

Relaciones entre metafísica y política en la filosofía aristotélica

La arquitectura científica de la Política

Autor:

Livov, Gabriel

Tutor:

Bertellini, Francisco

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Tesis de Doctorado:

RELACIONES ENTRE METAFÍSICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA
LA ARQUITECTURA CIENTÍFICA DE LA *POLÍTICA*

Postulante:
PROF. GABRIEL RODRIGO LIVOV ALONSO

Director de Tesis:
DR. FRANCISCO BERTELLONI

Buenos Aires

Diciembre de 2015

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha beneficiado del apoyo de diversas instituciones y personas que merecen mi agradecimiento. La Universidad de Buenos Aires, por intermedio de la Facultad de Filosofía y Letras, el CONICET y la Embajada de México me otorgaron becas que hicieron posible que me encaminara en esta investigación. Las doctoras María Isabel Santa Cruz y Graciela Marcos y el doctor Ricardo Salles (UNAM) fueron mis directores en instancias previas al doctorado, mientras que el doctor Francisco Bertelloni fue quien se encargó de dirigir mi doctorado. A todos ellos mi más caluroso agradecimiento. Agradezco también a mis jefes, mis colegas, mis compañeros de proyectos de investigación y mis alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, con quienes tuve oportunidad de discutir muchas de las ideas que aquí se presentan. Finalmente, agradezco a mis padres (mi madre presente en cuerpo y mi padre en la memoria) y agradezco infinitamente a las personas que iluminan mis días: mi mujer Paola y nuestra hija Vera.

PREFACIO

LA ARQUITECTURA CIENTÍFICA DE LA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

Sin duda los antiquísimos sabios consideraron que este género de doctrina, como si fuera cierto misterio bellissimo y sacrosanto del poder, no había que transmitirlo a la posteridad si no era decorado con versos o adumbrado con alegorías, para que no se contaminara con las disputas de los hombres privados. [...] Pero se dice que en los tiempos que siguieron, Sócrates se enamoró el primero de esta ciencia civil que, sin ser conocida profundamente, se vislumbraba en cierto modo en el gobierno de la república como a través de una nube; y tanto la cultivó que, habiendo sido desdeñada y abandonada por él toda otra parte de la filosofía, juzgó a esta sola digna de su intelecto. Después de él, Platón, Aristóteles, Cicerón y los demás filósofos griegos y romanos, finalmente no sólo los filósofos de todas las naciones, sino también los ociosos, han tratado de apoderarse o tratan de apoderarse de ella como si fuera fácil, como si se hubiera de cortejar sin esfuerzo alguno, expuesta al ingenio natural de cualquiera y prostituida por él.

Hobbes, *De Cive*, “Prefacio a los lectores”¹

Los griegos inventaron la *política*, la *filosofía*, y también la *filosofía política*, aunque no todas al mismo tiempo. Mientras que el nacimiento conjunto de filosofía y política se halla íntimamente relacionado con la consolidación de la ciudad-Estado (*pólis*), la aparición de la filosofía política se produce en el curso del siglo IV a. C., una vez que la *pólis* griega ha entrado en un proceso de irreversible pérdida de centralidad. A pesar de que existe una tradición de reflexión política griega anterior al siglo IV —y en ese sentido podemos encontrar consideraciones políticas en los diversos géneros discursivos del saber griego desde *Iliada* y *Odisea* en adelante—, esa reflexión no se constituyó en sentido estricto como filosofía política sino en paralelo con la progresiva pérdida de centralidad de la forma *pólis*. Aristóteles se asoma al pensamiento en tiempos en que la *pólis* empezaba a dejar de ser el supuesto de la vida política de Grecia. Aristóteles modeliza filosóficamente su *pólis* mientras se preparaba el tránsito hacia formas de poder imperiales que excedían los contornos de la ciudad-Estado. Pensar sin *pólis* parece nombrar la condición de época de un momento en que la *pólis* iba dejando de ser una condición dada para convertirse en un artefacto que no bastaba suponer sino antes recrear o reinventar. Si es en estas condiciones de incipiente

¹ trad. A. Rosler.

desfondamiento institucional que Aristóteles reinventa la filosofía política, en la época de actual pérdida de centralidad del Estado puede resultar teóricamente revitalizante volver sobre el anacronismo del texto con el que Aristóteles procesó la irremediable pérdida de centralidad de la *pólis* de su época y otorgó un comienzo y un principio para el desarrollo posterior de la filosofía política, una tradición de pensamiento que no puede dejar de mantener con la *Política* una relación originaria.

El hilo conductor del presente abordaje de la *philosophía politiké* de Aristóteles se tensa a partir de la constatación de una presencia extraña que sobrevuela los libros que Aristóteles dedica al análisis de los asuntos políticos. La presencia extraña en cuestión se relaciona con la puesta en juego, en el análisis político, de todo un conjunto de léxicos y conceptos procedentes de la psicología, de la biología, de la ética y de la metafísica, entre otras áreas del sistema aristotélico del saber. Estos componentes conceptuales, doctrinarios y problemáticos de carácter “extra-político”, incrustados en el cuerpo de un texto que pretende un acercamiento científico autónomo a los fenómenos políticos, generan una inquietante impresión de lectura en el intérprete, en la medida en que la *Política* de Aristóteles parece mostrarse de dos modos a primera vista difíciles de armonizar entre sí: como el primer intento sistemático por pensar la ciencia política en su inmanencia y, a la vez, como un tapiz entretrejido de diversos vocabularios, categorías y recursos argumentativos que remiten a las más variadas procedencias disciplinares. Poniendo en tensión el principio de independencia de las diferentes disciplinas (*pragmateíai*) en que la filosofía aristotélica aparece dividida y clasificada, en la *Política* coexisten conceptos, frases, distinciones y hasta argumentos enteros que parecen extrapolados desde regiones que, en rigor, se consideran externas respecto del campo de lo político.

M. Riedel ha propuesto el nombre de “metapolítica” para englobar las extrapolaciones terminológico-conceptuales aristotélicas a las que nos estamos refiriendo. La metapolítica coincide para él con “la clase de aquellos conceptos y proposiciones que no procede de la política en tanto ciencia práctica, que pertenecen a otros círculos problemas, o que ‘trascienden’ el ámbito del argumentar político, [constituyendo] el entrelazamiento de política y metafísica que ya se ha vuelto algo tradicional y que queda documentado, por primera vez, en Aristóteles”.² Aristóteles, para Riedel, parece ser el iniciador de esta práctica de intromisión ilegítima de otros

² *Ibid.*, pp. 56-57.

ámbitos del saber en las regiones autónomas del saber político y de este uso no tematizado e injustificado de principios extrapolíticos en el campo de la argumentación y de la conceptualización política. La *Política* “trabaja, en tanto teoría, con conceptos y principios que, en sí mismos, no son ‘políticos’”³.

Ahora bien, ¿cómo explicar que el estagirita, el renombrado fundador de la ética y de la política como disciplinas autónomas, recurra en momentos decisivos de su argumentación a nociones, distinciones y doctrinas extrañas al campo específico de la filosofía de los asuntos humanos? ¿Cómo entender tales extrapolaciones? ¿Debe decirse que a raíz de su presencia los temas y problemas centrales de la filosofía política no le pertenecen completamente? ¿Cuál es el sentido y el alcance de las deudas conceptuales que mantiene la filosofía política aristotélica con las disciplinas extrapolíticas? ¿Debemos afirmar que resulta inexorablemente heterónoma o que aun así puede tener una fundamentación autónoma? ¿Es la filosofía política aristotélica reconducible a un sistema excéntrico, que tiene su base en la metafísica, la psicología o la biología? ¿O hay un centro de principios y doctrinas propio en torno al cual gravita la disciplina? ¿Cómo concebir “autonomía”, “independencia”, “propiedad” y “cientificidad” al hablar del proyecto filosófico-político aristotélico?

El problema de la fundamentación del discurso político recorre a su vez toda la historia del pensamiento político griego hasta Aristóteles. Y también desde el punto de vista de la historia de la recepción occidental del texto –desde las *divisiones philosophiae* de la baja Edad Media hasta el neoAristóteles comunitarista y distributivista de nuestros días–, el problema de la autonomía de la ciencia política se vuelve central y determinante. De modo que la cuestión metapolítica lejos está de ser un mero problema de filología del detalle, sino que compromete la comprensión del núcleo del proyecto filosófico-político aristotélico. Debajo de estos cruces disciplinares aparentemente anecdóticos subyace toda una serie de interrogantes de cuyo tratamiento y resolución depende una correcta comprensión de la concepción y práctica de la investigación científica que el filósofo griego despliega sobre el mundo de los fenómenos políticos.

Precisamente con relación al estatuto científico de la política nos interesa destacar una significativa ausencia en la literatura especializada sobre Aristóteles. Esta ausencia se refiere a un abordaje de las condiciones epistemológicas del discurso

³ *Ibid.*, p. 74.

científico aristotélico sobre los asuntos políticos llegado a nosotros en forma de ocho rollos de papiro bajo el rótulo “*Política*”.

¿Por qué esta falta? Probablemente porque el texto de Hobbes reproducido en el epígrafe todavía sigue presente, en la medida en que se cree que los escritos de Aristóteles dedicados a los asuntos públicos son una mera expresión de “ingenio natural” y que se redactaron “sin esfuerzo alguno” de orden teórico. Así las cosas, no parecía necesario emprender una tarea de análisis de la cientificidad del discurso aristotélico sobre los fenómenos de la *pólis* por causa de una doxa común compartida por una abrumadora mayoría de comentaristas aristotélicos (que siguen siendo hobbesianos en esto) que sostiene que la *Política* es un texto eminentemente empírico, con un bajo grado de formalización y un alto contenido de material recopilado de la observación del mundo de los acontecimientos políticos. Su argumentación hace constante referencia a constituciones existentes efectivamente en uso, registra noticias sobre costumbres en pueblos diversos, apela una y otra vez a evidencias observables. Frente al idealismo utópico-político de su maestro, el Estagirita se habría conformado con inscribir su análisis en la superficie realístico-empírica del dominio político, sin alcanzar el vuelo metafísico trascendente del ateniense. Ya el célebre cuadro de Rafael nos habría anticipado esta perspectiva: ante el gesto trascendental de Platón, según el cual estudiar la política requeriría elevarse hacia sus condiciones trascendentes de posibilidad, la mano extendida de Aristóteles señala como ámbito de interés la plenitud de una inmanencia que no exige deducciones trascendentales sino una prolija indagación empírica acerca de las cosas humanas en sus cristalizaciones concretas y efectivas. Aristóteles explora una enorme cantidad de los más diversos ordenamientos, poniendo en juego una proteica recolección de datos, criterios, instituciones, grupos, dirigentes, acontecimientos, etc. Consecuentemente, la *Política* de Aristóteles se nos presenta como una enciclopedia que atesora los conceptos y las experiencias de cuatro siglos de reflexión y acción políticas griegas, al modo de un compendio de historia de las ideas y de las instituciones políticas de Grecia.⁴

Si bien estas notas de la *Política* son innegablemente ciertas, debe destacarse que en general esta concepción armó sistema con una consecuencia con respecto a su cientificidad: antes que plantearse la necesidad de hacer ciencia de la política, en este dominio de objetos teóricos parecería alcanzar con un enfoque prudencial arraigado en

⁴ Kamp (1993): 29-30.

la eticidad efectiva de cada una de las *póleis* fácticamente existentes. En la medida en que constituye un enfoque prudencial, jamás podría suponerse que las ciencias prácticas ejecutaran el programa de investigación científica de los *Analíticos Posteriores*. En palabras de Kullmann, la “ciencia política” se caracteriza por una orientación a la praxis por la cual no aspira a desarrollar ninguna investigación teórica, sino que pretende ofrecer al legislador o al político el punto de vista acerca de cómo debe ordenar el estado.⁵ Si toda ciencia aristotélica rigurosa es de carácter teórico, y si de la preminencia epistemológica de las ciencias teóricas no debe deducirse ninguna subordinación ni dependencia con respecto a la epistemología de los abordajes prácticos, las acciones humanas, tanto individuales como colectivas, implican sus propios principios, irreductibles a la física, independientes de la metafísica e inconmensurables con relación a la metodología de las ciencias más rigurosas y exactas. Frente a las condiciones de estabilidad y permanencia de los objetos de las ciencias teóricas, la “ciencia” política no tendría “ni siquiera esa constante regularidad, esa repetición ‘en la mayoría de los casos’ de eventos no necesarios pero aun así relativamente estables como aquellos sobre los que versa la *Física* o teoría de la naturaleza”.⁶ Vegetti prosigue del siguiente modo:

Aquí la inestabilidad se revela como auténtica indeterminación (*aóriston*), y de un modo igual de indeterminado y flexible deberá ser el canon a emplear en su tratamiento, tal como la regla de Lesbos que gracias a su falta de rigidez puede adaptarse a las piedras irregulares que deben medirse (*EN. V 14, 1137b 29 ss.*). Y en efecto, dado que –repite Aristóteles– el grado de rigor a perseguir no puede más que ser proporcionado por la materia tratada, el método del saber práctico se aproximará más a la determinación del ángulo recto a manos del albañil constructor antes que a la definición del experto en geometría (*EN. I 7, 1098a 20 ss.*). Debe constatarse así en este ámbito la renuncia al rigor propio de la teoría, la aceptación de un estilo intelectual hecho de aproximaciones, orientaciones generales a adaptar caso por caso a la indefinida variabilidad de las situaciones, y la inmediatez de juicio debida a una profunda experiencia de las cosas, próxima a la de competencias racionales como la medicina y la náutica (*EN. II 2, 1104a 1 ss.*).⁷

Así las cosas, no parecería tener sentido preguntarse en serio por las condiciones de científicidad de un discurso constitutivamente blando, empírico, recopilatorio, phronético-prudencial, propio de una materia exenta de cualquier regularidad y estabilidad, si es cierto que para Aristóteles sólo hay ciencia de lo universal y de lo necesario. La prueba de que esta apariencia fue en general considerada como esencial

⁵ Kullmann (1992): 12.

⁶ Vegetti (1990): 160.

⁷ *Ibid.*

por parte de los intérpretes reside en el hecho de que, si bien ha habido muchos avances de diversos estudiosos que han trabajado diversos aspectos de la epistemología aristotélica de la *Política*, no logró conformarse un estudio de conjunto que abordara la problemática epistemológica de la *philosophia politiké* a la luz de la propia teoría de la ciencia que Aristóteles desarrolla en los *Analíticos Posteriores*.

Ahora bien, una serie de textos extraídos de la *Política* parecen contradecir la hipótesis de que Aristóteles no tiene pretensiones de cientificidad para su discurso político y que, a lo sumo, se conforma con un *lógos* blando, deflacionado, con un perímetro de validez que no pretende ir más allá de un devaluado umbral de justificación dialéctico-retórico.

El primer texto constituye el final de la *Ética Nicomaquea* y la transición al abordaje que encontraremos en la *Política*:

Mas si uno desea llegar a ser un técnico [*tekhnikós*] o un teórico [*theoretikós*], parece que no menos ha de ir a lo universal [*tò kathólou*] y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias [*epistémai*] se refieren a lo universal. [...] Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no parece haber semejanza entre la política y las demás ciencias y disciplinas? [*è ouk hómoion phaínetai epì tês politikês kai tôn loipôn epistemôn te kai dunámeon*] Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión [...]. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia. Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requisiera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. [...] Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias. Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y lo concerniente en general a las constituciones [*hólos perì politeías*], a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas [*he perì tà anthrópeia philosophía*]. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber

investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto (*EN*. X 10, 1180b 20-1181b 23).

La impugnación de la sofística en este pasaje apunta contra la desvalorización que en esta corriente se expresa en contra de una ciencia de los asuntos humanos, cuya necesidad Aristóteles reivindica frente al excesivo pragmatismo y coleccionismo del enfoque sofístico. No se puede dejar de lado una cierta pretensión universalista propia de todo tipo de ciencia si uno quiere llegar a un enfoque técnico o teórico acerca de cualquier asunto, y por lo tanto tampoco puede reducirse la ciencia política a la retórica ni la legislación a la recopilación de leyes. Ningún enfoque auténticamente técnico que logre resultar eficaz y útil para guiarse en los asuntos humanos puede hallarse exento de un esfuerzo teórico que aspire a la universalidad.

La crítica del coleccionismo sofístico en la *EN*. realiza una impugnación análoga a la de las *Refutaciones Sofísticas* con relación al déficit técnico de la forma de enseñanza de Gorgias. El pasaje se refiere a la invención aristotélica de la técnica dialéctica, y realiza una crucial analogía entre toda técnica y el arte de hacer zapatos:

En cuanto a este estudio [i.e., la dialéctica], en cambio, no es que una parte estuviera previamente elaborada y otra no, sino que no había nada en absoluto. En efecto, la educación impartida por los profesores pagos que enseñaban argumentos erísticos sería más o menos semejante al estudio (*pragmateía*) de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, argumentos retóricos (*rhetorikoí lógoi*) y, los otros, argumentos interrogativos (*erotetikoí*), en los que creían respectivamente, unos y otros, que acostumbran a caer la mayoría de los argumentos que se dan entre dos interlocutores. Por ello, la enseñanza (*didaskalía*), para los que aprendían de ellos, era rápida pero sin técnica (*átekhnos*): pues enseñando no la técnica sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir la ciencia (*epistéme*) de cómo no hacerse daño en los pies no enseñara ni la técnica de hacer zapatos (*skutotomiké*), ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas las clases: pues éste contribuiría a una utilidad práctica (*pròs tèn khreían*), pero no transmitiría una técnica (*tékhnē*). Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido emplear mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo (*SE* 34, 183b 26-184b 3).⁸

Se marca aquí a propósito del sofista de Leontinos una deficiencia técnica que exige una adecuada reformulación (que otorgue a su *pragmateía* el status de técnica). Tanto Gorgias como ciertos “profesores pagos” hacían aprender de memoria argumentos retóricos, logrando una enseñanza que resultaba “rápida” pero sin técnica (*átekhnos*). El coleccionismo metodológico sin un principio de estructuración racional

⁸ trad. BCG (Candel San Martín) levemente modificada.

de la disciplina atenta contra la adecuada fundamentación técnica tanto de la retórica como de la dialéctica.

En el libro I cap. 1 de la *Política* Aristóteles inaugura el tratado marcando la exigencia de investigar técnicamente el problema del dominio a través de una búsqueda científica de las diversas partes de la *pólis*, con el objetivo de poder corregir muchos errores no sólo de los sabios sino de la opinión común:

Lo dicho resultará claro para los que investigan según el método que nos sirve de guía. Porque aquí, como en los demás casos, es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstas son las partes mínimas del todo), y así también, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, comprenderemos mejor en qué difieren unas partes de otras y si es posible alcanzar algún conocimiento técnico [*ti tekhnikós*] sobre cada una de las cuestiones referidas (I 1, 1252a 17-23).

La situación de la ciencia política no es idéntica a la de la técnica dialéctica, en este punto, dado que Aristóteles no tiene que empezar de cero. Según lo que se vislumbra en pasajes de un gran optimismo epistemológico como II 5 y VII 10, lo que falta respecto de la *politikè epistéme* es sistematización y puesta en práctica de lo que ya se sabe. Nos hallamos así ante una problemática epistemológica típica del siglo IV a.C. y especialmente pertinente a la escuela de fundada por Aristóteles, el Liceo: el problema más acuciante reside en cómo interconectar los diversos saberes en un sistema.

Se han descubierto, en efecto, casi todas las cosas, aunque algunas no se hallan sistematizadas y otras, a pesar de conocerse, no se ponen en práctica (II 5, 1264a 2-3).

Asimismo, debe considerarse que también las otras instituciones fueron descubiertas muchas veces a lo largo de mucho tiempo, más aún, innumerables veces: en efecto, es probable que el uso mismo enseñara lo necesario, por un lado, y luego, una vez que tuvieron esto asegurado, es razonable que se inclinaran hacia el refinamiento y el lucro. En consecuencia, también debe creerse que en los asuntos relativos al régimen político sucede lo mismo (VII 10, 1329b 25-30).

En VIII 6 Aristóteles procede en la misma línea en una reflexión que parte del uso de la flauta y desemboca en una crítica de corte epistemológico concerniente a la explosión de las *tékhnai* durante el siglo V. La abundancia y la proliferación han generado una inmensa acumulación de saber no acompañada por las distinciones oportunas:

Por ello, los ancestros correctamente rechazan como indigno el uso de la flauta entre los jóvenes y los hombres libres, aun cuando se hayan servido de ella al principio. En efecto, en el momento en que, debido a la abundancia de recursos, los griegos llegaron a disfrutar de mayor tiempo libre y se volvieron más magnánimos en relación con la virtud, y además, enorgullecidos por sus logros antes y después de las Guerras Médicas, adoptaron para sí toda clase de aprendizajes sin realizar distinciones entre ellos, en su afán de acumulación (VIII 6, 1341a 27-31).

En cualquier caso, no se halla puesto en duda por parte del propio Aristóteles el carácter científico de la política, tal como se vislumbra en las siguientes declaraciones.

En efecto, tal como dijimos, subsiste una aporía, y se podría opinar que es mejor el cambio. En las demás ciencias, por cierto, esto es lo conveniente; la medicina, por ejemplo, ha cambiado sus reglas ancestrales, como también la gimnasia y, por lo general, todas las técnicas y facultades. De modo que, como hay que considerar también la política como una de ellas, resulta claro que lo mismo se aplica necesariamente a ella (II 8, 1268b 31-38).

En el libro VII se propone como pregunta científica “¿cuál es el mejor régimen político y cuál es la mejor disposición para una ciudad-Estado?”, bajo la aclaración de que es este “el objeto propio del pensamiento y de la teoría política” (VII 2). Contra la renuncia a todo rigor y toda exactitud en filosofía política, en III 9 se menciona a ciertos investigadores que se oponen a diversas afirmaciones de sofistas en términos de “quienes investigan con exactitud”. Contra la idea de que todo discurso sobre la política debe ser empírico y singular, en IV 14 abre del siguiente modo su abordaje de las instituciones fundamentales de la ciudad-Estado: “a continuación hablemos de las siguientes cuestiones, tanto en general como acerca de cada régimen por separado, adoptando un principio adecuado a tal efecto” (IV 14, 1297b 35-36).

Con referencia al problema de la definición de los regímenes políticos se sostiene que:

Hay que tratar un poco más extensamente en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos; pues también subsisten algunas dificultades, y para quien filosofa con método en torno a cada uno de estos regímenes (y no los considera solamente desde el punto de vista de la práctica) resulta apropiado no descuidar ni dejar de lado nada, sino hacer visible la verdad referente a cada asunto (III 8, 1279b 10-15).

Finalmente, la necesidad de contar con un abordaje científico de la política se refrenda explícitamente en III 12:

Puesto que en todas las ciencias y las técnicas el fin es un bien, en el más alto grado y principalmente lo será el de la suprema entre todas ellas: la disciplina política. El bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común, y parece que para todos la justicia radica en cierto tipo de igualdad, y al menos hasta cierto punto están de acuerdo en ello los escritos de filosofía que tratan de cuestiones éticas. Afirman, pues, que lo justo se determina con relación a un asunto y entre ciertas personas y que debe ser igual para los iguales. En qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una filosofía política [*philosophía politiké*] (III 12, 1282b 14-23).

Tomándonos en serio este conjunto de textos en los que se indica explícitamente que a la política debe corresponderle un estatuto técnico-científico, la presente contribución pretende reponer las condiciones de científicidad del discurso político de una manera que se preserve una coherencia de fondo entre el proyecto científico general de Aristóteles en los *Analíticos Segundos* y lo que hace el mismo autor en la *Política*. A partir de este cruce trataremos de enmarcar el hilo conductor del presente estudio, centrado en un análisis de los vocabularios teoréticos empleados en el texto político. En paralelo a la subestimación del rol estructurante que la teoría ejerce sobre el material empírico en las así llamadas ciencias prácticas, los intérpretes en general no han comprendido la dimensión epistemológica del vocabulario teórico empleado por Aristóteles en la *Política*. Nos interesa destacar especialmente que el abundante material empírico que contiene nuestra obra se halla ordenado a través de una arquitectura filosófica, y que las categorías metafísicas son fundamentales en el armado de esa estructura teórica destinada a encuadrar la empiria.

El propósito general de la tesis es reconstruir el perfil científico del abordaje aristotélico de los asuntos públicos haciendo foco en la dimensión terminológico-conceptual e integrando a ella las perspectivas metodológicas (analíticas y tópico-dialécticas), problemáticas (referentes a los problemas) e ideológicas que componen la ciencia política aristotélica. La convicción de fondo que orienta el estudio reside en que la *Política* de Aristóteles constituye una novedad en el marco de los cuatro siglos de pensamiento político griego que se remontan a Homero y llegan hasta los días de Aristóteles. Intentaremos mostrar que a diferencia del Poeta y del Sofista, los dos perfiles de pensador político que hegemonizaron, correspondientemente, los siglos VIII-VI y el siglo V a.C., Aristóteles demarca una nueva aproximación a la reflexión política en la figura del Filósofo Político, que su maestro (y el maestro de su maestro) habían inaugurado aunque no hubieran logrado concretar efectivamente en sus abordajes. Comprender la novedad en cuestión implica no sólo considerar las ideas enunciadas por Aristóteles en su tratado político (muchas de las cuales no son en absoluto novedosas) sino ante todo ubicarlas en el contexto epistemológico y metodológico de su tratamiento. Tenemos la intención de poner de manifiesto que es en función de esta segunda perspectiva que la obra de Aristóteles sobre la política adquiere un espesor incomparablemente novedoso con respecto a sus antecesores: antes de él, ningún texto de política de ningún otro intelectual de la historia, ni de Oriente ni de Occidente, logró desarrollar un abordaje de dicha área doctrinal en su especificidad frente a la religión, la

física, la metafísica, la retórica, la historia o la poesía. Aristóteles es el primero en abordar la política con un enfoque científico, técnico y autónomo, el primero que recorta este saber con plena conciencia metodológica de sus principios propios, situándola en ciertas relaciones con otros registros científicos dentro de un determinado sector del árbol del conocimiento.

A pesar de que el nexo entre política y metafísica ha sido reconocido como un tema central dentro del estado de la cuestión, la adecuada ponderación de la presencia de los vocabularios teóricos en la *Política* ha sido una cuenta pendiente que creemos que no ha sido adecuadamente saldada y que nos proponemos enfrentar en la medida de nuestras posibilidades.⁹ Nuestra propuesta al respecto reside en esclarecer el sentido y la función de las nociones teóricas que vertebran el texto político de Aristóteles considerando dicha operación en el marco de la epistemología aristotélica, es decir, dentro del conjunto de condiciones que hacen del discurso político un discurso científico, bajo una hipótesis general que parte de la afirmación de un plano de coherencia entre la teoría de la ciencia de los *Analíticos Posteriores*, los lineamientos generales del uso científico de la dialéctica y las indagaciones aristotélicas que llegaron a nosotros bajo el nombre de *Política*. En este contexto, intentaremos poner de manifiesto que, entre las funciones que pueden adscribirse a los vocabularios “metafísicos” puestos en juego por Aristóteles, se destaca principalmente la de contribuir con el soporte teórico para el establecimiento de los primeros principios de la ciencia política, las definiciones de los conceptos fundamentales de la disciplina. Es para ello que nos abocaremos especialmente en nuestro escrito a analizar los procesos definicionales que llevan al establecimiento de los principios propios de la *politikè epistéme* y su rendimiento en el curso de demostraciones científicas y de pruebas dialécticas.

⁹ Así lo reconocen, entre otros, E. Schütrumpf (“no puede dudarse de que Aristóteles en la *Política* utiliza elementos de una argumentación que no es exclusivamente propia de la *Política*, sino que representan formas de pensamiento generales [*allgemeine Denkformen*] de la filosofía aristotélica, como por ejemplo la jerarquía teleológicamente determinada. Pero debe probarse exactamente qué sentido y qué consecuencias traen consigo estos elementos argumentativos extrapolíticos para el conjunto de la *Política*, y para la teoría constitucional” (I: 114).) y F. Volpi (“en sí misma, la constatación de la presuposición y el empleo de términos o de teoremas de un determinado ámbito epistémico en otro es índice de la existencia de una relación entre ellos, pero no es todavía suficiente para determinar de qué tipo de relación se trata. Por una serie de razones [...] podemos decir que seguramente la relación entre metafísica y política no es en Aristóteles ni una relación de fundación o de derivación ni de subordinación o dependencia, sino de respectiva *autonomía*. La dificultad, en este punto, reside precisamente en lograr determinar por la positiva, en su respectiva autonomía, el tipo de relación que existe entre metafísica y política, entre filosofía teórica y filosofía práctica. No me parece haber visto hasta hoy una solución satisfactoria del problema” (1990: 25)).

Nos interesa sostener que la alta presencia de términos y conceptos teóricos en ciertos momentos centrales de la *Política* se debe principalmente a que se están estableciendo los primeros principios de la disciplina.

Con el objetivo de dotar de peso a esta reconstrucción terminológica de la *politikè epistème*, nos interesa anclar la voluntad de establecer definiciones claras a la constatación del carácter homonímico que los conceptos fundamentales de la *Política* asumieron desde los orígenes de la reflexión política helénica hasta los días de Aristóteles. Si, a diferencia de sus antecesores, resulta una preocupación acuciante para nuestro pensador delimitar el lugar de la política dentro de su sistema del saber, queremos mostrar que resulta fundamental un trabajo detallado en el nivel terminológico-conceptual. Los operadores y las nociones técnicas que se encuentran en otros escritos del corpus revelan una alta productividad si se considera el proyecto científico-político aristotélico desde la perspectiva lexical: la hipótesis de trabajo que pretendemos probar es que su principal utilidad radica en que proporcionan medios expresivos para definiciones estrictas de los conceptos clave de la *philosophía politiké*, y principalmente del concepto de *politeía*. Es nuestra intención dar cuenta de cómo todo el proyecto aristotélico apunta en última instancia a desarrollar una *philosophía* de la *politeía*, una teoría constitucional científica.

Con el objetivo de comprender el sentido y la función de los conceptos teóricos –no menos que ser capaces de delimitar adecuadamente cuáles son esos conceptos teóricos y ponderar su grado de productividad para el discurso político por fuera de retrolecturas, falsificaciones o malentendidos contemporáneos– pretendemos enmarcar el problema dentro de ciertos rasgos centrales del pensamiento de Aristóteles.

Especial interés para nuestra tesis recibe el problema de qué debemos considerar como “vocabulario metafísico” y de qué manera analizarlo. Al respecto nos interesa especialmente negar que la conceptualidad “metafísica”, cuya presencia nos interesa rastrear en el texto político, forme parte de un área epistémica determinada, cerrada en sí misma y pasible de ser reconstruida de manera unívoca. Creemos que una justificación adecuada de la relación entre metafísica y política debe analizarse en términos de estrategia discursiva, y a su vez esta estrategia debe ser puesta en relación con sus condiciones teóricas de posibilidad, vale decir, encontrando la justificación teórica por dentro del mismo sistema de la ciencia aristotélica, a través de una remisión a las determinaciones específicas que dicha relación asume en el campo de la teoría

aristotélica de la *pólis*, y no enunciando generalidades exteriores, anacronismos, retrolecturas y buscando luego ejemplos en el texto.

A partir de estos lineamientos metodológicos, la tesis a defender en el cuerpo de nuestro escrito reside en que los conceptos y principios teóricos están en función de definir científicamente los conceptos centrales de cada uno de los programas de investigación dentro de los cuales operan. Las nociones analítico-categoriales constituyen el soporte teórico de las definiciones, que son los primeros principios de la ciencia política, enmarcan conceptualmente la empiria y la discusión dialéctica de las diversas preguntas científicas y le permiten al investigador contar con un set de herramientas discursivas de testada operatividad, semánticamente controladas, para poder a su vez obtener distinciones claras sobre cada uno de los conceptos centrales de la disciplina política, aquejados por una homonimia extrema que parecía poner en riesgo (desde la perspectiva aristotélica) la misión de alcanzar un abordaje filosófico técnico de los asuntos humanos.

En la segunda sección de la tesis nos proponemos relevar la arquitectura teórica del léxico de la *politikè epistème* en la definición de sus conceptos clave. La reconstrucción de los procedimientos semánticos a través de los cuales Aristóteles llega al establecimiento de las definiciones y el rendimiento de tales definiciones en el marco de demostraciones científicas llevadas a cabo en el curso de la obra pretende habilitarse epistemológicamente en consonancia con los lineamientos de los *Analíticos Segundos* y en integración con lo que puede considerarse como el uso científico de la dialéctica.

Nos detenemos en la tarea de depuración semántica de los términos-conceptos *pólis*, *polítes/políteuma* y *politeía*, y específicamente en ciertas herramientas lexicales teóricas de alto nivel de generalidad a las que apela Aristóteles en ciertos momentos centrales de la *Política* para establecer primeros principios de su ciencia, es decir, principalmente, definiciones. La productividad de estas herramientas para la ciencia política se pondrá de manifiesto en el análisis de algunos capítulos y pasajes centrales de la obra, en las que se busca alcanzar definiciones técnicas de los objetos teóricos de la *Política*, una tarea de fundamental importancia en la medida en que las definiciones forman la base de los principios de una ciencia, de acuerdo con los *Analíticos Segundos*. No articularemos el desarrollo en función de los diversos conceptos aislados (como hemos ya aclarado), sino antes por estratos textuales a partir de la secuencia I-III, II-VII, y IV-VI, especificando al comienzo cada uno de los apartados los diversos programas de investigación, dado que es en definitiva en función de esos programas de

investigación que se definen preminentemente unos conceptos de la red teórica y no otros, y de una manera antes que de otra.

La tesis se organiza en cinco partes: prefacio, introducción, sección I, sección II y conclusiones. En el **prefacio**, la **introducción** y la **sección I** nos dedicamos a puntualizar el problema general que pretendemos abordar a través de una exploración contextual dispuesta a partir de diversas capas que nos ayudarán a hacer foco en las preguntas y desafíos que Aristóteles pretendía responder a la hora de emplear el vocabulario teórico en la filosofía política, no menos que en los recursos y formas de pensamiento generales presentes en su filosofía para lograr tal empresa. En la **sección II** nos disponemos a presentar y elaborar la evidencia textual. En las **conclusiones** hacemos un balance en torno a la articulación entre los lineamientos generales de la primera sección y la elaboración de las respuestas en la segunda sección, sobre la base de los lineamientos metodológicos y las hipótesis de trabajo puestas en juego.

INTRODUCCIÓN

LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES COMO CIENCIA: ANTECEDENTES GRIEGOS, ESTRUCTURA TEXTUAL Y BREVE HISTORIA DE SUS EFECTOS

La actualidad de un autor y, particularmente, de un filósofo del pasado, se puede entender en dos sentidos. Se puede tratar de la permanencia, de la persistencia a pesar del alejamiento temporal, como cuando se dice que un autor muerto hace mucho tiempo está todavía vivo, que sus ideas no están caducas o que todavía se puede aprender de él, como sin duda es el caso de Aristóteles. Pero hay otro sentido más fuerte de actualidad: la actualidad provocativa y paradójica según la cual la calidad de una obra no decrece poco a poco para, finalmente, caducar, sino que, al contrario, sube y crece de nuevo, de modo inversamente proporcional a su antigüedad. Hay pues dos tipos de actualidad, la del que vive todavía y la del que vive de nuevo. Creo que Aristóteles hoy en día es actual sobre todo en este segundo sentido de actualidad, que no es un estado sino un evento.

P. Aubenque, "La actualidad de Aristóteles"

Dos series de preguntas motivan esta introducción, cuyas respuestas están llamadas a servir de encuadre a los análisis que hemos de llevar adelante en las dos siguientes del presente trabajo. En primer lugar, ¿por qué dedicar una tesis a la *Política* de Aristóteles en el siglo XXI? ¿Puede aportarle algo a la filosofía política volver a leer, traducir y reinterpretar los textos clásicos en general, y los de Aristóteles en particular? ¿Anima al intérprete algo más que la pulsión anticuaria por preservar monumentos de un pasado extinto? En este sentido, ¿fue la *Política* de Aristóteles un texto auténticamente influyente en el pensamiento político occidental? ¿Contribuyó la obra a forjar la conciencia política occidental o, al menos, su ciencia política de manera que merezca la atención que se le presta en este estudio? En segundo lugar, ¿cómo podemos pretender que el libro de Aristóteles funde la filosofía política como ciencia autónoma si ni siquiera estamos en condiciones de establecer definitivamente su estructura y unidad en tanto libro? ¿Estamos verdaderamente ante *una* obra y *una* filosofía política, o en realidad son muchas?

Despleguemos un poco más las problemáticas implícitas en tales preguntas.

A primera vista, aun para los defensores a ultranza de su condición clásica, siempre vigente, Aristóteles no se muestra hoy, a más de dos milenios de distancia de nuestra realidad, como un escritor precisamente *actual*. Al proyectarlo sobre el horizonte de nuestra comprensión política contemporánea, el texto griego nos devuelve una sensación de extrañamiento que habla de la singularidad conceptual de la obra y, a

la vez, refiere al carácter *sui generis* mundo político antiguo. En la Grecia antigua y en la *Política* de Aristóteles, la política no se conduce ni se concibe según las formas modernas de mediación: la ciudadanía se conceptualiza como un bien escaso y restringido; no encontramos en sus líneas parlamentos en el sentido moderno, ni ejércitos permanentes, ni fuerza de policía profesional, ni aparatos burocráticos complejos; no nos topamos con impuestos regulares ni con partidos políticos; no están a la vista ni división de poderes, ni iglesias autónomas, ni derechos humanos. Las nociones de soberanía y de representación, claves de bóveda de la politicidad moderna, no se perciben en los discursos ni en las entidades políticas helénicas. La ciudad-Estado griega, auténtica protagonista de la obra, parece difícilmente generalizable en unidades políticas de amplia escala. La comunidad política debe salir irremediamente de la ciudad para volverse Imperio (macedónico, romano, medieval) o Estado-nación (moderno), y exige en esa expansión un grado de articulación que el régimen reducido de la *pólis* aristotélica no parece estar en condiciones de ofrecer. Así, la justificación de la relevancia de la presente tesis para nuestro mundo contemporáneo no puede ampararse en el carácter especialmente influyente del texto dentro del pensamiento o de los acontecimientos de su época, o incluso de épocas posteriores, por no hablar de nuestros días. Es cierto que estamos ante una pieza teórica clave –el primer ensayo sistemático de filosofía política en compendio–, que sin ella serían impensables muchos importantes tratados políticos medievales y muchas de las reflexiones ejercitadas por filósofos modernos y contemporáneos, que recorre como un hilo polémico omnipresente todos los grandes textos de la tradición política occidental, aunque no siempre se la mencione explícitamente. También es verdad que deben contemplarse toda una serie de modulaciones decisivas del texto, por ejemplo en el contexto de las ciudades-Estado del norte y centro de la Italia del Renacimiento (un universo semejante en muchos aspectos al mundo griego llevado a la teoría por Aristóteles), en las vías de autonomización del pensamiento político transitadas desde la Edad Media tardía o en los intentos de rehabilitación de la filosofía práctica en la segunda mitad del siglo XX. Ahora bien, debemos reconocer que el texto estuvo ausente del primer milenio de nuestra era, durante el que se fraguaron las experiencias y los conceptos basilares de nuestra modernidad política. Desde la perspectiva de la historia de la recepción occidental de la obra, es un hecho que la *Política* de Aristóteles no siempre estuvo investida con el título de “clásico” del pensamiento político del que goza hoy en día. Comparada con otras obras del filósofo (tales como los tratados de lógica, la *Metafísica*, la *Ética*

Nicomachea, el *De Anima* o la *Física*) el libro que nos ocupa ha corrido una suerte marginal y subterránea. Otros escritos del *corpus* han contribuido en gran medida a forjar las imágenes dominantes de nuestra cultura, pero la presencia de la *Política* en la tradición occidental parece más compleja y oblicua. Respecto al período helenístico, tanto el predominio del minimalismo práctico de raigambre eudemonista (con epicentro en el jardín de Epicuro) como la proyección universal de la politicidad (la *cosmópolis* estoica) reflejan un clima ideológico dentro del cual la praxis ético-política de los seres humanos no se deja ya apresar dentro de los contornos de la ciudad-Estado. Tampoco el neoplatonismo, en cuya perspectiva la problemática histórico-política adquiere un carácter derivado y secundario, fue receptivo al legado de la *Política*. El giro postpolítico del período helenístico se da en concomitancia con la pérdida de centralidad de la ciudad-Estado, forma política hegemónica en el mundo griego durante cuatro siglos. La crisis de la politicidad a escala urbana se enmarca en el proceso de ampliación y ensanchamiento del ámbito del dominio político hacia unidades territoriales más abarcadoras. La gradual salida de la comunidad política hacia fuera de la ciudad se afirma como norma a partir del siglo III a. C., al calor de la proliferación y afianzamiento de Ligas hegemónicas y Estados federales y bajo la expansión imperial de la potencia macedónica. La forma de la ciudad-Estado se sume en un progresivo eclipse dentro de este contexto, y la misma suerte corre la *Política* de Aristóteles. Consideraciones similares pueden plantearse a propósito del período romano, durante el cual la obra permaneció ignorada y desconocida. En el curso de la Edad Media, ni Agustín ni Boecio conocieron la *Política*. La obra no fue traducida en el mundo árabe ni estudiada entre los sabios judíos, y no reapareció en el Occidente latino sino hasta mediados del siglo XIII. El texto empezó a hacer sentir su influencia 1600 años después de su composición y en una lengua extraña, el latín; en el período de mayor difusión luego de su reingreso en Europa, el texto circuló en la versión latina del monje flamenco Guillermo de Moerbeke. Por lo demás, los usos de problemáticas y conceptos aristotélicos se produjeron en moldes y esquemas fuertemente divergentes del horizonte de comprensión griego, en interacción con nociones e instituciones que se habían formado en su ausencia, como el derecho romano, la tradición de la ley natural estoica, la filosofía cristiana, las Sagradas Escrituras y el universalismo imperial o católico-romano.

En segundo lugar, hay que reconocer que el texto sobre el cual se articula la presente tesis no es un libro. Es decir, no se trata de una “obra”, en el sentido de un

tratado orgánico de filosofía política, arquitectónicamente eslabonado y con una unidad de propósito clara sino, antes bien, un conjunto abierto de materiales textuales, una compilación de cinco series de notas sistematizadas en un ordenamiento en curso de elaboración, revisión y problematización. El estilo elíptico, las ambigüedades, las repeticiones, las transiciones abruptas, la multiplicación de clasificaciones alternativas – a menudo incompatibles–, las interferencias metodológicas, la reformulación de consideraciones programáticas desde diversos puntos de vista, las distintas versiones de un mismo concepto, las promesas no cumplidas, las muchas digresiones e intercalaciones son indicios de que los diferentes estratos que componen nuestro texto se relacionan entre sí menos como las partes de un sistema y más como los momentos de una búsqueda; todo lo cual nos lleva a pensar que las reflexiones aristotélicas en torno de lo político se constituyen no tanto como el mapa de un territorio sometido a una articulación interna y un orden lógico definitivos, sino más bien como el trabajo de exploración de un rastreador que avanza tentativamente, conectando prácticas y vocabularios políticos con sus fundamentos históricos y conceptuales, desbrozando el léxico cotidiano y abriendo nuevas ocasiones para pensar la vida en común de los seres humanos.

Recapitulando las problemáticas indicadas hasta aquí, la vía para justificar la actualidad y pertinencia de este estudio no parece más despejada sino todo lo contrario. En efecto, la *Política* no parece actual, no parece comparable en influencia con otros tratados suyos –ni entre sus coetáneos ni en los tiempos en que comenzó a tomar forma la conciencia política occidental protomoderna– y ni siquiera parece un libro. El presente capítulo introductorio enlaza progresivamente una discusión de tales cuestiones con el encuadre de la obra que nos ocupa dentro de ciertas coordenadas históricas, textuales y conceptuales en las que se inscribe el enfoque que se ofrece en el cuerpo de la tesis. Articulamos la exposición en dos apartados principales.

En primer lugar, desarrollamos las peculiaridades textuales de la *Política*. Luego de resumir esquemáticamente el contenido de la obra, nos dedicamos a presentar la controversia en torno del orden de los libros y las diversas soluciones propuestas. Desplegamos las tensiones metodológicas que enfrentaron a lo largo del siglo XX a los intérpretes analítico-genetistas y a los exégetas unitaristas y esquematizamos la estructura de la obra, las vinculaciones internas entre sus partes y la datación aproximada de los distintos escritos que componen el volumen, con el objetivo de dejar

justificada la aproximación a la fuente –en cierto modo, genetista, pero en cierto sentido, unitarista– que desplegamos en el cuerpo de la tesis.

En segundo lugar, nos detenemos en las diversas fases y contextos en que se ha sentido el impacto de la *Política* desde la muerte de Aristóteles hasta nuestros días, estableciendo ciertas directrices generales dentro de las que se enmarca la recepción occidental de la obra y la trayectoria que ha ido recorriendo hasta nuestro presente en conexión con la problemática de la científicidad de la política.

i.- ¿Uno solo o muchos libros? Características textuales de la obra

A la hora de introducirnos en la *Política* de Aristóteles debemos dejar de lado el presupuesto moderno del libro como totalidad acabada y autosuficiente, y volcarnos preferentemente hacia la idea de un pensamiento en proceso, un movimiento del pensar. No tenemos entre manos una “obra”, en el sentido de un tratado de filosofía política, arquitectónicamente eslabonado y con una unidad metodológica clara sino, antes bien, un conjunto abierto de materiales textuales, una compilación de cinco series de notas sistematizadas en un ordenamiento en curso de elaboración, revisión y problematización. El estilo elíptico, las ambigüedades, las repeticiones, las transiciones abruptas, la multiplicación de clasificaciones alternativas –a menudo incompatibles–, las interferencias metodológicas, la reformulación de consideraciones programáticas desde diversos puntos de vista, las distintas versiones de un mismo concepto, las promesas no cumplidas, las muchas digresiones e intercalaciones son indicios de que los diferentes estratos que componen nuestro texto se relacionan entre sí menos como las partes de un sistema y más como los momentos de una búsqueda; todo lo cual nos lleva a reparar en que las reflexiones aristotélicas en torno de lo político se constituyen no tanto como el mapa de un territorio sometido a una articulación interna y un orden lógico definitivos, sino más bien como el trabajo de exploración de un rastreador que avanza tentativamente, conectando prácticas y vocabularios políticos con sus fundamentos históricos y conceptuales, desbrozando el léxico cotidiano y abriendo nuevas ocasiones para pensar la vida en común de los seres humanos.

Luego de resumir esquemáticamente el contenido de la obra, nos dedicamos a presentar la controversia en torno del orden de los libros y las diversas soluciones propuestas. Desplegamos las tensiones metodológicas que enfrentaron a lo largo del

siglo XX a los intérpretes analítico-genetistas y a los exégetas unitaristas. Finalmente, esquematizamos la estructura de la obra, las vinculaciones internas entre sus partes y la datación aproximada de los distintos escritos que componen el volumen.

En una primera ojeada, la obra que nos disponemos a analizar se nos presenta con el aspecto de un tratado cuidadosamente ordenado y señalado, separado en libros y capítulos, con sus renglones rigurosamente numerados, como si no hubiera ningún detalle librado al azar. La normativa que se utiliza para facilitar la lectura, el citado y la consulta de la fuente hace uso de estas coordenadas: por ejemplo, para remitir al pasaje en el que Aristóteles asigna a la ciudad-Estado un carácter por naturaleza se apela a la fórmula “I 2, 1252b 30”; o cuando se quiere señalar el fragmento en el que sostiene que el principio de individuación de toda ciudad-Estado es su régimen político se emplea “III 3, 1276b 10”. La impresión que tenemos al recorrer de este modo las páginas del libro es la de una arquitectura textual precisa y articulada, una obra digna del perfil tradicional de Aristóteles como pensador sistemático por excelencia. Sin embargo, a medida que profundizamos nuestra lectura del texto esas impresiones van complejizándose significativamente.

Desde un punto de vista filológico, los estudiosos y comentaristas suelen estar de acuerdo en considerar la *Política* como una composición de estratos textuales relativamente independientes sin una unidad general de propósito, es decir que no fueron organizados por Aristóteles en una sola obra. Diógenes Laercio nos da testimonio del carácter *acroamático* de los escritos políticos, es decir, del hecho de que no estuvieron destinados a la divulgación entre un público de lectores ciudadanos, sino que fueron restringidos a la circulación interna dentro del Liceo, la escuela fundada por Aristóteles en Atenas.¹⁰

¹⁰Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos ilustres* v 24. El término *akróasis* (“escucha”) ha sugerido tradicionalmente la idea de que las obras de circulación interna eran notas de clase de las que se servía el filósofo para sus cursos en el Liceo. Pero el complejo trabajo de análisis estilístico de muchos pasajes delatan un esfuerzo de escritura y un cuidado por las formas que difícilmente se correspondan con la intención de redactar simples notas de clase. Al respecto, ver la discusión y los análisis estilísticos de E. Schütrumpf (1989b). “La *Política* no tuvo jamás una forma definitiva para la publicación y, al mismo tiempo, tampoco se quedó en la fase de los apuntes, ya sea del maestro o de los discípulos, preparados para cursos y conferencias. Se trata más probablemente de escritos destinados a un público restringido y calificado, generalmente coincidente con el círculo de los discípulos, frente a los cuales eran leídos, una suerte de publicación *in fieri*, que permitía revisiones, actualizaciones y correcciones” (G. Besso, B. Guagliumi y F. Pezzoli 2008: 97-98).

Desde el punto de vista doctrinario, la ilusión de una unidad fuerte cede ante las tensiones internas, las rediscusiones constantes y la multiplicación de consideraciones paralelas e incompatibles. Debe indicarse al respecto el carácter inacabado del texto: más que *una* obra tenemos una serie de desarrollos alternativos e inconclusos, no sólo por defectos de transmisión, sino también por la naturaleza misma del trabajo aristotélico: problemático, inestable, en desarrollo constante. La experiencia de lectura de la *Política* nos aproxima así a una figura de autor “aporético”,¹¹ que contrasta con su impronta de pensador sistemático y la revela en gran medida como el *constructo* ideal de una tradición que, ante el carácter incompleto e inacabado de sus escritos, se propuso unificar y armonizar en un *corpus* lo que procede al modo de una problematización incesante.¹² En todo caso, la sistematicidad de su pensamiento se presenta siempre en proceso, y nunca como definitiva.

Debe decirse ante todo que ni la división en libros y capítulos ni el sistema numérico de referencias se originan en Aristóteles, sino que son producto de una tradición de editores posteriores. Originariamente, los ocho libros que componen la *Política* corresponden a ocho rollos de papiro, que en la Edad Media se transcribieron en códices de pergamino. Las subdivisiones internas proceden de los editores del Renacimiento, que dan a la imprenta un texto griego separado en capítulos numerados. Tampoco Aristóteles es autor de las referencias numéricas que figuran al margen del texto (por ejemplo, “1252b 30” o “1276b 10”): las cifras corresponden a las páginas de la edición crítica de I. Bekker de 1831, considerada como canónica para todo el *corpus* aristotélico.

Los textos de Aristóteles que nos llegaron bajo el título de *Tà Politiká* o *Politikôn* (que podrían traducirse como “Tratados sobre asuntos políticos” o “Investigaciones políticas”) abordan, tal como se anuncia en el último capítulo de la *Ética Nicomaquea*, un análisis de los regímenes políticos¹³ y se organizan, según la edición mencionada de

¹¹P. Aubenque (1974): 20.

¹²Las partes que componen la *Política* parecen ser el trabajo de “un escritor que piensa el tema rigurosamente por sí mismo, un pionero [...]. Quizás las mismas discrepancias y variaciones de perspectiva que notamos en la *Política* apuntan en esta dirección. El sistema está en acto, y no hecho” (Newman II: XXXII). Como subraya R. Robinson, “la *Política* se vuelve menos irritante luego de que uno se ha dado cuenta y ha aceptado el método aporético que utiliza con frecuencia. Aristóteles no está exponiendo principios elementales de política a ser aprendidos por dóciles e ignaros principiantes. Está discutiendo las dificultades que sienten quienes ya han reflexionado sobre los asuntos políticos. El término que Aristóteles emplea para tal clase de dificultades es ‘*aporía*’” (1995: IX-X).

¹³Según el programa de investigación para la *Política* trazado en *Ética Nicomaquea* X 10, Aristóteles se propone indagar “acerca del régimen político en general” (*hólos perì tês politeías*, 1181b 14), un tema que reconoce que aún no ha recibido el tratamiento adecuado. Con excepción del libro I, todos los libros

Bekker, en una serie de ocho libros cuya tabla de contenidos esquematizamos a continuación en su ordenamiento tradicional (que es el que seguimos en nuestra versión), antes de pasar a discutir algunos inconvenientes que suscita dicha organización y los diversos intentos de solución.

El libro I constituye una investigación sobre la ciudad-Estado y sus partes, principalmente la casa (con sus relaciones internas de dominio: poder despótico, poder conyugal y poder paternal). Luego de caracterizarse el origen de la ciudad-Estado y definírsela conceptualmente como una totalidad que emerge del despliegue de tres comunidades sucesivas (I 1-3), se indaga en la problemática de la esclavitud, discuriéndose sobre su función y sobre su legitimidad (I 3-7). Se analizan la propiedad, la producción, el intercambio, el dinero, la administración doméstica y la crematística (I 8-11). Finalmente, se trata acerca del vínculo entre la virtud y las diversas relaciones de poder existentes al interior de la comunidad política (I 12-13).

El libro II expone críticamente, por un lado, algunos proyectos teóricos en torno al mejor régimen político y, por el otro, ciertas constituciones históricas correspondientes a ciudades-Estado que se juzgan bien gobernadas. Así, luego de una breve introducción (II 1), se consideran inicialmente las propuestas de Platón en *República* (II 2-5) y *Leyes* (II 6), y, ulteriormente, las de Faleas de Calcedonia (II 7) e Hipódamo de Mileto (II 8). Se suceden las consideraciones sobre Esparta (II 9), Creta (II 10) y Cartago (II 11), para terminar con una reflexión sobre diversos legisladores célebres, que otorga especial relieve a la figura de Solón (II 12, de discutida autenticidad).

En el libro III se introducen los conceptos políticos fundamentales de la obra. Se ofrece una definición de la ciudad-Estado por referencia a sus partes (los ciudadanos) y a su forma (el régimen político) y se precisa el concepto de ciudadano (III 1-3). Se distingue entre la virtud del hombre moralmente bueno y la del buen ciudadano (III 4-5). Aristóteles clasifica luego las diversas constituciones según la composición y el ejercicio del gobierno por parte del cuerpo cívico (III 6-7) y emprende una discusión de la taxonomía constitucional delineada: la agenda pasa revista a diversas cuestiones vinculadas con la clasificación y legitimidad de los regímenes políticos (III 8-9), a algunas aporías en torno al cuerpo cívico gobernante, a la relación entre el gobierno y la

plantean en sus capítulos iniciales la exigencia de investigar en torno del régimen político: ver al respecto II 1 (1260b 29), III 1 (1274b 32), IV 1 (1288b 21), V 1 (1301a 20), VI 1 (1316b 32 ss.), VII 1 (1323a 14), VIII 1 (1337a 14). Cf. Schütrumpf I: 38.

ley, la igualdad y la justicia (III 10-13). El libro se cierra con un análisis de la monarquía y sus variantes (III 14-18).

El libro IV se ocupa de determinar en líneas generales los objetos teóricos de la filosofía política, entendida ésta como investigación acerca de los regímenes políticos. Se refina y amplía la taxonomía constitucional del libro III en términos de cuatro líneas de indagación fundamentales: cuál es el mejor régimen; cuál se adapta mejor a ciertos individuos; cuál es el régimen adecuado a partir de determinadas condiciones previas; cuál es el que mejor se adapta a la mayoría de los casos (IV 1). Se discute el número de las constituciones y de sus variantes (IV 2) y se vincula la pluralidad de constituciones con las partes funcionales que componen la ciudad-Estado (IV 3-4). La secuencia prosigue con un estudio particularizado de los regímenes políticos y sus respectivas variantes: oligarquía y democracia (IV 4-6), aristocracia (IV 7), república (*politeía*) (IV 8-9) y tiranía (IV 10). Se introduce el problema de la estabilidad política y de las medidas que en cada caso preservan los regímenes políticos (IV 11-13). Finalmente, se examinan los tres componentes institucionales de todo régimen político: los órganos deliberativos, las magistraturas y los organismos judiciales (IV 14-16).

El libro V comienza con una exposición tipológica de las causas de los conflictos entre facciones y de los cambios de régimen político (V 1-7). Se recomiendan ciertas medidas para asegurar la preservación de las diversas constituciones: distribución adecuada de la propiedad y de los derechos políticos, preminencia de la clase media, educación en los principios constitutivos del régimen, entre otros (V 8-11). Luego se da paso a una discusión incompleta acerca del cambio constitucional en la *República* de Platón (V 12).

En el libro VI se especifican las partes institucionales de los regímenes políticos (VI 1). Se exponen los principios, instituciones y variedades de la democracia (VI 2-5) y de la oligarquía (VI 6-7) desde el punto de vista de su aptitud para preservar la estabilidad. En el último capítulo se pasa revista a los tipos de magistraturas necesarias en cada ciudad-Estado, en conformidad con los diversos regímenes políticos (VI 8).

El libro VII se ocupa del mejor régimen político, estableciéndose en un comienzo que la felicidad configura el fin propio de la vida más digna de ser vivida (VII 1-3). Se consideran luego las condiciones necesarias para el mejor régimen (escala, cantidad y calidad de los habitantes, constituyentes comerciales, militares y pedagógicos) (VII 4-7). Se identifican a continuación los grupos que integran la ciudad-Estado y se determina la relación de los mismos con la forma de organización de la *pólis* (VII 8-9). Se analizan

los problemas relativos a la distribución de la propiedad (VII 10) y al emplazamiento y disposición espacial de la mejor ciudad-Estado (VII 11-12). Se considera como objetivo de la mejor constitución la consecución de la felicidad (VII 13), para lo cual se postula como fundamental una educación que introduzca en el alma las virtudes adecuadas (VII 14-15). Cierra el libro una discusión sobre la normativa destinada a regular los matrimonios y la procreación (VII 16) y la educación de los jóvenes en distintos niveles según la edad (VII 17).

El libro VIII prosigue el tratamiento de la educación en el mejor régimen político: reafirmación de su carácter estatal (VIII 1), examen crítico de la educación tradicional (VIII 2-3), diseño del plan de estudios más apto y señalamiento de sus núcleos curriculares (gimnasia, música) y de una serie de consideraciones en torno a los tipos de ritmos y armonías a utilizar en la educación musical (VIII 4-7). El último libro se interrumpe en este punto.

i.a.- Controversia en torno al orden de los libros. Genetistas vs. Unitaristas

Aunque el orden tradicional esquematizado parece darle al texto una cierta unidad a partir de la secuencia temática de los asuntos tratados –que revisitan los principales tópicos del pensamiento político griego–, con la *Política* conviene poner a prueba la pretensión de buscar *una* obra y asumir, por el contrario, que tenemos entre manos una compilación de varios conjuntos de notas con diversos grados de articulación interna.¹⁴

A grandes rasgos, la estructura de conjunto presenta dos fracturas fundamentales. Tenemos en primer lugar la serie introductoria, conformada por los libros I a III; luego se produce un quiebre al inicio del libro IV, donde se elabora un programa constitucional alternativo que sirve de base a las indagaciones de los libros V y VI; finalmente, al cabo de una brusca interrupción de VI, los libros VII y VIII despliegan la búsqueda –anunciada y preparada dialécticamente en II– en torno del mejor régimen político. Debe destacarse,

¹⁴Según O. Gigon, “la *Política* se cuenta notoriamente entre los textos menos unitarios que poseemos de Aristóteles” (1973: 21), rasgo que comparte eminentemente con la *Metafísica*. Tal como afirma W. L. Newman, “vemos que a pesar de que existe cierto grado de unidad a lo largo de la *Política*, no se trata de un todo bien planeado. Sus partes componentes más o menos encajan, aunque no terminan de hacerlo perfectamente” (II: XXIX). “El caso de la *Política* es, creo, único entre los tratados más extensos de Aristóteles en el hecho de que cada uno de sus cinco *méthodoi* componentes comienzan con una introducción que bien podría valer como introducción al conjunto. [...] Cada uno parece tomar un punto de partida completamente independiente” (J. L. Stocks, 1973: 25). T. Saunders arriesga una analogía gastronómica: “la *Política* es una obra cuya fuerza reside en sus partes: es un banquete cuyos alimentos, por más nutritivos y succulentos que sean, pueden haber salido de la cocina en el orden equivocado. Más aun, para un paladar no acostumbrado a la cocina de Aristóteles, los platos tienen un sabor un tanto extraño” (T. J. Saunders, “Introduction” en T. A. Sinclair 1981: 36).

además, que el libro I se halla prácticamente desvinculado del resto; que el libro III termina con la misma oración con la que comienza el VII, pasando por alto los libros centrales; que el libro II discute las opiniones relativas a la mejor constitución –la cual se expone recién en VII y VIII–; que el libro IV termina con una indagación en torno de los componentes institucionales del régimen político, perspectiva retomada al comienzo del libro VI, aun cuando entre ellos medie el libro V, que no considera tal tópico y cuyo tema –modos de destrucción y de preservación de los regímenes políticos– se suponía que debía tratarse a modo de conclusión (según el programa de IV 2, 1289b 22 ss.). Ahora bien, el cambio de estructura que se logra anteponiendo los libros VII y VIII al libro IV no mejora la situación del conjunto, dado que la transición del libro VIII al IV es aún más abrupta que la que media entre el III y el IV. Finalmente, tampoco solucionamos las dificultades del ordenamiento tradicional intercambiando la disposición de los libros V y VI, dado que estaríamos contrariando las claras remisiones retrospectivas de VI al libro precedente.

Las discrepancias estructurales que exhibe el ordenamiento en cuestión evidencian que se halla irresuelto el problema de la secuencia en que debemos leer esta obra. El ensamblaje arquitectónico del escrito no parece obedecer a un plan del propio Aristóteles, sino al de algún editor posterior.¹⁵ Dado que presenta grados de elaboración claramente desiguales y contiene una serie de abordajes que en varios puntos decisivos parecen interferir metodológica y conceptualmente entre sí, cabe considerar los libros que conservamos como una sucesión de escritos sobre los que Aristóteles habría estado trabajando a lo largo de su vida, pero que quedaron a la espera de una redacción definitiva que nunca tuvo lugar. Según E. Barker, “no podemos interpretar [la *Política*] como un conjunto sintético y armonioso”, porque se trata claramente de un texto en crudo, con fallas de aleación: “una agregación que permanece imperfecta porque no hubo tiempo de aplicar al crisol el calor de pensamiento necesario para fundir los diferentes productos en una unidad”.¹⁶

Desde el Renacimiento hasta nuestros días se ha venido desarrollando una disputa entre editores, traductores, comentaristas e intérpretes en torno a la verdadera estructura y disposición de la obra que nos ocupa. Inicialmente se sucedieron propuestas de alterar

¹⁵Probablemente haya sido Andronico de Rodas, escoliarca (jefe de escuela) del Liceo en Atenas en el siglo I a. C, el responsable de editar los escritos aristotélicos en la organización y con los títulos que hoy conocemos. Hubo estudiosos que supusieron la intervención de editores y redactores intermedios en el lapso de tiempo que va de Aristóteles hasta Andronico, pero hoy se tiende a descartar tales conjeturas.

¹⁶E. Barker (1973): 41.

en la secuencia de los libros con el propósito de restaurar la lógica interna del tratado. Ya Nicolás de Oresme había puesto en evidencia la cuestión en su traducción francesa de la *Política* – elaborada en 1370 pero recién publicada en 1489 y la primera en verter el texto a una lengua romance–, pero fue a partir de A. Scaino da Saló (comentario en 1577, traducción en 1578) que numerosas versiones contemplaron modificaciones en la estructura tradicional de la obra, puntualmente ubicando el módulo VII-VIII entre los libros III y IV (secuencia: I-II-III, VII-VIII, IV-V-VI).¹⁷ Desde la traducción francesa de B. de Saint-Hilaire (París, 1837), fueron varios los que introdujeron una modificación adicional anteponiendo el libro VI al V, con lo cual el orden del conjunto resultaba ser I-II-III, VII-VIII, IV-VI-V.

Con la intervención de U. von Wilamowitz-Moellendorf a fines del siglo XIX se impuso un sensible cambio de perspectiva en la discusión filológica sobre la *Política*. Consciente del estado insatisfactorio del orden de los libros y de sus variadas enmiendas a lo largo de más de trescientos años, Wilamowitz adoptó inicialmente la serie I-II-III y sostuvo que los dos bloques de texto subsiguientes (VII-VIII y IV-VI) eran tratamientos autónomos, no integrados entre sí, que debían pensarse como yuxtapuestos (con lo cual perdía importancia la cuestión de la sucesión correcta de los libros) y, fundamentalmente, que obedecían a períodos distintos en la vida de Aristóteles (el bloque VII-VIII sería más temprano que IV-V-VI).¹⁸

En 1912, W. Jaeger puso en cuestión el presupuesto de que la unidad literaria mínima a la hora de subdividir las investigaciones políticas aristotélicas coincidía con cada uno de los ocho rollos-libros que la tradición nos legó, dado que el mismo Aristóteles parecía dividir el conjunto en unidades de escritura (que denominaba *méthodoi*, *pragmateíai* o *lógoi* y deben entenderse como “investigaciones especializadas”) que podían ocupar eventualmente más de un libro-rollo.¹⁹ Jaeger propuso dividir el texto en una serie de ensayos independientes que no resultaban equivalentes sin más a nuestra división en libros. El título “*Política*” se mostraba así, claramente, como el nombre de una compilación de escritos que habían conocido una existencia separada antes de pasar a integrar la obra unitaria que hoy estudiamos.

¹⁷Éste es el orden que adopta también Newman en su edición crítica con comentario de 1887-1902. Para un exhaustivo panorama de estas cuestiones y de las que siguen con relación a la estructura de la *Política*, cf. E. Schütrumpf, “Einleitung”, en I: 39-67, y, especialmente, “Exkurs I. Zur controverse um die genetische-analytische bzw. unitarische Betrachtungsweise”, en (1980): 287-326.

¹⁸(1893).

¹⁹W. Jaeger (1912).

En 1923, Jaeger profundizó las sugerencias analíticas de Wilamowitz en un estudio que cambiaría la historia de las investigaciones sobre Aristóteles, inaugurando oficialmente la corriente genetista de interpretación de la *Política*.²⁰ A contramano de una tradición que aspiraba a presentar un *corpus* sistemático y homogéneo, sin fracturas ni dinamismos, Jaeger montó una hermenéutica dedicada a rastrear las huellas de la evolución del pensamiento del filósofo en conformidad con tres etapas distintas dentro de su itinerario vital-intelectual.²¹ Respecto de la *Política*, el filólogo alemán distinguía dos series de textos pertenecientes a fases distintas, precedidos por una introducción que consideraba de redacción tardía: por un lado, propuso comprender II, III y VII-VIII como la más temprana versión de la política aristotélica (“*Urpolitik*”), signada por fuertes influencias platónicas (principalmente en relación al proyecto de delinear una constitución ideal) y correspondiente al período que Aristóteles pasó en Asos y Mitilene (348-342 a. C.); el libro I habría sido compuesto posteriormente (quizás por separado, pero luego adaptado a la manera de una introducción general); finalmente, el bloque IV-V-VI se inscribía en los años de madurez de un pensador ya liberado de la égida idealista del maestro y más volcado hacia la indagación empírica (correspondiente a su segunda estadía en Atenas y a su actividad en el Liceo).²²

En 1924, H. von Arnim adoptó el punto de mira analítico-evolutivo y consideró los bloques IV-VI y II-VII-VIII como independientes y pertenecientes a dos fases sucesivas de la producción aristotélica.²³ Pero en contra del esquema jaegeriano argumentó básicamente que la *Urpolitik* (integrada por II, III y VII-VIII) carecía de unidad formal, compositiva y doctrinaria, afirmando que los libros VII-VIII eran los más tardíos, precedidos por el libro II, compuesto a modo de introducción. A su vez, los libros I y III correspondían a los estratos más antiguos de la obra, mientras que el bloque IV-VI debía ubicarse en una etapa intermedia. Así, mientras que el orden genético de los

²⁰“Puede decirse que desde 1923 la casi totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger” (Aubenque 1974: 8).

²¹W. Jaeger (1995). Las tres etapas distinguidas por Jaeger son i) la estancia en la Academia de Platón (367-347 a. C), ii) un período de viajes luego de su primer alejamiento de Atenas (347-336 a.C.) y iii) el período correspondiente a su fase de madurez en el Liceo (336-323 a.C.).

²²Acerca de la última fase de desarrollo del pensamiento político aristotélico Jaeger afirma que “ya no es el Estado ideal la norma que determina lo asequible y deseable en ciertas circunstancias. La norma es inmanente y biológica [...]. En tal especulación [la platónica] era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica. Así resulta claramente en la detallada comparación metódica entre la teoría de las formas del estado y la de la morfología de los animales, que coloca Aristóteles al comienzo de su nuevo estudio [libro IV]” (1995: 310-311).

²³Según H. von Arnim, la propuesta hermenéutica de Jaeger constituye el único camino que “puede conducir a una acabada comprensión y a una correcta evaluación de la doctrina aristotélica del Estado” (“Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik” [1928], citado en Schütrumpf 1980: 299).

componentes de la *Política* se cifraba según Jaeger como III, II, VII, VIII / IV-V-VI, I, von Arnim se inclinaba por fechar las *pragmateíai* siguiendo la secuencia I, III / IV-V-VI / II, VII-VIII.

Al calor de la controversia entre Jaeger y von Arnim, la hipótesis analítico-evolutiva se instaló de allí en más como un punto de pasaje obligado para cualquier interpretación de la *Política* de Aristóteles. Fue así que muchos otros ensayos en torno de nuestro texto adoptaron tal perspectiva, descomponiendo la obra en diversas capas y proponiendo parámetros alternativos de periodización.²⁴ Algunos genetólogos desarrollarían hasta el extremo el método evolutivo, llegando hasta una auténtica microgénesis dirigida a descubrir no sólo la verdadera secuencia evolutiva de las *pragmateíai* y los libros, sino también de los capítulos e incluso de párrafos al interior de los capítulos. Como consecuencia de este paradigma hermenéutico, el texto se fue desagregando en una serie de unidades cada vez más inconexas entre sí, al igual que el pensamiento político del estagirita.

Como reacción a la multiplicación de interpretaciones analíticas, se suscitó en buena parte de la crítica aristotélica una suerte de fobia genetista, altamente reticente a la disección del texto en estratos de fases diversas, en gran medida demarcadas –según estos críticos– a partir de intuiciones personales de los intérpretes. El caso de E. Barker se muestra paradigmático al respecto. Luego de haber adherido con entusiasmo a la causa analítico-evolutiva,²⁵ en la introducción a su traducción de la *Política* de 1946 cambió de orientación y señaló que “el uso del método genético se halla viciado de subjetividad. El investigador que lo usa se vuelve presa de su propia interpretación de Aristóteles; y así, hace de éste un estrato temprano y de aquél uno más tardío, sobre la base de sus sentimientos interiores acerca del Aristóteles ‘temprano’ o ‘tardío’”.²⁶

La línea unitaria procuró suturar por el lado de la interpretación las diversas tensiones, modificaciones y fases esbozadas por los genetistas, sobrevolando

²⁴ K. Kahlenberg (1973); W. Siegfried (1942); W. Theiler (1972); E. Schütrumpf (1980).

²⁵ (1973). Aquí Barker le reconoce a Jaeger haber alterado el panorama de la discusión, disolviendo las disputas por el orden lógico de los libros en el orden cronológico de su datación (1973: 33). Particularmente fecundo le parecía el enfoque jaegeriano aplicado a la *Política*. Comparándolo con el canto XI de la *Odisea* en el que Ulises se encuentra con los muertos en el Hades, el método analítico-genético se mostraba como un enfoque apropiado para recuperar una vitalidad que el texto político de Aristóteles vio neutralizada por obra de la tentación sistemática de la escolástica: “si podemos relacionar los estratos de la *Política* con estas etapas y fases, le habremos dado un trasfondo y un contexto: como si les diéramos a beber sangre, los haremos capaces –tal como a los fantasmas en la *nékuia*– de hablar articuladamente” (*Ibid.*).

²⁶E. Barker (1948): XLII. Más recientemente, A. Kamp considera que el extendido programa de investigación analítico-genetista conformó la fase más reciente dentro de un proceso general de extrañamiento del sentido originario de la *Política* de Aristóteles (1993: 25).

teóricamente las inconsistencias textuales de la fuente. Por debajo de la multiplicidad de variaciones y cambios que la perspectiva evolutiva había puesto de manifiesto se intentó buscar una misma concepción política de fondo que permitiera reaprehender unitariamente la obra.²⁷

La reacción unitarista parece tener cierto sustento, ya que del hecho de que los estratos textuales que componen la *Politica* sean heterogéneos y no hayan sido integrados por Aristóteles en una unidad bien planeada no se sigue que las notas que conservamos carezcan de vinculaciones internas. La progresión eslabonada de muchos problemas y, sobre todo, la gran cantidad de referencias cruzadas que interconectan entre sí los diversos libros y secciones nos dan la pauta de que el material que nos llegó contiene elementos que permiten reconstruir un diagrama ordenador, por más provisorio e inconsistente que pueda parecer.²⁸

i.b.- Estructura y cronología relativa de la obra

Nuestra propuesta para comprender la estructura de la *Política* abrevia directamente en la concepción ofrecida por E. Schütrumpf, actual exponente de la vertiente analítico-genética y autor de un comentario en cuatro volúmenes que resulta hoy ineludible para cualquiera que desee aproximarse rigurosamente al texto.

En cuanto a su división interna, consideramos que la presente obra constituye la compilación de cinco *méthodoi* distintos que versan sobre temáticas conexas: I (investigación en torno de la ciudad-Estado y sus partes, especialmente sobre la administración doméstica), II (examen crítico de proyectos constitucionales teóricos y de constituciones históricas con fama de estar bien gobernadas), III (exposición de

²⁷Como revela I. Düring, “la cronología relativa de sus escritos sobre política tiene relativamente escasa importancia para la comprensión de la filosofía política de Aristóteles, pues en conjunto y en general, su concepción básica permanece inalterada. No tiene sentido averiguar sobre una ‘*Política* originaria’ [*Ur-Politik*]” (2005: 738). J. Aubonnet destaca, por su parte, que los diversos materiales textuales que componen la obra son reconducibles a “un pensamiento único”, “el mismo espíritu operando aquí y allá”, lo cual permite pensar en la posibilidad de una “unidad de estructura” (Aubonnet I: XCVI, CXVII).

²⁸Se ha querido ver en dichas remisiones las interpolaciones de editores o redactores intermedios que las habrían incluido para armonizar el caos textual transmitido. Contra dicha lectura testimonian ciertas referencias cruzadas que no encuentran correspondencia dentro de los materiales que llegaron a nosotros: véase, por ejemplo, I 13, 1260b 12; II 6, 1265b 17, 1266a 25; VII 16, 1335b 2; VII 17, 1336b 24; VIII 3, 1338a 32 ss.; VIII 7, 1341b 23. Las remisiones proceden de Aristóteles y constituyen un indicio de que los textos fueron sometidos a revisiones y reelaboraciones. Así plantea la cuestión I. Düring: “en la mayor parte de los tratados encontramos adiciones de diversa índole, que permiten concluir que reelaboró los escritos y, al hacerlo, introdujo notas y referencias cruzadas; en algunos casos tal vez se justifica hablar de una revisión”; aun así, “nadie se hace hoy ilusiones de que en cada caso concreto se pueda comprobar siempre, con seguridad, si se trata de una adición o de una anotación marginal, o si introdujo una adición inmediatamente después de la escritura en limpio o con motivo de una reelaboración posterior” (2005: 67).

conceptos y problemas fundamentales), IV-V-VI (morfología de los regímenes existentes con atención a sus factores de destrucción y de preservación) y VII-VIII (presentación del mejor régimen político). De acuerdo con esta reconstrucción, la estructura consta, en primer lugar, de dos cuerpos principales, los libros I y III, que plantean sendos comienzos alternativos para dos investigaciones políticas inacabadas, que no logran llevar a término sus correspondientes programas; luego tenemos el libro II (de factura también incompleta), que sirve de introducción a los dos bloques separados que le siguen, por un lado los libros IV-V-VI y, por el otro, los libros VII-VIII.

Si la obra no da la impresión de hallarse integrada en una redacción final por parte de su autor, no resulta razonable excluir la hipótesis de que Aristóteles haya trabajado en los diversos estratos textuales en diferentes momentos de su vida. Asimismo, tampoco cabe rechazar la conjetura de que el carácter inconcluso de ciertos tratamientos no se debe a defectos de transmisión del texto sino, como hemos sugerido, al abandono, reelaboración o modificación de perspectivas que el propio Aristóteles habría juzgado insatisfactorias.

Se trata entonces de delinear una secuencia genética atendiendo al movimiento del texto, y no a presuposiciones generales en torno a un presunto balance de influencias (desde la “platónica” hasta la “no-platónica”) o al desarrollo de la personalidad del filósofo (desde la “idealista” hasta la “empirista”).²⁹

Desde esta perspectiva podemos empezar considerando el bloque IV-V-VI, unidad sostenida por un mismo programa de investigación teórico-constitucional y que es donde Aristóteles expone una clasificación de regímenes que aparece como la más amplia y articulada de toda la obra. Tanto por su nivel de elaboración como por la riqueza y variedad de las problemáticas y distinciones introducidas, este módulo parece representar la fase definitiva del pensamiento político de Aristóteles. Las numerosas

²⁹A la hora de establecer cronologías relativas a los escritos nos parece inconducente apelar a los criterios psicológicos usuales que demarcan las fases aristotélicas desde Jaeger, a saber, que el proceso de maduración filosófica de Aristóteles deba medirse necesariamente en términos de un alejamiento respecto de Platón y, luego, que se trace la evolución espiritual del estagirita desde una concepción “abstracta-idealista-teórica” hacia una visión “concreta-realista-empírica” de la política. Al respecto debemos decir inicialmente que la presencia de Platón resulta constante a lo largo de las páginas políticas aristotélicas, incluso allí donde Aristóteles trabaja con materiales platónicos sin referirse expresamente a su maestro. En segundo lugar, no sólo diremos que ni siquiera en los libros considerados “empíricos” Aristóteles deja de lado su búsqueda del régimen político “ideal”, sino que se trata de un pensador que nunca deja de aproximarse a los asuntos políticos en el modo de la indagación teórica (y por lo tanto no encontramos ningún capítulo en toda la obra al que quepa considerarlo como meramente empírico, sin incrustaciones teóricas de ninguna índole). (Cf. Schütrumpf IV: 169-170). Según Aubenque, “no hay un Aristóteles platonizante seguido de un Aristóteles antiplatónico, como si el segundo no fuera ya responsable de las afirmaciones del primero, sino *un* Aristóteles acaso doble, acaso desgarrado, a quien podemos pedir razón de las tensiones e incluso de las contradicciones de su obra” (1974: 17).

referencias a instituciones y eventos políticos antiguos y contemporáneos –cuya marca más tardía alude en v 10 (1311b 1) al asesinato de Filipo II de Macedonia en 336 a. C.– presupone que Aristóteles, para la época en que compuso IV-VI, contaba ya con materiales procedentes de la recopilación de constituciones llevada a cabo en la época de su segunda estadía en Atenas.³⁰ Los restantes libros –los que Jaeger consideraba parte de la *Urpolitik* (II, III, VII-VIII) y, además, el libro I– no deben fecharse con posterioridad al bloque IV-VI sino que deberían anteponerse a él desde el punto de vista evolutivo.³¹

Los libros VII-VIII deben considerarse, tal como sugirió Wilamowitz, como un tratado sin conexión con IV-VI y que probablemente conoció una existencia autónoma antes de ser incorporado a nuestro texto. La posición de VII-VIII después de IV-VI no obedece a ningún plan de conjunto que Aristóteles hubiera podido tener sobre la obra: no ha podido encontrarse en VII-VIII ninguna referencia retrospectiva a IV-VI; las menciones a la mejor constitución (en III 18, en IV 2 e incluso en *EN.* x 10) no se corresponden con la ejecución del plan de VII-VIII.³² Respecto de III y de IV-VI, el tratamiento de VII-VIII desarrolla una metodología de análisis de las partes de la *pólis* de carácter *sui generis*, así como una concepción idiosincrática de los objetivos y de la necesidad de la intervención práctica.³³ A favor de una datación temprana de este módulo de la *Política* habla el material etnográfico sobre el que Aristóteles trabaja (el que hace uso de textos prearistotélicos y no –todavía– de la compilación de constituciones desarrollada en el Liceo),³⁴ una influencia platónica sin paralelo en los demás segmentos del libro³⁵ y las conexiones temático-conceptuales con otros textos tempranos tales como I y II.

En cuanto a la modificación de la secuencia tradicional que antepuso VII-VIII a IV-V-VI,³⁶ adoptada mayoritariamente hasta fines del siglo XIX con muy pocas excepciones,

³⁰Schütrumpf I: 64; III: 178.

³¹Schütrumpf III 178.

³²Schütrumpf IV: 161.

³³Schütrumpf IV: 167.

³⁴R. Weil, *Aristote et l'histoire*, citado en Schütrumpf IV: 160.

³⁵Lo mismo vale para IV 4, un capítulo interpolado en el libro IV que debería adscribirse al mismo período que VII-VIII (Schütrumpf IV: 167). La diferenciación funcional de las partes de la *pólis* en VII 8, por ejemplo, apenas si se diferencia de los esquemas platónicos. La influencia fundamental para VII-VIII corresponde claramente a las *Leyes*. “Para ningún otro libro *en su conjunto* puede notarse una influencia de Platón tan fuerte como la que observamos en VII-VIII” (Schütrumpf IV: 169).

³⁶Con relación al hecho de que la última frase del libro III comienza precisamente como el libro VII (VII 1, 1323a 14), hay que decir que estas palabras se consideran actualmente una interpolación de un copista deseoso de alterar el orden transmitido de los libros. Debería excluirse la presuposición de que III 18 remite directamente a VII (Schütrumpf II: 577 ss.)

creemos que, desde el punto de vista de la lógica interna de la compilación que llegó a nosotros, el libro III no puede considerarse preparatorio de VII-VIII, sino más claramente de IV-VI.³⁷ VII-VIII tampoco aportan la norma para juzgar las “constituciones inferiores”, como han sostenido muchos partidarios de la rectificación, y por lo tanto no se hallan conceptualmente presupuestos por los libros IV-VI de manera que sea necesario anteponerlos a ellos.³⁸

El libro II se halla claramente vinculado con el módulo VII-VIII, en la medida en que conforma un trabajo histórico-crítico preparatorio de la investigación sobre la mejor constitución. Ambas partes de la *Política* exhiben un gran número de coincidencias que tienden puentes entre sí, pasando por encima de la serie central III-IV-V-VI.³⁹ La datación de II es también temprana, se remonta probablemente al tiempo de la estadía en Asos (348-345 a. C., cuando apenas había dejado la Academia) y podría resultar incluso anterior a VII-VIII, dado que todo parece indicar que Aristóteles delineó su mejor régimen de VII-VIII sobre la base de esta confrontación crítica con las propuestas teóricas y las constituciones mejor reputadas de su tiempo.⁴⁰ Además de no presuponer conceptos o distinciones típicos de la serie IV-VI, las indicaciones históricas e institucionales del libro II no parecen hacer uso del *corpus* de constituciones recopiladas hacia el final de la vida de nuestro autor.⁴¹

La datación de conjunto del libro III, columna vertebral de la obra, resulta complicada dado que el libro incluye capítulos en los que se evidencia un importante trabajo de reelaboración y revisión. Pertenece a una investigación autónoma en estado incompleto que claramente antecede en sentido temporal a IV-VI: los problemas y preguntas fundamentales que Aristóteles plantea en III se verán replanteados y complejizados desde nuevas perspectivas en IV-VI.⁴² El final del libro, desde los capítulos 12 a 18, parece responder a los planteos y presupuestos del *Político* de Platón, al igual que los capítulos 4 y 5, que interrumpen la continuidad entre III 1-3 y III 6-11, dos grupos de capítulos probablemente más tardíos.

³⁷La cercanía lógica entre III y IV-V-VI se fundamenta adicionalmente en referencias cruzadas clave de estos últimos hacia el primero: ver especialmente las cuatro alusiones retrospectivas de IV 2, 1289a 26 (remisión a III 6 y ss.); IV 10, 1295a 4 ss. (remisión a III 14 y ss.); V 1, 1301a 28 (remisión a III 9, 12-13); VI 3, 1318 a 26 (remisión a III 10, 1281a 14-17) (Schütrumpf III: 180).

³⁸Schütrumpf IV: 155.

³⁹Schütrumpf II: 104-106.

⁴⁰Schütrumpf II: 107-108.

⁴¹Schütrumpf II: 98-99.

⁴²Schütrumpf II: 115.

En cuanto al libro I, no pueden establecerse conexiones significativas con el bloque IV-VI, lo cual testimonia en contra de adscribirlo a la última fase del pensamiento de Aristóteles (tal como sostuvo Jaeger, que lo consideraba como una introducción de redacción posterior).⁴³ Los vínculos temáticos y conceptuales más claros parecen remitir a VII-VIII, de modo que bien pueden suponer una datación temprana, correspondiente a la época de la estancia en la Academia (367-347 a. C.), quizás anterior al bloque VII-VIII (en VII se remite a I como a una investigación ya emprendida).⁴⁴ Las remisiones retrospectivas⁴⁵ y la influencia del *Político* de Platón también vinculan a I con III; evolutivamente corresponderían ambos al mismo período, aunque I pareciera ser anterior a III.⁴⁶

La secuencia genética de composición de nuestro texto puede esquematizarse, entonces, del siguiente modo:

I, III / II, VII-VIII / IV-VI (367-347) (348-345) (336-323)
--

La perspectiva analítico-evolutiva de comprensión filológica de la *Política* de Aristóteles no se halla exenta de consecuencias en el plano de la interpretación. Así como no existe *una* obra, tampoco puede hablarse de *una* concepción política inmutable a lo largo de la vida de su autor. Mientras que la interpretación unitarista busca hacer converger las partes de la obra en un sistema de ideas homogéneo y sin fisuras, una lectura analítica hecha a conciencia pretende establecer distinciones claras para reconstruir la estructura quebrada y heterogénea del tratado, con el objetivo de preservar el caudal de tensiones doctrinarias y metodológicas que el prisma de la sistematicidad total termina por reducir y neutralizar.⁴⁷ En línea con el perfil aporético de Aristóteles, creemos más fecundo poner de relieve la diversidad y el dinamismo del pensar aristotélico, y así restituir los desacuerdos y desplazamientos de una obra que, como

⁴³Según Schütrumpf, el libro I no es una introducción general a todo el escrito ni tampoco es de redacción tardía (I: 57; 132).

⁴⁴Cf. VII 3, 1325a 30: “pero acerca de estos asuntos [esclavos y libres por naturaleza] ya se han hecho precisiones suficientes en los primeros discursos”.

⁴⁵Por ejemplo, III 6, 1278b 17: “en los primeros discursos, en los cuales se trató acerca de la administración doméstica y la esclavitud, también se dijo que por naturaleza el ser humano es un animal político.”

⁴⁶Schütrumpf I: 130, nota 8.

⁴⁷E. Schütrumpf (1980): 323-324. “Me parece que lo más importante en el método analítico-genético reside en que se toman en serio todas las notas divergentes y se pretende esclarecerlas en sus relaciones mutuas” (I: 61-62, nota 4).

todo texto político, revela una riqueza de perspectivas, problemas e ideologemas difíciles de reducir a la sintaxis lógica de la identidad. En todo caso, la unidad podrá ser para nosotros un punto de llegada de la interpretación, pero no un punto de partida *a priori*.

Consideramos que, ante una fuente inestable y polimorfa, la lectura analítica no disuelve al autor ni tampoco elude necesariamente los problemas filosóficos, sino que, por el contrario, bien puede ser una forma de resguardar el margen de interpretación necesario para abarcar íntegramente textos de estas características. A fin de cuentas, “las obras de Aristóteles exigen lectores”.⁴⁸

En el desarrollo de la sección II de este escrito utilizaremos el esquema delineado para desplegar la base textual relativa a la construcción de las definiciones científicas de los objetos teóricos fundamentales de la *philosophía politiké*. En el capítulo 4 abordaremos el libro I, en el cap. 5 el libro III, en el cap. 6 el bloque II-VII-VIII y, finalmente, en el cap. 7 el bloque IV-VI. De estos bloques seleccionaremos los textos pertinentes a la construcción y puesta en juego de las definiciones de *pólis*, *politeía*, *polítes* y *políteuma*.

ii.- La Política de Aristóteles en su historia

Los contrapuntos existentes entre la época de Aristóteles y la nuestra podrían llevarnos a creer que todo vínculo con el mundo griego de la *Política* ha quedado roto —y probablemente estaríamos en lo cierto—. Pero ello no excluye la posibilidad de afirmar la actualidad de Aristóteles en nuestro mundo contemporáneo. El carácter profundamente antimoderno de la *Política* se nos vuelve ocasionalmente un prisma alternativo con el cual descomponer y recomponer nuestras certezas políticas actuales, y así avanzar en la autocomprensión epocal de nuestro mundo político. En palabras de Gadamer,

El análisis aristotélico se nos muestra como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo

⁴⁸T. J. Saunders, “Introduction”, en T. Sinclair (1981): 32.

que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. *Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él.*⁴⁹

La radical alteridad de la *Política* respecto de nuestro presente la convierte en un escenario posible para proyectar nuestras concepciones filosófico-políticas del vivir juntos de los hombres y confrontarlas en sus fundamentos histórico-conceptuales con la compleja maquinaria teórica que Aristóteles elaboró sobre la base de cuatrocientos años de historia de la *pólis* y del pensamiento político griego.⁵⁰ En nuestra época de pérdida de centralidad del Estado moderno puede resultar teóricamente revitalizante volver sobre el anacronismo del texto con el que Aristóteles procesó la irremediable pérdida de gravitación de la *pólis* de su época y estableció así un comienzo y un principio para el desarrollo posterior de la filosofía política, una tradición de pensamiento que no puede dejar de mantener con la *Política* una relación *originaria*.

Luego de 1.1) precisar las fases del itinerario vital-intelectual del autor con relación a los eventos de la escena política de su tiempo y a la definición y ejecución progresiva de su programa de investigaciones filosóficas sobre la política, 1.2) haremos un breve repaso de las etapas de la recepción occidental de la obra en sintonía con los procesos de definición, consolidación y discusión de los fundamentos para una aproximación científica al mundo de los asuntos públicos.

ii.a.- Vida de Aristóteles y fases de composición de la *Política*

Comencemos por explorar las relaciones entre Aristóteles y los tormentosos eventos políticos de su tiempo, introduciendo algunas nociones básicas sobre su vida.⁵¹

Nacido en 384 a. C. en Estagira, antigua colonia jónica situada en la península Calcídica en la Grecia septentrional, su padre Nicómaco era médico y amigo personal del rey Amintas III de Macedonia mientras que su madre era calcidia de origen. Poco se sabe con certeza de la edad temprana de Aristóteles. A los 17 años, es enviado a estudiar a Atenas, capital cultural del mundo griego, a la escuela filosófica de Platón (quien a su llegada se hallaba en Sicilia y no volvería sino hasta 365 a. C.). El estagirita permanecería en la Academia los siguientes veinte años de su vida. A esta primera etapa

⁴⁹H. G. Gadamer (1993): 383-396, “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”) (las cursivas son nuestras).

⁵⁰Como observó C. Viano, es precisamente en virtud de su alteridad constitutiva respecto de nuestro mundo contemporáneo que “la comunidad política teorizada por Aristóteles se convierte en el lugar en el que es posible la comprensión auténtica de las relaciones humanas.” C. Viano (2006): 11-12.

⁵¹Articulamos la secuencia vital de Aristóteles siguiendo a W. L. Newman, C. Lord y A. H. Chroust. Las fuentes biográficas sobre las que trabajan estos intérpretes se sistematizan en I. Düring (1987).

de su reflexión se remonta el primer segmento del bloque temprano de la *Política*, los libros I y III, en cuya composición Aristóteles trabajó durante su estancia en la Academia.

Las causas de su alejamiento de Atenas se reconstruyen a partir de fuentes diversas. Según una tradición, precipitan su partida la muerte del maestro en 347 a. C. y la sucesión de la Academia puesta en manos de Espeusipo, sobrino de Platón; pero otras fuentes afirman que se fue de Atenas antes de la muerte de su mentor, debido a un extendido sentimiento antimacedónico en la ciudad. La tensión entre Macedonia y Atenas se había ido agudizando desde 349 a. C., cuando Filipo II decidió subyugar a las ciudades griegas de la Liga Calcídica liderada por Olinto. Para evitar su destrucción, Olinto había tejido una alianza defensiva con Atenas, pero el apoyo de la *pólis* del Ática no llegó a tiempo y la ciudad fue conquistada por Macedonia en el verano de 348. Este incidente, sumado a los alegatos de Demóstenes contra Filipo, había contribuido a crear un clima de tan profunda xenofobia y hostilidad en Atenas que, posiblemente en otoño de 348, Aristóteles decide abandonarla, acosado por el fantasma del filósofo asesinado por la *pólis*.⁵²

Aristóteles no vuelve a Estagira, porque en su ausencia la ciudad había sido arrasada por Filipo (Estagira era una ciudad-miembro de la Liga Calcídica). Busca refugio en tierras del Asia Menor, en Atarneo y en Asos, donde dos discípulos de la Academia habían establecido una escuela filosófica desde la que podría proseguir sus estudios. Existen otras versiones que contemplan la posibilidad de que Aristóteles haya operado como enviado de Filipo de Macedonia para atraer a Asos como aliado estratégico contra los persas. Como sea, el gobernante Hermias había sido antiguo alumno de Aristóteles en la Academia y estrechó fuertes lazos de amistad con su ex maestro. Aristóteles permaneció con Hermias por tres años, y a su muerte le compuso un himno y contrajo matrimonio con su hija adoptiva. Reencontramos al filósofo unos años después cerca de Mitilene, en la isla de Lesbos, donde se hallaba su discípulo Teofrasto, futuro sucesor en el Liceo.

En el curso de estos viajes se presume que Aristóteles puso a punto el otro segmento de los estratos tempranos de la obra, relativos a su programa de filosofía política “utopista”, que orbita en torno a la caracterización de la *aríste politeía* desde una perspectiva crítico-dialéctica primero (II) y propositiva después (VII-VIII).

⁵²Tal como nos lo describe la versión *II Vita Syriaca* 2-4, decía sentirse “atemorizado por la ejecución de Sócrates”.

En 343/342 es convocado por Filippo a Macedonia para convertirse en instructor de Alejandro: además de sus vínculos de origen con la corte, parece haber jugado a favor de la designación de Aristóteles su destreza como maestro de retórica en la Academia. La instrucción del heredero se extendió por tres años, desde los 13 hasta los 16, cuando el joven enseguida tuvo que comprometerse activamente con el mando, primero en calidad de regente, durante la prolongada ausencia de Filippo en Tracia, y luego como uno de los comandantes militares en la campaña que culminaría en la batalla de Queronea (338 a. C.) No hay evidencias de que la enseñanza de Aristóteles haya impactado sensiblemente en Alejandro, quien parece de hecho más influenciado por ciertas doctrinas filosóficas cónicas de carácter cosmopolita antes que por el legado político del estagirita y de su maestro ateniense. En la corte de Macedonia Aristóteles trabó relación con Antípatro y Ptolomeo, quienes habrían de ocupar posiciones políticas de relevancia.

La muerte de Filippo, el acceso al trono de Alejandro dos años después (336 a. C.) y la posterior preparación de la campaña asiática deben de haberle indicado que era el momento de dejar Macedonia. En el curso de doce años, Alejandro destruyó el Imperio Persa y extendió el control de Macedonia hasta la India y actual Uzbekistán, Antípatro ejerció como regente de la Liga de Corinto –confederación que desde 338 agrupaba a todas las ciudades-Estado griegas bajo la hegemonía de Macedonia en asuntos de política exterior– y Atenas conoció un resurgimiento financiero y militar: fue en este período que Aristóteles volvió a la *pólis* ática para fundar allí su escuela (el Liceo) y desplegar una notable productividad intelectual en los más variados campos del conocimiento científico. Es en esta última fase de su producción que se conforma su enfoque definitivo para una ciencia política, los así llamados “libros empíricos” (IV-VI) que se apoyan sobre el trabajo de recopilación de un notable corpus de constituciones llevado a cabo en el Liceo.

Vuelto Alejandro del Asia ya conquistada, la política de dominación diferenciada entre griegos y bárbaros se iba resquebrajando, y Aristóteles –defensor de la cultura ateniense y de la dignidad helénica contra la sujeción indiscriminada– quedaba cada vez más distanciado de los círculos de un emperador de claros ribetes orientalistas. El estilo de conducción de Alejandro, que progresivamente se alejaba de las antiguas costumbres griegas y bordeaba peligrosamente el ceremonial de los despotismos asiáticos, no debe de haber sido del agrado de Aristóteles. A la vez, la posición del filósofo en Atenas se volvía cada vez más precaria a medida que crecía el poder de Macedonia: mantenía

cercanos contactos con Antípatro y con Nicanor (agente macedónico en Atenas), sus ideas religiosas y políticas no gozaban de popularidad y, por lo demás, tampoco tenía afinidad con otras escuelas atenienses (además de sus diferencias con los principios filosóficos de Platón, estaba en desacuerdo con sus herederos de la Academia (Espeusipo y Jenócrates), se hallaba en hostilidad declarada contra Isócrates y su escuela y despertó la antipatía de la escuela de Megara).

La noticia de la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. desató en Atenas una furiosa hostilidad antimacedónica que alcanzó al propio Aristóteles, condenado por impiedad (cargo habitual contra los adversarios políticos, no sólo en Atenas).⁵³ Antes del juicio huyó a Calcis, donde falleció en 322. Según varias versiones, habría justificado su fuga en la voluntad de evitar que los atenienses “atentaran por segunda vez contra la filosofía”.

ii.b.- Etapas de la recepción del texto

Nos detenemos en las diversas fases y contextos en que se ha sentido el impacto de la *Política* desde la muerte de Aristóteles hasta nuestros días, estableciendo ciertas directrices generales dentro de las que se enmarca la recepción occidental de la obra y la trayectoria que ha ido recorriendo hasta nuestro presente a lo largo del hilo conductor de la conformación y posterior discusión de los fundamentos de un enfoque científico de los fenómenos políticos.

La singularidad de la obra que nos disponemos a analizar se pone de manifiesto ante la tarea de reconstruir las directrices fundamentales de su recepción en el mundo occidental, la que no puede leerse en términos de una influencia persistente y hegemónica, sino al modo de oleadas o fases expansivas discontinuas. Se trata entonces de abordar el problema del impacto del texto en la tradición del pensamiento político posterior, para lo cual podemos comenzar tematizando el milenario período de latencia que medió entre la composición de la *Política* (s. IV a. C.) y su redescubrimiento en el siglo XIII d. C.:

En el contexto histórico-filosófico de la influencia del *corpus aristotelicum*, el papel de la *Política* es, en todo caso, muy modesto; durante siglos, tuvo una influencia muy reducida en el pensamiento político. Con respecto a esta obra no existe la larga tradición de traducciones y comentarios que, en referencia a la lógica y la metafísica de la escuela peripatética, se extiende hasta la Alta Edad Media a través de los neoplatónicos y los

⁵³Se acusó a Aristóteles de haber endiosado a un gobernante humano sobre la base de un himno dedicado a Hermias: allí el estagirita habría comparado al mandatario de Atarneo con los dioses.

comentadores árabes y bizantinos. [...] Los hilos de la transmisión se rompen ya en la Antigüedad y no vuelven a ser anudados durante los primeros siglos del cristianismo.⁵⁴

No conocemos con exactitud la historia remota de las obras aristotélicas luego de la muerte de su autor. Probablemente los escritos permanecieron en el Liceo como propiedad del heredero de Aristóteles, Teofrasto. Luego de la muerte del discípulo, una leyenda recogida en Estrabón y en Plutarco⁵⁵ afirma que la biblioteca de Teofrasto, con los escritos del Filósofo, pasó a un tal Neleo, que se la llevó de Atenas al establecerse en Scepsis, en el Asia Menor, donde fue luego escondida en un sótano por los herederos de Neleo y, de allí en más, olvidada. A comienzos del siglo I a. C. fue descubierta y comprada por un coleccionista de libros, que la llevó de vuelta a Atenas. La colección fue adquirida por el general romano Sila en su conquista de Atenas de 86 a. C. y fue llevada a Roma. Luego llegó a manos de Andronico de Rodas, quien parece haber tomado a su cargo la tarea de ordenar y editar las obras en la forma en que han llegado hoy a nosotros.⁵⁶

La leyenda parece destinada a ofrecer razones para el estado fragmentario e inacabado de la obra a la vez que para el rápido eclipse de la escuela y del corpus aristotélico luego de la mitad del siglo III a. C. y durante el período helenístico. Resulta dudoso que los libros de Aristóteles hayan desaparecido completamente, lo que probablemente sucedió fue que fueran virtualmente desconocidos. La *Política* fue prácticamente ignorada en la tradición de las escuelas filosóficas grecorromanas, y, a diferencia de la *Ética Nicomaquea*, no fue objeto de comentarios ni traducciones en la época de Alejandro de Afrodisia, Temistio y Amonio. Estuvo ausente de la tradición filosófica árabe y siria (su lugar lo ocupó la *República* de Platón),⁵⁷ y se halló prácticamente fuera del interés de la escuela bizantina (a excepción de los escolios de Miguel de Éfeso en el siglo XI).⁵⁸

Las razones de la desaparición de la *Política* deben buscarse no tanto en una serie de sucesos fortuitos que la habrían sacado de circulación sino, antes bien, en una genuina falta de interés. Por un lado, el cristianismo universalizó la ciudadanía traspassando los límites de la comunidad política antigua y fundando una pertenencia

⁵⁴M. Riedel (1977): 118.

⁵⁵Plutarco, *Vida de Sila* 26; Estrabón, *Geografía* XIII, 54.

⁵⁶Ver C. Lord (1984): 11-13; Düring (1987): 382-95.

⁵⁷Al comienzo de su *Exposición de la República de Platón*, Averroes justifica haber elegido comentar la *República* para tratar acerca de la rama política de la ciencia práctica “ya que el tratado de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado aún a nuestras manos” (1995: 5).

⁵⁸Cf. M. Riedel (1977): 118-119

espiritual de cada ser humano en el cuerpo místico de Cristo, una ciudadanía divina que no era ya conceptualizable en términos de las distinciones e instituciones profanas que se encuentran en las páginas aristotélicas, sino sobre la base de matrices estoicas, neoplatónicas y bíblicas. Por otro lado, el pensamiento en torno a los asuntos humanos durante la Alta Edad Media fue acaparado por la tradición de la teocracia papal –el así llamado “agustinismo político”–, radicalmente diferente de las premisas de la politicidad aristotélica. La fuente de legitimidad del poder temporal procedía del papa, lugarteniente plenipotenciario de Dios en la tierra. La Iglesia se planteaba como congregación (*ekklesía*) de fieles que pasan a ser miembros de esta comunidad universal merced al bautismo y los sacramentos –visualizados como el abandono de la condición natural pecaminosa–. La justificación y el fin del poder político trascienden las fronteras seculares: el dominio está llamado a enmendar la naturaleza caída del ser humano –en tal condición por causa del pecado original– y tiene como destino último encaminar las almas de los súbditos hacia su salvación ultraterrena.

Hasta el siglo XIII la *Política* de Aristóteles no fue encontrada probablemente porque no fue buscada. Las razones por las que emerge la voluntad de rastrear esta obra se vinculan en gran medida con procesos que determinaron la crisis y decadencia de la teocracia papal y marcaron un punto de inflexión en la historia de las ideas políticas medievales en torno a los siglos XII y XIII. Dos procesos de gran escala como el tránsito de una economía feudal cerrada y rural a una economía comunal abierta de base urbana y mercantil y el pasaje gradual de una cultura monacal a una cultura laica –con el surgimiento conexo de las primeras universidades europeas– encuadran dos motivos más específicos: en primera instancia, el fluido intercambio comercial con Oriente, manuscritos inclusive, especialmente desde la España musulmana –con su escuela de traductores en Toledo– y el sur de Italia –con su escuela de traductores en Salerno y la corte siciliana de Federico II–; en segundo lugar, la decisiva apertura del pensamiento político hacia los autores paganos.

Ch. Lohr ha indagado los patrones específicos que motorizaron y orientaron la búsqueda de la *Política* de Aristóteles, y propuso comprender la recepción aristotélica de los siglos XII y XIII dentro de un nuevo proceso de sistematización del conocimiento en los centros de altos estudios, llamado a sustituir el modelo de las artes liberales. Es en este cuadro de reorganización epistémica dentro de las universidades que toman importancia las *divisiones philosophiae*, esquemas que estimularon la búsqueda de la

Política como parte del proyecto de hacer de la política una ciencia autónoma dentro de una nueva enciclopedia del saber diseñada a partir de las obras del Filósofo.⁵⁹

F. Bertelloni se ha dedicado a analizar las matrices filosóficas en las que se conceptualizó la filosofía de los asuntos humanos desde el siglo VI, las cuales estimularon la búsqueda de la *Política* aristotélica y receptaron su contenido en la segunda mitad del siglo XIII. Sobre esta pista, la división correspondiente a la ciencia de las acciones humanas en *ethikón* (acción individual), *oikonomikón* (producción económica y lazos domésticos) y *politikón* (acción política) se remonta a comentaristas neoplatónicos tales como Amonio y Elías (s. V-VI d. C.), y es retomada e introducida en el mundo latino por Boecio, que englobó las tres esferas dentro de lo que bautizó “*philosophia practica*”. A partir de la reformulación que Casiodoro propone de la tripartición boeciana, la *philosophia practica* fue conceptualizada y estudiada hasta el siglo XIII a partir de un esquema cuyo origen, formulación literaria y vías de transmisión no abrevaban en Aristóteles sino en sus comentaristas neoplatónicos. La *philosophia practica* desagregada en *ethica individualis*, *oeconomica* y *politica* encuadró durante siglos el tratamiento científico de las cuestiones práctico-políticas, pero las relaciones recíprocas de éstas resultaban difusas e inarticuladas, su enumeración era exterior y acumulativa, y la tematización teórica de sus contenidos específicos se hallaba prácticamente ausente: mientras que para abordar la *oeconomica* se utilizaba el *De officiis* de Cicerón, para dar cuenta de la *política* se tomaba como base el derecho canónico romano. Es recién en contacto con los escritos políticos aristotélicos que la ciencia política pudo incorporarse con pleno derecho en este esquema, en la medida en que contaba ahora con textos que le permitían pensarse a sí misma en relación con las otras dos áreas y legitimar la especificidad de su objeto, su fin y su denominación.⁶⁰

Así pues, el fenómeno de la recuperación medieval de la *Política* aristotélica corre paralelo a la conformación de la política como ciencia autónoma. Se buscó la *Política*

⁵⁹“Con la introducción de la enciclopedia aristotélica la concepción clerical se topó con una noción de ciencia radicalmente diferente, una noción que requeriría un nuevo método de interpretación, una nueva forma de escuela y un nuevo tipo de maestro. Resulta claro que la gradual sustitución de la actitud clerical respecto del aprendizaje por esta nueva concepción se relaciona con la lenta emergencia de nuevas estructuras sociales en el período moderno temprano. Pero no se ha prestado tanta atención al hecho de que el *modo* en que el cambio tuvo lugar fue decisivamente condicionado por las diversas fases de la recepción de la ciencia aristotélica” (Lohr (1982): 81).

⁶⁰F. Bertelloni (2000a). “Gracias al conocimiento del texto de la *Política* pudo constituirse una doctrina de la política como teoría, es decir, articulada e integrada con lo que los latinos ya sabían acerca de las otras dos ramas de la *philosophia practica*, la ética individual y la *oeconomica*. Y es también un hecho que ello contribuyó a que los autores medievales tomaran conciencia de cuáles eran las condiciones que debían ser satisfechas por la *politica* para convertirse en ciencia” (F. Bertelloni (2000b): 38).

porque se presumía que ese texto existía⁶¹ y que iba a llenar el módulo que quedaba libre en la tripartición de la *philosophia practica*.⁶² Mientras que las problemáticas de la primera teoría política medieval dependían aún de los planteos, conceptos y distinciones de otras disciplinas, hacia mediados del siglo XIII figura la preocupación por dotar de sistematicidad las diversas ramas filosófico-prácticas y por establecer y definir el lugar de la política en el conjunto de las disciplinas humanas.

Es en este contexto que aparece, alrededor de 1265, la primera traducción de la *Política* de Aristóteles al latín, realizada por el monje flamenco Guillermo de Moerbeke, presuntamente a pedido de Tomás de Aquino. La circulación de la traducción latina dio lugar a una proliferación del texto en dos grandes tradiciones intelectuales que activaron una significativa recepción de la *Política* en los siglos XIII y XIV: por un lado, los comentaristas, que procuran reflejar lo más fielmente posible las opiniones del Filósofo, glosando de cerca su texto político; por el otro, los tratadistas, que intervienen alejándose de la letra aristotélica, anclan el escrito a las condiciones políticas de la reflexión tardomedieval y lo adecúan a sus propias necesidades teórico-ideológicas.

Entre los comentaristas deben destacarse especialmente las obras de Alberto Magno y de Tomás de Aquino, prácticamente contemporáneas de la traducción de Moerbeke. El comentario de Alberto a la *Política* (1265), el más temprano dentro del Occidente latino, adopta el método usual de la exposición literal, dividiendo cada libro en capítulos y los capítulos en secciones, marcando los argumentos principales y llegando hasta el comentario de frases individuales de un modo que sigue casi al pie de la letra la versión de Moerbeke. El comentario de Tomás de Aquino (1272) apunta a superar a su antecesor otorgando herramientas más claras para echar luz sobre la *Política* en su versión latina. Si bien también adopta la exposición literal, se muestra mucho más abierto a la paráfrasis y permanece mucho más fiel a la intención del texto aristotélico que la exégesis albertina, rica en digresiones y ejemplos contemporáneos. El segundo comentario gozó de una popularidad mucho mayor que el primero, dado que era superior a la hora de volver más inteligible la traducción latina. Sobre esa base, los comentarios posteriores pudieron independizarse de las exigencias de la glosa frase por frase, alternándola con métodos de discusión más personales como la *quaestio*, que

⁶¹Menciones esporádicas a la *Política* de Aristóteles se sucedieron a lo largo de sus siglos de ausencia por parte de Alejandro de Afrodisia (siglo III d. C.), el emperador Juliano (siglo IV), Proclo (siglo V) y Miguel de Éfeso (siglo XI).

⁶²Cf. F. Bertelloni (2008): 45-59.

permitía al autor la libertad de seleccionar los tópicos de la discusión en función de preguntas y de introducir sus propias conclusiones.⁶³

Paralelamente a la tradición de los comentarios surgió una serie de escritos, claramente independizados de la lógica de la glosa o de la estructura de pregunta-respuesta, que se apropiaron interesadamente de la *Política*, inscribiendo el texto dentro del plexo de problemas y conceptos de la época. El propio Tomás de Aquino inauguró oficialmente la vertiente tratadística de la recepción medieval de la *Política* con el trunco *De Regno* (1266), al cual le seguirían otros tratados como *De regimine principum* (1298), de Egidio Romano, *De potestate regia et papali* (1301), de Juan de París, *Monarchia* (1314), de Dante Alighieri, *Defensor Pacis* (1324), de Marsilio de Padua y *De concordantia catholica* (1433), de Nicolás de Cusa. En estos textos la *Política* apareció dinamizada en coyunturas políticas concretas y en interacción con expedientes argumentativos y patrones conceptuales que abrevan en la fuente griega pero la encauzan hacia distinciones y temáticas significativas del período tardomedieval, incluso llegando a consideraciones de clara tonalidad protomoderna. La apropiación del texto se produjo en estos casos bajo la convicción de que era la *Política* de Aristóteles la guía para poder constituir de una vez por todas un acercamiento técnico a los asuntos políticos terrenales. Desde esta perspectiva los tratadistas se sumergieron en un campo de la filosofía antigua que debía ser totalmente excéntrico respecto de los propios fundamentos sociales del mundo medieval, y que en virtud de esa ajenedad podía echar luz sobre nuevas posibilidades: en palabras de M. Riedel, “se aspiraba no simplemente a una recepción e interpretación de una tradición antigua sino a la aplicación de sus conceptos con miras a la autocomprensión de la propia situación política vital”.⁶⁴

La siguiente oleada en la recepción de la *Política* de Aristóteles se produjo en el Renacimiento, entre los siglos XV, XVI y XVII. Esta renovación del aristotelismo produjo una multiplicidad de apropiaciones distintas que ya no revelaban un interés unitario ni homogéneo, como en el período escolástico: frente al Aristóteles jesuita que privilegió una lectura de impronta teológica de la *Metafísica*, otro aristotelismo fue cultivado en la Alemania protestante (Melanchton), los juristas franceses adaptaron los tratados lógicos como herramientas hermenéuticas de la *tópica* jurídica y el humanismo italiano se

⁶³ Entre los comentaristas podemos mencionar a Walter Burley, Guido Vernani, Guillelmus Beccius, Nicolás de Vaudemont (pseuo Buridán) y el comentario de Pedro de Alvernia, continuación del comentario que Tomás dejó incompleto en III 6.

⁶⁴M. Riedel (1977): 122.

interesó en la filosofía práctico-política y en la *Poética* (desconocida en el Medioevo). Esta desintegración temática de la enciclopedia aristotélica expresa la fractura de la fe en la unidad de la obra del filósofo propia de la cosmovisión tardomedieval. Sobreviene una diseminación a escala europea de diversos Aristóteles ya no reconducibles a un modelo científico unitario.

Además de su carácter diseminante, otro rasgo peculiar de la recepción humanista de Aristóteles se cifra en las nuevas exigencias de una filología histórico-crítica. Los intelectuales no se dedicaron ya sólo a glosar e interpretar los argumentos de Aristóteles desde una posición meramente teórica (como si la voz de Aristóteles hubiera sido eterna e incondicionada), sino que se preocuparon por contextualizarlo históricamente y por refinar las herramientas de análisis textual, trabajando sobre papiros y códices en griego, y no sólo sobre la versión en latín con su aparato de comentarios.

La preferencia que en este período asume una atenta consideración histórica de los libros de ciencia práctica de Aristóteles como guías para el pensamiento y la praxis de vida activa, principalmente en las ciudades-Estado de la Italia humanista, exigía redescubrir el Aristóteles verdadero por detrás de lo que se consideraba su falseamiento por parte de la escolástica medieval. En el marco de una voluntad de definir los contornos epistemológicos de las disciplinas práctico-políticas se concibió la obra de traducción de Leonardo Bruni de Arezzo de los tres textos correspondientes a las tres ramas de la *philosophia practica*: los *Económicos* (obra pseudoaristotélica vertida en 1420), la *Ética Nicomaquea* (1417) y, finalmente, la *Política* (1438), destinada a capacitar las acciones y los pensamientos de los ciudadanos comprometidos en los asuntos públicos sobre la base de un texto griego enfrentado “cara a cara” (*de facie ad faciem*), lejos ya de la oscuridad y las confusiones (*enigmata et deliramenta*) de las lecturas escolásticas.⁶⁵

A pesar de la notable traducción de Bruni, la *Política* no fue en los siglos XV y XVI más que un escrito marginal del *corpus* aristotélico.⁶⁶ No obstante la influencia que

⁶⁵M. Riedel (1977): 123-131. En lugar de ser término a término (*verbum e verbo*), como la versión de Moerbeke, la traducción latina de Bruni se propone dar cuenta del texto griego *ad sententiam*, reponiendo el sentido global del texto y evitando el recurso a las sistemáticas transliteraciones a las que apelaba Moerbeke, bajo la convicción retórica latinizante de que no había nada en griego que no pudiera decirse en lengua latina.

⁶⁶Deben destacarse, de todos modos, una serie de comentarios y traducciones muy influyentes que contribuyeron a la proliferación de la *Política* a lo largo de la Europa del momento: además de Bruni (1438), pueden mencionarse a Melancton (1530), J. Perionius (1543), Strebaeus (1547), Segni (1551), D. Lambinus (1567), P. Victorius (1576), Scaino da Saló (1577-1578), Sepúlveda (1608) y H. Conring (1669). Las ciudades donde se imprimieron estas obras eran centros de estudios humanistas como Florencia, Venecia y Basilea. Cf. M. Riedel (1977): 124-125.

el texto ejerció en las ciudades italianas, donde contribuyó a delinear el ideal republicano, el pensamiento político del Renacimiento prefería abreviar en fuentes platónicas, sin producir interpretaciones políticas significativas de Aristóteles. Más que en la consolidación de un paradigma científico-teórico, la *Política* terminó siendo importante en un sentido más ligado a la praxis, con relación a la configuración de un estilo de acción política republicano.

En el siglo XVI nace una tradición decididamente nueva de pensamiento político, consolidada en los siglos XVII y XVIII, apoyada sobre fundamentos, métodos y conceptos divergentes respecto del aristotelismo político. Un conjunto de obras fundamentales pertenecen a una teoría política que, con mayor o menor virulencia, combate y desplaza a la *Política* del sitio de autoridad construido por el aristotelismo medieval y relanzado durante el Renacimiento, aunque la utiliza para definir por contraste los lineamientos de su racionalidad: *El Príncipe* (1513) y los *Discorsi* (1531) de Maquiavelo, los *Seis Libros sobre la República* de Bodin (1576), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651) de Hobbes, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke (1690), *El contrato social* (1762) de Rousseau y la *Metafísica de las costumbres* de Kant (1797).

Así, los intentos modernos de conformación de una nueva ciencia de la *Política* reaccionarán frente al texto aristotélico de manera diferente del asimilacionismo bajo el que tramitaron su relación con Aristóteles los intentos por delimitar un enfoque científico de la política en la Edad Media. La filosofía política moderna inaugura, con su gesto teórico de autofundación, una conflictiva relación con el pensamiento antiguo, y es así que se ven desplazadas las discusiones en torno a Aristóteles y al aristotelismo.

Una lapidaria expresión de un autor de mediados del siglo XVII devalúa significativamente la científicidad del aporte aristotélico a la filosofía de los asuntos políticos. Se trata de Hobbes:

En esta parte occidental del mundo, se nos ha hecho que recibamos nuestras opiniones acerca de la institución y de los derechos del Estado a partir de Aristóteles, Cicerón y otros hombres griegos y romanos que, al vivir en Estados populares, derivaron esos derechos no de los principios de la naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en las prácticas de sus propios Estados, que eran populares, igual que los gramáticos describían las reglas del lenguaje basándose en el uso de la época o las reglas de poesía siguiendo los poemas de Homero y Virgilio.⁶⁷

Demasiado atados a las instituciones que articulaban sus prácticas efectivas, los acercamientos a la política ensayados por los pensadores de la antigüedad y sus epígonos medievales y humanistas no habrían podido fundar sus análisis sobre

⁶⁷Th. Hobbes, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, parte IV, cap. 46.

auténticas condiciones universales de posibilidad (y por lo tanto no habrían alcanzado el nivel de la ciencia). La modernidad imponía una serie de exigencias epistemológicas con las que una nueva racionalidad política pretendía trascender el campo de exactitud devaluada de las reglas de prudencia de la *philosophia practica*. Como afirma Riedel, “el pensamiento moderno, al pretender poder demostrar *a priori* (siguiendo el modelo de la geometría) la política y la ética, se ve obligado a criticar y superar la tradición escolástico-aristotélica de la *philosophia practica*”.⁶⁸

H. Arendt halla la cifra de la configuración espiritual de los primeros modernos en este “peculiar *pathos* de la novedad y la casi violenta insistencia de la mayoría de los grandes autores, científicos y filósofos [...] de haber visto cosas nunca vistas, meditar pensamientos nunca antes desarrollados”, lo cual mostraba que “el rechazo de toda tradición pasó a ser lugar común”.⁶⁹ Pero también puede relativizarse el alcance real de tal ruptura toda vez que se pretenda descartar cualquier influencia de la *Política* en la conformación de una ciencia política por parte de los primeros pensadores modernos. La tradición de la *philosophia practica* y específicamente la *Política* ingresan en la modernidad en una fase de influencia velada que no sigue los cauces de la filiación enciclopedista unitaria del Medioevo ni tampoco de la vinculación humanista con un Aristóteles republicano a ser imitado en la praxis. La *Política* se tensa en esta tradición como un hilo polémico de referencia hasta bien entrado el siglo XVIII, y sigue operando como un paradigma científico significativo frente al cual las modernas pretensiones de hacer de la política una ciencia deben definirse y calibrarse. Como observa Riedel, los filósofos modernos “críticos de la tradición aristotélica de la *Política* siguen hablando durante largo tiempo el mismo lenguaje, precisamente también cuando pretenden expresar sus propios puntos de vista”.⁷⁰ Por otra parte, la tradición de la vieja *philosophia practica* no resultó anulada por obra de la nueva filosofía del Estado moderno y de las mutaciones histórico-sociales de la Europa occidental marítima, sino que, a través de Ch. Wolff (*Philosophia practica universalis*, 1738-1739) y su escuela, proliferó en Alemania una significativa recepción de la *Política* sobre todo en las

⁶⁸ Riedel II: 62.

⁶⁹ (1993): 278; 349.

⁷⁰ M. Riedel I 136. Especialmente sensible se vuelve esta deuda clásica del vocabulario político de la primera modernidad a la hora de considerar el concepto de *societas civilis*: los filósofos modernos todavía emplean la noción en el sentido aristotélico de *koinonía politiké*, es decir, como sinónimo de “sociedad política” o “Estado”. Es recién a fines del siglo XVIII y sobre todo en el XIX cuando se interrumpe definitivamente tal continuidad terminológico-conceptual y emerge la separación típicamente contemporánea entre sociedad civil y Estado (Cf. M. Riedel 2004). “El problema incomparable de la modernidad” reside en “el surgimiento de una sociedad separada del Estado” (M. Riedel I: 166).

universidades protestantes, hasta los umbrales de la Ilustración. En su *Crítica de la razón práctica*, I. Kant esboza su proyecto para una fundamentación autónoma y *a priori* de la filosofía de las acciones humanas en polémica contra el intento wolffiano de una enmienda metafísica de la *philosophia practica* de cuño aristotélico.

G. W. F. Hegel se cuenta entre los primeros que vuelven a enlazarse filosóficamente con la tradición de Aristóteles en el marco de su progresivo resurgimiento hacia comienzos del siglo XIX. En su programa de investigación de una ciencia del Estado el filósofo alemán defendió contra el contractualismo la anterioridad lógico-ontológica del Estado respecto del individuo y concibió la ley y las instituciones políticas como un reservorio de eticidad. También pueden encontrarse en su *Filosofía del derecho* (1821) subdivisiones análogas a la tripartición de la *philosophia practica*: la esfera de la moralidad puede vincularse con la *ethica individualis*, la familia y la sociedad civil podrían corresponder a la *oeconomica* y el Estado puede asociarse a la *politica*. Sin embargo, se ve también que la unidad que esta tripartición había conocido durante tantos siglos bajo un modelo productivo predominantemente agrícola termina de desaparecer, al ritmo de la moderna economía de mercado y el despuntar de la sociedad industrial de masas. Es así como en su caracterización de la sociedad civil Hegel ya no va a buscar materiales a la tradición aristotélica sino que se sirve de las nociones de la economía política moderna, una ciencia llamada a reformular la vieja *oeconomica* en conformidad con las nuevas exigencias mercantiles de una economía industrial a escala nacional (y no ya de base agraria, aldeana y doméstica).⁷¹

La rehabilitación de Aristóteles en el siglo XIX descolló principalmente por sus resultados en el campo de la filología histórico-crítica. Con el camino abierto por los trabajos de A. Trendelenburg, H. Bonitz y A. Brandis, el renacido interés por el filósofo se dirige principalmente a establecer versiones rigurosas de los textos en griego y conduce a la edición canónica de I. Bekker (a pedido de la Academia Prusiana de Ciencias) del corpus aristotélico –cinco volúmenes, 1831-1870–, y, a continuación, de los comentaristas griegos de Aristóteles –23 volúmenes, 1882-1909–.

En el curso de este siglo se renovó el interés por una visión de conjunto de los escritos del estagirita en tanto sistema del saber, dentro del cual la *Política* fue leída nuevamente como el primer intento por dotar de científicidad a la ciencia política. Con el objetivo de clarificar la estructura interna del tratado, los estudiosos se vieron

⁷¹Para estos procesos véase O. Brunner (1976).

implicados intensamente en la controversia en torno del orden de los libros. El abordaje histórico-crítico del texto y el estudio detallado de sus relaciones sistemáticas con otros escritos del corpus y con otros autores del pensamiento político griego obedecen a la necesidad de volver sobre la *Política* más allá de las sistematizaciones escolásticas, las apropiaciones humanistas y los esquemas de la vieja *philosophia practica*. La recepción de la *Política* en el siglo XIX se corona con la edición crítica de F. Susemihl y el monumental comentario de W. L. Newman, que recogen los frutos de un siglo de estudios aristotélicos y preparan los desarrollos del siglo siguiente.⁷²

Sobre la base de las recuperaciones decimonónicas, nuestro texto fue objeto de una vital recepción en el curso del siglo XX.⁷³ El personaje decisivo en la vuelta a la filosofía práctico-política de Aristóteles fue M. Heidegger. Frente al neokantismo predominante en las universidades alemanas de comienzos de 1900, Heidegger se enlazó con la tradición aristotélica en su intento por formular una nueva comprensión de la condición humana que superara el teoricismo racionalista y atomizante del sujeto cartesiano moderno que todavía permeaba la fenomenología de su maestro E. Husserl.⁷⁴ Es así que compuso una singular reformulación ontológica de la *philosophia practica* del estagirita en un temprano escrito sobre las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (el llamado *Informe Natorp*, 1922) y en los cursos de Friburgo y Marburgo de los años '20. Escribe *Ser y tiempo* (1927) como una hermenéutica de la vida fáctica humana a partir de un contrapunto con la filosofía aristotélica de los asuntos humanos.⁷⁵

La influencia de Aristóteles a través de Heidegger se hizo sentir especialmente en una corriente de rehabilitación de la tradición de la *philosophia practica* que se desarrolló en el último tercio del siglo XX, en cuyo seno la *Política* de Aristóteles recibiría significativas apropiaciones (aun cuando tuviera una posición secundaria respecto de la mayor atención dedicada a los tratados sobre ética).

Esta encrucijada de opiniones se articuló polémicamente contra la hegemonía de las ciencias sociales e intentó recuperar una consideración específicamente filosófica de los conceptos y problemas de la esfera general del hacer humano. La “rehabilitación”⁷⁶

⁷²Para el período, ver F. Gregorio (2004).

⁷³Para una bibliografía exhaustiva, ver J. Touloumakos (1990), (1993) y (1997). Para la mejor ojeada de conjunto sobre el período, ver Th. Gutschker (2002).

⁷⁴F. Volpi (1976): 25-26. F. Brentano desplegó una lectura crítica de Aristóteles desde una matriz escolástica (*Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles*, 1862) moldeada por perspectivas propias.

⁷⁵F. Volpi (2012).

⁷⁶El nombre por el que se conoce el debate alude al título de una serie de intervenciones compiladas por M. Riedel en dos volúmenes, (1972) y (1974).

en cuestión implicó la exigencia de desandar la tendencia epistemológica por entonces dominante (que había ido desplazando a la praxis del campo de lo filosófico hacia las jurisdicciones particulares de la sociología, la ciencia política, la antropología, los estudios comunicacionales, etc.), y la reactualización de ciertos modelos tradicionales de comprensión integral del saber práctico, en especial el aristotélico. En los aportes de la segunda mitad del siglo XX, el redescubrimiento de la actualidad de la concepción aristotélica del saber práctico, afirmada contra ciertas deficiencias denunciadas en la tradición política moderna y contra ciertas distorsiones a que arribaron los positivismos, los historicismos y los universalismos, Aristóteles ejerció así una contribución decisiva para delinear un paradigma alternativo al de una racionalidad científico-técnica en crisis. Se sentía la exigencia de una comprensión de la racionalidad práctica capaz de oponerse y de corregir la noción moderna de que el conocimiento debe ser unitario, metódico, objetivo y neutral-descriptivo. Desde este horizonte polémico, el uso que este neoaristotelismo hizo de Aristóteles se centró en la afirmación de la autonomía de la *praxis* respecto de la *theoria*, con un estándar propio de exactitud devaluada, un modo específico de argumentación tópico-dialéctica y un tipo especial de relación entre el saber y los valores y fines prácticos.⁷⁷

Enmarcado en el progresivo retorno que desde mediados del s. XX conoce la filosofía política clásica, el aliento inicial para esta constelación de problemáticas y debates lo insuflaron tres célebres pensadores políticos alemanes emigrados a los Estados Unidos: H. Arendt (*La condición humana*, 1958), Eric Voegelin (*La nueva ciencia de la política*, 1952) y Leo Strauss (*La ciudad y el hombre*, 1964). También hicieron sus contribuciones Hans-Georg Gadamer (*Verdad y método*, 1960), W. Hennis (*Política y filosofía práctica*, 1963) y J. Ritter (*Metafísica y política*, 1969), entre otros. Estos autores defienden la necesidad de una comprensión integral de la filosofía del obrar, basándose en el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles como alternativa a la racionalidad instrumental y a las diversas variantes de cientificismo praxeológico. En la segunda fase del debate intervinieron líneas de investigación contemporáneas como la ética del discurso (J. Habermas, O. Apel), el racionalismo crítico (H. Albert), la hermenéutica gadameriana, el círculo de J. Ritter (G. Bien, M. Riedel), la historia constitucional (O. Brunner, W. Conze), los estudios de renovación de la argumentación jurídica (Ch. Perelman, Th. Viehweg, M. Villey) y los intentos de rehabilitación de la

⁷⁷Cf. F. Volpi (1993).

retórica y la dialéctica (E. Berti, S. Toulmin), entre otras. A partir de estos enfoques toma forma un rasgo típico de la recepción de la *Política* en los siglos XX y XXI, a saber, la atención primordial que se presta a la dimensión históricamente determinada del sentido de los vocabularios, las argumentaciones, los términos y los conceptos utilizados por Aristóteles.⁷⁸

En ámbito anglosajón, el espectro de la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles sobrevoló la reacción de una serie de intelectuales llamados “comunitaristas” (A. Mac Intyre, M. Sandel, Ch. Taylor, M. Walzer) contra los principios del liberalismo político. El detonante de estos aportes fue la publicación en 1971 de *A Theory of Justice* de John Rawls, universalista kantiano y neocontractualista.⁷⁹ La vuelta a Aristóteles se articuló en estos autores de manera metodológica (defensa de la centralidad de la tradición y del contexto social para comprender todo razonamiento ético-político), ontológica (impugnación del atomismo liberal a favor de una teoría de la naturaleza social del yo) y axiológica (anclaje de las normas en la comunidad en desmedro de los universalismos formales y vacíos). La reaparición del aristotelismo práctico en el siglo XX no sólo avanzó sobre las huellas de Heidegger sino también sobre la pista de Wittgenstein, otro crítico radical de la universalidad de la razón en filosofía práctica. Desde una apropiación de las *Investigaciones lógicas* del filósofo vienés, E. Anscombe volvió sobre Aristóteles abriendo un campo de indagación en torno de la filosofía de la acción que rechaza las nociones de deber ser y de obligación moral y se abre a una moral de las virtudes (como en A. MacIntyre).⁸⁰ Los últimos debates sobre pluralismo, justicia distributiva y ciudadanía social (M. Nussbaum, A. Sen) reactualizan la presencia del texto aun después de tantos siglos de haber sido escrito, buscando nuevas formas de justicia ante la crisis y desmantelamiento del Estado de bienestar. La crítica aristotélica de mediados del siglo XX hasta lo que va del XXI ha vuelto sobre las páginas de la *Política* de forma cada vez más sostenida e intensa. Las últimas dos décadas han asistido a una enorme multiplicación de traducciones, estudios, compilaciones y comentarios, nuevos umbrales para las lecturas por venir.

⁷⁸Según, F. Gregorio, esto la diferencia de la recepción del siglo XIX, donde a pesar de la sofisticación filológica las lecturas tratan las ideas de Aristóteles sin las mediaciones hermenéuticas de un enfoque contextualista o histórico-conceptual (2004).

⁷⁹La presencia de Aristóteles, como en Hegel y otros autores del siglo XIX, es convocada aquí una vez más para contrarrestar el módulo de pensamiento del contrato social (ver III 9 sobre la crítica aristotélica a la hipótesis contractualista de matriz sofística).

⁸⁰Véase O. Guariglia (1995).

Así pues, la recepción de la obra práctico-política de Aristóteles desde el siglo XX hasta nuestros días se relaciona una vez más con el problema de la cientificidad del discurso político, sólo que ya no es Aristóteles El Guía (como en la Edad Media) o El Adversario (como en la Edad Moderna) ante la tarea de constituir un abordaje científico de los fenómenos políticos. La apropiación del Aristóteles práctico-político busca encontrar claves para conformar/rehabilitar un modelo de racionalidad alternativo al paradigma científico-técnico de la modernidad. Si Aristóteles había sido el exponente de una concepción deflacionada de razón práctica en oposición a la cual se definió el paradigma científicista de la modernidad política en su sueño de hacer de la ética o de la política un sistema deductivo *more geometrico*, las búsquedas aristotélicas del siglo XX y XXI exploran el corpus práctico del Estagirita como quien rastrea un territorio excluido y soterrado por la racionalidad científicista moderna.

Si en la peculiar trayectoria de esta obra los intentos de rehabilitación se hilvanan con prolongadas etapas de desconocimiento y ausencia, la influencia de la *Política* no puede medirse según los patrones de una persistencia ininterrumpida, ni tampoco bajo las figuras de la divulgación masiva ni de la hegemonía indiscutida, sino al modo de una serie irregular y localizada de estallidos, con una dinámica de explosión retardada y discontinua, pero con alto poder de impacto en la historia del pensamiento político occidental, especialmente en ciertos momentos en que el pensamiento político occidental ha reflexionado sobre sus propias condiciones de cientificidad.

SECCIÓN I

PROBLEMÁTICAS E HIPÓTESIS DE TRABAJO

CAPÍTULO 1

DISCUSIÓN PRELIMINAR SOBRE LA PRESENCIA DE CONCEPTOS ANALÍTICO-CATEGORIALES EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Los principios de una ciencia son o interiores a ella –y se llaman *interiores (principia domestica)*– o están fundados en conceptos que sólo pueden encontrar lugar fuera de ella –y son entonces principios extraños (*peregrina*)–. Las ciencias que encierran estos últimos ponen a la base de sus enseñanzas principios derivados (*lemmata*), es decir, toman prestado de otra ciencia algún concepto, y con él una base de ordenación. Cada ciencia es por sí un sistema, y no basta construir en ella según principios, es decir, proceder técnicamente, sino que hace falta proceder con ella también arquitectónicamente, como un edificio que existe por sí, y tratarla no como una dependencia y como una parte de otro edificio, sino como un todo por sí, aunque después se puede establecer un tránsito de éste a aquél, o reciprocamente.

Kant, *Crítica del juicio*

En el presente capítulo desplegamos un estado de la cuestión relativo a las maneras en que representantes significativos de la investigación aristotélica han conceptualizado la presencia de las nociones teoréticas (o conceptos analítico-categoriales) en los textos políticos aristotélicos. Organizamos el capítulo en tres apartados: en el primero presentamos y discutimos las diversas interpretaciones que comparten la tesis de la heteronomía de la filosofía política aristotélica con respecto a diversas disciplinas extrapolíticas (preminentemente la metafísica); en el segundo, reconstruimos el mapa de las opiniones de quienes han rechazado la operatividad de las nociones teoréticas en el texto político en nombre de una fundamentación autónoma de la filosofía práctica; en el tercero hacemos un breve balance de la discusión y extraemos ciertas perspectivas concernientes al desarrollo de las hipótesis de trabajo que desplegaremos en capítulos subsiguientes

* * *

Aristóteles se acerca al campo de la política dotado de un set de operadores analíticos mediante los cuales se propone formalizar conceptualmente los fenómenos característicos de un ámbito especialmente lábil y contingente de objetos teóricos, correspondiente al mundo de la acción colectiva de los seres humanos. Ahora bien, ¿cuál es el rendimiento político de herramientas lexicales técnicas como “naturaleza”, “fin”, “necesidad”, “forma”, “unidad” o “totalidad” (que hemos englobado bajo el

rótulo de “vocabulario metafísico”), que proliferan en la *politiké* aunque parecen remitir hacia fuera de sí misma? ¿Pueden ayudarnos a establecer, ordenar y explicar los asuntos políticos con el mismo éxito con que operan en la biología, en la física o en la astronomía? ¿Qué resultado arroja la balanza de ganancias y costos epistemológicos del uso de nociones de las ciencias teóricas en *philosophía politiké*?

Poniendo en tensión el principio de autonomía de las diferentes disciplinas en que la filosofía aristotélica aparece dividida y clasificada, en la *Política* coexisten conceptos, frases, distinciones y hasta argumentos enteros que parecen extrapolados desde regiones que, en rigor, se consideran excéntricas respecto del campo de lo político, y en gran medida remiten a un ámbito que suele considerarse como físico o metafísico.

Los intérpretes han reconocido esta evidencia lexical, aunque la han elaborado de maneras muy distintas. Como paso previo a nuestra interpretación de este vínculo problemático nos dedicamos a establecer los lineamientos fundamentales para un estado de la cuestión.

Una estrategia paradigmática a la hora de pensar el problema la encontramos en Sir D. Ross, quien en su clásico comentario general de 1923 sobre el Estagirita, se pronuncia al respecto negando toda entidad al problema: Aristóteles “da a menudo como fundamento de concepciones políticas, teorías más comprensivas y fundamentales, de orden metafísico o ético. Supone la prioridad, en cierto sentido, del todo con relación a la parte; la identidad de la naturaleza de una cosa con el fin al que tiende; la superioridad del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el deseo; la importancia del límite, de la moderación; la diferencia entre las partes orgánicas y las condiciones subsidiarias. Sus concepciones políticas forman parte de un sistema de pensamiento vasto y coherente. Pero a veces utiliza los principios generales de manera un poco arbitraria, y percibimos que los propone como razones para sostener creencias que Aristóteles de cualquier modo hubiera sostenido”⁸¹. Ross constata la extrapolación, aunque le resta importancia al afirmar que la utilización de categorías extrañas al ámbito político no es semánticamente relevante ni fecunda. A los ojos del intérprete oxoniense, la operación no parece traer consigo costos teóricos ni tampoco parece producir ganancia metodológica alguna.

Pero quizás Sir David Ross simplifique excesivamente este punto, y el problema no sea en absoluto menor. En efecto, si uno observa los requisitos de cientificidad que

⁸¹ W. D. Ross (1957): 337.

en el sistema del saber aristotélico rigen para que una ciencia sea ciencia, entre ellos se destaca la máxima de que la ciencia en cuestión debe servirse de sus propios principios y de sus propias nociones técnicas, sin depender estructuralmente del instrumental conceptual ni doctrinario de otras ciencias adyacentes. Así las cosas, la *Política* de Aristóteles no parecería respetar un mandamiento fundamental que los *Analíticos Segundos* (p. ej., en II 7, 75a 38) plantean a todo saber con pretensión de científicidad, consistente en la prohibición de la *metábasis eis állo génos*, es decir, de la transposición hacia otra área disciplinar más allá de la propia. Doblando la apuesta, podríamos afirmar que, lejos de ser inocua, la utilización transfronteriza de un vocabulario conceptual abstracto y excesivamente general —una estrategia que, por cierto, se replica en todas las áreas del sistema de la ciencia de Aristóteles—, podría concebirse como un riesgo epistemológico de primer orden que pone en juego la inmanencia epistémica exigida, bloqueando no sólo la posibilidad de conformar de una base conceptual propia para la *politiké epistémé* sino también la pretensión misma (característica de Aristóteles) de delimitar las fronteras de los distintos campos de la investigación científica y mantenerse, con un celo metodológico sin precedentes en la historia del pensamiento humano, dentro de los confines por él establecidos.

Si pudiéramos arrojarle a Ross la carga de la prueba, al parecer habría que preguntarle cómo *no* sería problemática la multiplicidad de términos y métodos procedentes de otras áreas del corpus en las investigaciones políticas de Aristóteles toda vez que nos enfrentaría, tomando en serio el requisito de los *Analíticos Segundos*, a una multiplicación viral de *metábaseis eis állo génos*, corrosivas de los límites del campo científico en cuestión. Tensando la perspectiva, la *Política* da la impresión de no poder operar dentro de sus propias fronteras y estar condenada a existir como una disciplina fuera-de-sí, en fuga hacia la biología, la metafísica, la física o la ética. El costo de esta interdisciplinariedad lexical-metodológica parece hacer de la política un saber que no posee su centro en sí mismo, que no puede convertirse en lo que Kant considera como un “todo por sí”, arquitectónicamente fundado sobre principios propios. Evidentemente esto presenta serios inconvenientes para el intérprete que se acerca a la filosofía política de Aristóteles buscando en él una figura de fundador en sentido fuerte, mérito que (a nuestro entender) bien ganado tiene por haber hecho de la filosofía política un campo disciplinar específicamente distinto e irreductible a la matemática, a la metafísica, a la física, a la biología, a la teología, a la retórica y a la ética. Así, si uno está dispuesto a conferirle densidad al problema, las nociones y los principios importados desde otras

ciencias parecerían poder compararse con caballos de Troya metodológicos implantados en el corazón mismo del proyecto filosófico-político aristotélico. Con referencia a los términos del epígrafe de Kant, en armonía con la metodología de *An Post*, la arquitectura de la ciencia política aristotélica no parece poder subsistir por sí, sino a lo sumo como el patio de atrás de otros edificios científicos. La *tékhne politiké* parecería resolverse en la forma de un saber móvil, no autosuficiente, en tránsito de un género a otro, epistemológicamente híbrido y excéntrico, es decir, sin un centro fijo con peso propio, siempre alrededor de la órbita de otros saberes.

La posibilidad de hallar en la *Política* un tratamiento estrictamente autónomo de los fenómenos políticos humanos parecería encontrar en esta heteronomía lexical estructural un desafío que reclama ser pensado. ¿Puede tener una fundamentación autónoma la filosofía política aristotélica, incluso usando algunas nociones que no son de su exclusivo ámbito de competencia, o este vocabulario tomado en préstamo a otras áreas del saber ya la vuelve inexorablemente heterónoma? ¿Cómo definir “autonomía” e “independencia” al hablar del proyecto filosófico-político aristotélico? ¿Es la filosofía política aristotélica reconducible a un sistema que tiene su base en la metafísica, la psicología o la biología? Y si la filosofía política depende fuertemente de una descripción previa de la naturaleza humana, ¿no queda puesto en duda su carácter normativo? ¿No queda comprometida de este modo la operatividad misma de la teoría? Puede que la búsqueda de la solución deba comenzar por una ojeada panorámica de las diversas maneras en que se planteó el problema.

En las respectivas introducciones a sus epocales comentarios, dos autores de obras finiseculares en cuatro volúmenes, W. L. Newman (1887-1902) y E. Schütrumpf (1991-2005) abordan paradigmáticamente el problema en cuestión y marcan mojones importantes dentro de la historia de la exégesis de la *Política* de Aristóteles. Articularemos el estado de la cuestión a partir de la presentación de las posturas que ambos comentaristas ofrecen alrededor del núcleo problemático en cuestión, y complementaremos luego la discusión con algunas de las posiciones interpretativas relevantes que se produjeron en el siglo XX. Comenzamos por Newman y dejamos a Schütrumpf para el final.

Tan pronto como en la página 4 del tomo I, y bajo el auspicio de ser el primer paso de su introducción, Newman declara que debe discutir una pregunta “algo compleja”, “un tanto intrincada” (“*a somewhat thorny question*”), a saber, “cuál es la naturaleza de la ciencia de la *politiké* y su relación con otras ciencias. ¿Es una ciencia en

el sentido en que la *Física* es una ciencia? ¿Hasta qué punto se encuentra relacionada con ciencias como la física?”.⁸² Aun reconociendo la fuente platónica del impulso aristotélico por las clasificaciones de los saberes (en diálogos tardíos como *Político* o *Filebo*), el comentador sostiene que la distinción entre ciencias teoréticas, prácticas y productivas en el discípulo arroja resultados muy diferentes respecto de las posiciones del maestro: “Platón no sólo pone en una relación más cercana que Aristóteles la ética y la política, sino que también hace que el vínculo entre la dialéctica y las ciencias menos exactas sea más estrecho que el que Aristóteles postula respecto a la relación entre las ciencias teoréticas y las otras ciencias”.⁸³

Luego de esta constatación, Newman pone en práctica una estrategia de abordaje del problema cuyo primer paso consiste en trazar a grandes rasgos y de manera enfática las que entiende como diferencias fundamentales entre las ciencias teoréticas y las ciencias prácticas, para luego poco a poco ir problematizando (por no ser menos que su objeto de estudio a la hora de la discusión de las aporías) la esquemática distinción ganada en un comienzo. En principio, sostiene que “en la ética Aristóteles parece derivar los primeros principios de la filosofía ética y, probablemente, política, no de la filosofía primera sino de la experiencia” y que “la ciencia práctica parecería surgir de una raíz distinta que la ciencia teorética”.⁸⁴ Puede ilustrarse la diferencia profunda entre las ciencias teoréticas y las ciencias prácticas en cuatro aspectos: “tema” (el tema de la ciencia práctica es más variable y menos universal), “objetivo” (la ciencia práctica no busca meramente el conocimiento sino que está orientada a la acción), “facultad empleada” (la prudencia, facultad que opera en el conocimiento práctico, sólo se activa con la ayuda de la experiencia y la correcta habituación) y “método” (la filosofía práctico-política no puede aspirar a alcanzar la misma exactitud que la ciencia teorética y debe aceptar una fuerte dependencia respecto de la opinión).⁸⁵

Hasta aquí, una delimitación clara y distinta del campo de la filosofía práctica respecto de las ciencias teoréticas. Pero la siguiente pregunta que leemos en las indicaciones marginales deja ver la voluntad del intérprete de profundizar en el problema: “*how far does the method actually followed by Aristotle in the Politics agree*

⁸² Newman I: 4.

⁸³ Newman I: 5.

⁸⁴ Newman I: 5.

⁸⁵ No discutiremos los detalles de esta clasificación diferencial sino que la contemplaremos como contrapunto ante las observaciones que vienen a continuación.

with that which he adscribes to politiké?”.⁸⁶ Para Newman el problema no puede clausurarse apelando sólo a indicaciones programáticas del mismo Aristóteles en los textos de ética, pues cabe la posibilidad de que el mismo Aristóteles esté dispuesto a no seguir al pie de la letra sus propias indicaciones programáticas toda vez que el contexto de despliegue de la investigación así lo reclame. En consecuencia, la perspectiva que negaba todo contacto con las disciplinas teoréticas pasa a relativizarse: “encontraremos que su concepción de naturaleza y de lo natural está constantemente presente en sus indagaciones políticas, y la concepción de naturaleza es algo que cae dentro de la región de la ciencia teorética. La propia caracterización de Aristóteles del método de la *politiké* nos conduce, en efecto, a esperar en su tratamiento del tema un mayor uso de opiniones sin prueba y una más leve referencia a los resultados de la ciencia teorética que lo que realmente descubrimos en ella. La ciencia práctica termina siendo un asunto de razonamiento en un grado mayor a lo que estábamos preparados a admitir y un asunto de *insight* moral en un grado menor a lo que suponíamos”.⁸⁷ A fin de cuentas, “el intervalo que separa al ser humano como agente –el sujeto de la ciencia práctica– del ser humano en tanto dotado de un alma nutritiva y perceptiva –el sujeto de la física– no puede ser, después de todo, insuperablemente grande”.⁸⁸

A continuación Newman ofrece dos indicaciones que anticipan problemas y debates que habrían de aparecer en el curso del siglo XX. En primer lugar, el comentarista resalta el carácter decisivo que asume este uso de vocabularios teoréticos con relación al estatuto científico del saber político: “Aristóteles probablemente no pretendía ignorar los vínculos entre la ciencia teorética y la práctica, o los elementos que son comunes a ambas. Rastrea en los actos humanos no menos que en el objeto de la física la operación de las cuatro causas –el movimiento de la materia hacia un fin, un avance desde la potencialidad a la actualidad–. Si esto no pudiera hacerse, no existiría ciencia de la práctica [*If this could not be done, there would be no science of practice*]”. La intervención de un léxico y de unos métodos extrapolíticos resultan centrales, a los ojos del comentarista, para la noción y la práctica aristotélicas de la ciencia política. En segundo lugar, Newman no se apresura a derivar de aquí una relación de dependencia y heteronomía: “Aristóteles no es claro respecto de la pregunta de si la ciencia práctica deriva alguno de sus principios a partir de la ciencia teorética. Pero aun si respondiera a

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Newman I: 12.

⁸⁸ I: 13

esta pregunta afirmativamente, se encontraría abierta para él la posibilidad de aseverar la diferenciación entre la ciencia práctica y la teórica, como de hecho lo hace⁸⁹.

En el curso de extensos desarrollos, el comentarista reconstruye diversos aspectos del “recurso a principios no especiales de la ciencia política o práctica”, principalmente el módulo de las cuatro causas y la aplicación del método teleológico (I: 64). Luego del análisis detallado de los capítulos 1 y 2 del libro I, Newman afirma: “vemos por lo tanto que Aristóteles se acercó a los temas de la política con algunas posesiones previas: por un lado, trasladó a su estudio un credo metafísico que lo llevó a suponer que el Estado se adecuaba a las leyes de estructura y funcionamiento que rastreó en las cosas en general [...]”⁹⁰. Finalmente, concluye su análisis de este problema extremando la relación de heteronomía que parecería caracterizar a la ciencia política aristotélica: “[Para Aristóteles el Estado] pertenece en su perspectiva a todo un conjunto de cosas –la clase de cosas en las cuales entra la materia–; se halla sujeto, en consecuencia al juego de la potencialidad y la actualidad; es una *koinonía* que conforma una totalidad natural. No tenemos la libertad, por lo tanto, de determinar el modo en que debe alcanzarse el fin en virtud del cual existe, sin referencia a las leyes generales que gobiernan todos los casos de génesis. No podemos tratar la ciencia política de manera separada de la ciencia del ser y del devenir [*“we cannot deal with Political Science apart from the Science of Being and Becoming”*]” (I: 64-65).

Recapitulando, la pieza de discusión del intérprete inglés termina siendo tan intrincada y compleja (*thorny*) como la pregunta preliminar que eligió abordar en la apertura de la introducción a su comentario: para empezar, Newman defiende programáticamente la tesis de una autonomía absoluta e irreductible del saber político, luego reconoce un vínculo con el léxico conceptual de las ciencias teóricas que, sin embargo, no compromete la autonomía de la *politiké* y finalmente llega a extremar el asunto al sugerir una relación de dependencia estructural de la ciencia política respecto de las ciencias teóricas. En la serpenteante estrategia de abordaje del problema por parte de Newman se prefiguran diversas posiciones que han asumido en torno a este problema los intérpretes en el curso del siglo XX, durante el cual el asunto en cuestión habría de recibir una extensa atención.

Alrededor de un siglo más tarde que el comentario de Newman, E. Schütrumpf, autor de otro comentario finisecular destinado a hacer época, le dedicaría todo un

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Idem*: 65.

apartado de la *Einleitung* del Tomo I de su comentario (1991) a fundamentar su profesión de fe antiontológica con respecto a la filosofía práctica aristotélica. El autor alemán habría de pronunciarse radicalmente en contra de todo estudio que pretendiera encontrar correspondencias conceptuales entre la *Política* y la metafísica, haciéndose fuerte en la tripartición sistemática de las ciencias y demostrando en consecuencia que no hay lugar para una ciencia teórica de la acción en Aristóteles. Schütrumpf acusará a todos aquellos que buscan explorar este cruce disciplinario de platonizar al estagirita: quienes quieren ver la filosofía práctica de Aristóteles fundamentada en principios de la física y la metafísica siguen una *interpretatio platonica* que niega la clasificación sistemática de las disciplinas en que se subdivide la filosofía aristotélica. Una interpretación de la filosofía práctica según conceptos y principios de la teoría de la naturaleza, de acuerdo al comentador alemán, “se coloca en contradicción con las propias declaraciones de Aristóteles” (I: 110).

A partir de esta contraposición de perspectivas surgen algunas preguntas: ¿Por qué ambos estudiosos dedican a este problema secciones significativas de las introducciones generales a sus epocales comentarios? ¿Puede hablarse a fin de cuentas de “autonomía” de la filosofía política si los términos de sus definiciones, que conforman los principios propios de una ciencia, se hallan saturadas de terminología extrapolítica? ¿Debe decirse que los conceptos, problemas y definiciones centrales de la filosofía política no le pertenecen completamente, y que asumen un status epistemológico secundario y derivado? ¿El carácter extrapolítico de los léxicos conceptuales que sostienen teóricamente las definiciones de la *politiké* las relega a un dominio necesariamente subsidiario? ¿Qué deudas conceptuales mantiene la filosofía política aristotélica con las disciplinas extrapolíticas?

A grandes trazos, por decirlo así, dos grandes hilos conductores para abordar estas preguntas se desprendieron de la trama textual de Newman, y han sido retomados, por un lado, por quienes se interesaron en afirmar la autonomía de la filosofía política frente a las demás disciplinas (ésta es la posición de Schütrumpf) y, por el otro, por quienes se ocuparon de abonar la hipótesis de una heteronomía constitutiva de la política respecto de otras áreas del sistema aristotélico del saber. Empezaremos presentando las interpretaciones de los segundos para terminar reconstruyendo los lineamientos de las lecturas de los primeros. En tercer lugar presentamos un balance de la discusión que contiene ciertas perspectivas para el desarrollo subsiguiente de este trabajo.

i.- Heteronomía de la *politiké*

La deducción de una lógica heterónoma para el discurso político aristotélico a partir de la constatación de la utilización de conceptos teóricos en ciencias prácticas puede verse paradigmáticamente expuesta en un trabajo de dos *scholars* preocupados por poner de manifiesto la saturación teórica de la terminología política aristotélica, que volvería vanos todos los intentos por rehabilitar sus principios de comprensión filosófica de los asuntos políticos. En las antípodas de la aludida posición de Ross, M. Chambers y J. Day se detienen en su escrito sobre la *Constitución de Atenas* sobre el aspecto terminológico-conceptual de la teoría política de Aristóteles y ciertas problemáticas aledañas. Luego de constatar el hecho de que “en su filosofía política importó métodos de su especulación física” y que “su lenguaje, aun cuando parezca empírico, descriptivo y éticamente neutral es realmente evaluativo, normativo y cargado de convicciones éticas y de teorías físicas”, los autores remarcan lo paradójico de este fenómeno respecto de la teoría aristotélica de la ciencia: “Aristóteles asigna a cada ciencia su propio territorio. Es muy cuidadoso, al comienzo de cada tratado, en definir y limitar el tema bajo examen [...]. Aristóteles se distingue por su sentido común; algunos de sus lectores podrían rechazar incluso la posibilidad de que haya usado métodos físicos en sus análisis políticos [...] Pero la sugerencia de que Aristóteles a veces permite que las fronteras de sus disciplinas sean cruzadas no es difícil ni revolucionaria” (38-39).⁹¹

Los comentaradores detectan en la terminología de la ciencia política aristotélica un cruce de dominios constitutivo por el cual hablan de “disciplinas implicadas” (38), “lenguaje físico en el discurso político” (39) y “estructura física del Estado” (54). Es así que el edificio científico erigido por el cientista político parece adolecer de un déficit arquitectónico irremediable:

Los términos aristotélicos (‘partes del Estado’, ‘combinación de partes’) no eran originarios de la filosofía política. Habían sido tomados en préstamo de otra ciencia, la biología [...]. Aristóteles no clasificó al Estado entre los organismos biológicos. Sólo necesitaba plantearlo sobre la base de ellos, como una entidad sujeta a las leyes físicas usadas también en la observación biológica. [...] Pudo apelar a la teoría física en general con sus leyes de movimiento y cambio, sus causas y teleología –todo lo que en la *Física* había tratado de establecer como vinculante para las entidades naturales (*phúsis*) [...] La pregunta es si el Estado puede ser explicado *phusikôs*, por la ciencia natural (tal como son explicados los organismos biológicos). Tal es la base teórica del programa de

⁹¹ Chambers, M., Day, J. (1962).

Aristóteles. En la práctica, las habilidades obtenidas al detallar la morfología de los organismos se aplicaron a la morfología de las constituciones. (p. 42).

Del análisis de las estrategias nominativas del estagirita los autores tratan de deducir consecuencias epistemológicas. “Al dar cuenta de los eventos de la historia recurrió al lenguaje de su ciencia física. [...] Entender su historia constitucional implica leerla a la luz de sus otros escritos. ¿Qué implicancias se siguen?” (p. 50). La importación del vocabulario de la *phúsis* hacia la historia constitucional o la filosofía política acarrea toda una serie de consecuencias metodológicas: “Aristóteles dice que el Estado existe por naturaleza. En tanto entidad natural presumiblemente tiene cuatro causas, tal como las tienen todas las otras entidades naturales. La tarea del filósofo reside en constatar las causas de una cosa, dando cuenta de ella *phusikôs*, ‘usando los métodos de la ciencia natural’” (p. 54). Vocabularios y métodos se hallan intrínsecamente relacionados, pero en historia el vocabulario de lo natural termina falseando la empiria que debería iluminar, introduciendo un elemento apriorístico que distorsiona el discurso político:

La clasificación de las numerosas especies animales promete más orden que la clasificación de las constituciones: los animales y los insectos no toman elecciones políticas ni inspiradas ni perversas; sus acciones y reacciones son más predecibles que las de los seres humanos. El vocabulario de Aristóteles se ajusta a sus clasificaciones. Los términos técnicos son indispensables en biología. Son inútiles en historia, donde los conceptos y juicios deben expresarse en el lenguaje cotidiano. Los términos técnicos, buscados para proveer disciplina y precisión, sólo imponen una rigidez artificial a la historia. Pero un set de términos rígidos no es el único asunto en cuestión. Más profundamente establecidas que la terminología de Aristóteles son sus presupuestos, de los que su lenguaje es un indicio. No llevó adelante su método biológico de manera superficial, sino que asumió en primer lugar que tal método era relevante. Creía que el Estado era una formación natural, que sus partes podían ser identificadas y las combinaciones de sus partes, clasificadas, y que podía alcanzarse la causación teleológica. Usó los conceptos, no meramente el vocabulario, de su ciencia natural sobre la materia de la historia. A partir del uso de estos conceptos, la materia en cuestión fue alterada: habla de constructos lógicos mientras parece hablar de eventos. El lenguaje prestado no era completamente metafórico; junto con él vino pedido en préstamo el método” (pp. 58-59).

El principal problema que trae consigo la utilización transfronteriza de los vocabularios extrapolíticos en política aqueja a las definiciones, que se vuelven teóricamente cargadas: “sus definiciones de los Estados y de sus partes están demasiado cargadas [*his definitions of both States and parts carry too much with them*]” (p. 62); “incluso cuando su lenguaje parece completamente descriptivo y neutral puede ocultar en sí valoraciones taxativas” (p. 63). Entre los elevados costos conceptuales detectados en la operación aristotélica de transferir términos y conceptos del campo

teorético (metafísico-físico-biológico) al campo de los asuntos humanos, Chambers y Day señalan la relativización de la libertad y de la elección propiamente humanas (*human choice*): “la influencia de sus teorías físicas en sus escritos políticos dejó para la elección sólo un pequeño rol” (p. 64). En la nota 134 destacan que “todos los intentos por explicar los eventos históricos apelando a patrones, ciclos o fuerzas fuera del control humano requieren que excluyamos hasta cierto grado la posibilidad de la elección humana” (p. 65). Aristóteles sería entonces un grave caso de determinismo natural de los procesos históricos, y como nos recuerdan los autores que decía I. Berlin, esto le generaría enormes problemas a su pretensión de anclar la filosofía política a un concepto de verdad práctica sustantiva que ilumine la acción de los legisladores y los políticos: “incluso cuando el determinismo histórico sea cierto, es imposible actuar como si lo fuera”.

Cerrando con la recapitulación que ellos mismos hacen de su tratamiento del problema,

se mostró que la teoría política de Aristóteles se hallaba íntimamente relacionada con otras disciplinas de su filosofía. En particular, su explícita aserción de que ‘El Estado existe por naturaleza’ implicaba el corolario de que un set de explicaciones aplicable al mundo físico (incluyendo la biología) era también aplicable a las comunidades políticas. Estos principios, especialmente en la medida en que tratan con la causación, o bien dejan muchos fenómenos históricos inexplicados o los explican en modos no fácilmente reconciliables con los métodos empíricos (p. 65).

Ahora bien, fue en el marco del debate sobre la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica en el último cuarto del siglo XX que la tesis de la heteronomía de la filosofía práctico-política aristotélica recibió un abordaje preminente. Pasaremos revista a ciertos exponentes paradigmáticos de esta posición partiendo de la presentación de J. Ritter.

Los estudios de Joachim Ritter, publicados a partir de los años ‘50 aunque recopilados en 1969 bajo el título *Metafísica y política*, hacen del núcleo problemático referente a los cruces entre vocabulario político y léxicos teoréticos no ya un núcleo de discusión exclusivo para especialistas aristotélicos sino antes un asunto de crítica cultural de la modernidad. Al hacer depender la política del vocabulario teorético-metafísico de la naturaleza, un Aristóteles rehabilitado sobre bases hegelianas resulta fructífero para Ritter en al menos dos sentidos: en primer lugar, para desandar los rígidos caminos de la especialización que tanto daño ha hecho a la tradición de la filosofía práctica; en segundo lugar, indicando una necesidad epocal de la era de la

deshumanización técnica, la de que la *pólis* vuelva a fundarse sobre la naturaleza humana. Ante una constatación (que hace pie en el “desgarramiento” hegeliano y en la filosofía heideggeriana de la técnica) de los efectos negativos que la moderna sociedad técnico-industrial ha provocado sobre el hombre, su saber y sus posibilidades de acción,⁹² intenta pensar, cruzando las herencias aristotélica y hegeliana, en qué sentido la política necesita de una fundamentación metafísica y de qué modo la metafísica puede fundar la política. Para enfrentar a las diversas variantes de cientificismo praxeológico debe ensayarse una rehabilitación de la fundamentación de la praxis a partir de una teoría de la naturaleza humana.

Ritter afirma que Aristóteles “descubre” un nuevo sentido, “independiente de su situación histórica”⁹³ para la relación entre la naturaleza del individuo y la sociedad que lo enmarca, sentido que coincide con “la idea de que la fundamentación de los ordenamientos políticos exige el recurso a la naturaleza del hombre”⁹⁴. De este modo, la praxis remite necesariamente a la teoría: “los conceptos de lo político [...] remiten en sí y por sí mismos al ser de aquellos que viven juntos en la *pólis*, tal como se expresa en su misma existencia. La cuestión de los principios del orden político hace emerger, sobre el terreno de la *pólis*, la cuestión del ser y de la esencia de los ciudadanos. Si se aísla lo político, todo pasaje hacia conceptos que no entren en su campo no puede sino aparecer como una construcción que coloca uno al lado de otro elementos que de por sí no tienen ninguna relación entre sí. Para Aristóteles, por el contrario, dicho aislamiento, cuando se trata de la *pólis* como comunidad de ciudadanos, conduce necesariamente a comprender abstractamente los mismos conceptos políticos y a separarlos de su contenido sustancial específico”⁹⁵.

Toda política, dice Ritter *more hegeliano*, necesita de una metafísica como de su suelo originario, y toda autonomización de lo político respecto de lo metafísico nos conduce a una comprensión sesgada, abstracta. Así, “el fin de la política y del ordenamiento político remiten más allá del propio ámbito”⁹⁶: “La *theoria* como ciencia no se encuentra en oposición al mundo práctico y al saber relativo a él. Hay que decir que la razón ‘pura’ de la ciencia teórica se encuentra encerrada *in nuce* en la razón práctica del individuo y la sociedad. La ciencia teórica no excluye entonces la ciencia

⁹² Ver al respecto “La gran ciudad”, en J. Ritter (1983).

⁹³ (1983): 73, nota 38.

⁹⁴ *Idem*: 63.

⁹⁵ *Idem*: 66.

⁹⁶ *Idem*: 90.

aplicada”⁹⁷. Si lo político sólo cobra pleno sentido a la luz de una teoría metafísica, contra el movimiento general de deshumanización técnica cobra relevancia el ensayo aristotélico, en el que la *pólis* es el lugar donde se realiza la estructura ontológica del ser humano: “La ciudad tiene por contenido el ser-hombre del hombre, y por ello el ser-hombre del hombre es su naturaleza y sustancia [...] en tanto en ella la razón del hombre alcanza su pleno despliegue. Ella es el lugar del ser-hombre porque ella misma está basada sobre la razón y es un ordenamiento social racional. En cuanto actualidad de la razón, la ciudad misma existe ‘por naturaleza’”⁹⁸

Revisitando los términos con que Heidegger lee el vínculo entre el hombre y la *pólis*, y retomando el principio hegeliano de que el espíritu objetivo implica una corporización eticizada de la Idea en forma de instituciones prácticas, *pólis* y naturaleza humana se imbrican mutuamente hasta el punto de no poder ya pensarse la una sin la otra. La posibilidad de un discurso filosófico sobre lo político parece depender de recuperar el punto de partida de Aristóteles y de Hegel, es decir, el principio según el cual en la *pólis* se realiza la naturaleza humana. Todo aquel que rechace este nexo co-originario entre ciudad-Estado y naturaleza humana está condenado a replicar el gesto del Zarathustra de Nietzsche, que abandona la ciudad, se vuelve *ápolis* y por ello se aproxima a una condición más allá de lo humano (*Übermensch*): el éxodo respecto de la *pólis* es la condición de posibilidad para todo éxodo respecto de la condición humana, para toda deconstrucción radical de la forma-hombre occidental.

Según la lectura de Ritter, entonces, la perspectiva heteronómica se corona con la tesis de que el vocabulario metafísico responde en Aristóteles a la pregunta por la legitimidad del dominio: “se ve así que la referencia de la teoría ética y política a la *pólis* ya definitivamente llegada a su término es el núcleo y el centro de la filosofía práctica; ésta, en efecto, recurriendo al concepto de naturaleza, conduce a la decisiva definición material según la cual la *pólis*, cuando su devenir ha llegado a su término, deviene para el hombre ‘naturaleza como fin’ de modo que con ésta el hombre se ha convertido en sujeto y la naturaleza humana en la sustancia de las instituciones éticas y, así, en el criterio de toda acción política y de todo estatuto jurídico” (p. 113). A diferencia de la antinomia fundante de la aproximación sofística a lo político, la noción de *phúsis* en Aristóteles resulta la clave de bóveda de la justificación de por qué

⁹⁷ *Idem*: 24.

⁹⁸ *Idem*: 67-68. “La naturaleza específica del hombre es su naturaleza racional. ¿Cómo llega a ser real esta naturaleza? No en la inmediatez indeterminada del pensamiento, sino llegando a ser ‘el arte y la ciencia’ de la ciudad [...]. Es por esto que la filosofía tiene su lugar en la ciudad” (*Idem*: 207-208).

obedecer a las leyes de la ciudad-Estado; la solución de Aristóteles al desafío sofístico “consiste en negar la oposición entre *phúsis* y *nómos*, que paralizaba la validez del *nómos*, comprendiendo el *nómos* como realización de la naturaleza y fundando de este modo la legitimidad del *nómos* y del *éthos*” (p. 108, nota 40).

La línea de comprensión metafísicamente fundamentada de la *Política* llevada a cabo por Ritter fue continuada en diversas modulaciones por A. B. Hentschke-Netschke, M. Riedel y A. Kamp.

A. Hentschke sostiene que en Aristóteles la política se halla habilitada como ciencia sólo a partir de su encuadramiento en principios extrapolíticos.⁹⁹ Son ciertos “principios estructurales metapolíticos los que hacen posible para Aristóteles una política científica”.¹⁰⁰ Entre estos principios, por ejemplo, es el concepto de naturaleza el fundamento del que depende principalmente el carácter científico de la filosofía de la acción: es en función de la naturalidad de la *pólis* como nivel supremo del desarrollo civilizatorio en I 2 que Hentschke deduce “el carácter por naturaleza de todas las estatalidades”; y sostener el carácter por naturaleza de la politicidad aristotélica es a fin de cuentas “la condición necesaria para hacer de los Estados empíricos objetos de investigación”. Según Hentschke, las *póleis* son “sustancias naturales [...] en la medida en que se hallan bajo la legalidad de todo ser por naturaleza y autorizan la aplicación del concepto reflexivo [*Reflexionsbegriff*] de las cuatro causas” (1971: 394 ss.).¹⁰¹

A. Hentschke obtiene su concepto de política fundada en la metafísica a partir de una interpretación del final de *EN*. X 10, el capítulo de transición de la ética hacia la *politiké*: según ella, en su crítica de la sofística el filósofo otorga a la *Staatsphilosophie* “el valor que toda filosofía debe tener: conocimiento en tanto conocimiento, para iluminar el ámbito genérico de lo cognoscible” (1971: 390 ss.). De *EN*. X 10 Hentschke deduce el “carácter teórico de su filosofía del Estado (*Staatsphilosophie*)”, pasando por encima de toda comprensión rígida de la tripartición epistemológica entre *theoría*, *prâxis* y *poíesis*: “la política es también parte de la filosofía, es decir, de la teoría, y en tanto teoría posee un valor en sí misma” (1971: 388).¹⁰²

⁹⁹ A. Hentschke-Netschke (1971): 392, 399.

¹⁰⁰ A. Hentschke-Netschke (1983): 148.

¹⁰¹ Es Wieland quien importó al ámbito de análisis de la *Física* de Aristóteles la concepción kantiana de nociones *reflexivas* para aludir a los términos analítico-categoriales de la ciencia aristotélica. Sobre el carácter funcional de los principios teóricos en Aristóteles, en torno del cual nuestra interpretación se halla en línea: véase Wieland (1970): 202 ss.

¹⁰² Nuestra interpretación presente de la epistemología aristotélica considera estos enunciados de Hentschke como puntos de partida axiomáticos.

A la saga de Ritter y de Hentschke, Manfred Riedel despliega una lectura de la *Política* aristotélica como un constructo heterónomo, metafísicamente fundamentado, a la vez que asume una posición fuertemente crítica respecto de su actualidad y utilidad para fundamentar autónomamente la ciencia práctica: la actualidad de la filosofía práctica de Aristóteles “no reside en sus ventajas sino precisamente en sus deficiencias”, y su renovación, sea en parte o globalmente, es imposible¹⁰³. Esta actitud contraria a los usos que de Aristóteles venía generando la corriente de los neoaristotélicos alemanes de los años ‘60 y ‘70 encuentra su justificación en dos frentes: por un lado, en la exigencia metodológica de cautela frente a una operación que, en aras de una concepción simplista de la fusión de horizontes, trasvasaba directamente la filosofía práctica antigua a las estructuras conceptuales contemporáneas, extrayendo de las arcas de la historia conceptos olvidados y reproponiéndolos acríticamente¹⁰⁴; por otro lado, en su resignificación crítica del concepto de “metapolítica”, no en el sentido de una metarreflexión sobre conceptos y principios de la teoría política, sino como “la clase de aquellos conceptos y proposiciones que no procede de la política en tanto ciencia práctica, que pertenecen a otros círculos problemas, o que ‘trascienden’ el ámbito del argumentar político, [constituyendo] el entrelazamiento de política y metafísica que ya se ha vuelto algo tradicional y que queda documentado, por primera vez, en Aristóteles”¹⁰⁵.

Aristóteles, para Riedel, parece ser el iniciador de esta intromisión ilegítima de otros ámbitos del saber en las regiones autónomas del saber político, de este uso no tematizado e injustificado de principios metafísicos en el campo de la argumentación y de la conceptualización política. La no justificación residiría en el hecho de que los conceptos y principios utilizados “no son analizados y diferenciados con relación a su origen”¹⁰⁶, es decir que lo que exigiría un uso “honesto” sería una elucidación de las categorías usadas, no dando por supuesto su significado sino esclareciéndolo mediante un ir a la esfera en que esos conceptos fueron acuñados. Desde esta clave crítica de

¹⁰³ M. Riedel (1976): 112.

¹⁰⁴ “La comprensión [...] es siempre el proceso de la fusión de horizontes [...] que se lleva a cabo sobre la base de la concepción lingüística fundamental de las formas de vida en tanto mediación de la tradición. Pero así como la mediación sin contradicción sería vacía, también la comprensión sin crítica es ciega. En el ámbito histórico, no es posible obtener un conocimiento seguro mediante la mera repetición de lo ya dicho: tampoco se lo logra aplicando el acervo conceptual de una ciencia desde el presente al pasado. El pensamiento histórico necesita de la distinción, a fin de poder hacerse cargo de la extrañeza de la tradición y su lenguaje” (*Idem*: 27-28).

¹⁰⁵ *Idem*: 56-57.

¹⁰⁶ *Idem*: p. 71.

explicitación, Riedel lleva adelante un minucioso análisis de la relación entre política y metafísica en el texto de la *Política*, dando cuenta de la estructura de la *pólis* según la teoría de las cuatro causas, del “ser por naturaleza”, de las distinciones “todo/partes”, “materia/forma” y “potencia/acto”, del análisis del método genético, con la conclusión de que la *Política* “trabaja, en tanto teoría, con conceptos y principios que, en sí mismos, no son ‘políticos’”¹⁰⁷.

Riedel se opone a las lecturas que entienden la relación entre metafísica y política al modo platónico, en términos de derivación o fundamentación. “Naturalmente, en estas distinciones no se trata de contextos de fundamentación entre política y metafísica, que se infieran de proposiciones perfectamente datables, sino de correspondencias en sus fundamentos conceptuales”¹⁰⁸. Así, Riedel es claro a la hora de decir lo que la relación entre metafísica y política *no* es, excluyendo una concepción fundacionalista que atentaría contra la separación de las disciplinas y la autonomía asignada al saber práctico. “A diferencia de Platón [...], la *Política* de Aristóteles no se encuentra ninguna relación de fundamentación o dependencia con la *Física* y la *Metafísica*. Pero esto no impide que también haga uso de algunos de sus conceptos y principios y, viceversa, que en la *Metafísica* y en la *Física* se encuentren elementos ‘políticos’ y ‘éticos’”¹⁰⁹. Pero cuando debe caracterizar esta relación positivamente, sólo puede apelar al concepto de “correspondencia”¹¹⁰.

Vimos ya la impugnación que Riedel hace de la metapolítica en pos de un cuerpo conceptual político puro e inmanente, no contaminado por intromisiones metafísicas. Pero a esta acusación de falta de legitimidad se une otra, de orden estratégico, que afirma que ciertas frases metapolíticas como la que sostiene la politicidad natural del hombre o la que caracteriza al hombre como ser dotado de *lógos*, adolecen de “cierta falta de funcionalidad” (*Funktionslosigkeit*) al no posibilitar inferencias realmente políticas, por la cual no constituyen “principios políticamente constitutivos” y “surgen de otros círculos de problemas y no fundamentan el ámbito de la política”¹¹¹. No sólo son ilegítimos, sino que no funcionan efectivamente como premisas de la argumentación política: de ellos no se infiere nada.

¹⁰⁷ *Idem*: 74.

¹⁰⁸ *Idem*: 87.

¹⁰⁹ *Idem*: 70.

¹¹⁰ *Idem*: 70; 87.

¹¹¹ *Idem*: 64-65.

En la línea de análisis heteronómico de la ciencia política aristotélica, Andreas Kamp publica en 1985 una obra que lleva por título *La filosofía política de Aristóteles y sus fundamentos metafísicos*.¹¹² En este estudio Kamp analiza la *Política* a la luz de la metafísica aristotélica (en particular su “ousiología”, o doctrina de la sustancia), y sus resultados son reelaborados en las conferencias reunidas en 1990 bajo el título *Aristoteles’ Theorie der Polis*.¹¹³

En estas dos obras, Kamp retoma todos aquellos aportes que habían explorado los condicionantes teoréticos de la *Política* y los sistematiza con un alto nivel de detalle.

Su libro de 1985 inicia con un breve estado de la cuestión, en el que examina un principio que, a su entender, los comentaristas aristotélicos elevaron al rango de dogma: la autonomía e independencia de la filosofía práctica respecto de la ontología. Los estudiosos, afirma Kamp, dan como autoevidente dicho postulado, englobado en la general separación de las *pragmateíai*, y dejan de lado el problema de los fundamentos teoréticos. Según su opinión, se trata de algo en lo que incluso Riedel cae, ya que termina afirmando la independencia de la política al sostener la falta de funcionalidad, en política, de las categorías metafísicas¹¹⁴.

Según Kamp, pocos tematizaron la relación entre la filosofía teorética y la política, y ninguno desde el hilo conductor que elige él, esto es, el de la ontología de la sustancia. La dependencia de la filosofía práctico-política respecto de la esfera teorética no debe ni puede ser considerada en todos sus aspectos, y es por eso que el recorte ejercido gira en torno al que Kamp considera como el concepto rector de la filosofía teorética: la noción de *ousía*¹¹⁵.

Este estudio se presenta, entonces, como un análisis de la filosofía política aristotélica en sus fundamentos ontológicos (teoría de la *ousía* de las *Categorías* y de los libros “ousiológicos” de la *Metafísica*), bajo la presuposición general (que evoca a Ritter y, a través de él, a Hegel) de que para Aristóteles “la teoría de la *pólis* [...] no es una teoría histórica, sino la explicación ontológica del ser-hombre”¹¹⁶. Su análisis de 1985 sobre la estructura ontológica de la filosofía política aristotélica se concluye con la afirmación de que no existe una alineación horizontal de las disciplinas, al menos en lo que respecta a las relaciones entre metafísica y política: todo lo contrario, existe una

¹¹² A. Kamp (1985).

¹¹³ A. Kamp (1993).

¹¹⁴ (1985): 9-10.

¹¹⁵ *Idem*: 11.

¹¹⁶ *Idem*: 67.

relación de dependencia, y si bien Aristóteles no construye su política “*more geometrico*”, esta disciplina se mueve a través, o depende, de los fundamentos y encuadres de su teoría de la *ousía*¹¹⁷. Explicita más su posición Kamp en las conferencias: “La hipótesis de una ciencia política aristotélica autónoma, basada sobre premisas no fundadas, obstaculiza cualquier posibilidad de comprensión y suscita una serie de malentendidos. Pero con esto no quiero afirmar que la teoría política de Aristóteles pueda deducirse de la filosofía teorética, así como se deduce una fórmula matemática o química de otra”¹¹⁸.

Kamp afirma que la filosofía política asume una posición conceptualmente subordinada respecto de las ciencias teoréticas, y asevera que “la teoría política depende de modo determinante de presupuestos y categorías de un pensamiento filosófico fundamental [...], que posee una base en la metafísica, de la que no puede ser separada sin incurrir en un malentendido radical”.¹¹⁹ Pero tal como él reconoce, en la fuente el asunto no es tan taxativo y se ve con mucha más claridad gracias a su tarea de reconstrucción y puesta en relación de un ámbito con el otro. Kamp sostiene que “Aristóteles no dice explícitamente en ninguno de los pasajes conocidos por mí que su filosofía teorética, y en especial su metafísica, serviría de fundamento a la teoría política. La falta de una indicación de tal clase aparentemente da la razón a todos aquellos que presuponen implícitamente la autonomía de la filosofía práctica o que creen tener que subrayarla de una forma o de otra” (p. 31). Ahora bien, existen muchos indicios de cómo Aristóteles concebía el asunto: “sin embargo, que la ciencia política dependa de la filosofía teorética es un hecho del que no se puede dudar en la medida en que el propio Aristóteles ha aludido con bastante claridad a esta dependencia” (p. 32). Un de tales alusiones se halla en *Ética Nicomaquea* I 13, donde Aristóteles declara que el verdadero político debe disponer de cierto conocimiento del alma. “Se vuelve claro que la *Ética Nicomaquea* no sería ni siquiera concebible sin una teoría del alma que constituya su fundamento preliminar”, y “por otra parte la psicología se cuenta entre las ciencias puramente teoréticas, referida en parte a la física y en parte a la filosofía primera” (33)

¹¹⁷ *Idem*: pp. 353; 359; 362.

¹¹⁸ (1993): 48.

¹¹⁹ *Idem*: 31.

Así, Aristóteles nunca habría explicitado de manera clara la dependencia de las categorías políticas respecto de la terminología metafísica,¹²⁰ probablemente porque no habría querido recargar el texto de la *Política* con referencias explícitas, ya que sus alumnos de las lecciones metafísicas podían darse cuenta de las categorías usadas, y a los alumnos a los que sólo les interesaba las lecciones políticas hubieran servido de poco tales indicaciones; en esto, según Kamp, Aristóteles se hallaría influenciado por una célebre clase abierta dada por Platón acerca del bien: a excepción del propio Aristóteles, todo el auditorio se terminó retirando cuando aquél comenzó a hablar de matemática en una exposición que aparentemente debía versar sobre ética.¹²¹ Pero “el hecho de que tales fundamentos [metafísicos] queden implícitos no significa en absoluto que no estén presentes”¹²². Kamp da cuenta de esta “dependencia” a través de una metáfora aristotelizante: “La filosofía política aristotélica es un *síntheton*, constituido por *húle* y *eîdos*, en el cual como “*húle*” debe entenderse el mundo de la *pólis* observable o históricamente reconstruible en su multiplicidad, pero también las concepciones de los teóricos anteriores, mientras que con “*eidos*” deben entenderse las ya mencionadas categorías fundamentales de la filosofía teórica”¹²³.

De manera que “la hipótesis de una ciencia política aristotélica autónoma, basada sobre premisas infundadas, obstaculiza cualquier posibilidad de comprensión y provoca graves malentendidos” (p. 48).

Kamp destaca que el rol fundante de la filosofía teórica se reconoce en la filosofía política principalmente en tres ámbitos: i) teoría de la *ousía* de *Categorías* y de *Metafísica* (sobre todo las distinciones sustancia/accidente, materia/forma y potencia/acto); ii) teoría de la paronimia y homonimia; iii) teoría del alma y del intelecto de *De Anima* (1993: p. 33).

Uno de los ejemplos que proporciona Kamp es la teoría de la esclavitud: si amo/esclavo se distinguen entre sí con relación al nivel alcanzado por cada uno en la capacidad de realizar la cualidad más sustancialmente humana, “la asignación a la clase de los amos o de los esclavos se basa entonces exclusivamente sobre el status ousiológico de los individuos en cuestión” (p. 36), y sin referencia al corpus de su filosofía teórica las líneas aristotélicas no podrían comprenderse de manera acabada. También el problema de la justicia política parece recibir un tratamiento teórico en la

¹²⁰ *Idem*: 49.

¹²¹ *Idem*: 49-50.

¹²² *Idem*: 50.

¹²³ *Idem*: 49.

medida en que dependería de la antinomia sustancia/accidente: “la igualdad y la desigualdad política no pueden fundarse sobre determinaciones accidentales como estatura, color de piel y velocidad [...] sino sobre aquello que constituye la *pólis*” (pp. 37-38); “en la base del procedimiento aristotélico se encuentra así una definición de lo que es políticamente esencial, que aparece separado de lo que es políticamente accidental: se presenta así el mismo procedimiento teórico observado a propósito del tema *esclavitud*. [...] El análisis que involucra la distinción *ousía*-accidente debe por lo tanto estar precedido sistemáticamente por una definición de la *ousía* misma. El hecho de que Aristóteles haya desarrollado la fundamental distinción sustancia-accidente por primera vez en su filosofía teórica, aplicándola luego a su filosofía política contribuye por lo demás en una medida no insignificante a la determinación del lugar histórico de la ciencia política aristotélica, dado que esta diferenciación permitió consideraciones, soluciones y análisis críticos que habrían sido imposibles sin ella” (pp. 38-39).¹²⁴

Las dos obras de Kamp constatan la relación de dependencia entre una esfera y la otra, y en consecuencia, usan ciertas distinciones y categorías delineadas por Aristóteles en la metafísica para aclarar/explicitar las afirmaciones políticas, que, según la opinión de Kamp, de otro modo serían interpretadas erróneamente.

ii.-Autonomía de la *politiké*

A diferencia de la modalidad heteronómica de lectura de las relaciones entre el saber político y los demás saberes del sistema de la ciencia de Aristóteles, en especial la metafísica o la física (ciencias consideradas teóricas en las triparticiones clásicas), existe otra línea interpretativa que suele otorgar un peso fuerte a la independencia y autosuficiencia (conceptual y metodológica) de la *politikè epistéme* respecto de otros saberes. En los términos en los que se expresa Joachim, “no hay duda de que no hay lugar en su esquema para una ciencia teórica de la conducta [*a theoretical science of conduct*], y de que él pensó que dicha ciencia sería imposible de lograr o, en todo caso, de poder ser lograda, no tendría valor alguno”.¹²⁵ Joachim reconoce que “la propia práctica de Aristóteles difícilmente cuadra dentro de su teoría” (p. 16); pero “a pesar de que habla como un teórico, por ejemplo, de los hechos de la conducta, de la maquinaria psicológica de la conducta, de los tipos de carácter, de los fenómenos políticos, del

¹²⁴El comentador alemán multiplica luego los ejemplos y se basa principalmente en I 2 (concepto de naturaleza) y sobre III 9 (problema de la identidad de la *pólis*) tanto como en otros textos en los que, a su juicio, Aristóteles despliega políticamente su distinción sustancia/accidente.

¹²⁵H. H. Joachim (1951): 13-14.

funcionamiento de las leyes y de las constituciones, de la estabilidad o debilidad de los diferentes tipos de constitución, y así sucesivamente, sin embargo concibe la indagación teórica como subsidiaria de su objeto principal. Se introduce en la teoría porque, en su opinión, tal conocimiento teórico es indispensable como parte del entrenamiento de cualquier hombre que pretenda establecer leyes para regular la vida de su ciudad, o incluso para guiar a los miembros de su casa para vivir vidas felices” (18). Con el mismo espíritu declara R. Robinson que muchos de los defectos teóricos que pueden encontrarse en la *Política* se explican por el hecho de que “conscientemente apunta a ser de utilización práctica, y así lo es [...] La *Política* asume la prosaica y necesaria tarea de mantener nuestro precario orden político en una condición operativa y tolerable. Es de uso práctico para nosotros tanto como para sus contemporáneos”.¹²⁶ En palabras de C. Lord: “la dicotomía asumida por Jaeger entre elementos idealistas y prácticos en la *Política* parece descansar en última instancia en el fracaso en apreciar que la *Política* es de comienzo a fin un libro *práctico* o las implicancias de la afirmación de Aristóteles de que la ciencia política es una ciencia práctica orientada a la praxis antes que una ciencia teórica perseguida por el mero conocimiento”.¹²⁷

Los intérpretes que se inscriben dentro de esta directriz hermenéutica tienden a marcar, como hace Hardie, que el tratamiento técnico de los asuntos éticos y políticos no depende de una conexión esencial con la filosofía teórica, y de hecho allí reside el punto clave de su diferenciación con Platón.¹²⁸ A diferencia de la metafísica platónica, la filosofía primera aristotélica no es la ciencia del más alto bien, que debería guiar al político y al legislador en la senda de la praxis. Metafísica y matemática, por un lado, y ética y política, por el otro, pertenecen a campos del saber que deben mantenerse estrictamente delimitados unos de otros, sin recurrir a una fundamentación de los segundos a partir de los primeros.

El lugar en el cual estas posiciones se hallan prefiguradas, como hemos ya marcado, es el comienzo del comentario de Newman (I: 5). Pero la tesis de Newman habría de recibir una significativa ampliación en el curso del siglo XX. En efecto, dentro de la escuela de J. Ritter, que en los años ‘70 se aboca a una variante hermenéutica de la filosofía práctica, en el marco de una teorización explícita del valor de las ciencias del espíritu y una filosofía del *ethos* concreto, la obra de mayor relevancia dedicada a

¹²⁶ R. Robinson (1962): XII.

¹²⁷ C. Lord (1981): 469-470.

¹²⁸ W. F. R. Hardie (1980): 43. Hardie se refiere puntualmente a la crítica aristotélica de la Idea de Bien en *Ética Nicomaquea* I 4

Aristóteles en la línea hermenéutica “autonomista” es el estudio de Günther Bien, *La fundamentación de la filosofía política por Aristóteles*,¹²⁹ publicado por primera vez en 1973. Reaccionando contra la lectura ontológica de Ritter, Riedel y Hentschke, esta obra encara el problema de la relación entre metafísica y política desde la tesis general de que la filosofía práctica en general encontró en Aristóteles su primera fundamentación en tanto esfera autónoma, con una especificidad propia y claramente deslindada respecto de las ciencias teoréticas.¹³⁰ “En la teoría política determinados componentes del ser y ciertos ámbitos objetuales no son discutidos temáticamente. La realidad humana, ‘el universo ético’ [...] es considerado como una esfera distinta, en el ámbito de una vasta ontología regional [...]. En consecuencia, para los temas y los objetos que se encuentran dentro del campo de un universo político-moral así determinado y delimitado están excluidos ciertos procedimientos pertinentes a otros contextos, sólo allí legítimos”¹³¹. Aristóteles recorta decisivamente la filosofía de los asuntos humanos respecto de cualquier hibridación foránea, y desde ese momento, metafísica y política son esferas separadas, por lo cual conceptos que son legítimamente usados en un ámbito no son extrapolables a otro. G. Bien afirman la actualidad de la filosofía práctica aristotélica y la fecundidad de su rehabilitación para las discusiones en torno a una teoría del método de la razón práctica¹³², encargándose de analizar detalladamente las estrategias de delimitación que Aristóteles pone en acto, no sin antes justificar su motivo de fondo.

La referencia polémica de estos intentos de autonomización del saber de lo político la hallamos en la posición platónica: sus características son la identificación inmediata de teoría y praxis, de lo cual se deriva una remisión de lo ético-político a la teoría estructural del ser, de la historia a la ontología (los ordenamientos, estructuras e instituciones de la vida humana son puestos en relación con las mismas estructuras que constituyen el conjunto del ser), una postulación de la vida teórica como la única justificada, una vinculación del poder político legítimo a un conocimiento filosófico de los fundamentos del ser y la consecuente desaparición de la esfera de la praxis humana entre lo bestial y lo divino¹³³.

¹²⁹ Manejamos la versión italiana: G. Bien (2000).

¹³⁰ G. Bien (2000) : 11.

¹³¹ *Idem*: 62.

¹³² *Idem*: 358.

¹³³ *Idem*: 160-173.

Mientras que Ritter razonaba desde una concepción que no enfatizaba las distancias entre el maestro académico y su mejor discípulo, Bien pretende recorrer el hilo polémico que se tensa entre ambos filósofos y negar el valor de las interpretaciones que intentan armonizar ambas posiciones¹³⁴. La crítica de Aristóteles a Platón, observa Bien, articula su sentido de fondo a partir de la separación entre *theoria* y *praxis*: “la política, según Aristóteles, es posible sin metafísica y también sin teología. Ello significa que la posesión, ejercicio y administración legítima del poder político no están ligados a particulares conocimientos teórico-filosóficos respecto de la totalidad del mundo y del ser”¹³⁵. Esta separación es la raíz de otra escisión entre *vida teórica* y *vida práctica*: “la puesta en práctica de la vida teórica no está ligada a particulares cualificaciones morales”¹³⁶; “la vida civil y la virtud que en la vida práctica se afirma son fundamentalmente posibles sin filosofía ni metafísica, así como la virtud no es su consecuencia”¹³⁷. Finalmente, este sistema de escisiones se completa con la diferenciación entre saber teórico y saber práctico: “Aristóteles separa la filosofía práctica de la filosofía pura, teórica; respecto de ésta la distinguen el objeto, la forma argumentativa y la intención. De la filosofía teórica no es deducida ninguna consecuencia normativa para la teoría de la praxis ni para la praxis misma”¹³⁸.

De este modo, el movimiento teórico que G. Bien lleva a cabo en esta obra apunta a mostrar que en Aristóteles política y metafísica son esferas distintas que transitan por andariveles separados. “La modificación decisiva actuada por Aristóteles reside en el hecho de que su metafísica no es ya, como la platónica, al mismo tiempo la ciencia normativa suprema que luego como política adquiere una concreta eficacia práctica. En el proceso de separación de *pragmateíai* en Aristóteles, en primer lugar se disuelve el estrecho vínculo platónico entre la metafísica, por un lado, y la ética y la política, por el otro. Con ello, la superestructura teórica, y en definitiva, ontológica, de estas disciplinas y por ende su fundamento exacto; y por ello no existe la posibilidad de un tratamiento metódicamente exacto de los objetos de las ciencias práctico-poiéticas”¹³⁹.

Bien discute así las posiciones de los heteronomistas, que en última instancia fusionaban las dos esferas en una matriz interpretativa común, entendiendo que toda relación entre política y metafísica constituye un lastre platónico, contra cuyos efectos

¹³⁴ *Idem*: pp. 12-17.

¹³⁵ *Idem*: 156.

¹³⁶ *Idem*: 152.

¹³⁷ *Idem*: 155.

¹³⁸ *Idem*: 125.

¹³⁹ *Idem*: 114.

el Estagirita se tomó el trabajo de fundamentar autónomamente una esfera y un saber independientes acerca de lo práctico. En Bien, la relación entre metafísica y política es entendida en términos platónicos, y, como tal, se niega que en Aristóteles pueda encontrarse algo de tal clase.

Otro *scholar* alemán del siglo XX que negó enfáticamente la tesis de la dependencia estructural de la ciencia política de Aristóteles respecto de su filosofía primera fue W. Kullmann. Este autor rechaza de plano que haya en la *Política* una fundamentación metafísica, tomando como eje polémico fundamental la tesis de “ilustres estudiosos” que, empezando por Hegel, sostuvieron que Aristóteles habría defendido el carácter sustancial de la *pólis*, y por lo tanto una hipostatización del Estado. El peligro ínsito en tal interpretación se relaciona con una eventual amenaza totalitaria aniquiladora de la particularidad, desatada con nefastas consecuencias en el siglo XX. “Nosotros estamos hoy particularmente sensibles con relación a la exaltación y magnificación del Estado, y por lo tanto nos importa mucho constatar si existe alguna connotación totalitaria en la concepción aristotélica de la *pólis*” (p. 15).¹⁴⁰

Kullmann reconoce que “existen muchos pasajes en la *Política* de Aristóteles que han ofrecido motivos para interpretar la doctrina política de Aristóteles en sentido hegeliano”, y en particular pasajes en los que se ha querido ver la influencia de “la así llamada doctrina de las cuatro causas que aparece en la *Física* y en la *Metafísica*. El problema es entonces si Aristóteles consideró la *pólis* como una sustancia, constituida por una forma y una materia, que debe su existencia a una causa eficiente y se halla orientada hacia un fin determinado” (p. 16). Luego de analizar pasajes como III 3, el autor concluye que, a propósito de la *pólis*, “no se puede hablar de sustancia o de *ousía*”; el “*eídos* de una *ousía* correspondiente al concepto de sustancia aristotélico no aparece aquí. El concepto de *súnthesis* (compuesto), utilizado aquí por Aristóteles para grupos humanos, designa sólo una mezcla mecánica, no una combinación química. *Súnthesis* es evidentemente un conglomerado que no posee esa unidad que es propia de la sustancia” (p. 24). Así, “ni siquiera según *Pol* III 3 la constitución (*politeía*) es la forma de una sustancia. La *pólis* misma no es una sustancia y los seres humanos que la

¹⁴⁰De este modo el planteo, aun manteniendo sus diferencias, se enlaza con la forma que tiene J. Barnes de pensar como totalitarias las interpretaciones sustancialistas de la *pólis*: “En cualquier caso, ¿son los hombres partes de sus Estados? ¿Soy yo parte de, o soy de, Reino Unido? En un sentido débil de parte, quizás soy parte del Reino. Pero no soy parte en el sentido ordinario: no estoy en relación con el Reino Unido del mismo modo que mi brazo derecho se relaciona con mi cuerpo o como una pieza se relaciona con un rompecabezas [...] Pues yo soy un individuo independiente. Eso, finalmente, es el hecho crucial acerca de mí (y de ti)” (citado en Mayhew (1997b): 326).

habitan no son la materia de esta sustancia” (p. 24). “La *pólis* no posee un carácter sustancial unívoco”, y autores como Kamp “confunden los diversos tipos de identidad esencial que *Metafísica* V 9, *Met* I 3, *Tópicos* I 7 y *Met* V 6 distinguen atentamente” (p. 25, nota 17). El pensador que sí sustancializó la *pólis* fue Platón. Aristóteles “libera a la filosofía política de los vínculos con la metafísica, mientras que para Platón era imperativo que la *pólis* ideal fuera definida por el orden (*kósmos*, *táxis*) y la unidad (*hén*) bajo la Idea del Bien” (p. 26).

El comentador alemán destaca que el ser humano es un *eîdos*, y es del todo coherente que evite denominar *eîdos* o *ousía* a una agrupación de seres humanos por debajo del *eîdos*-ser humano: “entre la especie y el individuo no puede haber ningún grado intermedio” de sustancialidad (p. 27). En la filosofía política “son abordadas ciertas cualidades del ser humano, no sustancias, como sucede en la ciencia natural”; son el bien moral y lo justo los objetos que investiga la política (*EN*. I 1, 1094b 14 ss.). A pesar de que existen varias comparaciones entre la *pólis* y el animal, “no es posible concluir que Aristóteles consideró a la *pólis* como un organismo”; “el término *phúsis* empleado en *Pol* I 2 es usado de manera muy genérica y vaga” (p. 19); con relación a ella “el concepto de *eîdos* debe entenderse sólo en sentido lógico, y no en el significado de causa formal de una sustancia” (p. 23, nota 15).

“Si la *pólis* fuera una sustancia natural, debería caer bajo la competencia de una ciencia teórica; si fuera una sustancia artificial, caería bajo la competencia de una ciencia productiva, un oficio. Ahora bien, la política es por buenas razones una ciencia *práctica*. Y como tal apunta a la realización de un determinado estado de lo social” (p. 27).

Ahora bien, no por rechazar la influencia de la *Metafísica* es Kullmann un autor que defienda una independencia absoluta del saber político. En efecto, los conceptos estructurantes de la política abrevan en una fuente teórica, sólo que no es la metafísica ni la física sino la biología. A propósito de las intromisiones teóricas extrapolíticas, Kullmann se inscribe en toda una tradición que subraya la influencia de la biología en la conceptualización aristotélica de los asuntos humanos. Sobre la pista de las indicaciones seminales de W. Jaeger,¹⁴¹ Kullmann habla de “deducción biológica”¹⁴², de “recurso a

¹⁴¹ En el célebre tratado que inaugura el método genético de interpretación de las obras aristotélicas (1923) y marca los destinos de todo un siglo de *Aristotelesforschung*, W. Jaeger ve en estas extrapolaciones, que él adscribe a las obras biológicas del Estagirita, los indicios de una maduración intelectual que habría llevado a Aristóteles lejos de la forma ideal (platónica) de pensar la política, encauzándolo hacia una dirección preminentemente empirista: “ya no es el Estado ideal la norma que

hechos biológicos basiales”¹⁴³, de “inspiración biológico-etológica de Aristóteles”¹⁴⁴, en la idea de que “todo el contexto de la *Política* se basa sobre la relación con las ciencias naturales, sobre todo la biología”¹⁴⁵, tendiendo puentes entre el análisis político aristotélico y la “etología y etnología modernas [que] han confirmado que el comportamiento social del hombre se halla en parte condicionado genéticamente”¹⁴⁶, comparando este Aristóteles sociobiologizado con Konrad Lorenz¹⁴⁷.

Entre los estudiosos que más han militado su oposición a la influencia de la *Metafísica* y de la filosofía teórica en la comprensión de los escritos práctico-políticos aristotélicos es E. Schütrumpf, quien en su aludido comentario de 1991 dedica un apartado de su introducción a tratar la relación entre la filosofía práctica y la metafísica de una manera fuertemente autonomista. Pero en 1981, diez años antes de publicar el Tomo I de su comentario, Eckart Schütrumpf ofrece a divulgación un artículo llamado “Consideraciones críticas sobre la ontología y terminología de la *Política* aristotélica”,¹⁴⁸ en el que somete a crítica la lectura de Riedel y, según pretende, la de todos aquellos que intenten buscar fundamentos teóricos (en particular, la teoría de las cuatro causas) en la *Política* de Aristóteles.

determina lo asequible y deseable en ciertas circunstancias. La norma es immanente y biológica [...]. En tal especulación [la platónica] era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica. Así resulta claramente en la detallada comparación metódica entre la teoría de las formas del estado y la de la morfología de los animales, que coloca Aristóteles al comienzo de su nuevo estudio [Jaeger se refiere al libro IV]” (W. Jaeger (1995): 310-311). Años más tarde, en un artículo de 1957, el mismo autor analiza la *Ética Nicomaquea* sosteniendo su dependencia metodológica respecto del modelo de la medicina: Aristóteles habría apelado al ejemplo del médico para afirmar la necesidad de un acercamiento empírico-inmanente, no trascendente, a lo ético (W. Jaeger (1957): 55), dirigiendo contra el acercamiento platónico a la política las mismas armas conceptuales que Platón había utilizado, inscribiendo este modelo dentro de un horizonte biológico general (*Idem*: 57). En la misma línea biológica, G. Lloyd habla del Aristóteles político en términos de “eminente zoólogo y sociobiólogo” (G. E. R. Lloyd (1993): 137), afirmando que “la determinación de lo ‘natural’ [en política] implica una dimensión biológica y una dimensión sociobiológica” (*Idem*: 142). Otras contribuciones retoman recientemente esta hipótesis, sosteniendo que “la biología darwiniana confirma la comprensión biológica de los animales políticos aristotélicos” (L. Arnhart (1994): 464) y formulando a propósito de la ciencia política del estagirita la equívoca denominación de “ciencia biopolítica de los animales políticos” y Aristóteles (uno de sus dos padres fundadores, junto con Darwin) la habría entendido y practicado como un “estudio biológico de la vida política de los seres humanos y de otros animales políticos” (Arnhart (2010): 24).

¹⁴² W. Kullmann (1992): 39.

¹⁴³ *Idem*: 40.

¹⁴⁴ *Idem*: 47.

¹⁴⁵ *Idem*: 41. Incluso sume a toda la filosofía aristotélica en un panbiologicismo: “el fuerte componente biológico no es una particularidad de la sola *Política* [...]. En la *Metafísica*, el modo de proceder aristotélico se asemeja aun más al procedimiento seguido en la *Política*” (*Idem*: 45).

¹⁴⁶ W. Kullmann (1993): 166.

¹⁴⁷ *Idem*: 167.

¹⁴⁸ E. Schütrumpf (1981).

De acuerdo con la lectura de Schütrumpf, Riedel habría replicado el error de W. P. Forchhammer, quien a mediados del siglo XIX y en el marco de un debate entre filólogos acerca del ordenamiento de los libros de la *Política*, usó la teoría de las cuatro causas (de la *Metafísica* y de la *Física*), pero nunca se cuestionó su aplicabilidad (*Anwendbarkeit*) a este ámbito. Dentro de este retorno conceptual de lo mismo, el propio Schütrumpf replica la crítica que en su momento deslizó sobre esa operación Spengel, quien impugnó la transferencia de este patrón argumentativo, calificándola de “salto audaz”¹⁴⁹, a partir de un precepto metodológico que consistía en leer cada obra como una totalidad autoexplicativa, sin aplicarle conceptos extraños a ella como fundamentos.

Según Schütrumpf, Riedel no tiene sólidas bases textuales para probar la “correspondencia” entre la metafísica de las cuatro causas y la política, y los dos pasajes significativos que alega como base no son concluyentes porque no coinciden con los textos metafísicos, al menos desde el detalle con que los releva y confronta Schütrumpf.¹⁵⁰ Las conclusiones de Riedel no son fruto del análisis del texto de la *Política*, sino que lo preceden¹⁵¹.

Por lo tanto, sentencia el reseñador, “ni en cuanto al contenido, ni por el arte de la deducción extrapolítica, pueden ser aducidos fundamentos ontológicos”¹⁵², ya que de este modo, bajo el influjo de una orientación metafísica de fondo que lleva a la teoría política hacia un sistema de referencia más allá de la teoría política misma, Riedel sacrifica los condicionamientos históricos a una ontología sin tiempo¹⁵³.

De esta manera, aislando y sobreinterpretando, traicionando una lectura global y una hermenéutica que se mantenga dentro de los límites del texto mismo de la *Política*, absolutizando aspectos parciales¹⁵⁴, construye precipitados vínculos con la *Metafísica* generalizando constataciones sobre el carácter y fundamento teórico de la *Política* que no se sostienen ni desde el estricto contexto de su respectivo pasaje ni desde el horizonte global de la obra.¹⁵⁵

Estas consideraciones críticas habrían de ampliarse en ocasión del primer volumen de su comentario (1991). En el apartado “Metaphysik und praktische philosophie” de su

¹⁴⁹ *Idem*: 26.

¹⁵⁰ *Idem*: 28-35.

¹⁵¹ *Idem*: 39.

¹⁵² *Idem*: 32.

¹⁵³ *Idem*: 34-35.

¹⁵⁴ *Idem*: 37.

¹⁵⁵ *Idem*: 36.

“Introducción”, Schütrumpf se aplica, de manera polémico-crítica, a dejar en claro que no participa de ciertas concepciones que defienden una dependencia de la teoría política aristotélica respecto de la metafísica. Toda vez que los intérpretes han querido ver la filosofía práctica de Aristóteles fundamentada en los principios doctrinarios de la física y la metafísica, siguen entonces una *interpretatio platonica* que niega la sistemática de la filosofía aristotélica (p. 104). Así, nos recuerda que Aristóteles fue quien se encargó de desestimar la epistemología de la doctrina de las Ideas al sostener la pluralidad de las formas de ciencia. Para Aristóteles, a cada objeto del saber le corresponde una forma propia de científicidad, de modo que el intento de reconducir la filosofía práctica aristotélica hacia la metafísica –en rigor, otro tipo de filosofía, la teórica, bajo cuya jurisdicción caen principios primeros, divinos, inmutables y abstractos– constituye una lectura que insufla en los textos políticos aristotélicos el espíritu de Platón (p. 107).

Dicha acusación se fundamenta exhaustivamente a partir de una reconstrucción de la separación aristotélica de las disciplinas que se apoya principalmente en los aportes de G. Bien: Aristóteles inventa la filosofía práctica en tanto delimita y separa la unidad platónica de metafísica, ética y política. Schütrumpf lamenta que dicha intervención no haya sido tomada en serio en el debate histórico-filosófico alemán contemporáneo sobre Aristóteles (p. 104). Le molesta especialmente que los intérpretes “tomen por base la teoría de las cuatro causas como patrón explicativo de la política aristotélica”, un intento interpretativo que “no puede arrogarse siquiera originalidad”. Al respecto Schütrumpf excava en los anales de la *Aristotelesforschung* decimonónica demostrando que la operación (seguida de consecuentes rechazos de diverso signo) no es en absoluto novedosa. Dentro de la lista de antecesores críticos de dicha operación, suscribe calurosamente a los argumentos de W. Kullmann en contra de la sustancialidad de la *pólis*.

La crítica a la teoría de las Ideas en la ética conlleva la disolución de la unidad de ética y ontología y la fundamentación de la ética como una disciplina propia, independiente; eso vale expresamente para la acción y el bien que se logra a través de la acción;¹⁵⁶ a cada uno de los diversos objetos le corresponde también una particular forma de saber y de filosofía. Así como subraya en sus *Tópicos* (I 2, 101a 34 ss.), cada disciplina debe tener sus principios propios (*oikeíai arkhaí*). Para Aristóteles los métodos de las diversas disciplinas deben ajustarse a su objeto. Es así como, por

¹⁵⁶*Ibid.* En nota 2 remite a *EE* I 8, 1218a 33 ss. y a *EN* I 4, 1096b 35 ss.

ejemplo, “Aristóteles advierte contra perseguir en filosofía práctica la exactitud de la matemática” (cf. *EN*. I 1, 1094b 14 ss.). De manera que “en la *Política* Aristóteles funda una teoría política independiente y autónoma respecto de las otras disciplinas, dotada de normas propias” (p. 107).

Si fuera cierto que la política se halla fundamentada a partir de principios metafísicos, entonces debería poder identificarse cierta deuda de sus ideas políticas principales con las doctrinas y principios referidos al ser en tanto ser. Ahora bien, como declara Schütrumpf, “hasta aquí no he podido nunca comprender qué teoría política o cuáles representaciones constitucionales podrían hallarse prefiguradas por la metafísica aristotélica. Se deja comprender que Aristóteles no ha tomado de la metafísica su ideal político de una constitución democrática moderada de matriz soloniana: Aristóteles sigue a otros teóricos políticos conservadores moderados del siglo IV como Isócrates, no principios ontológicos” (p. 112).

Ya desde *EN*. X 10 (1181 b 17), texto que se supone la transición entre la ética y la política, Aristóteles da muestras de su empirismo: “estudiemos, *a partir de las constituciones reunidas*, qué cosas preservan y qué cosas destruyen a las constituciones”; dentro de su investigación resultan menos fundamentales los principios metapolíticos que los materiales constitucionales e históricos compilados por iniciativa suya en una tarea de documentación sin precedentes (p. 113). De modo que la filosofía política de Aristóteles no se halla en general fundamentada en principios metafísicos, metapolíticos, sino todo lo contrario: en la empiria. “Aristóteles se cuida de forzar los acontecimientos en el lecho de Procusto de una filosofía de la historia general regida por presuposiciones metapolíticas. Los representantes de la fundamentación metafísica de la filosofía práctica han malinterpretado radicalmente el interés propio de la *Política* aristotélica.” (p. 113)

El *modus operandi* de las interpretaciones ontologizantes de la *Política* traicionan el carácter histórico-empírico del esfuerzo aristotélico al reducir la posibilidad de pensar científicamente la *politiké* a la aplicación teórica de algunos principios de alto nivel de generalidad, como la teoría de las cuatro causas, y buscar allí el nivel profundo de lo que entienden como una fundamentación filosófica de la política. Para ello dividen arbitrariamente los libros de la *Política* en teóricos (generalmente son I y III) y empíricos (el bloque IV-VI), y consideran en general que los primeros deben “fundamentar” a los segundos, como si en los primeros no hubiera materiales empíricos y en los segundos no hubiera principios teóricos. En palabras de

Schütrumpf, se trata de “la muy extendida partición de la *Política* en libros de interés filosófico-teórico y otros de interés puramente historico-empírico” a partir de la cual “los libros de ‘interés filosófico’ son sobreinterpretados, y los otros no son tenidos por dignos de tratamiento” (p. 114).

iii.- Balance de la discusión y perspectivas

El recorrido a través de los momentos centrales del estado de la cuestión de quienes tomaron a su cargo la tarea de dar cuenta de la presencia de ciertos términos teóricos extrapolíticos fundamentales insertados en el corazón del texto político aristotélico nos coloca frente a un escenario fuertemente aporético. Del recorrido en cuestión no parecen poder extraerse instrucciones claras acerca de cómo pensar el problema desde el interior del sistema de los conceptos del propio Aristóteles. Así lo reconocen dos estudiosos que proceden de tradiciones de lo más divergentes: E. Schütrumpf (representante eminente de la línea autonomista) y F. Volpi (simpatizante de la vertiente heteronomista).

Schütrumpf reconoce que “no puede dudarse de que Aristóteles en la *Política* utiliza elementos de una argumentación que no es exclusivamente propia de la *Política*, sino que representan formas de pensamiento generales [*allgemeine Denkformen*] de la filosofía aristotélica, como por ejemplo la jerarquía teleológicamente determinada. Pero debe probarse exactamente qué sentido y qué consecuencias traen consigo estos elementos argumentativos extrapolíticos para el conjunto de la *Política*, y para la teoría constitucional” (p. 114). Ahora bien, prosigue el autor, “esto por lo general no sucede y aquí radica, a mi entender, la debilidad y la carencia metodológica fundamental de muchos trabajos, a saber, en el hecho de que no es la totalidad de la *Política* la base de la interpretación sino los pocos pasajes que el intérprete selectivamente indica, y que él cree que pueden servir para su concepción, para luego universalizar incorrectamente los resultados a la totalidad de la *Política* sin investigar si tal interpretación se aplica” (pp. 114-115).

En su epílogo a la edición italiana del libro de Riedel, Volpi subraya que:

en sí misma, la constatación de la presuposición y el empleo de términos o de teoremas de un determinado ámbito epistémico en otro es índice de la existencia de una relación entre ellos, pero no es todavía suficiente para determinar de qué tipo de relación se trata. Por una serie de razones [...] podemos decir que seguramente la relación entre metafísica y política no es en Aristóteles ni una relación de fundación o de derivación ni de subordinación o dependencia, sino de respectiva *autonomía*. La dificultad, en este punto, reside precisamente en lograr determinar por la positiva, en su respectiva autonomía, el tipo de relación que existe entre metafísica y política, entre filosofía

teorética y filosofía práctica. No me parece haber visto hasta hoy una solución satisfactoria del problema” (1990: 25)

Como puntapié inicial para esclarecer el sentido y la función de las nociones teóricas que vertebran el texto político apelamos inicialmente a unas seminales indicaciones de Burnet, quien en su comentario a la *Ética Nicomaquea* abordó el problema desde ciertas premisas que compartimos a modo de lineamientos generales. En principio, Burnet argumenta que toda discusión en torno al vocabulario metafísico debe darse en función del proyecto científico aristotélico y su voluntad de alcanzar una terminología clara y precisa:

el avance que la filosofía hizo en manos de Aristóteles consistió en volverse científica. Esto es, fue dividida en ramas o departamentos separados (*pragmateíai*), y cada una de ellas era un *métodos*, o un encadenamiento ordenado de principios propios y las deducciones a realizar a partir de ellos; y el instrumento de esta exposición era una terminología precisa.¹⁵⁷

En los diálogos de Platón, en los que abundaba una de las “formas más puras del griego literario” propio de círculos refinados y cultivados, se encontraban dificultades a la hora de formalizar “términos abstractos, altamente filosóficos y técnicos”. Si bien hay que reconocer que la posibilidad de conformar una terminología técnica en filosofía es indisoluble del impulso fundador de Platón, a los ojos de Aristóteles su maestro ateniense “utilizaba libremente el lenguaje, del mismo modo que el pensamiento, y nunca se ataba ni a términos fijos ni a un sistema fijo” (219). En este aspecto el impulso teórico del filósofo de estagira se distingue claramente del fundador de la Academia.

El caso de Aristóteles era diferente: en la medida de lo posible, su objeto debía ser exhaustivo y definitivo en cuanto a los grandes interrogantes de la filosofía, y debía expresar sus resultados en una fraseología precisa y permanente. Así, las formas de pensamiento más generales que gradualmente fue elaborando para sí se convirtieron en un lenguaje que nunca era dejado de lado y que se aplicaba a todos los temas. Al comparar cualquier tratado de Aristóteles con las obras de Platón uno ve en él la acumulación de experiencia y el desarrollo del análisis, pero más aun, uno ve la constante recurrencia de estas formas de pensamiento que parecen ser convocadas para explicar cualquier cosa (219).

En segundo lugar, coincidimos con Burnet en que el estudio de tales conceptos o nociones debe hacerse a partir de sus ámbitos de aplicación concretos. El espacio textual de tal aplicación es para Burnet la ética: “encontraremos este aspecto ejemplificado de manera abundante en la *Ética*; y es el objeto del presente ensayo aislar y examinar el elemento formal del sistema moral aristotélico, rastrear el origen y el sentido filosófico

¹⁵⁷ J. Burnet (1900): 219.

pleno de algunos de los principales términos usados, y seguirlos en su aplicación a la ética” (220).¹⁵⁸

Si bien en el desarrollo posterior del estudio Burnet no termina haciendo honor al principio metodológico que propugna, el rastreo y la operatoria de tales nociones no debe encararse de manera estática ni debe tener en mente el ideal de una caracterización monolítica: “tales formas sin duda eran modificadas frecuentemente a través de su aplicación a las diferentes ramas especiales de investigación; ya no eran meras abstracciones lógicas o metafísicas sino que se convertían en ideas concretas” (220).

La tercera zona de convergencia que hallamos con Burnet aparece cuando el mismo alerta contra buscar en Aristóteles una doctrina metafísica cerrada y definitiva: “el sistema metafísico de Aristóteles, hasta donde sabemos, nunca fue acabado”;

Recopilar algunas de las citas más importantes sobre la naturaleza, dios y el alma será una tarea interesante, pero no debemos esperar establecer un sistema completo y definido sobre estos asuntos, pues con relación a ellos los escritos de Aristóteles que tenemos distan de contener resultados enteramente definidos, y podría dudarse incluso de que en su mente alguna vez logró alcanzar algo por el estilo (270-271);

Él estaba constantemente difiriendo los problemas más importantes y profundos de todos para una exposición final de un sistema de metafísica que estaría llamado a conformar la piedra basal de su entero arco. Pero de esta exposición final sólo un fragmento llegó a nosotros; y probablemente no haya sido compuesto más que este fragmento (276).

En los próximos dos capítulos de esta primera sección procederemos a refinar las hipótesis de trabajo de nuestra investigación. Pero con el objetivo de aclarar preliminarmente nuestra posición no queremos dejar de presentar ciertas consideraciones generales.

Creemos que en general los comentaristas no han logrado explicar satisfactoriamente el sentido de la presencia terminológica extrapolítica en política. A diferencia de lo que opina Ritter y Riedel, no es un factor llamado a operar decisivamente en el plano legitimatorio y no pertenece de manera clara y unívoca al andamiaje normativo de la obra. De aquí que subsistan muchas dificultades en la filosofía constitucional aristotélica si buscamos la legitimación y la normatividad a partir del léxico extrapolítico. Tampoco Kullmann ni Schütrumpf, en su fobia antisustancialista y antimetafísica, logran ponderar adecuadamente el problema de los cruces entre la política y el instrumental conceptual de la filosofía teórica: a grandes

¹⁵⁸ Tales términos son, para Burnet, *télos*, *enérgeia*, *mesótes* y la concepción del silogismo.

rasgos etiquetan el problema como platónico, asociando la cuestión al problema de la dependencia ontológica de las categorías políticas, como si todo intento de cruzar ambos vocabularios desembocara irremediabilmente en la excentricidad y carencia de cientificidad de un enfoque trascendente y exterior de los asuntos públicos. Tampoco Chambers y Day han logrado captar el problema en su dimensión justa, dado que terminaron sobreinterpretando la presencia de estas nociones y, como podría formularse apelando a terminología kantiana, hicieron un uso constitutivo (y no regulativo, como creemos nosotros que debe hacerse) de los conceptos reflexivos (*Reflexionsbegriffe*) de matriz teórica. Malinterpretan, por ejemplo, la conceptualización de la *pólis* en términos físico-metafísicos cuando sostienen que el uso de tales nociones compromete el ámbito de la libertad humana y obliga a la teoría política a desembocar en un determinismo naturalista que cancela la agentividad humana.

Con el objetivo de comprender el sentido y la función de los conceptos teóricos —no menos que con el propósito de ser capaces de delimitar adecuadamente cuáles son esos conceptos teóricos y ponderar su grado de productividad para el discurso político por fuera de retrolecturas, falsificaciones o malentendidos contemporáneos— pretendemos enmarcar el problema dentro de ciertos rasgos centrales del pensamiento de Aristóteles, principalmente su perfil sistemático, su enfoque estructural, su pluralismo epistemológico y su constante reflexión sobre el lenguaje. La intención de fondo consiste en evitar hacerle responder a Aristóteles preguntas que él nunca se hizo ni, en algunos casos, podría haberse hecho.

Especial interés para nuestra tesis recibe el problema de qué debemos considerar como “vocabulario metafísico” y de qué manera analizarlo. Al respecto nos interesa especialmente negar que la conceptualidad “metafísica”, cuya presencia nos interesa rastrear en el texto político, forme parte de un área epistémica determinada, cerrada en sí misma y pasible de ser reconstruida de manera unívoca (tanto bajo el esquema de la heteronomía como el de la autonomía). Creemos que una justificación adecuada de la relación entre metafísica y política debe analizarse en términos de estrategia discursiva, y a su vez esta estrategia debe ser puesta en relación con sus condiciones teóricas de posibilidad, vale decir, encontrando la justificación teórica por dentro del mismo sistema de la ciencia aristotélica, a través de una remisión a las determinaciones específicas que dicha relación asume en el campo de la teoría aristotélica de la *pólis*, y no enunciando generalidades exteriores, anacronismos, retrolecturas y buscando luego ejemplos en el texto.

Además, pensamos que el análisis textual que atestigüe dicha relación debe superar la unidireccionalidad, en virtud de la cual primero se rastrean y reconstruyen las nociones tal como aparecen en los tratados físico-metafísicos y luego, recién después, se buscan sus apariciones en la política. Esta unidireccionalidad no tiene en cuenta el hecho de que los conceptos, al ser aplicados, entran en otras relaciones, y, por lo tanto, se reconfiguran a sí mismos de un modo distinto, ganan o pierden componentes, entran en alianzas y fusiones, sufren transmutaciones. Es así que resulta inútil, como hace Schütrumpf, criticar el “salto audaz” construyendo un modelo puro de una noción tal como aparece en la metafísica para luego ir a la política y decir que en ese contexto la noción que se usa no es la misma que la de la metafísica: en vez de ver lo que le falta al concepto de *húle* tal como es usado en *Pol VII 4* para alcanzar la profundidad de sus formulaciones abstractas¹⁵⁹, creemos más fecundo examinar todo lo que gana y produce como principio explicativo en campo político, bajo la siguiente convicción de fondo que expresa Guariglia respecto de las categorías:

Siendo, por tanto, las categorías un instrumento de investigación semántica, su aplicación es, en cierto modo, universal; se puede aplicar, y de hecho Aristóteles lo aplica, a cualquier término. No es de extrañar, por tanto, que Aristóteles lo utilice justamente en aquellos problemas, heredados de la tradición (en especial de la académica), que habían probado ser los más difíciles y evasivos: el del ser, el del bien, el de los universales, el del movimiento, etc. Cada una de estas aplicaciones teñirá a las categorías de su propio color: el ontológico; el ético; el lógico; el físico-fenomenológico. De ahí surgen tanto la apariencia de universalidad absoluta de la “teoría de las categorías” cuanto su particular carencia de unidad y de principio. Ni uno ni otra podían surgir de sus aplicaciones a los distintos ámbitos, dado que su unidad era solamente funcional, como instrumentos, y su principio, un principio de división, no de unión.¹⁶⁰

Si ampliamos la concepción de Guariglia a todos los conceptos analítico-categoriales que componen el vocabulario teórico-metafísico de Aristóteles se cambia la lógica de la interpretación, y el problema ya no es de aplicabilidad (*Anwendbarkeit*) y delimitación (*Abgrenzung*), como si se estuviera infringiendo una frontera instituida como infranqueable. En pocas palabras, ya no está en cuestión la legitimidad del traspaso, el *quid juris* del “salto audaz” de la metafísica a la política, y se abre al análisis el campo de una metafísica en acto, en su aplicación concreta, en el ámbito de las redes de relaciones entre conceptos y del funcionamiento de cada concepto dentro de esas

¹⁵⁹ Schütrumpf termina traicionando la literalidad en cuya defensa se erige, ya que Aristóteles es claro en el momento de destacar la debilitación de la precisión y la exactitud en campo práctico.

¹⁶⁰ O. Guariglia (1981): 20.

redes, en la verificación dinámica de los límites de los conceptos y las jerarquizaciones internas entre componentes.¹⁶¹

Nos proponemos realizar un análisis dentro de estas nuevas coordenadas, para lo cual buscamos replantear una concepción de metafísica abierta, como ontología formal diseñada para aplicarse a lo real, destinada a contaminarse de empiria, y, por otro, demostrar que para Aristóteles aplicar el lenguaje metafísico a la *pólis* no es hacer un salto desde un dominio a otro distinto, justamente porque el lenguaje metafísico no tiene un dominio restringido de entes a los cuales se aplica.

En esta medida seguimos los principios hermenéuticos de Aubenque, que consideran que la metafísica es un saber problemático, abierto, indeterminado e indeterminable y apuntamos a demostrar la vigencia de la tesis de la apertura y fecundidad problemática de la metafísica aristotélica situándonos en el campo de las aplicaciones de los conceptos, categorías y módulos argumentativos metafísicos en otras áreas del sistema aristotélico de la ciencia, en especial en su filosofía política. Es aquí donde se revela en toda su gama de matices y variedades las formas de aplicación de los módulos conceptuales metafísicos, los cuales, al hacer sistema con los presupuestos y desarrollos de la filosofía de los asuntos humanos, revelan una redefinición y resemantización de altísimo interés, generalmente descuidadas por los comentaristas aristotélicos que abordaron este eje problemático.

Nos reconocemos entonces deudores de la concepción abierta y problemática de filosofía primera esbozada por P. Aubenque, pero entendemos que la concepción de metafísica como ontología formal abierta se halla diseñada para aplicarse a lo real, y como tal se encuentra destinada a contaminarse de empiria, por lo cual la indeterminación, abstracción y problematicidad que la caracterizan no tienen sentido en sí mismas (como quiere demostrar Aubenque para hacer de Aristóteles un ontólogo del siglo XX), sino en tanto permiten multiplicidad de determinaciones y concreciones, de acuerdo con las distintas esferas del saber en que se despliegue su función estructurante.

En resumen, nos interesa especialmente evitar leer las aplicaciones como falseamientos y entender que el sentido del vocabulario metafísico se juega en la posibilidad de ser aplicado. La metafísica aristotélica es una máquina conceptual para hacer inteligible el mundo en que nos movemos, y fuera de sus concretizaciones, los

¹⁶¹ Para la comprensión de la operatoria del vocabulario “metafísico” en términos de red nos servimos de los lineamientos analíticos que A. Edel ha tipificado en términos de “*metaphysical network*” (1982), tal como exponemos en el próximo capítulo.

términos metafísicos son vacíos. La determinación es necesaria: Aristóteles pretende poner en marcha la máquina, contaminarla de empiria. Los engranajes quietos, los términos puros, no son más que receptáculos vacíos. Por lo demás, como ha demostrado la investigación de las últimas décadas, los contextos de aplicación de la teoría científica pueden decirnos mucho más de la ciencia aristotélica (y, por lo tanto, de su metafísica) que sus declaraciones programáticas.

Como última precaución preliminar, nos parece fundamental retomar la exigencia planteada por Schütrumpf con respecto a la base textual que utilizaron hasta aquí los intérpretes a la hora de analizar la estructura metapolítica del texto político aristotélico. Al respecto creemos necesario tomar como texto a analizar la totalidad de la *Política*, sin recortar caprichosamente la obra: a la manera del buen carnicero del *Fedro* de Platón, nos proponemos seguir las articulaciones internas del tratado tomando en serio su estructura heterogénea y multiestratificada, atendiendo a las especificidades de cada uno de sus bloques textuales y a los vínculos entre los mismos.

CAPÍTULO 2

SENTIDO Y FUNCIÓN DE LOS CONCEPTOS ANALÍTICO-CATEGORIALES EN POLÍTICA A PARTIR DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA CIENCIA DE *ANPO*.

A pesar de que el nexo entre política y metafísica ha sido reconocido como un tema central dentro del estado de la cuestión, la adecuada ponderación de la presencia de los vocabularios teóricos en la *Política* ha sido una cuenta pendiente que creemos que no ha sido adecuadamente saldada y que nos proponemos enfrentar en la medida de nuestras posibilidades. Nuestra propuesta al respecto reside en esclarecer el sentido y la función de las nociones teóricas que vertebran el texto político de Aristóteles considerando dicha operación en el marco de la epistemología aristotélica, es decir, dentro del conjunto de condiciones que hacen del discurso político un discurso científico, bajo una hipótesis general que parte de la afirmación de un plano de coherencia entre la teoría de la ciencia de los *Analíticos Posteriores*, los lineamientos generales del uso científico de la dialéctica y las indagaciones aristotélicas que llegaron a nosotros bajo el nombre de *Política*.

Ahora bien, ¿de qué manera Aristóteles procede a tecnificar un enfoque de ese campo que, según el final de *EN*, sus antecesores “dejaron sin investigar”? ¿A través de cuáles herramientas disponibles Aristóteles acomete la tarea de establecer los sentidos de las palabras clave de su disciplina? ¿Qué módulos de su metodología científica se ven aplicados a esta tarea especialmente urgente para “completar la filosofía de los asuntos humanos”?

La pregunta que nos hacemos es si existe alguna forma de justificar desde la perspectiva aristotélica este procedimiento o si debemos concluir con la generalidad de que Aristóteles, como todo filósofo a lo largo de la historia universal de la filosofía, introduce sus términos teóricos propios, su lenguaje técnico, para configurar de manera personal los problemas de la tradición. Decir esto último sería correcto, aunque demasiado general e indeterminado. Por nuestra parte, creemos que contamos con materiales teóricos elaborados por el propio Aristóteles que nos permiten justificar esta operación terminológica del estagirita desde el ámbito de su propia metodología de la ciencia (sin tener que hablar de manera abstracta e indeterminada de “fundamentos metafísicos”, como Kamp, de “correspondencias teoréticas” como Riedel, de “conceptos reflexivos” como Bien, de “presunciones generales” como Ross, de “credo”

como Newman, etc etc), que, esperamos, a la vez nos ayudará a entender el sentido global de lo que hace Aristóteles en la *Política* cuando refina el sentido de estos términos. Ese sentido reside, según nuestra hipótesis, en establecer los primeros principios de la disciplina. Si esto es cierto –como intentaremos demostrar en la sección II– entonces sería de máxima utilidad presentar de manera breve la teoría aristotélica de la definición en sus aspectos epistemológicamente centrales. Es así como en este capítulo justificaremos la hipótesis de trabajo que consiste en que las nociones analítico-categoriales constituyen el soporte teórico de las definiciones, que son los primeros principios de la ciencia política.

Con respecto a la *Política* de Aristóteles, de una manera o de otra la abrumadora mayoría de los intérpretes al menos a partir del siglo XX supone que el proyecto científico político aristotélico se hallaría desgarrado por una discrepancia estructural entre programa y ejecución de la investigación, entre teoría epistemológica (lo que Aristóteles dice acerca de las condiciones de posibilidad de la ciencia en *AnPo*) y praxis científica (lo que termina efectivamente haciendo en campo político). A diferencia de lo que la investigación reciente ha mostrado en biología y en ética (como detallaremos a continuación), las investigaciones aristotélicas en torno de la política no soportarían ser analizadas bajo los propios parámetros aristotélicos de científicidad, en la medida en que no parecen poder cumplir con las exigencias metodológicas que los *Analíticos Posteriores* postulan para todo discurso que quiera llamarse “científico”: unos silogismos demostrativos que procedan a partir de primeros principios, un ordenamiento axiomático y una exigencia de universalidad y necesidad imposible de plenificar en comarcas sublunares¹⁶² (menos aun en asuntos constitutivamente inestables como los que tienen que ver con “las cosas nobles y justas de las que trata la *politiké*”).¹⁶³

Con relación a las condiciones que debe reunir todo discurso científico, *AnPo.* es un programa general de largo alcance, y muchas interpretaciones se apresuran a decretar insuficiencias y a constatar fracasos por el hecho de no encontrar una réplica exacta de su preceptística en cada área específica de la investigación científica. Creemos que *AnPo* es como el mapa de un territorio amplio y diversificado: el mapa no puede coincidir con el territorio, no puede estar exento de cierta dosis de reducción (de lo contrario no sería un mapa). La teoría general de la ciencia debe necesariamente

¹⁶² Para una caracterización y discusión de la Tesis de la Discrepancia, ver M. Berrón (2012).

¹⁶³ “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza.” (EN I 3, 1094b 15) (trad. Pallí Bonet).

ajustarse a cada práctica científica en cada área; y el hecho de que *se aplique* a diferentes áreas implica necesariamente ciertas redefiniciones: dentro del marco del pluralismo contextualista del sistema aristotélico del saber, el hecho de que “se aplica” quiere decir que, en cierta manera, “se redefine” –“*interpretatio platonica*” sería la de quienes se sirven de un concepto monolítico de ciencia y pretenden verlo aplicado sin reajustes en cualquier contexto de análisis–. Este modo de lectura ha sido llevado a cabo con fecundos resultados desde hace al menos dos décadas en diversas áreas de la filosofía natural aristotélica y en el campo de la ética (más recientemente). Pero al menos hasta donde alcanza nuestro conocimiento, nadie se planteó el propósito de articular sistemáticamente esta lectura para la ciencia expuesta por Aristóteles en la *Política*.

Con el objetivo de despejar las hipótesis de trabajo a emplear en la sección II de este escrito nos dedicamos en este capítulo a dar cuenta, en el primer apartado, de la discusión que en la literatura especializada se ha ido desarrollando con relación a la epistemología y metodología de los escritos científicos de Aristóteles, en general, y de sus escritos práctico-políticos, en particular. Presentamos así las diversas opciones a partir de las cuales se ha concebido la relación entre la teoría aristotélica de la ciencia (analítica y tópica) y las diversas investigaciones científicas que Aristóteles mismo emprendió (con especial referencia a la filosofía natural y a la filosofía práctico-política). En el segundo apartado nos centramos en la descripción del sentido y función de los conceptos analítico-categoriales dentro de ciertos rasgos generales del pensamiento de Aristóteles. Finalmente, el tercer y último párrafo se propone reconstruir los lineamientos generales que presentan los *AnPo.* respecto del uso científico de las definiciones.

i.- Epistemología de la *Política* de Aristóteles: vieja guardia vs. nueva ortodoxia

Dado que el núcleo de nuestra tesis consiste en desplegar la posibilidad de trazar una conexión significativa y coherente entre la *Política* y los *Analíticos Segundos*, y que esta conexión será en nuestro escrito la base explicativa más importante para dar cuenta de la función central que el vocabulario metafísico presta a la ciencia política en tanto soporte teórico de las definiciones, resulta clave reponer el estado de la cuestión referente a este asunto con el objetivo de destacar la originalidad de nuestro aporte. Primero exponemos en general la cuestión de cómo ha ido concibiéndose en la literatura especializada la relación entre la teoría epistemológica y los tratados científicos

específicos de Aristóteles, para luego centrarnos en la dimensión epistemológica de la *Política*.

Los aportes de la literatura especializada sobre la metodología científica que Aristóteles emplea para alcanzar y/o justificar los resultados de sus investigaciones han seguido desde comienzos del siglo XX los lineamientos de dos grandes paradigmas, que encuentran la cifra de su desacuerdo en cuanto al rol que en la epistemología del pensador de Estagira fue asignado a los *Analíticos Segundos*, por un lado, y a los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*, por el otro.

La perspectiva clásica sobre el tema se halla expuesta en el siguiente texto de sir David Ross:

La discusión [en torno de la dialéctica en los *Tópicos*] pertenece a un modo de pensamiento superado; es uno de los últimos estertores de ese movimiento del espíritu griego hacia una cultura general, que apuntaba a discutir toda clase de temas sin estudiar apropiadamente sus primeros principios, conocido como movimiento sofístico. Lo que distingue a Aristóteles de los sofistas –al menos tal como son retratados tanto por él como por Platón–, es que su motivación consiste en ayudar a sus escuchas y lectores no a adquirir ganancia o gloria merced a una falsa apariencia de saber, sino a discutir problemas de la manera más sensata posible sin contar con conocimiento especializado. Pero él mismo ha mostrado un camino mejor, el camino de la ciencia; son sus propios *Analíticos* los que han dejado desactualizados a sus *Tópicos*.¹⁶⁴

La teoría epistemológica puesta a punto en los *Analíticos* da cuenta del verdadero aporte de Aristóteles a la ciencia, de manera que si deseamos entender lo nuevo de la metodología utilizada en los tratados científicos del corpus debemos dejar de lado todo abordaje de la dialéctica, empezando por el que se presenta en los *Tópicos*. Dentro de una nueva configuración del saber que busca refundar la objetividad luego de las aventuras relativistas del siglo V, Ross interpreta que Aristóteles deja de lado la discusión razonada de dificultades sobre la base de lugares comunes, generalmente admitidos por todos, y prioriza la elaboración de explicaciones causales que parten de primeros principios indemostrables y desarrollan una investigación en la que las hipótesis se hallan controladas por una base empírica correctamente establecida en función de los “hechos observados” (Ross traduce *phainómena* como “observed facts”). En este panorama, el arte de la dialéctica no sería más que un residuo y se habría convertido en el siglo IV irremediabilmente en una figura epistémica de pasado. Según la lectura de Ross, en el movimiento que va de los sofistas hasta Aristóteles el verbo

¹⁶⁴ “It is his own *Analytics* that have made his *Topics* out of date” (W. D. Ross (1949): 59) (citado en Bolton (1990): 185). Bolton cita a Solmsen en la misma posición de Ross: (“la analítica supera la dialéctica”, (1929): 26).

phaínomai (parecer/aparecer) –y especialmente su correlativo *phainómena*– parece haber experimentado un desplazamiento semántico fundamental: ya no se mueve en el campo de los pareceres y apareceres de seres humanos protagóricamente condenados al relativismo del escorzo, la multiplicidad y el vale-todo de las opiniones, sino que asumen un anclaje fuerte en lo real de un modo que básicamente puede describirse como “empirista”. En resumidas cuentas, a la hora de evaluar la metodología aristotélica en ámbito científico la perspectiva clásica le baja drásticamente el precio a la dialéctica de los *Tópicos* y se lo sube a la teoría de la explicación causal de los *Analíticos*.

La posición de Ross condensa la imagen clásica de la racionalidad científica aristotélica desde la modernidad, al menos a partir de Francis Bacon y de Jacopo Zabarella, una lectura en una clave demostrativa de cuño silogístico-deductivo, reconocida en un *Organon* prácticamente reducido sólo a los *Analíticos*, a la cual el mismo Bacon contrapuso, juzgándola estéril desde el punto de vista de la información científica, su *Novum Organum*.¹⁶⁵ En la misma línea en que Ross concibe las investigaciones científicas de Aristóteles, se puede agrupar toda una serie de aportes convergentes en el énfasis de la relación con los *Analíticos Segundos* y en la devaluación de la presencia de la dialéctica de los *Tópicos* (esta última no tendría ninguna función sustantiva para el discurso científico, limitándose a ser una mera herramienta de análisis de la consistencia lógica desligada del problema de la verdad). Esta lectura conformó hasta los años ‘60 del siglo XX la ortodoxia metodológica a la hora de juzgar epistemológicamente los aportes de Aristóteles a cada una de las ciencias,¹⁶⁶ paradigmáticamente sintetizada en la frase de F. Solmsen: “la analítica supera a la dialéctica”.¹⁶⁷

Contra la hegemonía de esta ortodoxia se alzó la voz disidente de G. E. L. Owen, en un notable trabajo de los años ‘60 (“*Tithénai tà phainómena*”) llamado a discutir esta interpretación canónica. Owen notó en principio que el término *phainómena* quedaba insuficientemente traducido en la variante ultraempirista de D. Ross. Además de ciertos

¹⁶⁵ E. Berti (2008): 16, 23. Esta lectura se apoyó a su vez en una tradición que se remonta a los comentaristas aristotélicos de la Antigüedad Tardía y la Edad Media que creyeron en la posibilidad de una ciencia universal, reconocible en la metafísica: en esta variante se inscribieron ciertos comentaristas de Aristóteles (Temistio, Filópono, Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano) y, en la edad moderna, Jacopo Zabarella, de quien procede el ideal cartesiano de una metafísica como raíz de un árbol a partir del cual se ramifican todas las otras ciencias (Cf. E. Berti (1992): 225-244).

¹⁶⁶ O. Hamelin (1930): 272-273; S. Mansion (1946): 114, nota 36; L. Robin (1956): 232-234; C. Prantl (1885); G. Grote (1880). Los autores se centran sintomáticamente en las ciencias de la naturaleza y dejan de lado como no científicas las ciencias de la praxis.

¹⁶⁷ F. Solmsen (1929): 29.

pasajes de textos biológicos en los que Owen reconoce que el sentido empirista (“observed facts”) se aplica al término *phainómena*, el *scholar* se encargó de procurarse una base de textos en los que “*phainómena*” parece aludir menos a hechos observables cuanto a “las cosas dichas” (*tà legómena*) o a “opiniones reputables” (*tà éndoxa*). Así, en lugar del monismo metodológico que proyectaba sobre él D. Ross en el modo del empirismo, Owen reconoce que a cada uno de los sentidos de *phainómena* le corresponde un tipo de método: si se trata de la base empírica de hechos observados deben usarse los métodos de explicación causal aconsejados en los *Analíticos*; si en cambio se trata de presentar y discutir opiniones de otros parece asumir una relevancia especial ese arte de discutir problemas sin abandonar el sentido común y las creencias mayoritarias de las personas conocido bajo el nombre de “dialéctica”.

El texto de Owen terminó por fundar una nueva ortodoxia que se consolidaría en la década del ‘80 gracias a los aportes de J. Barnes, T. Irwin y M. Nussbaum. Lo que argumentaba esta *nueva alianza*¹⁶⁸ es que el tipo de textos en los que Aristóteles nos dejó transcriptas sus investigaciones apelan mucho menos a demostraciones científicas rigurosamente necesarias y exactas en formato silogístico y a partir de un módulo metodológico empirista y, en cambio, toman más a menudo la forma de una discusión de opiniones de los antepasados o de los contemporáneos.¹⁶⁹ Eso hace necesario que a la hora de entender los objetivos y procedimientos de las distintas investigaciones aristotélicas cobren un valor inédito los *Tópicos*, las *Refutaciones Sofísticas* y otros textos metodológicos en los que aparece enfocado el procedimiento dialéctico de la discusión no especializada de problemas, es decir, a partir de premisas compartidas por la mayoría de las personas. Pero en este proceso de anclar el conocimiento científico en el horizonte de las creencias básicas de las personas, la nueva ortodoxia devaluó el rigor del programa científico delineado en los *Analíticos* y terminó por sobreestimar el valor de la dialéctica en la ciencia; algunas posiciones más que otras (por ejemplo, Nussbaum más que Irwin) presentan una escalada inflacionaria sin precedentes con relación al valor del método diaporemático, donde para hacer ciencia es suficiente con saber discutir opiniones de manera hábil y convincente, independientemente del valor de verdad de las mismas.

¹⁶⁸ Tomamos los términos “nueva ortodoxia” y “nueva alianza” de los trabajos de F. Mié y M. Berrón (quienes a su vez se inspiran en los textos de Robin Smith).

¹⁶⁹ La *Física* se revela paradigmática de este rasgo del pensamiento científico de Aristóteles, sobre todo su discusión del espacio en IV.

La nueva alianza se consolidó en 1960, en el segundo *Simposio Aristotélico* (luego del Primero que tres años antes había nucleado en Oxford a los aristotélicos de la vieja guardia convocados por Ingemar Düring con la participación de Augustin Mansion, Werner Jaeger y David Ross. Este simposio abordó en Lovaina el tema “Aristóteles y los problemas del método”, en el curso del cual G. E. L. Owen expuso el paper fundador que rehabilitó la Tesis de la Discrepancia de Le Blond.¹⁷⁰ En años sucesivos se publicaron importantes libros que contribuían a deconstruir el perfil silogístico, deductivo y demostrativo y que redescubrían en él a un pensador esencialmente problemático, dedicado al empleo de instrumentos de indagación considerados como un descubrimiento reciente, como el análisis del lenguaje o la dialéctica en el sentido antiguo del término: se destacan en este sentido los libros de Wolfgang Wieland sobre la física y de Pierre Aubenque sobre la metafísica. El siguiente Simposio Aristotélico ya fue organizado en 1963 por G. E. L. Owen y tuvo como tema “La dialéctica de Aristóteles”, es decir, los *Tópicos*, “finalmente revalorizados después de decenios de desprecio (del cual había sido en gran parte responsable, precisamente en Inglaterra, sir David Ross).”¹⁷¹ Desde entonces las publicaciones sobre los métodos de Aristóteles se multiplicaron exponencialmente, y el común denominador de las mismas se cifró en una rehabilitación del rol de la dialéctica en la metodología del estagirita.

La nueva ortodoxia generó una nueva imagen de la metodología aristotélica, dentro de la cual se admitió como fundamental toda una serie de procedimientos racionales que no se reducen a la lógica deductiva-demostrativa y que se nuclean en torno a la dialéctica, la tópica, y el así llamado “método de los *éndoxa*” (Barnes). Es allí donde, para esta corriente, deben buscarse las claves metodológicas fundamentales que Aristóteles sigue efectivamente en sus intervenciones científicas, y no en los *Analíticos Segundos*.

El antecesor que la nueva ortodoxia encontró (cuya voz fue acallada en su momento por la hegemonía de la vieja guardia) fue Jean Marie Le Blond, quien en 1939 había sostenido de manera tajante una profunda divergencia entre el programa de los *Analíticos Segundos* y la práctica efectiva de Aristóteles en los diferentes tratados científicos. Esta postura se conoce bajo el nombre de Tesis de la Discrepancia y consiste en considerar que en las obras científicas de Aristóteles se ponen en práctica procedimientos que no logran ser encuadrados en los cánones prescritos por los

¹⁷⁰ Para esto y lo que sigue, cf. Berti (2008).

¹⁷¹ Berti (2008): 18.

Analíticos y que hallan su clave de bóveda en la utilización de la dialéctica, asumiendo una contradicción entre propuesta epistemológica y práctica científica. Le Blond, Aubenque, Owen, Wieland, Berti, Barnes, Nussbaum, Irwin y Bolton se hallan entre los autores más reconocidos que han destacado la importancia del uso de la dialéctica en la práctica científica.¹⁷²

Mientras que la vieja guardia asumía que la epistemología centrada en los *Analíticos Segundos* excluía el rol de la dialéctica, relegándola a un plano pre-científico, las numerosas voces que se levantaron en el curso del siglo XX contra este fundamentalismo de los *Analíticos* señalaron, aun desde diversas perspectivas y con diferentes énfasis, la importancia central de esta herramienta en las prácticas científicas de Aristóteles en torno de la filosofía natural.¹⁷³ Más allá del acuerdo general consistente en valorar positivamente la importancia y la presencia de la dialéctica en los tratados de ciencia natural, hay aportes que incluso sugieren que la dialéctica, contrariamente a lo pautado por las prescripciones metodológicas de los *Analíticos*, tiene una presencia no sólo importante en los tratados de ciencia natural sino que llega a ser la principal, e incluso la única, herramienta utilizada por Aristóteles en su labor científica. La tesis de Owen (1980) señala que la *Física* se caracteriza por una ausencia de investigación empírica y sugiere que la investigación se reduce a un análisis conceptual. Al contrario de la epistemología de los *AnPo.*, en las obras de ciencia natural como la *Física* no se parte de la experiencia para establecer por inducción los principios (como sostenía la vieja guardia) sino que el método fundamental para cumplir con este requisito es la dialéctica.

De Barnes (1980) a Nussbaum (1986) la posición de Owen se extrema significativamente. El primero cree necesario redefinir la metodología aristotélica a la medida de lo que él denomina “el método de los *éndoxa*”, que entiende como el método central tanto en obras de filosofía natural como de filosofía práctico-política. La clave de este método es un análisis de opiniones, una formalización de creencias que apunte a eliminar las opiniones débiles o contradictorias por medio de un examen dialéctico en el curso del cual la contrastación empírica no juega ningún papel relevante.¹⁷⁴ Nussbaum extrae las consecuencias más extremas de la posición de Owen, señalando que en el

¹⁷² J. M. Le Blond (1939); P. Aubenque (1974); G. E. L. Owen (1980); W. Wieland (1962); J. Barnes (1980); M. Nussbaum (1995); T. Irwin (1988); R. Bolton (1991); E. Berti (2008); E. Berti (1995). Cf. M. Berrón (2011).

¹⁷³ Para esto y lo que sigue nos basamos en Berrón (2011).

¹⁷⁴ Barnes (1980): 493.

comentador se percibe una vacilación que ella pretende cancelar: Owen (y también Irwin) pretenden mantener una dualidad metodológica entre método empírico y método dialéctico, que se refleja en la dualidad de traducciones del término *phainómena* que oscila entre “hechos observados” y “opiniones dichas”; para la autora, en cambio, desde la perspectiva de Aristóteles no sería posible analizar los hechos observados por fuera de las opiniones dichas: todo fenómeno del mundo, en efecto, es siempre lo que le parece a un observador que lo plasma en el lenguaje de sus opiniones. Así, el método de "salvar las apariencias" consiste esencialmente en recopilar opiniones y discutir las a partir de un examen de su contenido lingüístico sin pretender relacionarlas con hechos observados (bajo un esquema básicamente coherentista que hacía de Aristóteles un ilustre precursor del realismo interno de Hillary Putnam): el objetivo es logremos un conjunto coherente de opiniones que hayan resistido todas las críticas, en el que las opiniones más débiles se refuten y las más fuertes prevalezcan.

Luego de la hegemonía de la vieja guardia y superado el intenso momento reactivo que desde la segunda mitad del siglo XX hizo que la nueva ortodoxia estrechara filas codo a codo en las trincheras de la dialéctica, a partir de la década de 1990 hasta nuestros días ha ido consolidándose una línea de trabajo en epistemología aristotélica con base muy fuerte en los estudios de biología y ciencia natural, que tiene credenciales para disputar contra ambas ortodoxias la interpretación de un problema delicado y complejo que exige considerar tonos grises y una amplia escala de matices. Si bien esta vertiente hermenéutica considera necesario volver a afirmar que, en cierta medida, el viejo cliché del Aristóteles *empirista* es básicamente acertado,¹⁷⁵ al mismo tiempo intenta captar el sentido exacto del empirismo aristotélico, que no se puede analogar con una variante ingenua y positivista (escuchando en parte el reclamo de la nueva ortodoxia contra las lecturas empiristas extremas) y que no puede entenderse en contraposición con la dialéctica de los *Tópicos*.

Tal como lo expresó Ferejohn, la pregunta rectora de estos trabajos gira en torno al problema de cómo integrar estos componentes (en lugar de privilegiar unos en desmedro de otros),¹⁷⁶ defendiendo la tesis de una compatibilidad de principio entre la teoría de la ciencia y la práctica científica. En estos enfoques, la revalorización del programa de *Analíticos Segundos* buscó no dejar de lado la importante función que la

¹⁷⁵ “The old cliché that Aristotle is fundamentally an *empirist* is, after all, in certain respects basically right” (R. Bolton (1999).

¹⁷⁶ Cf. M. Ferejohn (1991: 14-15), citado en M. Berrón (2015): 30, 32.

dialéctica asume en la práctica científica de Aristóteles. Dentro de esta perspectiva integradora que ha intentado situarse al margen de las unilateralidades de ambas ortodoxias se han destacado los trabajos centrados en las obras aristotélicas relativas a la filosofía natural, especialmente los tratados biológicos. Descollan aquí las intervenciones de R. Bolton, A. Gotthelf, James Lennox, W. Detel, F. Mié y M. Berrón, entre otros. En estos aportes se desarrolla un trabajo que tiende a corregir las versiones extremas de ambas ortodoxias en dos direcciones fundamentales. Por un lado, se trata de ponderar el valor real de la dialéctica, integrándola al resto de la propuesta epistemológica aristotélica sin reducirla a una figura de racionalidad superada y epistemológicamente inocua (como hacía la vieja guardia, que suponía un empirismo correspondentista ingenuo expresado en la traducción de *phainómena* como “*observed facts*”) pero sin sobrevalorarla como el único método de establecer principios (como hacían las versiones más extremas de la nueva ortodoxia, que recaían en una comprensión coherentista de la práctica científica, expresada en la traducción de *phainómena* en clave de *legómena* y *éndoxa*, como “opiniones reputadas”). Por el otro, se trata de redimensionar el alcance y los rasgos de los requisitos de *AnPo*, comprendiendo el verdadero alcance de la demostración y de la inducción. Es cierto que ninguno de los tratados científicos aristotélicos se halla presentado como una exposición deductiva de silogismos que parten de primeros principios euclidianamente incontestables (axiomas) a los que se accede de manera intuicionista, pero eso habla más de una mala interpretación de los requisitos de *AnPo*. que de una genuina discrepancia entre lo que Aristóteles dice en *AnPo*. y lo que hace en los contextos concretos de indagación científica. Desde esta corriente se ha tendido a buscar la presencia implícita de silogismos y la estructura tácita de una axiomatización en germen que no tiene por qué ser concebida a imagen y semejanza de los *Elementos* de Euclides (de manera piramidal, lineal y unidireccional). También se ha trabajado en la dirección de negar que la captación de los principios deba tener que lograrse sin apelarse a ninguna justificación y, por lo tanto, deba tener que resultar de una captación intelectual directa e inmediata (en ausencia de la cual debería reconocerse que la práctica científica no se halla regida por principios tal como se los describe en *AnPo*.). Pronunciándonos por la positiva, esta línea de análisis sostiene en rigor que los argumentos de sus tratados científicos resisten el formato del silogismo (y pueden ser formalizados explicitando su estructura axiomática) y que es factible encontrar las definiciones científicas siendo utilizadas como principios. Este segundo componente resulta

fundamental, dado que no por rastrear una silogística implícita podemos estar en condiciones de afirmar que la metodología aristotélica respeta los requisitos de la demostración científica de *AnPo.*, sino sólo en la medida en que nos centremos en las definiciones (auténticos principios de la ciencia que se establecen luego de un trabajo discursivo, y no meramente por captación intelectual) y podamos analizarlas como dando origen y fundamento a los silogismos científicos. Esta concepción supone que la búsqueda del conocimiento científico en la práctica aristotélica conduce a utilizar la demostración científica para conectar por medio de silogismos los hechos con las definiciones.¹⁷⁷ Es este el enfoque que nos interesa proyectar a la filosofía política de Aristóteles, que no hemos encontrado concretado en ningún aporte sistemático, sino sólo sugerido ocasionalmente.

Con respecto a la filosofía práctico-política de Aristóteles debe destacarse el hecho de que no existió primero una vieja guardia que defendiera su carácter científico según el modelo de los *Segundos Analíticos*, sino que la tesis de un saber deflacionado a partir de reglas de científicidad flexibles en el marco de una epistemología blanda se remonta a los albores de la modernidad clásica. Tanto Bacon como Descartes reaccionaron contra esa forma de plantear el saber de la praxis individual y colectiva de los seres humanos, pero ellos mismos no llegaron a concretar en obras sus respectivos enfoques. Fue recién con Spinoza (*Ética demostrada de manera geométrica*) y con Hobbes (*Leviatán*) que tales ideas de la ética y de la política se llevaron adelante bajo estos nuevos parámetros de una racionalidad moderna matemático-geométrica, para la cual la tradición aristotélica fue el enemigo común a derrotar.

La naturaleza tópica de la filosofía aristotélica de la praxis ha sido subrayada ya desde hace tiempo a manos de *scholars* ingleses como Alexander Grant y John Burnet, los cuales, al escribir en tiempos de hegemonía de la vieja guardia, interpretaban la dialécticidad de la ética en clave de falta de científicidad auténtica.¹⁷⁸ Pero si bien el carácter exclusivamente dialéctico de la metodología ética aristotélica fue puesto en foco en el siglo XIX, su comprensión en términos de una científicidad alternativa fue puesto en valor recién a mediados del siglo XX, cuando muchos pensadores comenzaron a aportar perspectivas para rehabilitar otras formas de racionalidad para la consideración de la práctica y la política que abrevaban paradigmáticamente en el método tópico-dialéctico. El denominador común de estos enfoques residía en que ya no

¹⁷⁷ M. Berrón (2015): 33.

¹⁷⁸ Cf. A. Grant (1885): vol. I: 425; vol. II: 144-145, 391-396; J. Burnet (1900): XXXI-XLVI.

estudiaban el modelo práctico aristotélico para desestimar de plano su cientificidad sino para buscar formas alternativas de cientificidad.

Esta imagen de Aristóteles se consolidó significativamente en el contexto de un amplio debate desarrollado en Alemania y extendido incluso hacia fines de los '70 (ya aludido en la sección anterior). Conocido bajo el nombre de “rehabilitación de la filosofía práctica”¹⁷⁹, se centró en el problema de la relación entre la ciencia y la filosofía práctica en el pensamiento de Aristóteles, núcleo temático que adquirió un relieve decisivo y emergió como problema filosófico fundamental. Esta encrucijada de opiniones se articuló polémicamente contra la hegemonía de las ciencias sociales e intentó recuperar una consideración específicamente filosófica de los conceptos y problemas de la esfera general del hacer humano.

La recepción de la obra práctico-política de Aristóteles desde el siglo XX hasta nuestros días se relaciona estrechamente con el problema de la cientificidad del discurso político, sólo que ya no es Aristóteles El Guía (como en la Edad Media) o El Adversario (como en la Edad Moderna) ante la tarea de constituir un abordaje científico de los fenómenos políticos. La apropiación del Aristóteles práctico-político busca encontrar claves para conformar/rehabilitar un modelo de racionalidad alternativo al paradigma científico-técnico de la modernidad. Si Aristóteles había sido el exponente de una concepción deflacionada de razón práctica en oposición a la cual se definió el paradigma cientificista de la modernidad política en su sueño de hacer de la ética o de la política un sistema deductivo *more geometrico*, la mayor parte de las búsquedas aristotélicas del siglo XX y XXI exploraron y exploran el corpus práctico del Estagirita como quien rastrea un territorio excluido y soterrado por la racionalidad cientificista moderna.

Fue recién a partir de 1990 cuando diversas contribuciones empezaron a tomarse en serio la posibilidad de considerar desde el punto de vista de la consistencia la relación entre los requisitos de cientificidad de los *AnPo.* y los tratados éticos. La concepción tradicional de la ética como un saber impreciso cuyos métodos no se condicen con los rígidos standards de racionalidad de *AnPo.* y que, por lo tanto, no pueden ser investigados científicamente de acuerdo con las normas de la propia teoría aristotélica de la ciencia aparecen cuestionados en los aportes de Reeve (1992), Anagnostopoulos (1994), Winter (1997), Irwin (2000), Yarza (2001), Natali (2007,

¹⁷⁹ Éste es el título de la primera colección de artículos sobre este debate, compilada por M. Riedel (1972 y 1974).

2010 y 2011), Salmieri (2009), Frede (2012) y Henry y Nielsen (2015). Incluso cuando estos trabajos reconozcan que los fenómenos morales no pueden tratarse desde un esquema de necesidad y universalidad apodícticas, a través de un modelo deductivo de axiomatización, sostienen que tal rasgo no atenta contra la posibilidad de defender la aplicación de parámetros de los *AnPo.* en la investigación práctica, especialmente teniendo en cuenta el libro II de *AnPo.*, en el que se expone una rica discusión de la investigación científica y una metodología para la elaboración de auténticas definiciones científicas, puestas en relación con los hechos de la ética en el marco de cadenas causales demostrativas que pueden exhibir cierto ensamblaje axiomático implícito.

Si bien este cambio de óptica ha generado una interesante proliferación de estudios actuales en torno de la operatoria epistemológica de la teoría de *AnPo.* en las investigaciones científicas de Aristóteles sobre la ética, nada similar ocurre en el abordaje de la *Política* por parte de los comentaristas contemporáneos, aun cuando ambos saberes se hallen conjugados por el propio Aristóteles bajo la así llamada “filosofía de los asuntos humanos”. Aportamos a continuación cuatro muestras de la *dóxa* imperante en los estudios de epistemología de la *Política* de Aristóteles.

El enfoque predominante al respecto se halla paradigmáticamente sintetizado por W. Kullmann:

Las ciencias teóricas tienen que ver con sustancias, las cuales son tratadas de manera general, esto es, son investigadas en sus características esenciales de acuerdo con la doctrina de la ciencia de los *Segundos Analíticos*, que se dejan reconducir a la definición de estas sustancias (en la biología, por ejemplo, determinadas especies animales). En la filosofía práctica de la ética y de la política se trata, por el contrario, de la realización de determinados fines de ciertos seres humanos o de ciertas ciudades-Estado; mejor dicho, de la adquisición de determinadas características, tales como la virtud o la felicidad, que los seres humanos no poseen de nacimiento. [...] Para Aristóteles es claro que en el ámbito de la política no se puede partir de premisas y llegar a conclusiones que, como en las ciencias teóricas, sean universales y necesarias. El ámbito de la acción humana es el ámbito del “en la mayor parte de los casos”, en cuanto siempre existen excepciones.¹⁸⁰

De aquí se deduce que la *Política* de Aristóteles muestra, pero no demuestra: “tanto en la *Política* como en otras disciplinas prácticas no puede esperarse una demostración deductiva (*apodeixis*), que explique para cada cuestión cómo y por qué un fenómeno debe comportarse de un modo determinado aduciendo razones. También para la *Política* parece válido lo que se dice en la *Ética Nicomaquea*: debemos conformarnos con el ‘qué’ (*hóti*) de los hechos y no se tiene necesidad del ‘por qué’ (*dióti*) (I 2, 1095b

¹⁸⁰ W. Kullmann (2014): 12.

6 ss.).”¹⁸¹ Es cierto que “la ciencia política en cuanto filosofía práctica se dirige a la acción y no se ejercita sólo por amor al conocimiento”,¹⁸² pero si no podemos decir que *demuestra* (aun con un grado de necesidad que no sea absoluto) difícilmente podamos seguir atribuyéndole, en rigor, el concepto de *ciencia* aristotélicamente entendido.

Otro testimonio elocuente en contra del carácter científico de la *Política* se halla en R. Bodéüs.¹⁸³ En su análisis de diferentes clases de premisas dentro del texto político de Aristóteles llega a la conclusión de que no pueden encontrarse entre ellas principios propios de este saber que den lugar a cadenas deductivas significativas y debe admitirse que depende de consideraciones generales derivadas de otras disciplinas, especialmente de la ética: “las premisas más generales a las cuales se remite la *Política* no son principios propios de la política” (p. 337); “la reflexión política parece determinada en principio por consideraciones teleológicas más amplias, características del análisis que opera Aristóteles del devenir natural. Este género de análisis predetermina, en efecto, el juicio del filósofo sobre diversos puntos” (p. 338). En sí mismas, estas consideraciones se apoyaban en “opiniones compartidas por la inmensa mayoría de los griegos”, sin preocuparse por buscar un grado de necesidad para tales principios ni por demostrarlos (p. 342). De informaciones como estas se deduce lo siguiente:

Hemos planteado la pregunta de saber si la *Política* de Aristóteles no tiene rastros de deducciones a partir de premisas fundamentales. Los hechos considerados nos invitan a responder que “no” por dos motivos: primero, porque los principios fundamentales, los más generales, que comandan el pensamiento de la *Política*, son invocados de aquí o de allá, puntualmente, para resolver, en cada ocasión, unos problemas singulares, y no con el objetivo de sostener una cadena de deducciones; luego, porque las otras premisas no mantienen entre ellas más que un vínculo bastante laxo, y Aristóteles no autoriza su discurso a partir de lo ya planteado o demostrado. En total, pues, la *Política* no tiene nada de un verdadero sistema de argumentos. Reúne una serie de preguntas autónomas sin rastros de deducciones. Esta constatación negativa es banal. Era algo esperado y no sorprenderá a nadie [...] La *Política* es lo contrario de un sistema deductivo (p. 343).

Estas tajantes conclusiones que se suponen como obvias y esperables se apoyan ulteriormente en el hecho de que los diferentes libros que componen la obra no se deducen unos de otros (entre los diversos libros “no hay un encadenamiento deductivo”; “los últimos libros de la *Política* no presuponen, propiamente hablando, aquellos que los preceden”, p. 343) y hacen sistema con otro conjunto de reflexiones metodológicas destinadas a resaltar el carácter endoxástico del proyecto político aristotélico, es decir,

¹⁸¹ W. Kullmann (1992): 28.

¹⁸² *Idem*: 34.

¹⁸³ R. Bodéüs (1993).

que sostienen que los puntos de partida de la política para Aristóteles son opiniones reputadas que no se molesta en justificar, en la medida en que se hallan de acuerdo con el sentido común (p. 339): y “su filosofía no pretende ser más que un sentido común esclarecido, según la expresión de Karl Popper” (p. 344).

Una tercera perspectiva contemporánea que también excluye la posibilidad de hallar un plano de coherencia entre la teoría de *AnPo*. y las investigaciones científicas expuestas en la *Política* corresponde a P. Rodrigo¹⁸⁴ y afirma que si bien puede encontrarse en la *Política* un cierto “juego causal”, el análisis del mismo no puede dejar de hacer foco en una “especificidad metodológica” que hace que haya que estudiar de una manera absolutamente idiosincrática el problema de “saber cómo en la filosofía de Aristóteles el objeto político se deja determinar y se deja comprender por sus causas” (p. 90). Bajo el presupuesto de que la *epistéme* en Aristóteles es “siempre regional”, no puede aplicarse el mismo análisis de la estructura causal que opera en el interior de las ciencias teoréticas a la ciencia política: el autor se opone a la idea de que “no habría más que un solo modo de saber por causas” (p. 90), y la denuncia en términos de platonismo; “sería un error pensar de manera unívoca la *epistéme* concibiéndola como un conocimiento teorético de causas; [...] si Aristóteles puede efectivamente fundar la filosofía práctica en tanto tal es porque él le reconocía a la praxis humana su plena autonomía bajo el expreso título de toda una forma de racionalidad y, así, de una forma de *lógos* y de *alétheia*, fuera de la jurisdicción de la *theoría*” (p. 94). Este “conocimiento práctico” coincidiría con “la inteligencia o la comprensión que el hombre que actúa bien, el hombre prudente o el buen legislador, tiene de su situación práctica” (p. 94). Esta suerte de “pensamiento sumergido en la acción” no depende más que de la *phrónesis* o prudencia, y es así que todo intento de hacer equivaler la teoría de la ciencia de *AnPo*. con la política falsearía el carácter *phronético* del saber práctico político aristotélico.¹⁸⁵

Las influencias teóricas de estas observaciones de Kullmann, Bodéüs y Rodrigo se remontan a la obra W. Hennis, inscripta en pleno auge de la rehabilitación de la filosofía práctica de 1960. Este trabajo se dedica a recuperar la vieja tradición de la filosofía práctica en desmedro de lo que considera una influencia nociva de la teoría y práctica moderna de la política como una ciencia demostrativa pensada a la manera de

¹⁸⁴ P. Rodrigo (2006).

¹⁸⁵ Otras tres intervenciones decisivas a favor de esta posición (aun con matices distintos) pueden encontrarse en L. Bertelli (1977), M. Vegetti (1989) y E. Schütrumpf (1991).

las ciencias de la naturaleza (cuyo exponente principal es el *Leviatán* de Th. Hobbes). Los principios del enfoque de Hennis se conjugan a partir de la defensa del modelo tópico-dialéctico de aproximación a la política: al margen de posibles demostraciones apodícticas, “la tópica se mueve en el campo de la opinión o, en lenguaje aristotélico, de lo dialéctico, no de lo apodíctico”; este método “permite sacar conclusiones sobre cualquier problema planteado a partir de oraciones ‘probables’ de acuerdo con la opinión”, y si bien su origen se halla “en las disputaciones de los retóricos y los sofistas”, “la tópica no es una cuestión puramente retórica sino que es de provecho para las ciencias filosóficas” en la medida en que “el arte dialéctico sirve a la determinación de los principios de las ciencias particulares”.¹⁸⁶ Así, sustancialmente su interpretación se traza en continuidad con la lectura de J. Burnet de comienzos del siglo XX, referente al carácter exclusivamente dialéctico de la metodología de la filosofía política aristotélica: “que yo sepa, no se ha refutado hasta ahora la tesis de Burnet”.¹⁸⁷

Hennis tiene razón en que la reducción del saber político a su variante *phronética*, blanda, de exactitud devaluada y de carácter no demostrativo ha conocido pocos opositores a lo largo de la historia de la interpretación de la *Política* de Aristóteles. Entre esas pocas voces heterodoxas, a partir de las cuales inscribimos nuestra intervención, se encuentran H. Kuhn (1974), E. Berti (1993), W. Leszl (1989) y J. Karbowski (2013).

H. Kuhn se opone a la lectura de Hennis reivindicando para la política un carácter científico-demostrativo que no se ve obstaculizado por el hecho de que sus objetos teóricos sean contingentes. Kuhn argumenta que no es correcto excluir del campo de influencia de los *Analíticos Segundos* el enfoque político de Aristóteles por hallar en él una lógica de lo contingente y del “por lo general” (*hôs epì tò polú*): el propio Aristóteles admite esta posibilidad, reafirmando que sólo de lo que sucede accidentalmente y por azar no hay ciencia.¹⁸⁸

E. Berti se opone tajantemente a los intentos del movimiento de la rehabilitación de la filosofía práctica (que abreva en los cursos de Heidegger previos a la redacción de *Ser y Tiempo*) de reducir la científicidad del saber político al concepto de *phrónesis* como “modelo de saber que se propone ser diferente de las ciencias propiamente dichas” (p. 436).

¹⁸⁶ W. Hennis (1973): 117.

¹⁸⁷ *Ibid.*: 120.

¹⁸⁸ H. Kuhn (1974).

El problema que yo me planteo es el de verificar si esta reducción de la filosofía práctica de Aristóteles, o de la filosofía en general, a la *phrónesis* tiene algún fundamento en los textos del mismo Aristóteles: en particular, me pregunto qué relación hay entre la noción aristotélica de *phrónesis* y el concepto, igualmente aristotélico, de ciencia política, que aun siendo por cierto diferente de la política como ciencia exacta, inaugurada a comienzos de la época moderna por Hobbes, tanto como del concepto de ciencia política ‘exenta de valoración’ de inspiración weberiana, tiene nada menos que el carácter de una verdadera ciencia en el sentido aristotélico del término (p. 437).

Su conclusión es que “la filosofía práctica de Aristóteles no coincide con la *phrónesis* como lo pretenden, en cierta medida, los partisanos de su ‘rehabilitación’, sino que ésta es una verdadera ciencia, [...] La filosofía práctica, en suma, es la expresión de una forma de racionalidad más ‘fuerte’ que la *phrónesis*, es decir, de una racionalidad que no es muy diferente de la empleada por la física o incluso por la metafísica” (p. 457).¹⁸⁹ Berti reconoce que “es muy natural que los partisanos de la ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ tiendan a reducirla a la *phrónesis*, es decir, a la debilitación del punto de vista lógico, porque en la mayor parte de los casos son partidarios de una corriente de filosofía hermenéutica que tiene por modelo la interpretación estética o la comprensión histórica antes que la explicación científica” (p. 457), pero no es menos cierto que él mismo reduce toda metodología a la dialéctica y no parece dar lugar a la posibilidad de integrar como epistemológicamente válido el modelo de ciencia de los *AnPo*.

W. Leszl (1989) lleva adelante un análisis de la teoría constitucional aristotélica bajo la convicción de que “estas temáticas, y otras que encontraremos, se hallan estrechamente entrelazadas una con otra y son típicas de un tratado de ciencia política (subrayo: *ciencia*)” (p. 87). Argumenta que “la *Política* misma, en su conjunto, es precisamente la obra en la cual el estagirita extrae las consecuencias generales, en gran parte de forma definitoria y clasificatoria, del trabajo de recopilación de los datos y de su comparación” (p. 96). Relativizando la vigencia para la *Política* de las indicaciones que la *Ética Nicomaquea* multiplica acerca de una epistemología blanda y de exactitud devaluada, el autor afirma que

La impresión que se extrae de los textos hasta aquí discutidos respecto de un intento científico de indagación conducida por Aristóteles en su *Política* alrededor de la definición, análisis y clasificación de las constituciones se ve confirmada por una serie de

¹⁸⁹ De todos modos, más allá de estas consideraciones que compartimos, Berti recae en cierta forma en el pandialecticismo de la neo-ortodoxia al decir que la ciencia política resulta “capaz de argumentar y, en ciertos casos, también de demostrar, aunque sea de manera dialéctica” (1993: 457).

pasajes en los que él insiste sobre la ‘filosoficidad’ (en el sentido de científicidad o teoriedad) del procedimiento puesto en juego por él. (p. 97)

Ahora bien, hasta donde sabemos, sólo un trabajo ha desarrollado el intento de leer armónicamente la *Política* de Aristóteles a la luz del programa científico de *Analíticos Segundos*, sólo que se restringió al tratamiento del problema de la esclavitud. A partir de una sugerencia de un texto de V. Goldschmidt sobre la metodología del abordaje aristotélico de la esclavitud (I 4-7), Joseph A. Karbowski (2013) desarrolla un análisis destinado a probar que “Aristóteles emplea en su investigación sobre la esclavitud natural en la *Política* un método que tiene un asombroso parecido al método científico de *AnPo.* II 1–10” (p. 333). La conclusión de su artículo es altamente sugestiva y alienta el intento que pretendemos llevar a cabo en nuestro escrito para toda la *Política*:

Toda disciplina intelectual —teórica, productiva y práctica— emplea definiciones (enunciados sobre la esencia) como causas (*aitiai*) y primeros principios (*archai*). Dado que la ética y la política conforman una disciplina intelectual práctica (*Met.* VI.1, 1025b25), deberían también ocuparse en sí mismas por las definiciones (e incluso una lectura superficial de la *Ética Nicomaquea* y la *Política* confirman que lo hacen). Sin embargo, sus principios/causas y, por ende, sus definiciones serán menos precisas que, digamos, las de las matemáticas. Qué implica esta diferencia de precisión y cómo se manifiesta es un tópico que merece una investigación ulterior. De todos modos, estas observaciones ya sugieren que no deberíamos estar muy sorprendidos de encontrar a Aristóteles utilizando estrategias similares para la adquisición de definiciones en, por ejemplo, las obras biológicas y las ético-políticas, pues la semejanza es un testimonio del rol de las definiciones como principios en las disciplinas teóricas, productivas y prácticas por igual (p. 351).

Sobre la base del estado de la cuestión presentado, trataremos en la sección II de aplicar a la *Política* un enfoque epistemológico integrador que, por un lado, no rechace la importancia programática de *AnPo.* y, por el otro, no sobrevalore el influjo del método dialéctico en el proceder de la investigación científica de la *Política*.

ii.- Sentido y función de los conceptos analítico-categoriales en la filosofía política aristotélica (a la luz de ciertos rasgos generales del pensamiento aristotélico)

A diferencia de los abordajes previos a su obra, resulta una preocupación acuciante para nuestro pensador delimitar el lugar de la política dentro de su sistema del saber, para lo cual resulta fundamental un trabajo detallado en el nivel terminológico-conceptual. Los operadores y las nociones técnicas que se encuentran en otros escritos del corpus revelan una alta productividad si se considera el proyecto científico-político aristotélico desde la perspectiva conceptual-terminológica: nuestra hipótesis de trabajo

es que su principal utilidad radica en que proporcionan medios expresivos para una conceptualización estricta de los conceptos clave de la *philosophía politiké*, y principalmente del concepto de *politeía*. Todo el proyecto aristotélico apunta en última instancia, como veremos, a desarrollar una *philosophía* de la *politeía*, una teoría constitucional científica que necesita establecer sentidos claros y distintos para sus términos fundamentales.

En este punto, el error de ciertos comentaristas reside en confundir el sentido y la función de la presencia terminológica extrapolítica en política. A diferencia de lo que opinan Riedel y Ritter, no es un factor llamado a operar decisivamente en el plano legitimatorio y no pertenece de manera clara al andamiaje normativo de la obra. De aquí que subsistan aporías en la filosofía constitucional aristotélica si buscamos la legitimación y la normatividad a partir del léxico extrapolítico. Tampoco Kullmann ni Schütrumpf, en su fobia antisustancialista y antimetafísica, logran ponderar adecuadamente el problema de los cruces entre la política y el instrumental conceptual de la filosofía teórica: a grandes rasgos etiquetan el asunto como platónico, asociando la cuestión al problema de la dependencia metafísica, ontológica, de las categorías políticas, como si todo intento de cruzar ambos vocabularios desembocara irremediablemente en la excentricidad y carencia de científicidad de un enfoque trascendente y exterior de los asuntos públicos.

Comprender el sentido y la función de los conceptos teóricos —no menos que ser capaces de delimitar adecuadamente cuáles son esos conceptos teóricos y ponderar su grado de productividad para el discurso político por fuera de retrolecturas contemporáneas— exige de nosotros que enmarquemos el problema dentro de ciertos rasgos centrales del pensamiento de Aristóteles. El hecho de que Aristóteles ponga en práctica diversos léxicos técnicos extrapolíticos a la hora de dar cuenta científicamente de los fenómenos y conceptos del mundo político debería poder enmarcarse dentro de las características generales de su intervención filosófica.

Para inscribir este abordaje en el plano de los conceptos aristotélicos nos servimos de A. Edler y de su *network analysis*, en cuyo marco las operaciones interpretativas concernientes a la presencia y operatividad de los conceptos metafísicos en filosofía política implican prestar atención a toda una serie de nuevos componentes que estos conceptos adoptan al funcionar en planos doctrinarios que exceden el área de lo estrictamente metafísico. La noción de “red conceptual metafísica” (*metaphysical network*) asume que los operadores teóricos dentro de las diversas áreas científicas

nunca son aplicados aisladamente sino siempre en conexión con otros conceptos (metafísicos y no metafísicos). Desde la perspectiva de su aplicación concreta a los diversos campos científicos que Aristóteles estructura en tanto fundador de ciencias, la metafísica aparece ante todo como un set de conceptos que se remiten mutuamente y se sostienen recíprocamente a lo largo de un funcionamiento que se va modulando de manera distinta según su campo de aplicación.

El nuevo léxico aristotélico editado por Hoffe sigue este principio organizador a la hora de confeccionarse, y las apariciones de los diversos términos se hallan distinguidas según su campo de aplicación.¹⁹⁰ Pero son en definitiva los diversos léxicos que el propio Aristóteles presenta en *Metafísica* Delta, en *Categorías* o en ciertos capítulos puntuales de otras obras del corpus donde cada concepto se halla distinguido en sus diversos sentidos, los que abonan esta perspectiva “funcionalista”.¹⁹¹

Pretendemos demostrar que la utilización del modelo del análisis en red nos ayuda a entender en qué sentido Aristóteles es un filósofo sistemático. La red consiste en un grupo de conceptos básicos asociados de modo tal que empezar con cualquiera de ellos (intentando comprenderlos o explicarlos) conduce a los otros, estableciéndose de este modo interconexiones dentro del grupo como un todo, conexiones que en sí mismas pueden ser de diversos tipos (a veces estrechas, a veces difusas). Dentro de la misma red, ningún concepto tiene una primacía general y definitiva, a pesar de que cierto concepto puede alcanzar un rol mayor por su riqueza o importancia en muchos contextos. Dado que una red es un sistema de ideas interrelacionadas, cuando estudiamos la red como un todo (en lugar de llevar a cabo un estudio separado de conceptos individuales) somos más proclives a constatar la división de tareas entre los conceptos, el entrelazamiento de sus roles, el modo en que se refuerzan mutuamente y las redundancias que conducen a un determinado resultado. En una inspección aislada de las nociones teóricas esta dimensión se pierde irremediabilmente (Edel, 1982: 41-42).

¹⁹⁰ O. Höffe (ed.) (2005).

¹⁹¹ En rigor, sostenemos que la pluralidad de sentidos de los conceptos analítico-categoriales que componen el vocabulario teóric-metafísico se deriva precisamente de su multiimplantación en los más diversos contextos de la investigación científica. Por eso se dicen de muchas maneras, como si Aristóteles “primero” hubiera tenido la intención de usarlos en estos contextos y “luego” los hubiera formalizado de manera abstracta en sus léxicos. Sin entender la relación entre “primero” y “luego” de una manera excesivamente rígida, pretendemos señalar que en el ida y vuelta entre formalización abstracta y aplicación científica la dirección fundamental del ajuste provino desde sus aplicaciones hacia sus formalizaciones (y no viceversa).

Dado que algunos (aunque no necesariamente todos) los conceptos tienen anclaje experiencial, una parte de la red es afectada por lo que sucede en otra parte. Las lecciones de la experiencia que afectan a una parte pueden así verse transmitidas en varias direcciones a lo largo de la red. Por ejemplo, aplicar sustancia, potencia y acto a los procesos de sensación y pensamiento en psicología, a la clasificación de los animales, a la definición del *érgon* del ser humano o de la *pólis* no resulta una operación aséptica tomando en cuenta la semántica de tales “conceptos reflexivos”. Pero esto no implica que estamos ante diferentes conceptos de sustancia, de potencia o de acto, como podríamos ser llevados a creer si conducimos un examen aislado o atomizado.¹⁹² Por el contrario, los conceptos y principios de la red metafísica son usados (y es este uso el que nos interesa particularmente aquí) para estructurar o configurar áreas de investigación particulares, de manera tal que la aplicación de este vocabulario garantiza un ensamblaje sistemático. De la consideración de que la metafísica es un léxico abierto y esencialmente indeterminado no debemos concluir que todo intento de comprender a Aristóteles como un filósofo sistemático se deriva de prejuicios de la tradición.¹⁹³

El asunto involucra el problema de las relaciones entre red teórica y sistema y pone el foco en qué debe entenderse por “carácter sistemático” toda vez que consideramos la filosofía de Aristóteles. Según las palabras de Hegel, por un lado, “no debe buscarse en Aristóteles un sistema filosófico”, pero por el otro “en Aristóteles hay más que una totalidad de partes puestas una al lado de la otra”.¹⁹⁴ Veamos si pueden conciliarse ambos enunciados, aparentemente contradictorios.

Aristóteles no es sistemático en el sentido fuerte de proporcionar un sistema deductivo ni en el sentido atenuado de enunciar principios o dogmas sobre la base de una *metaphysica generalis* aplicada unívocamente, sino en el sentido de contar con una red conceptual bien construida y claramente analizada que utiliza con considerable poder en diversos campos de la investigación humana: “en la medida en que cuenta con un conjunto definido de conceptos que juega un rol básico en la forma en que estructura la investigación en campo tras campo, [...] y analiza estos conceptos y los explica de maneras que los relaciona unos con otros en el conjunto podemos hablar de la red que ha construido y examinar las maneras en que la usa”. (Edel, 1982: 42)

¹⁹² Para un ejemplo de este tipo de análisis ver W. Kullmann (1985).

¹⁹³ Esta es a grandes rasgos la posición de P. Aubenque (problema del ser).

¹⁹⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol II, citado en Kamp (1993).

En principio, habría que partir de la base de que estamos, en primera instancia, ante una evidencia lexical que se halla al servicio de su voluntad de aportarle rigor, científicidad y sistematicidad a un vocabulario conceptual ajetreado por el uso. Pero más que buscar un sistema hecho, creemos que se trata de analizar procesos de sistematización, una sistematicidad dinámica, en proceso. De alguna manera se trata de un sistema abierto, que pretende poner en conexión los diversos ámbitos disciplinares de la filosofía pero que considera inconducente un cierre absoluto de cada disciplina sobre sí misma, como si se tratara de saberes sin puertas ni ventanas, incapaces de conectarse mutuamente. Sostenemos así que uno de los instrumentos fundamentales de enlace entre los diversos saberes dentro del *corpus aristotelicum* coincide con el empleo transversal y diversificado de nociones, principios y distinciones como sustancia y accidente, causa, materia, forma, fin, movimiento, potencia y acto, ser, naturaleza, vida, alma, experiencia, inducción y deducción, función, capacidad, disposición, etc. Comprender el significado profundo de la empresa filosófica de Aristóteles depende de captar el sentido y la función de su empleo de estas palabras que constituyen operadores epistémicos de primer nivel dentro de los diversos estratos que componen su rico y complejo vocabulario conceptual.

¿Qué conviene entender, entonces, por sistema en Aristóteles? Aristóteles no debería considerarse como un filósofo sistemático, en el sentido de que ha edificado un sistema monolítico y rígidamente deductivo. En principio, como sostiene A. Jori, la empresa filosófica de Aristóteles combina, por un lado, una voluntad de sistema y, por el otro, un enfoque complejo y diversificado del saber.

En cuanto a la voluntad de sistema, por un lado, nos referimos a que en toda investigación Aristóteles busca mantener una perspectiva estructural, que no se pierde en digresiones y microanálisis aislados, sino que siempre busca enlazar los fenómenos dispersos desde una perspectiva conceptual unitaria. La intención estructural-sistemática del proyecto filosófico aristotélico se evidencia en primera instancia en el vocabulario técnico que aparece en cada uno de los tratados aristotélicos, una red orgánica de conceptos básicos que hace pie en una perspectiva de carácter contextual (Jori 2003: 45 ss). Como subraya Edel, si bien Aristóteles es un pensador analítico que procede planteando problemas e indagando en sus soluciones y en otros problemas aledaños, su filosofía no pierde de vista una intención y una inspiración estructurales. En primer lugar, se remite constantemente a una red orgánica de conceptos con la cual aborda los diversos sectores de investigación y en cuyos términos formula los problemas que

emergen en el interior de tales sectores. En segundo lugar, en consecuencia, cuando se interna en un ámbito disciplinar específico, Aristóteles, precisamente gracias al amplio alcance de la grilla teórica de la que se sirve, logra hacer aflorar las intersecciones y también las parciales superposiciones entre lo examinado y otros ámbitos. Así, por ejemplo, no se le escapan los presupuestos biológicos de la ética y de la política, o las relaciones entre psicología y gnoseología. El conjunto de las relaciones y remisiones internas que en forma de referencias cruzadas (*cross references*) interconectan el *Corpus Aristotelicum*, lejos de ser accidental o un mero capricho de los filólogos, se deriva del planteo esencialmente estructural del pensamiento del Estagirita. Esto lo diferencia fuertemente del diletantismo del personaje conceptual de Sócrates, que terminaba dando lugar a cualquier deriva investigativa con tal de estimular la mente de su interlocutor o de ponerlo en contradicción, sin preocuparse por la sistematicidad de sus indagaciones.¹⁹⁵ Este rasgo sistemático de la arquitectura conceptual y metodológica aristotélica lo enlaza con el desafío fundamental que afrontaba el Liceo frente al pensamiento filosófico griego: el de la clasificación y sistematización de los saberes.

Por otro lado, a diferencia de Platón, Aristóteles no cree que para el saber exista un contexto único, absoluto, universal y omnicompreensivo, con relación al cual haya que extraer parámetros únicos, absolutos, universales y omnicompreensivos de cientificidad a aplicar a cualquier ámbito de investigación indiscriminadamente. La sensibilidad epistemológica de nuestro autor lo lleva a reconocer que los fenómenos físicos y biológicos, los entes matemáticos y los asuntos humanos, por ejemplo, no soportan un tratamiento que no sea diferenciado en función de las especificidades de cada objeto de estudio. Esto no quiere decir, como han dicho varios autores, que Aristóteles renuncie a la cientificidad cuando de asuntos humanos se trata. Quiere decir que el programa de investigación científica adecuado a “salvar” los fenómenos humanos no puede tomar como parámetro de exactitud a la matemática, ni emplear principios y distinciones del mundo físico como primeros principios de su abordaje, como si los seres humanos no fueran distintos de piedras, plantas o animales. Los conceptos no operan de un mismo modo independientemente de su contexto de aplicación. Así, de los conceptos filosóficos más importantes no pueden ofrecerse definiciones unívocas. Esta homonimia metodológica aspira en todo caso a lograr un plexo de sentidos múltiples generales, pero nunca un solo sentido omnicompreensivo. Toda vez que polemiza

¹⁹⁵ Edel (1982): 30.

contra Platón y los académicos Aristóteles niega que exista un único contexto en sentido absoluto; en consecuencia, todo concepto habrá de entenderse y explicitarse haciendo referencia a un contexto específico. Así por ejemplo, frente a quienes conciben el ser como un Uno apto para constituir la realidad de todo lo que existe, Aristóteles replica observando en términos aparentemente pedestres que el ser se dice de muchas maneras [*tò ón légetai pollakhôs*], y así también lo uno, y pasa luego a ilustrar, en constante referencia al uso lingüístico ordinario, tales significados múltiples. En la misma línea, en el así llamado léxico filosófico de *Metafísica Delta* examina cuidadosamente los sentidos diversos que varios términos poseen en diferentes contextos. Se trata de una táctica que podría comprenderse como un contextualismo programático (que se revela un arma muy eficaz contra el deductivismo platónico), orientada a desconfiar del empleo filosófico genérico –es decir, sin especificación alguna del área ontológica o del tipo de actividad a la cual a la cual se pretende hacer referencia– de cualquier noción. Como aclaró Jonathan Barnes: “Aristóteles no cree en una única ciencia unificada [...], no existe un único conjunto de verdades a partir del cual se deriven todas las ciencias, un único conjunto de conceptos que las estructure a todas, un único método al cual todas deban atenerse, un único standard de rigor científico que todas deban alcanzar. En esto Aristóteles era conscientemente pluralista y conscientemente antiplatónico”.¹⁹⁶

Así pues, uniendo ambas características podríamos hablar de un pluralismo contextualista que cristaliza en una unidad sistemática compleja, lo cual se evidencia en el hecho de que existe un único programa de investigación general (expuesto en *Analíticos Segundos*) que se va instanciando de maneras relativamente diversificadas según el ámbito del saber en el que se ejecute. Es en este sentido que Edel se refiere a un rasgo central del pensamiento del estagirita en términos de “*one-world-attitude*”. La versión de la realidad a la que Aristóteles llega gracias a la adopción de tal enfoque contextual es articulada y estratificada, pero no quebrada (partida) ni rapsódica. Los significados relativos a los diferentes contextos pueden en efecto resultar, una vez indagados, conectados unos con otros de diversas maneras, o bien exhibir una tendencial convergencia hacia un foco teórico unitario: en todo caso, la unidad compleja que de tal modo emerge, lejos de estar presupuesta en la investigación, constituye su resultado (1982: 35).

¹⁹⁶ Barnes (1995): 4-25.

La visión aristotélica de la realidad presenta de esta manera un carácter holístico, es decir, una decidida orientación hacia la comprensión de la totalidad, que no contradice el enfoque contextual del que se ha hablado sino que, por el contrario, lo integra. Mientras que la filosofía moderna, a partir de Descartes, ha puesto una serie de barreras irreductibles –entre hombre y naturaleza, espíritu y materia, sujeto y objeto–, Aristóteles considera la realidad como exenta de desgarramientos insuperables y de fracturas insanables. Así, por ejemplo, mientras que a nosotros modernos las intervenciones técnico-científicas sobre el ambiente natural se presentan con frecuencia como “forzature” de la naturaleza, violencias perpetradas sobre ella, el Estagirita capta entre la técnica humana y la realidad natural una relación de sustancial continuidad y, más precisamente, de imitación. A su juicio, en efecto, el ser humano cuando opera técnicamente imita la *phúsis*; esta, a su vez, opera al modo de un excelente artesano, lo que, entre otras cosas, contribuye a explicar cómo, sin diferencia respecto de los mejores artesanos, también ella comete a veces errores (*Física* II 8, 199a 33-b 33). Una visión de este tipo, que propone una fácil transición del orden de la técnica al orden de la naturaleza y viceversa, puede parecer ingenua. En realidad, lejos de poder ser liquidada como una forma de precartesianismo grosero, configura una alternativa filosófica coherente y de gran interés para la concepción hoy dominante: en cuanto tal, puede ofrecernos una preciosa ayuda para reformular en términos distintos y más satisfactorios algunos problemas abiertos.¹⁹⁷

En cuanto a la sistematicidad del pensamiento aristotélico puede seguirse a John Ackrill cuando escribió que “considerar la filosofía de Aristóteles como un conjunto de doctrinas dogmáticas significa quitarle toda potencialidad creativa, allí donde esta se parece mucho más a una serie de problemas en devenir puestos en relación con una serie de soluciones también ellas dinámicas”. Al mismo tiempo, el estagirita es un filósofo sistemático en otro sentido, o sea en cuanto se propuso –y efectivamente lo consiguió– construir una red conceptual de la que poder extraer de vez en vez los instrumentos apropiados para abordar los diversos campos de investigación, sin jamás perder de vista el horizonte de conjunto: “el corpus del que disponemos no es una obra de carácter rígidamente sistemático; sin embargo, Aristóteles tenía ciertas ideas sistemáticas sobre la naturaleza de la empresa a la que estaba aportando su contribución”.¹⁹⁸ Para decirlo con Düring, “fundamentalmente Aristóteles era un

¹⁹⁷ A. Jori (2003).

¹⁹⁸ Barnes (1995): 26.

pensador problemático y un creador de métodos; tenía una fuerte tendencia sistemática, pero a lo que apuntaba era a una sistemática de los problemas; es decir que buscaba siempre encuadrar el problema particular en un ámbito más vasto”.¹⁹⁹ Que el pensamiento del estagirita tenga un fuertísimo carácter relacional se advierte fácilmente ya en el nivel de las nociones que poseen el radio de aplicación más vasto: así, por ejemplo, el concepto de acto no tiene sentido si no es puesto en relación con el de potencia; del mismo modo, la noción de forma está estructuralmente ligada a la de materia, y resulta incomprensible si se prescinde de esta. Y dado que la aristotélica es precisamente una red orgánica de conceptos diversamente interrelacionados, el mejor modo para entender estos últimos consiste en analizar las diversas modalidades en que ellos interactúan concretamente los unos con los otros. Por tal motivo, la confrontación directa con los textos del estagirita representa verdaderamente la vía regia para captar la esencia del filosofar aristotélico, como una forma de constructivismo abierto orientado a elaborar un estructura flexible de conceptos capaces de sostenerse recíprocamente y aptos al mismo tiempo para operar como eficaces principios organizadores en los diversos sectores de la investigación.²⁰⁰

Apelando a un módulo de análisis en red como el que plantea A. Edel nos proponemos sostener que resulta especialmente inconducente abordar el vocabulario metafísico de manera aislada, pretendiendo reconstruir atómicamente el funcionamiento de las diferentes nociones que son puestas en juego en cada uno de los textos políticos (“fin”, “forma”, “entidad”, “materia”, “todo/partes”, etc.), tratándolo formalmente y en abstracto sobre la base de la selección de uno o dos conceptos primitivos a los cuales el resto son reducidos y considerando que la fuente teórica en la que tales nociones son usadas paradigmáticamente (ya sea la *Metafísica*, la *Física*, las *Categorías*, el *De Anima* o el *De partibus animalium*) constituye el ámbito exclusivo desde el cual la operación de aplicación adquiere su sentido privilegiado.

Es por eso que no nos parecen suficientes los análisis micrológicos (que seccionan una noción de manera atomizada) y teoricistas (que suponen el primado de la versión que de tal o cual concepto analítico se da en las obras consideradas como pertenecientes a la rama teórica) que toman como objeto de análisis uno o dos conceptos metafísicos y se dedican a rastrearlos en el curso de la obra, contrastándolos con cómo Aristóteles define esos conceptos en sus contextos teóricos de origen (ya sea para hablar de

¹⁹⁹ Düring (2005): 53.

²⁰⁰ Jori (2003): 50-51.

heteronomía (paradigmáticamente, Kamp) como de autonomía (paradigmáticamente, Schütrumpf). Estamos de acuerdo así en no suponer primacía absoluta de ningún concepto metafísico. Ni siquiera la teleología (un módulo conceptual prácticamente omnipresente en el corpus) está presente del mismo modo en todos sus contextos de investigación.²⁰¹ A esto se suma la constatación de que la *Política* se despliega sobre un territorio textual no homogéneo y correspondiente a diferentes momentos dentro del arco vital-intelectual de su autor. Creemos, con Edel, que una cosa es cómo define Aristóteles un concepto teórico, y otra bien distinta es cómo opera ese concepto dentro de sus prácticas científicas específicas en los diversos ámbitos disciplinares en que desempeña su tarea: en nuestro programa de investigación importa más lo segundo que lo primero.

Recapitulando, y a manera de cierre de este apartado, nos interesa volver a remarcar un rasgo general de la reflexión aristotélica sobre el lenguaje y sobre su uso teórico de los recursos lingüísticos.²⁰²

En las obras del Estagirita se hallan presentes diversos registros lingüísticos. Siguiendo las indicaciones de Abraham Edel podemos decir, simplificando, que (I) en el nivel lingüístico-conceptual más elevado encontramos un cierto número de nociones –como materia (*húle*), forma (*morphé*), potencia (*dúnamis*) y acto (*enéргеia*)– cuya extensión es amplísima. Se trata de conceptos decididamente técnicos y al mismo tiempo polifuncionales, en los cuales halla expresión el núcleo del pensamiento aristotélico. Vienen luego (II) unas nociones cuyo grado de elaboración es inferior. A menudo estas nociones son vehiculizadas por expresiones del lenguaje ordinario, cuya valencia semántica ha sido sin embargo sometida a un proceso de parcial cristalización: es el caso de la mayoría de las categorías. En el nivel más bajo o, por expresarse mejor, más inespecífico, se hallan finalmente (III) los conceptos formulados en los términos del lenguaje común empleados sin que haya intervenido previamente una particular elaboración teórica. Debe precisarse, sin embargo, que en el Estagirita no existe una distinción neta entre el lenguaje ordinario y el técnico. Por un lado, de hecho, ni siquiera los términos aristotélicos más técnicos constituyen el resultado de una rigurosa formalización lógico-lingüística, tal como podríamos entenderla nosotros modernos; por

²⁰¹ El libro de M. Ransome Johnson (2008) constituye una inmejorable demostración de un análisis que mantenga la especificidad de los diversos campos de análisis sin por ello caer en la conclusión de que se trata de distintos conceptos de finalidad.

²⁰² Retomamos el análisis de Jori (2003): 47-49.

el otro, el filósofo está listo, en caso de que sea necesario, para cualificar de un modo extremadamente preciso incluso los vocablos más comunes.

En las obras que han llegado hasta nosotros, Aristóteles despliega una compleja red teórica que parte del lenguaje ordinario –con el cual mantiene en una relación permanente y vital– pero presupone al mismo tiempo una constante referencia sea a la realidad fáctica (*tà prágmata*) sea a algunos principios constructivos de carácter general que operan en la dirección de una formalización terminológico-conceptual. Y en el interior de esa red cada noción, de las más técnicas a las más habituales, adquiere su significado exacto en el momento en que se manifiestan sus relaciones, de contigüidad o de oposición, con otros elementos de la estructura de conjunto.²⁰³

Dentro del vocabulario que nos ofrece la *Política* inicialmente habría que distinguir al menos tres niveles. Por un lado, un conjunto de términos tradicionales propios del ámbito de la reflexión política griega: “ciudad-Estado” (*pólis*), “régimen político” (*politeía*), “ciudadano” (*polítes*), “ley” (*nómos*), “dominio/gobierno” (*arkhé*),²⁰⁴ “comunidad” (*koinonía*), “justicia/derecho” (*díke*), “igualdad” (*isótes*), “democracia” (*demokratía*) y “oligarquía” (*oligarkhía*), entre otros. Por otro lado, un set de operadores lógicos y de términos analítico-categoriales que conforman una red de herramientas lexicales que, con diversos niveles de alcance, de aplicación y de formalización, no son exclusivas de la *Política* sino compartidas con otras áreas de su sistema del saber: “fin” (*télos*), “unidad” (*tò hén*), “cantidad” (*tò póson*), “cualidad” (*tò poion*), “forma” (*eîdos*), “materia” (*húle*), “función” (*érgon*), “acto” (*enérgeia*), “instrumento” (*órganon*), “límite” (*péras*), “todo/partes” (*pâs/mêros*), “anterior/posterior” (*próteron/hústeron*), “sentido absoluto/sentido relativo” (*haplôs/pros ti*) “principio definitorio” (*hóros*, *hupóthesis*, *axíoma*), entre otros. Finalmente, toda una serie de nociones técnicas específicas que proceden de saberes extraños al dominio estricto de la política y que pertenecen al acervo de otras ramas del *corpus* científico del estagirita: “naturaleza” (*phúsis*), “impulso” (*hormé*), “macho/hembra” (*árren/thélu*), “animal” (*zoôn*), “generación” (*génesis*), “nutrición” (*trophé*), “alma” (*psukhé*), “deseo” (*hórexis*, *epithumía*), “afecto” (*páthos*), “percepción” (*aísthesis*), “palabra/discurso/razón” (*lógos*), “virtud” (*areté*), “felicidad”

²⁰³ *Idem*: 49.

²⁰⁴ Es significativo que Aristóteles no suele usar “*dúnamis*” como término para aludir a su concepto del poder.

(*eudaimonía*), “modo de vida” (*bíos*), “bien” (*agathón*), “maldad” (*mokhetería*), “intercambio” (*allagé*), “purificación” (*kátharsis*), etc.

El filósofo pretende aportar científicidad a las nociones y experiencias políticas tradicionales de los griegos, cargadas de múltiples sentidos por efecto de cuatro siglos de historia y de pensamiento político, formalizándolas a partir de ciertas herramientas conceptuales y nociones técnicas procedentes de un instrumental categorial utilizado en otras áreas del *corpus*.

En la sección II nos proponemos evaluar el rendimiento epistemológico de los términos analítico-categoriales y de las nociones técnicas, en la idea de que no constituyen en absoluto atentados contra la autonomía del saber político sino todo lo contrario, recursos expresivos llamados a hacer posible una conceptualización técnica específica de fenómenos tan reacios a la esquematización y formalización teórica como son los acontecimientos políticos.

En este contexto, intentaremos poner de manifiesto que, entre las funciones que pueden adscribirse a los vocabularios “metafísicos” puestos en juego por Aristóteles, se destaca principalmente la de contribuir con el soporte teórico para el establecimiento de los primeros principios de la ciencia política, las definiciones de los conceptos fundamentales de la disciplina. Es para ello que nos abocaremos especialmente en nuestro escrito a analizar los procesos definicionales que llevan al establecimiento de los principios propios de la *politikè epistème* y su rendimiento en el curso de demostraciones científicas y de pruebas dialécticas.

Nos interesa sostener que la alta presencia de términos y conceptos teoréticos en ciertos momentos centrales de la *Política* se debe principalmente a que se están estableciendo los primeros principios de la disciplina. Tal presencia es análoga a la que tiene lugar en la *Física*, si uno la compara con otras obras donde se llevan a cabo análisis concretos de filosofía natural (como *Acerca del cielo*, *Meteorológicos*, *Parva naturalia*, etc.). La dimensión terminológica de la política constituye un momento central para dicha ciencia al modo en que la *Física* es central para la ciencia física, es decir, sentando la base de definiciones y conceptos fundamentales que se articularán empíricamente en una analítica constitucional recién en el bloque tardío IV-VI. Desde esta perspectiva, todo el bloque temprano de la *Política* (I-III y II-VII-VIII) se relacionaría con el bloque tardío IV-VI (en el cual se halla presente el material de las 158 constituciones compiladas en el marco del Liceo) a la manera en que ciertos textos fuertemente teoréticos de la biología como *Sobre las partes de los animales* se

relacionan con el conglomerado de material empírico de la *Investigación sobre los animales*. En términos de E. Berti (y aun debiendo relativizarse para la *Política* la apresurada división entre libros “teóricos” y libros “empíricos”), no habría por qué considerar que la parte teórica es menos científica que la parte empírica: “la *Física* propiamente dicha podría parecer una simple introducción. Pero según la concepción aristotélica de la física como investigación de los principios y de las causas primeras, [...] ella es ya una parte integrante de esta ciencia y, más aun, es la parte más interesante desde el punto de vista filosófico”.²⁰⁵

Con el objetivo de dotar de peso a esta reconstrucción terminológica de la *politikè epistéme*, nos interesa anclar la voluntad de establecer definiciones claras a la constatación del carácter homonímico que los conceptos fundamentales de la *Política* asumieron desde los orígenes de la reflexión política helénica hasta los días de Aristóteles. Consideramos que la constatación de la polisemia del vocabulario político disponible en su época constituye el envés de un momento central de la metodología aristotélica de la ciencia que consiste en una tarea de depuración semántica que Aristóteles se impuso como primer paso impostergable para la conformación de un saber científico compuesto por definiciones y demostraciones. En el marco del proyecto de expurgar la terminología filosófica de los residuos de la tradición poética y retórica, y ayudarla a alcanzar un estatuto técnico, apuntamos a demostrar que la normativa aristotélica de la expresión científica (en sus tres requisitos básicos de atenerse al lenguaje ordinario, conjurar la homonimia y evitar las metáforas) se vuelve especialmente relevante respecto del ámbito del pensamiento político, en la medida en que la *Política* pretende formalizar una tradición de pensamiento cuya matriz fue fundada bajo la figura del poeta-legislador, y por lo tanto, de un pensamiento que en sus conceptos y en sus recursos discursivos se nutría fundamentalmente de medios líricos de expresión.

Si, a diferencia de sus antecesores, resulta una preocupación acuciante para nuestro pensador delimitar el lugar de la política dentro de su sistema del saber, queremos mostrar que resulta fundamental un trabajo detallado en el nivel terminológico-conceptual. Los operadores y las nociones técnicas que se encuentran en otros escritos del corpus revelan una alta productividad si se considera el proyecto científico-político aristotélico desde la perspectiva lexical: la hipótesis de trabajo que

²⁰⁵ (2008): 85.

pretendemos probar es que su principal utilidad radica en que proporcionan medios expresivos para definiciones estrictas de los conceptos clave de la *philosophía politiké*, y principalmente del concepto de *politeía*. Es nuestra intención dar cuenta de cómo todo el proyecto aristotélico apunta en última instancia a desarrollar una *philosophía* de la *politeía*, una teoría constitucional científica.

Con respecto a los argumentos que afirman una lectura autonomista o heteronomista de los vínculos entre metafísica y política sobre la base de la relación con Platón o con filósofos posteriores, creemos, siguiendo en esto también a Edel, que dicha operación hermenéutica no corresponde, en la medida en que tales relaciones son siempre mucho menos lineales de lo que estos argumentos pretenden y, además, que incluso una exhibición exitosa de estas relaciones específicas parece tener un efecto distractivo que nos aleja de un análisis operacional, es decir, de cómo las ideas metafísicas dentro del corpus se hallan relacionadas con otras ideas específicas de cada una de sus obras científicas, en nuestro caso de su obra política, y de la evaluación ajustada de la productividad (o no) de tales operaciones: el resultado es el mismo que “interesarse en lo religioso por contraposición a lo científico en cuanto a los orígenes del concepto de naturaleza o incluso en el conflicto entre naturaleza y convención en el pensamiento griego”, es decir, se “difiere el examen sistemático de cómo este concepto [*phúsis*] opera concretamente en el pensamiento de Aristóteles” (1982: 368). Nos interesa integrar en nuestro abordaje (y dinamizar en nuestro programa de investigación) la concepción de que Aristóteles fue distintivamente un científico y de que sus ideas deben ser tratadas desde el punto de vista de su rol y su posible impacto en cada armado científico específico: de alguna manera el modo en que se relaciona con Platón o con planteos contemporáneos raramente trae esto al foco de atención (1982: 369). Poniendo entre paréntesis el problema sobrevaluado de su relación con Platón o su comparación con otras maneras de plantear la relación entre metafísica y política en la historia de la filosofía (ya se trate de Spinoza, Hegel, Gadamer o Leo Strauss), nos dotamos de una perspectiva que nos permite volver a focalizar sobre Aristóteles y su corpus para ver si alguna unidad plausible puede descubrirse en su filosofía y de qué tipo es, en términos de los problemas que el mismo Aristóteles plantea y las relaciones con los campos que él mismo investiga y las operaciones de demarcación que inaugura, en tanto fundador de ciencias (1982: 369).

iii.- Lineamientos básicos de teoría de la definición con relación a su empleo científico

Según una extendida tradición hermenéutica, las investigaciones aristotélicas en torno de la ética y de la política, que generalmente se ven englobadas en el corpus bajo el título de *politiké*, no soportan ser analizadas bajo los propios parámetros aristotélicos de científicidad; los abordajes de los fenómenos morales y políticos no parecen poder analizarse como enfoques científicos en la medida en que no parecen poder cumplir con las exigencias metodológicas que los *Analíticos Posteriores* postulan para todo discurso que quiera llamarse “científico”, articulado a través de silogismos demostrativos que proceden a partir de primeros principios. La *Política* se hallaría caracterizada así por una discrepancia estructural con respecto al programa de *AnPo*. Un saber axiomático leído a la manera euclidiana, un inmediatismo intuicionista de los primeros principios de la ciencia y una exigencia fuerte de universalidad categórica y de necesidad apodíctica difícil de plenificar en comarcas sublunares, y menos aun respecto de asuntos inestables como los que tienen que ver con “las cosas nobles y justas de las que trata la *politiké*”²⁰⁶: ese programa parece inaplicable (por lo menos así enunciado) a entidades tan contingentes y circunstanciadas como las acciones individuales y colectivas de los seres humanos.

El proyecto científico aristotélico se hallaría así estructuralmente desgarrado entre programa y ejecución de la investigación, entre teoría y praxis de la ciencia, entre lo que el filósofo dice que hay que hacer en sus programas metodológicos y lo que termina efectivamente haciendo en sus tratados de ciencia. Y si la Tesis de la Discrepancia²⁰⁷ se hace patente en física o en biología (ciencias consideradas como teoréticas según la tripartición en la clasificación de las ciencias aristotélica), ¿cómo no estaría comprometiendo hasta el fondo el estatuto científico de tratados que versan sobre las acciones de los seres humanos, cuya irregularidad parecería obligarnos a reconocer la relatividad y contingencia de una realidad plagada de convencionalidad y artificialidad, que sólo soportaría ser medida con instrumentos y parámetros irregulares como las reglas de Lesbos?²⁰⁸

²⁰⁶ “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje” (EN I 3, 1094b 15 ss.).

²⁰⁷ Para la Tesis de la Discrepancia, ver Berron (2011).

²⁰⁸ EN V 14, 1137b 29 ss.

Con el objetivo de captar adecuadamente el criterio de cientificidad en función del cual poder reconstruir el ensamblaje epistemológico de la *Política* de Aristóteles en sus ejes característicos consideramos necesario detenernos sobre un asunto capital de su analítica (o teoría de la ciencia) que se relaciona con las definiciones y las entiende en calidad de principios propios de toda ciencia.

Inscribiéndose en una tradición que enlaza a dos ilustres antecedentes como Sócrates y Platón, la filosofía aristotélica en general concibe como misión fundamental de todo discurso que se pretenda científico la elaboración de definiciones. Para ninguno de los tres ilustres padres fundadores de la filosofía de los asuntos humanos puede llevarse a cabo ninguna investigación seria acerca de ningún tema si en primera instancia no se apunta a captar el qué-es del objeto teórico en cuestión. Dentro de la teoría aristotélica de la ciencia (que encontramos paradigmáticamente delineada en los *AnPo.*), las definiciones gozan de un estatuto privilegiado, dado que se consideran entre los principios propios de cada una de las ciencias. Esto quiere decir que si algún discurso tiene pretensiones de cientificidad debe ser capaz de, en primer lugar, construir un set de definiciones específicas de ciertas características y, en segundo lugar, debe poder emplearlas como principios para dinamizar las demostraciones científicas pertinentes dentro de su área de competencia particular (lo que se denomina su *génos*).

Como no podía ser de otra manera, “definición” en Aristóteles se dice de muchos modos, y sobre todo de dos, que la tradición ha caracterizado como *definición nominal* y *definición real*. Mucho se ha escrito y, en consecuencia, muchos problemas han surgido con relación a esta distinción. Pero intentaremos ofrecer una presentación esquemática con el objetivo de delinear un marco teórico operativo para abordar el asunto en el texto de la *Política*.

“Definición” (*horismós*) en general quiere decir un enunciado (*lógos*) que da cuenta del qué-es (*tí esti*) de algo (*AnPo.* II 10, 1093b 29). Una *definición nominal* implica primordialmente la constatación del qué-es de algo atendiendo al significado del nombre que lo designa. Se trata de una definición a través del significado lingüístico, y por eso ha sido denominada *nominal*. Como se deduce del ejemplo que Aristóteles presenta en *AnPo.* II 7, concerniente al animal mitológico que lleva el nombre de “capricervo”, en esta clase de definición no se afirma necesariamente la existencia real de ese qué-es, sino que sólo se lo capta a través de su sentido meramente lingüístico (independientemente de su modo de existencia extralingüístico). En tal sentido, las definiciones nominales mencionan información asociada con el nombre del objeto en

cuestión, que cualquiera familiarizado con el lexema que designa el objeto puede reconocer y comprender, sin necesariamente afirmar la existencia del *definiendum*. Por lo cual la comprensión de una definición nominal en tanto tal ni presupone ni aporta necesariamente conocimiento alguno sobre la existencia del objeto en cuestión.

Una *definición real*, por su parte, implica ya no una caracterización que se mueve exclusivamente en el plano del significado y que no depende de conocimiento alguno sobre la existencia del objeto, sino que ofrece un enunciado del qué-es de algo que constituye ya un cierto tipo de demostración en la medida en que manifiesta (*deloûn*) el por-qué (*dià tí*) de algo (*AnPo.* II 10, 93b 38-39). El enunciado contenido en una definición real indica la causa por la cual el objeto en cuestión es de tal o cual manera, posee tal o cual atributo, y esto a su vez presupone que estamos familiarizados con la existencia extra-lingüística del *definiendum*. De modo que la definición real y la explicación se hallan estrictamente vinculadas entre sí: al responder la pregunta definitoria “¿qué es x?” en el modo de la definición real el hablante debe también responder la pregunta “¿por qué x es de la manera en que es?”. Si se trata de un enunciado que nos muestra por qué es algo (*lógos ho delôn dià tí éstin*), la definición real debe contener una suerte de justificación del *qué-es*, y es de este modo que en la definición real se brinda de manera sintética un silogismo: esto implica que el enunciado definicional debe contener un término medio en el que se halle explicitado el por-qué del *definiendum*. Dado que para construir la definición real es imprescindible conocer la causa, a tal efecto se halla movilizado el vocabulario de las cuatro causas. El ejemplo clásico que al respecto presenta *AnPo.* II 10 es el trueno. Si definimos al trueno en términos de “ruido del fuego que se extingue en las nubes”, debemos notar que en el enunciado de la definición se halla incorporado un componente causal que explica por qué el trueno es como es. No se trata solamente de ruido en las nubes sino que es un ruido en las nubes que se produce a causa de la extinción del fuego. De este modo, la definición real exhibe la causa del fenómeno en cuestión, y en sí misma parecería equivaler a una demostración comprimida: dado que la extinción del fuego produce ruido y dado que en las nubes se extingue el fuego, entonces debemos concluir que en las nubes se produce ruido; tal cosa es lo que entendemos como el qué es específico del trueno.

Una vez presentadas de esta manera esquemática ambas caracterizaciones de la definición según Aristóteles, deberíamos precisar que las definiciones nominales no necesariamente se refieren a entidades ficticias cuya existencia extralingüística se halla

descartada (como el capricerbo). Es más, en esos casos Aristóteles tiende a marcar que se trata de definiciones en el sentido menos estricto del término, dado que si la definición es la manifestación de qué-es de algo, sería más que problemático establecer el qué-es de algo que no es. Pero para no implicarnos con problemas ajenos a nuestros intereses, habría que puntualizar que las definiciones nominales no toman a las entidades ficticias o inexistentes como su dominio fundamental, sino que se relacionan principalmente con un tipo de comprensión (meramente lingüística) de determinados fenómenos –de los que incluso sabemos que existen efectivamente (y de los que estamos seguros de que no son entidades mitológicas o exclusivamente discursivas)– que podría entenderse como previa a una exhaustiva investigación en torno a la causa por la cual esos fenómenos son como son. Así pues, la diferencia clave entre las definiciones nominales y las reales consiste en que las primeras tienen significado pero no demuestran, mientras que las segundas constituyen una suerte de demostración del qué-es (*AnPo.* II 10, 94a 1 y ss.).²⁰⁹

Así las cosas, parecería que no hay que pensar el par conceptual *definición nominal / definición real* en términos de una antítesis fija, sino relacionar ambos polos de manera dinámica dentro de un continuo cuyo punto de referencia fundamental es el estado epistémico del sujeto investigador: lo que hace nominal o real a una definición es el grado de profundidad de la investigación en la cual las definiciones en cuestión aparecen o se presentan. De manera que hay que analizar el juego de las definiciones en el curso de las *pragmateíai* aristotélicas en correlación con los tipos y las fases de investigación que en cada caso se esté llevando a cabo. Si toda investigación aristotélica es el pasaje de lo que es claro o conocido para nosotros a lo que es claro/conocido en sí, entonces es probable que las definiciones nominales estén asociadas a instancias de investigación en las cuales todavía no se halla adecuadamente establecido el qué es del objeto teórico en cuestión en sus condicionantes causales y que las definiciones reales se vinculen con momentos de indagación en los cuales la existencia del objeto en cuestión se halla atestiguada y sus rasgos fundamentales se hallan explicitados en su universalidad y necesidad (lo cual sólo puede suceder, dentro de la teoría aristotélica de la ciencia –en el marco de la cual verdaderamente conocemos qué es algo cuando podemos establecer por qué sucede–, cuando se halla enunciado el por qué del objeto en cuestión). Por volver al ejemplo del trueno, una definición nominal de trueno sería

²⁰⁹ Berrón (2011).

“ruido en las nubes”, mientras que su definición real sería “ruido del fuego que se extingue en las nubes”. La definición nominal implicaría así casos en los que indudablemente se produce cierta captación del qué es de algo existente, aunque no de modo plenamente adecuado, y por lo tanto se trata de definiciones parcialmente correctas y de aproximaciones incompletas a la definición de la entidad de algo.²¹⁰ En esta línea, Bolton remarca que un indicio de que estamos ante definiciones nominales es la aparición del lexema “*tis*”.²¹¹ se trata claramente de una marca de indeterminación propia de toda definición nominal, y tendremos oportunidad de ver una gran cantidad de ejemplos en el texto de la *Política*. Aristóteles parece vislumbrar una etapa inicial de la investigación durante la cual el sujeto que indaga tiene cierta precomprensión del concepto en cuestión, es decir, cuenta con cierta definición nominal aproximada, y recién en etapas subsiguientes (en caso de que la investigación sea exitosa) su captación cognitiva del objeto puede ser calificada de plena y total: así, “las definiciones para Aristóteles caen dentro de un *continuum* que va de definiciones nominales minimalistas de nombres de criaturas mitológicas a definiciones estrictas de esencias de fenómenos existentes”.²¹² El rol de las definiciones nominales se juega en proporcionar la precomprensión necesaria como para dar el puntapié inicial de la investigación. Cuando Aristóteles aborda un tópico de indagación, típicamente comienza por las definiciones lingüísticas relevantes en calidad de puntos de partida legítimos de la búsqueda a encarar, reconociendo por lo general un *continuum* entre los términos del lenguaje natural y los términos de la ciencia natural y sus respectivas definiciones.²¹³ En ocasiones, el avance de la investigación hace que las definiciones nominales de las que se partió se muestren claramente imprecisas con respecto a los resultados finales de la investigación. En estas ocasiones se detecta que “las definiciones lingüísticas expresan a menudo características reales de sus objetos, pero fracasan en manifestar la esencia plenamente y con precisión. Pueden capturar rasgos accidentales antes que notas esenciales del objetos. En estos casos el término del lenguaje natural tiene un *lógos* pero no un *horismós* en el sentido técnico”.²¹⁴ Pero en muchos casos en la conclusión del proceso zetético no se produce una definición absolutamente diferente, sino que se repone la estructura silogística de la que la definición nominal inicialmente presentada

²¹⁰ Modrak (2010): 257.

²¹¹ Citado en Karbowski (2013): 334.

²¹² Modrak (2010): 257.

²¹³ *Idem*: 277.

²¹⁴ *Idem*: 278.

sería la conclusión: “la forma de lo que inicialmente era captado sólo como definición nominal puede resultar ser de tal manera que pueda constituir la conclusión de un silogismo que despliega su causa”.²¹⁵ Por remitirnos al ejemplo del trueno, la definición nominal “ruido en las nubes” puede bien ser el punto de partida de una investigación que llegue a la conclusión de que, dado que la extinción del fuego produce ruido y dado que en las nubes se extingue el fuego, entonces debemos concluir que en las nubes se produce ruido, y eso es lo que entendemos como “trueno”. El avance de la investigación no cristaliza en un artefacto lingüístico más refinado sino en la reconstrucción causal que inserta el enunciado definitorio en el exacto encadenamiento causal en el que se produce.

Si tenemos en cuenta lo que hemos dicho antes acerca del carácter demostrativo-silogístico de la definición real (que no se agota en una mera indicación de significado sino que apunta a presentar toda una explicación del por qué algo es como es), habría que marcar aquí que la diferencia entre la definición nominal y la definición real concierne principalmente a la presencia o no del término medio que explica por qué el *definiendum* es de la manera que es. Este requisito constituye el núcleo fundamental del empleo de las definiciones en el contexto de las diferentes ciencias. Las diversas investigaciones conducidas en el marco de las diferentes ciencias particulares pueden entonces caracterizarse en términos de un pasaje gradual de definiciones nominales a definiciones reales de los diferentes fenómenos u objetos teóricos a caracterizar y explicar. Esto es lo que hace Aristóteles, por ejemplo, con el alma,²¹⁶ el esperma,²¹⁷ el lugar,²¹⁸ la felicidad²¹⁹ o la justicia.²²⁰

En este punto podemos introducir un texto de los *AnPo*. en el que se presentan los diversos tipos de definición:

Puesto que se dice que la definición es el enunciado del qué es, es evidente que i) una sería la explicación de qué significa el nombre, u otro enunciado nominal, v.g.: qué significa triángulo. [...] ii) Otra definición es un enunciado que indica por qué es < algo >. De modo que la primera significa < algo >, pero no lo demuestra, mientras que la segunda es evidente que será algo así como una demostración del qué es, diferente de la demostración por la posición < de los términos >. En efecto, es diferente decir por qué truena y decir qué es el trueno: pues se dirá así: *-Porque se extingue el fuego en las nubes. -¿Qué es el trueno? -El estrépito del fuego que se extingue en las nubes.* De modo que se

²¹⁵ *Idem*: 257.

²¹⁶ Castañeda (2014).

²¹⁷ Bolton (1987).

²¹⁸ *Ph.* 208a 29-33.

²¹⁹ Natali (2010).

²²⁰ Natali (2011a).

dice el mismo enunciado de otro modo, y en un caso es una demostración seguida, en el otro una definición. iii) Además, la definición de trueno es ruido en las nubes: y es la conclusión de la demostración del qué es. Y la definición de las cosas inmediatas es la posición indemostrable del qué es. Por tanto, una definición es el enunciado indemostrable del qué es, otra el razonamiento del qué es, que se diferencia de la demostración por la inflexión, y la tercera la conclusión de la demostración del qué es (II 10, 93b 29-94a 12).²²¹

Sin entrar en las complejidades del texto, podemos encontrar que, además de la definición nominal i), entre las definiciones reales se detallan tres variantes que se encuentran en una fase de investigación más avanzada respecto de nominal y que corresponde a un momento en el cual la existencia del asunto en cuestión ya ha sido establecida. En primer lugar, ii) se presenta una definición que difiere de una demostración por la posición de los términos (*thései, ptósei*) (II 10, 94a 1-2 y a 11-12). Este tipo de definiciones reales contiene la misma información que se halla en una demostración, sólo que reformulada en la forma de definición: el trueno es “el estrépito del fuego que se extingue en las nubes” (94a 5). En segundo lugar, iii) la definición real se presenta como un enunciado que contiene información que aparece como la conclusión de demostraciones (94a 7-9 y a 13-14): trueno es “ruido en las nubes”. Puede ser similar en su contenido a la definición nominal, pero se encuentra en una fase de investigación más avanzada, en la que la existencia del asunto ya ha sido asegurada y se define a partir de los rasgos necesarios del género. En tercer lugar, iv) la última definición real mencionada conforma una aserción indemostrable de la inmediata esencia del género por sí mismo: “el trueno es fuego siendo extinguido en las nubes”.²²²

De esta manera resulta claro que las diversas clases de definiciones pueden ser encontradas en diversos momentos de la investigación científica. Según D. Charles pueden reconstruirse tres fases correspondientes: a) una fase pre-existencial donde el investigador ignora o no está seguro de la existencia del objeto de investigación (II 8, 93a 25: “sabemos por accidente que son”, pero no lo sabemos según la esencia). Es a esta fase a la que corresponden en rigor las definiciones nominales (i); b) una fase en la que la existencia ha sido asegurada y se posee sólo una captación parcial de la esencia (*AnPo*. II 8, 93a 28-29: “tenemos conocimiento de algo del qué-es”). A esta fase se corresponden las definiciones que son adecuadas conclusiones de demostraciones (iii); c) una fase en la que la esencia causal fundamental del objeto ha sido adecuadamente

²²¹ Todas las traducciones de los textos de Platón y Aristóteles pertenecen a la BCG (Biblioteca Clásica Gredos), a menos que se indique otra cosa. Todas las traducciones y notas al texto de la *Política* de Aristóteles corresponden a Livov (2015).

²²² Retomo esta reconstrucción de Karbowski (2013): 335.

identificada y su poder explicativo ha sido plenamente captado. A esta fase corresponden las definiciones de tipo ii) y iv).²²³

Desde esta perspectiva, el avance en la investigación científica implica esencialmente una progresión en nuestras definiciones del objeto de investigación: “empezamos típicamente con un enunciado del nombre del objeto que carece de alcance existencial; el avance hacia una fase donde captamos su existencia y los rasgos derivados explicados por su esencia causal fundamental; y luego procede de allí a una captación precisa de la esencia inmediata”.²²⁴

Si aceptamos esto entonces deberíamos descartar una nociva *dóxa* dentro de la literatura aristotélica según la cual de los principios de las ciencias no puede haber más que una suerte de intuición intelectual, una captación inmediata. Esta concepción conforma un bloqueo epistemológico a la hora de considerar los procesos de construcción de las definiciones dentro de los escritos aristotélicos. Pero no sólo en ese momento, dado que el hecho de que una definición sea establecida no alcanza sin más para hacer de esa definición un principio de la ciencia.

En efecto, una vez que Aristóteles llega a una definición real importante para la ciencia en cuestión, no hay que creer que allí termina la búsqueda sino en rigor que recién empieza. Pues ha establecido un tipo de principio propio de la ciencia (eso son las definiciones), pero que el enunciado en cuestión opere como un principio no es algo que se establezca en abstracto sino que depende del rendimiento de tal definición en la construcción de cadenas argumentativas que logren explicar los fenómenos relevantes de la base empírica de la ciencia en cuestión. Las definiciones alcanzadas pasan entonces a funcionar como principios en su sentido más genuino al servir como punto de partida de demostraciones científicas: “el hecho de que puedan constituirse realmente en principios de las cadenas causales que prueban las distintas características de las cosas, lo que bien podríamos llamar el poder explicativo de las definiciones, se torna en un momento de prueba más para ellas. Es decir, ellos son la causa de los fenómenos –en el sentido de ser principios explicativos–, pero el hecho de poder explicar realmente lo que sucede se constituye, simultáneamente, en una prueba de su verosimilitud o

²²³ Charles (2000): caps. 3-4. Siguiendo las precisiones de Karbowski sobre esta correlación, habría que decir que las definiciones nominales no se abandonan en un estadio más avanzado de la investigación, sino que se ven ampliadas con información de alcance existencial. Pero en la fase a) las nominales son las únicas definiciones con las que contamos. No se excluye que encontremos definiciones demostrativas no inmediatas en la fase b), antes de la completa captación de la esencia causal del objeto (Karbowski (2013): 336, nota 15).

²²⁴ Karbowski (2013): 336.

también, en virtud de esta capacidad, aumentamos nuestra convicción razonable sobre ellos”.²²⁵ Con lo cual existen dos modos de justificación o testeo de adecuación de los principios definicionales dentro de la ciencia aristotélica, lo que podría llamarse su *rendimiento epistemológico*: por un lado, que puedan explicar efectivamente los fenómenos en cuestión, es decir, que puedan dar cuenta de la causa real que los produce y las circunstancias en las cuales se dan; por otro lado, en el hecho de que las definiciones establecidas se integren armónicamente (coherentemente, consistentemente) dentro del conjunto de las definiciones ya existentes.²²⁶ De manera que el establecimiento de las definiciones no se puede desgajar de la construcción de cadenas deductivas motorizadas a partir de ellas, construcción llamada a conectar los fenómenos de la base empírica de la ciencia con los fundamentos conceptuales establecidos en los principios definicionales.

Así, nos proponemos reconstruir los procesos de construcción y empleo de las definiciones de la ciencia política en estricta correlación con la determinación de los diversos tipos de investigación en los que Aristóteles se compromete en el curso de la *Política*. Con respecto a los tipos de investigación, hay que destacar que en la apertura del libro II de *AnPo*, el estagirita distingue cuatro tipos de problemas científicos estrechamente vinculados entre sí: i) investigamos si algo se da o no se da (si existe o no); ii) investigamos si un atributo pertenece a algún objeto (si algún objeto es de tal o cual manera, es decir, si posee o no tal o cual atributo); iii) investigamos qué es algo; investigamos iv) por qué algo es de tal o cual manera. Las investigaciones i) y iii) cristalizan en una definición, que explicita el qué-es de algo, mientras que las ii) y iv) se resuelven en una demostración, en la cual el término medio refiere a la causa de ese estado de cosas. Los siguientes nueve capítulos del libro II analizan de qué manera se relacionan estos dos pares de investigaciones, concluyendo que se hallan estrechamente imbricados. Resulta importante notar al respecto que el establecimiento de las definiciones y de las demostraciones de una ciencia acontecen siempre en el curso de alguna de estas fases de la investigación.

Como preliminar introductorio antes de desplegar (en la sección II) el trabajo de análisis de los diferentes bloques textuales de la obra con el objetivo de reconstruir las definiciones fundamentales de la ciencia política aristotélica y ponderar su rendimiento epistemológico, nos interesa especificar la hipótesis de trabajo de nuestra tesis, en

²²⁵ Berrón (2011): 111.

²²⁶ Berrón (2011).

especial el problema de en qué sentido consideramos que el enfoque epistemológico que proponemos pretende dar cuenta de la presencia de los términos teóricos en el texto político de una manera novedosa (o que al menos no hemos encontrado desplegada en la bibliografía que pudimos consultar).

Si, como hemos dicho, las definiciones reales (o auténticamente científicas) presentan una estructura silogística que remite a un nexo causal que explicita el por qué una cosa es como es, entonces en el diseño de estos complejos artefactos discursivos no se juega sólo la captación empírica de los fenómenos (posible a partir de la percepción que el investigador tiene de los fenómenos fundamentales de su disciplina) sino que se requiere de un vocabulario teórico-aitiológico insoslayable para poder “salvar” científicamente tales fenómenos. Como sostiene Berrón, para la introducción del término medio en la definición real el investigador aporta un set de términos teóricos que enmarcan las evidencias observacionales y permiten su universalización y su presentación en términos de necesidad. En este proceso se vuelven fundamentales las herramientas que sirven para trabajar con el lenguaje, y que Berrón engloba bajo el concepto de *soporte o background teórico*.²²⁷ En el empleo de dicho soporte teórico el investigador apela frecuentemente a alguna de las cuatro causas, y primordialmente a la causa final (*AnPo*. II 11, 94b 20 y ss.). En ocasiones, también se necesita recurrir a otros conceptos analítico-categoriales no directamente vinculados con el arsenal conceptual aitiológico (siempre con el objetivo de aportar necesidad y universalidad a los enunciados científicos que operan como principios) y a principios o *hupótheseis*, que se asumen como verdaderos sin tener que justificarlos. Lo relevante para nuestro trabajo reside en que los materiales discursivos teóricos que conforman este marco conceptual proceden fundamentalmente de la red metafísica, y constituyen un andamiaje nocional cuya función central consiste en encuadrar teóricamente la empiria para habilitar el pasaje de las definiciones nominales a las definiciones reales, es decir, la transición desde lo más claro para nosotros a lo más claro en sí. Si esto es cierto, entonces quizás podría dimensionarse el problema de las relaciones entre metafísica y política más allá de muchos malentendidos en la *Aristotelesforschung*.

Por centrarnos en el módulo de las cuatro causas, que ha sido objeto de una intensa polémica al menos desde el siglo XIX entre defensores y detractores de la injerencia de vocabularios teóricos en la filosofía práctico-política, debemos insistir en

²²⁷ (2011) y (2015).

este punto en que, a nuestro entender, y al menos hasta donde sabemos, ni unos ni otros han llegado a plantear el asunto satisfactoriamente. Tanto quienes estaban a favor como quienes se hallaban en contra del empleo del módulo aitiológico en política concibieron que lo que estaba haciendo Aristóteles era aplicar a la ciencia política ciertas nociones que se consideraban extrañas a su campo disciplinar. Así, quienes constataban la presencia de la operación tanto como quienes la negaban consideraban pertinente invocar al respecto la *metábasis eis állo génos* (desde el *génos* metafísico, lógico, físico, biológico o psicológico hacia el *génos* político).

Ahora bien, en nuestro esfuerzo interpretativo por resituar la *Política* en el marco del programa de investigación científica de *AnPo*. nos parece central subrayar que el módulo de las cuatro causas no es extraño a la ciencia política sino que se halla implícito en su mismo carácter de ciencia. En efecto, no hay discurso científico posible sin referencia a causas, y cualquier referencia a causas de cualquier fenómeno tiende a caer en uno o más de los tipos de causalidad contenidos en el cuádruple módulo que Aristóteles diseña para pensar la relación de causa/efecto. Así, si la referencia a las causas se halla contenida en la propia concepción aristotélica de la definición real como principio propio de la ciencia, hablar, por ejemplo, de las cuatro causas de la *pólis* no implica en absoluto hacer uso de vocabularios extraños a la ciencia política. Como se aclara en los *Analíticos Posteriores*, el término medio brindado en el enunciado definitorio siempre introduce alguna de las cuatro causas (*AnPo*. II 11, 94b 20 ss.). Con lo cual no hay aquí un uso transfronterizo de categorías extrañas a la *politiké epistémé*, como habíamos visto que denunciaba Schütrumpf en términos de “salto audaz” cuya “aplicabilidad” resultaba injustificada en el tratamiento de, por ejemplo, Hentsche-Netschke. Ni tampoco hay una línea de fuga metapolítica respecto de la inmanencia necesaria para un tratamiento técnico de los asuntos políticos como impugnaba Riedel. Ni tampoco hay en rigor fundamentación de una esfera por otra, como habíamos visto que celebraban Kamp y Ritter. Ni tampoco hay en rigor independencia absoluta de una esfera con relación a la otra (como reivindicaba Bien). No debe ser motivo de celebración ni de sorpresa y ni siquiera de acusación de sobreinterpretación, entonces, que como intérpretes reconozcamos que Aristóteles emplea aquí de manera profusa el vocabulario causal, y en especial teleológico, dado que se trata de un requisito de la teoría aristotélica de la definición científica según el programa que él elabora a propósito de cualquier ciencia posible: ya sea que se trate de *theoretiké*, de *praktiké* o de *poietiké*, el uso de premisas y conceptos de raigambre teleológica en la definición de los

conceptos propios de una disciplina se halla en el corazón de cualquier discurso que pretenda ser científico, es decir, que pretenda explicar el por qué de los fenómenos que toma bajo su dominio de objetos teóricos.

Así, la hipótesis de trabajo que guía el desarrollo del cuerpo principal de la presente investigación reside en que son los conceptos y principios teóricos (sobre todo en los libros en los que se proporcionan las definiciones-matriz de la *politiké*) los que están en función de definir científicamente los conceptos centrales anteriormente reseñados. Las nociones analítico-categoriales enmarcan conceptualmente la empiria y le permiten al investigador contar con un set de operadores discursivos de testada eficacia, semánticamente controlados, para poder a su vez obtener distinciones claras sobre cada uno de los conceptos centrales de la disciplina política, aquejados por una homonimia extrema (como tendremos oportunidad de verificar en el próximo capítulo) que parecía poner en riesgo la misión de alcanzar un abordaje filosófico de los asuntos humanos.

Siguiendo a M. Berrón, creemos que si se quiere indagar acerca de la naturaleza de la epistemología aristotélica debemos buscar la caracterización de tal enfoque en las obras científicas del corpus y entender que la teoría de la ciencia, presentada en la totalidad de los tratados que componen el *Organon* —y no exclusivamente en los *Segundos Analíticos* o en los *Tópicos*—, puede ser encontrada en su forma más genuina, variada y multiforme, en sus utilizaciones concretas.²²⁸ De modo que si se quiere indagar sobre la metodología científica para la filosofía política, no basta con usar ciertos pasajes programáticos de la *EN*. para encontrar allí la clave del método en política, sino que hay que proceder indagando en el conjunto de las *pragmateíai* de ciencia política siguiendo de cerca sus estrategias concretas para cada uno de los problemas bajo examen dentro de cada uno de los programas de investigación específicos. Si uno adopta tal perspectiva se abre la posibilidad de componer su perspectiva epistemológica con su práctica científica más allá de la Tesis de la Discrepancia.

A partir de estos lineamientos metodológicos, la tesis a desarrollar en la segunda sección de nuestro escrito reside en que los conceptos y principios teóricos están en función de definir científicamente los conceptos centrales de cada uno de los programas de investigación políticos dentro de los cuales operan. Las nociones analítico-

²²⁸ Cf. Berrón (2011), que cita como musa inspiradora de esta propuesta el trabajo de Berti (1995).

categoriales constituyen el soporte teórico de las definiciones, que son los primeros principios de la ciencia política, enmarcan conceptualmente la empiria y la discusión dialéctica de las diversas preguntas científicas.

En la segunda sección de la tesis nos proponemos relevar la arquitectura teórica del léxico de la *politikè epistème* en la definición de sus conceptos clave. La reconstrucción de los procedimientos semánticos a través de los cuales Aristóteles llega al establecimiento de las definiciones y el rendimiento de tales definiciones en el marco de demostraciones científicas llevadas a cabo en el curso de la obra pretende habilitarse epistemológicamente en consonancia con los lineamientos de los *Analíticos Segundos* y en integración con lo que puede considerarse como el uso científico de la dialéctica.

Nos detenemos en la tarea de depuración semántica de los términos-conceptos *pólis*, *polítes/políteuma* y *politeía*, y específicamente en ciertas herramientas lexicales teóricas de alto nivel de generalidad a las que apela Aristóteles en ciertos momentos centrales de la *Política* para establecer primeros principios de su ciencia, es decir, principalmente, definiciones. La productividad de estas herramientas para la ciencia política se pondrá de manifiesto en el análisis de algunos capítulos y pasajes centrales de la obra, en las que se busca alcanzar definiciones técnicas de los objetos teóricos de la *Política*, una tarea de fundamental importancia en la medida en que las definiciones forman la base de los principios de una ciencia, de acuerdo con los *Analíticos Segundos*. No articularemos el desarrollo en función de los diversos conceptos aislados (como hemos ya aclarado), sino antes por estratos textuales a partir de la secuencia I-III, II-VII, y IV-VI, especificando al comienzo cada uno de los apartados los diversos programas de investigación, dado que es en definitiva en función de esos programas de investigación que se definen preminentemente unos conceptos de la red teórica y no otros, y de una manera antes que de otra.

Capítulo 3

LA NORMATIVA ARISTOTÉLICA DE LA EXPRESIÓN CIENTÍFICA FRENTE A LA HOMONIMIA DE LOS CONCEPTOS CLAVE DE LA *PHILOSOPHÍA POLITIKÉ*

La constitución de una terminología propia marca en toda ciencia el advenimiento o el desenvolvimiento de una conceptualización nueva, y con ello señala un momento decisivo de su historia. Hasta podría decirse que la historia propia de una ciencia se resume en la de los términos que le son propios. Una ciencia no comienza a existir ni puede imponerse más que en la medida en que hace existir o impone sus conceptos en su denominación. No tiene otro modo de establecer su legitimidad sino especificar, denominándolo, su objeto, que puede ser un orden de fenómenos, un dominio nuevo o un modo nuevo de relación entre ciertos datos. El instrumental de la mente consiste primero en un inventario de términos que enumeran, configuran o analizan la realidad. Denominar, es decir, crear un concepto, es la operación a la vez primera y última de la ciencia.

E. Benveniste

El presente capítulo se centra en la dimensión terminológica de la ciencia política aristotélica en sus rasgos fundamentales: en primer lugar, a partir de la constatación de la relación de Aristóteles con el patrimonio conceptual de la tradición política griega; en segundo lugar, a través de la preceptística científica aristotélica concerniente a la expresión y, en tercer lugar, en función del reconocimiento de que los principales términos-conceptos de la teoría y de la práctica política de los antiguos griegos se hallaban aquejados de una homonimia extrema que hacía necesario un esfuerzo por precisar científicamente su significado.

i.- Aristóteles ante el patrimonio lexical de la política griega

La articulación institucional que los antiguos griegos diseñaron para llevar adelante la administración de la vida en común en sus ciudades-Estado originariamente halló en la palabra (*lógos*) su clave de bóveda.

A diferencia de la estructura piramidal de los imperios orientales, cuyo vértice era ocupado por un gobernante humano de carácter excepcional, dotado de poder absoluto y concebido como vástago de la divinidad, la geometría política de las ciudades-Estado helénicas podía esquematizarse como un círculo cuyo centro no era ocupado por ninguna persona física, sino por la ley, y los ciudadanos se concebían todos a igual

distancia de ese centro.²²⁹ Se suponía que en una cierta dimensión constituida por la vida cívica no existían entre los seres humanos desigualdades insalvables que habilitaran una forma de dominio de carácter sobrenatural, como podía constatarse por ejemplo entre egipcios, babilonios y persas. Quienes componían la ciudad, por diferentes que fueran por su origen, su status social y su función dentro del conjunto social aparecían en cierto modo similares los unos a los otros. No por casualidad una de las instituciones políticas más ilustres de la Grecia antigua era la *asamblea*. En ella los ciudadanos de plenos derechos políticos tenían el privilegio de participar de la deliberación pública y de la toma de decisiones que incumbían a la comunidad.

El carácter eminentemente discursivo de la experiencia política griega condujo a Hannah Arendt a referirse a la ciudad-Estado como “el más charlatán de todos los cuerpos políticos”.²³⁰ La importancia de la práctica del discurso en la vida pública hacía de los ciudadanos sofisticados usuarios de la palabra, lo cual, según el testimonio de Tucídides, condujo al orador Cleón a referirse a los atenienses como “espectadores de discursos” (III 38, 7). Si no había dioses ni emisarios divinos que garantizaran el orden político, los ciudadanos debían legislar, tomar decisiones y dirimir los conflictos ellos mismos; pero ¿con qué herramientas podía realizarse esta actividad? Para los griegos, el medio más apropiado para llevar adelante la actividad política era la palabra. La herramienta más prestigiosa para influir en los demás y para intervenir en los destinos de la ciudad no era la inspiración divina, la pertenencia a un linaje o la violencia de las armas sino la palabra, entendida como el debate, la discusión racional, la argumentación: la capacidad de convencer a los otros mediante el *lógos*. Así, las cuestiones de interés general que definían el campo del gobierno se hallaban ahora sometidas al arte oratorio y habían de zanjarse al término de un debate; era preciso, pues, que se las pudiera formular en discursos, que se las plasmara como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas.²³¹ No era una casualidad que en esta atmósfera cultural y de este humus institucional brotara por primera vez un pensamiento político del orden propiamente humano, autonomizado respecto de la legalidad divina o de las regularidades físicas. La consolidación de la forma-*pólis* en el s. VI y los procesos de democratización de las estructuras de gobierno y de administración de la justicia durante el siglo V a. C. se hallan entre las coordenadas

²²⁹ Vernant (1992).

²³⁰ Arendt (1993): 40.

²³¹ Cf. Detienne (1981): 143.

fundacionales del surgimiento de un pensamiento racional, autónomo y específico sobre la política.

Como consecuencia de este anudamiento entre poder político y palabra, los griegos desarrollaron una terminología política altamente refinada (principalmente en el campo de la política interna), y muchos de los conceptos acuñados por ellos trascendieron la desaparición de las ciudades-Estado y llegaron a convertirse en patrimonio de nuestros lenguajes políticos contemporáneos. Cada vez que decimos hoy “política”, “democracia”, “gobierno” o “despotismo”, por ejemplo, algo en nosotros todavía habla en griego. Pero además de este rasgo formal, lingüístico, según el cual gran parte de nuestra terminología política tiene una base etimológica helénica, heredamos de los griegos ciertos ideogramas, mitos y símbolos que han contribuido a dar forma a la política considerada en el sentido de “toma de decisiones comunes en la esfera pública sobre la base de una discusión sustantiva o ante votantes considerados como libres e iguales, tanto en cuestiones de principio como en asuntos puramente técnico-procedimentales.”²³² En muchas de sus formas la política aparece como discusión y argumentación, “y las discusiones sobre las palabras y sus sentidos son precisamente argumentos políticos [...] por ejemplo en la negociación de términos tales como ‘democracia’ o ‘buen ciudadano’ en el debate político de todos los días”.²³³

Con mucha mayor inmediatez que nosotros, Aristóteles también se asume como heredero de un vigoroso patrimonio conceptual que en el siglo VI se había consolidado, que en el curso del siglo V a. C. había conocido un importante proceso de democratización y tecnificación y que en el siglo IV se hallaba en plena efervescencia y productividad, pero que precisamente por ello necesitaba de una depuración semántica impostergable como primer paso para la conformación de un saber realmente científico sobre la política.

Nociones como “democracia”, “oligarquía”, “monarquía”, “tiranía” o “aristocracia” y conceptos como “libertad”, “igualdad”, “ley”, “poder”, “derecho” o “ciudadano” venían operando como armas de lucha en posicionamientos ideológicos y disputas por el sentido; la multiplicación y diversificación de empleos son un síntoma de que en Grecia las palabras aparecían como signos y a la vez como operadores de una intensa vitalidad institucional y un enérgico desarrollo de la esfera pública.

²³²Cartledge (2009): 14

²³³*Ibid.*

Ya los poetas, primeros pensadores políticos de Grecia, habían hablado de *pólis*, *basileús* y *túrannos*, *díke*, *nómos* y *eunomia/dusnomia*, *dêmos*, *homoiótes* y *eleuthería*. Pero la diferenciación práctica, conceptual y lingüística permaneció limitada y mixturada con otras consideraciones no políticas. La terminología ligada a *pólis* y sus derivados, sobre la cual apoya sus basamentos conceptuales la *Política* de Aristóteles, cristalizó específicamente en el siglo V o incluso en el IV. Sólo Tucídides, por ejemplo, distingue sistemáticamente entre *ástu* y *pólis* (perímetro urbano/ciudad-Estado); hasta antes de Esquilo se hablaba de *astós* (protoconcepto de “ciudadano”) y no de *polítes*; *politeúesthai* se encuentra sólo a partir del siglo V; *politeía* sólo ocurre a partir de Heródoto, Tucídides y Jenofonte; *políteuma* sólo aparece en torno al 350 (mediados del siglo IV).²³⁴

En este contexto, debemos destacar que la terminología política aristotélica no inventó el lenguaje político de cero sino que reasumió y sistematizó un desarrollo precedente del pensamiento y del lenguaje político vinculado en gran parte a la historia de la política ateniense durante la edad de Pericles y de la guerra del Peloponeso, esto es, la así llamada democracia radical. Aristóteles abrazó esta conceptualidad finamente diferenciada y politizada y, a la vez, pareció reconocer que las palabras son como monedas cuyos signos se van volviendo indiscernibles, se van indeterminando por efecto de un uso extendido. Desde el punto de vista semántico, los conceptos no son impermeables a sus condiciones de empleo por el simple hecho de que significan algo siempre y cuando sean usados. De manera que no están blindados frente al paso del tiempo y es así como también sufren cierto desgaste, pierden el filo y su corte se vuelve impreciso; más aun le sucede esto al sentido de los conceptos políticos, que constituyen armas de lucha e ideologemas saturados de diversos valores en pugna, en mayor medida que a conceptos pertenecientes a otros registros discursivos y otros dominios de sentido.

Tucídides nos ofreció una clara perspectiva del cambio semántico-conceptual en un famoso pasaje sobre los efectos que la guerra impuso en el siglo V a los significados de las palabras; según el historiador de Atenas, las *póleis* “cambiaron según su arbitrio la significación habitual de los nombres en relación con las cosas”; la guerra tiñó las palabras de coloraciones más agresivas y violentas: “coraje” pasó a asumir el significado de “temeridad irreflexiva”, “prudencia” se convirtió en “cobardía

²³⁴ Kamp (1993): 64-65. Con relación a los términos de raíz *pol-*, ver E. Welskopf (1981) II: 1501-1636. El proyecto de Welskopf constituye una herramienta fundamental para toda investigación concerniente a la historia de los términos y de los conceptos ético-políticos en la Grecia clásica.

enmascarada”, “moderación” cambió de signo y devino “falta de hombría”, “inteligencia” se desvió hacia el significado de “incapacidad práctica”.²³⁵

También en Isócrates encontramos referencias a contextos semánticos altamente inestables en el que se producen significativos deslizamientos en el empleo de las palabras políticamente cargadas. En el *Areopagítico*, por ejemplo, el orador contrasta los gloriosos primeros momentos del régimen ateniense con sus días actuales y constata un cambio terminológico fundamental, según el cual incluso ciudadanos bien educados consideran que “democracia” significa “licencia” o “intemperancia” (*akolasía*), “igualdad ante la ley” (*isonomía*) implica tener el derecho de decir cualquier cosa (*parrhesía*), “libertad” equivale a “estar más allá de la ley” (*paranomía*) o “felicidad” (*eudaimonía*) consiste en hacer lo que a uno se le antoja (*hexousía*) (§§ 19-20). En el *Panatenaico*, Isócrates marca la estructura anfibológica subyacente a las discusiones sobre política internacional, puntualmente al enfrentamiento ideológico entre atenienses y espartanos. Los argumentos que operaban en este debate, constata el texto, podían emplear las mismas palabras para elogiar o criticar incluso a los mismos pueblos (en ese sentido son explícitamente adjetivados como “*amphíboloi*”). Por ejemplo, con respecto a los espartanos, uno podía escuchar discursos que los criticaran en términos de orgullosos o insolentes (*huperoptikoí*), belicosos y conflictivos (*polemikoí*) e interesados en tener más que los demás (*pleonektaí*) (§§ 240-241). Pero también existían discursos que en base a los mismos ideogramas los defendían: en efecto, *huperopsia* podía significar también una cualidad positiva y respetada, en la medida en que estaba acompañada de un alto sentido de la dignidad que hacía imposible que se dejaran humillar por nadie; ser *polemikoí* tampoco los convertía sin más en deplorables, dado que los pueblos aguerridos son aquellos que se muestran acérrimos defensores de lo propio, y como tales, de auténticamente viriles, de una manera que los pacifistas a ultranza no lo eran (§ 242); también existía una *pleonexía* bien entendida, en la medida en que quienes engañaban o defraudaban no parecían estar verdaderamente interesados en tener más que los demás o en la ganancia de más poder, más dinero o más prestigio, dado que tales actitudes a la larga atentaban contra el interés: estar interesados en la ganancia los hizo cuidarse de tener buena reputación y para esto se abstuvieron de cometer injusticias; por otra parte, sobresalir frente a los otros es algo a lo que todos los

²³⁵ *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 82-83.

pueblos aspiran, sean de la ideología que sean, y es lo que el poder de los dioses en definitiva representa (§§ 243-244).

A los ojos de Aristóteles, como consecuencia de estos procesos de resignificación y ambigüación, los términos-conceptos políticos requerían de un trabajo de reajuste semántico si pretendían ser usados en el marco de un abordaje científico.

Podemos tomar como ejemplo el concepto de igualdad. Como subraya Meier, en la *pólis* de edad arcaica la igualdad se dio en primer lugar como afirmación de la homogeneidad de fondo de los ciudadanos. El término que indicaba este primer concepto de igualdad era “*hómoios*” (*semejante*). Los espartanos, se supone, comenzaron a concebirse como *homoiói* ya en el siglo VI. Pero en el siglo V pasan a ser centrales las nociones de *ísos* y sus derivados (*isótes*, *isonomía*, etc.). *Hómoios* e *ísos* tienen un campo semántico común en el significado de “par” e “igual”. Pero *hómoios* alude antes a una afinidad o semejanza cualitativa, mientras que *ísos* alude más a una igualdad cuantitativa, designando algo que se puede dividir en partes absolutamente iguales, por ejemplo las partes de un botín.²³⁶ La ambigüedad conceptual que surge en torno de la igualdad es efecto, según Meier, de la politización y democratización de la noción en correspondencia con ciertas mutaciones institucionales centrales del siglo V, ligadas a la aparición del concepto de *isonomía* como arma de lucha de la democracia y su polarización con relación a la noción de *eunomía* como bandera aglutinante de las filas oligárquicas. Sobre el trasfondo de la *homoiótes*, llamada a diferenciar ciudadanos de no-ciudadanos, la noción de igualdad como *isótes* se diversifica y debe ser abordada como igualdad aritmética (dentro de la democracia) o geométrica (dentro de la tradición oligárquica). O sea que por efecto de la diversificación y la intensificación del uso, el significado del término se vuelve sensible a una disociación de nociones: para los demócratas, la igualdad se torna absoluta y corresponde a la totalidad del cuerpo cívico, y toda desigualdad se muestra como injusta (contraria a la *isonomía*); para los oligarcas, igualdad es un concepto que se predica proporcionalmente, según la diferencia de categorías basadas en el censo de propiedad, por lo cual una igualdad indiscriminada aparece como injusta y toda justicia política (toda *eunomía*) debe contener una dosis de desigualdad. Así, según III 9,

todos alcanzan un determinado aspecto de lo justo, pero sólo avanzan hasta cierto punto, sin expresar en su totalidad lo justo en sentido propio. Por ejemplo, se cree que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos sino para los iguales; también la desigualdad se cree que es justa, y en efecto lo es, pero no para todos sino para los

²³⁶ Meier (1988): 301.

desiguales; pero suprimen esta referencia a las personas y así juzgan mal.²³⁷ (1280a 9-14)

Para Aristóteles, especificar los conceptos de justicia e igualdad involucra enfrentar una aporía que se halla entre las razones de ser de la *philosophía politiké*: “no debe pasarse por alto de qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad, pues esto encierra una aporía e implica una filosofía política” (III 12, 1282b 21-23).

Otro ejemplo son los propios términos “democracia” y “oligarquía”. No es posible exagerar su importancia dentro del debate constitucional griego que se inicia en el siglo V y cuya primera fuente hallamos desplegada en Heródoto. Son palabras que designan los dos ordenamientos hegemónicos que polarizaban el espacio político y coincidían con las dos constituciones que propiciaban, respectivamente, los atenienses y los espartanos. Todos los debates sobre cómo organizar la constitución, qué derechos y obligaciones asignar a los ciudadanos, con qué criterio considerar el acceso de los sujetos al cuerpo cívico gobernante, cómo designar magistrados, etc. presuponían en el fondo la antítesis entre estas dos formas de gobierno. Ahora bien, Aristóteles se queja de que la centralidad de estos términos a la hora de las discusiones no se ve acompañada de una correcta comprensión y definición de su significado. En efecto, para la opinión común recibían una lectura meramente cuantitativa, como gobierno de muchos y de pocos, respectivamente. En III 8 Aristóteles deja en claro que tal uso no lo satisface a nivel conceptual: “el hecho de que sean muchos o pocos quienes están en ejercicio del poder supremo es accidental para las democracias y para las oligarquías, debido a que en todas partes los ricos son pocos y los pobres son muchos. Por ello resulta que las causas de las diferencias no son las mencionadas.” De manera que, tal como dice al comienzo del capítulo citado, “hay que tratar un poco más extensamente en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos; pues también subsisten algunas dificultades, y para quien filosofa con método en torno a cada uno de estos regímenes (y no los considera solamente desde el punto de vista de la práctica) resulta apropiado no descuidar ni dejar de lado nada, sino hacer visible la verdad referente a cada asunto” (1279b 11-15).

Como consecuencia de la ambigüedad terminológica derivada del amplio uso de las categorías empleadas en los debates en torno de los asuntos públicos, el abordaje aristotélico de la política como una ciencia requería como misión primera la tarea de

²³⁷ Literalmente: “suprimen el *para-quiénes (tò hoîs)*”.

depurar semánticamente los conceptos sociopolíticos a los fines de volverlos operativos en el marco de sus propias investigaciones.

La *Política* de Aristóteles se propone custodiar el patrimonio terminológico y conceptual de cuatro siglos de historia política griega, clarificando y jerarquizando sentidos dentro del lenguaje en uso en su tiempo. Dado que este es un rasgo central de su filosofía, y no solo algo que se da exclusivamente en la *Política*, en primer lugar revisamos algunos textos en los que Aristóteles presenta ciertos criterios para la conformación de un léxico apropiado a un abordaje científico de la realidad, que tendrá un especial impacto en su enfoque filosófico de los fenómenos políticos, y, en segundo lugar, pasamos revista de la ambigüedad que presentaban en su época los conceptos centrales del vocabulario político griego (haciendo foco en la familia de palabras derivadas de la raíz *pol-*).

ii.- La normativa aristotélica de la expresión científica

Platón expulsó de su *pólis* ideal a los poetas tradicionales. Sin embargo, a los ojos de su discípulo el maestro se había quedado a mitad de camino. No había llegado a expulsarlos del todo dado que en general había conservado un estilo poético de pensamiento. Aristóteles se propuso llevar a término la empresa y desterrarlos definitivamente, liberando así el campo del pensamiento político del regalo envenenado que los poetas, primeros pensadores griegos de los asuntos públicos, le legaron a la disciplina *politiké* en cuanto a la dimensión terminológico-conceptual. Esto no significa que Aristóteles no valorara la figura de los poetas ni pensara que sus opiniones no servían para el pensamiento de lo político. Nada más lejano del espíritu y de la práctica científica del filósofo, que no dudaba en apelar a testimonios de la tradición poética toda vez que necesitaba ilustrar endoxásticamente muchas de sus afirmaciones. Pero, como veremos a continuación, una operación (usual en el pensador de Estagira) era emplear ilustrativamente enunciados de la tradición poética y otra muy distinta (explícitamente prohibida en su preceptística de la expresión científica) era servirse de un lenguaje poético a la hora de establecer las definiciones propias de la ciencia política, es decir, sus primeros principios.

La tarea de depuración semántica que Aristóteles se impuso como primer paso impostergable para la conformación de un saber científico sobre la política se inscribe dentro de su abordaje filosófico de cualquier fenómeno de cualquier área del saber en el marco del proyecto de expurgar la terminología filosófica de los residuos de la tradición

poética y retórica, y ayudarla a alcanzar un estatuto técnico. Nos toca considerar en este punto lo que E. Sinnott consideró como la “normativa aristotélica de la expresión científica”, que constituye el primer esbozo de una estilística científica occidental.²³⁸ Como hemos adelantado, la normativa aristotélica de la expresión científica se vuelve especialmente relevante respecto del ámbito del pensamiento político, en la medida en que la *Política* pretende formalizar una tradición de pensamiento cuya matriz fue fundada bajo la figura del poeta-legislador, y por lo tanto, de un pensamiento que en sus conceptos y en sus recursos discursivos se nutría fundamentalmente del medio poético de expresión. A la vez, este momento depurativo adquiere una relevancia todavía mayor si tenemos en cuenta que quienes entre sus inmediatos antecesores (los sofistas) o sus rivales contemporáneos (Isócrates y su escuela) hegemonizaban el abordaje de los asuntos públicos no distinguían entre retórica y política. Así pues: ¿cuáles son los requisitos a la hora de construir expresiones adecuadas para usar en la investigación científica? ¿A partir de qué reglas se estructura el manual para configurar términos técnicos en la filosofía aristotélica?

Para Aristóteles la conformación de cualquier expresión lingüística en general (*léxis*) está llamada a combinar unidades nominales en una secuencia, operación precedida por la selección de tales unidades a partir del repertorio de la lengua. La expresión lingüística tiene pues dos ejes: el de la selección y el de la combinación. En general, lo que la normativa aristotélica establece son las pautas para la selección (estudiada, deliberada, crítica) de las unidades léxicas a fin de componer un texto o una expresión con cualidades definidas. La pauta básica de la selección deriva de la finalidad, esto es, de la función de la expresión, la cual es, desde luego, distinta en los campos particulares de la poética, la retórica y la ciencia: en nuestro caso, “la norma de la expresión científica deriva o depende la función cognoscitiva que es propia de la ciencia en general: la finalidad primaria de la proposición científica es, en efecto, la de dar a conocer su objeto”.²³⁹

Para Aristóteles se trata de poner entre paréntesis, en la medida de lo posible, la multidimensionalidad del uso de la palabra en manos de los poetas y privilegiar la función referencial del discurso para así potenciar su costado apofántico. “Lo distintivo de la comunicación científica en este sentido es que en ella se procura llevar esta

²³⁸ E. Sinnott (1999). El presente apartado se basa fundamentalmente en este notable artículo.

²³⁹ *Idem*: 304

función al grado más alto posible”; “la selección de las unidades léxicas en la expresión científica está orientada por un ideal de referencialidad máxima”.²⁴⁰

ii.a.- Atenerse al lenguaje ordinario

Un primer criterio que se presenta a la hora de determinar cómo seleccionar del acervo terminológico-conceptual disponible el material a utilizar científicamente consiste en atenerse al vocabulario vigente: incluso aunque algunas cosas “no se han de decir igual que lo hace la mayoría”, “es preciso emplear el vocabulario recibido y habitualmente seguido” (*Top VI 10, 148b 20-22*). La anomalía léxica en el discurso científico constituye un error de carácter formal y consiste en contravenir (*parabaínein*) el vocabulario existente (*he keimene lexis, he keimene onomasia*): de los errores que se cometen es preciso distinguir los que suceden por equivocación y “por salirse del modo de hablar establecido”; estos últimos los cometen “los que nombran los objetos con nombres ajenos” (*Top II 1 109a30-33*). Las unidades comunicativamente válidas son, pues, las unidades del repertorio aceptado o heredado, formado por las palabras comunes y tradicionales (*ta paradomena koina onomata*), y el cientista debe emplearlas con el significado que ellas tienen en ese repertorio: “pues juzgamos conveniente que se hable tal como estamos acostumbrados, y las cosas que son dichas de un modo distinto del acostumbrado no se nos muestran del mismo modo, sino menos aprehensibles y más extrañas a causa de la falta de familiaridad: en efecto, lo habitual es más fácil de conocer”.²⁴¹

Al respecto es interesante notar, como hace A. Kamp, que a diferencia de otras áreas de su sistema de la ciencia en las que se permitió hacer numerosas excepciones, en el ámbito del lenguaje político el Estagirita obedeció con singular premura su propia preceptiva, y permaneció fuertemente conservador en el uso de los términos: no acuñó nuevas expresiones sino que se preocupó principalmente por clarificar y jerarquizar sentidos dentro de los recursos disponibles.²⁴²

Para que esta primera regla no nos conduzca a malos entendidos deberíamos aclarar que la misma no implica que para Aristóteles los recursos lingüísticos disponibles dentro del habla común sean siempre suficientes para alcanzar una expresión técnica de ciertos objetos teóricos o problemas. Dado que en el lenguaje

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Metaph* 994 b 32-995 a 3.

²⁴² Kamp (1993): 64.

heredado suele haber lagunas, las insuficiencias léxicas pueden suplirse con una perífrasis, o incluso, si se considera necesario, con la introducción de un nombre nuevo (*onomatopoiêin*), un neologismo.²⁴³ Veamos un par de casos en nuestro texto antes de seguir adelante.

Dos ejemplos de *onomatopoiêin* en la *Política* se hallan en I 3: luego de reconocer que “las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, y el padre y los hijos”, Aristóteles procede a nombrar técnicamente cada una de tales comunidades-partes a partir de adjetivos atributivos referidos al término *koinonía*, tratando de alcanzar una estrategia nominativa que permita completar la ya enunciada expresión definatoria de *pólis* en tanto *koinonía politiké*. Si bien no tiene problemas en nombrar el vínculo entre amo y esclavo como *koinonía despotiké* (pues el lenguaje griego disponible en el momento ya admitía el adjetivo “*despotikós*”), el autor reconoce la carencia expresiva a la hora de establecer nombres técnicos para las otras dos comunidades constituyentes del *oîkos*: para la conyugal utiliza “*gamiké*” (que tiene como antecedente no el uso del griego de la época sino un pasaje de Platón en el que el filósofo menciona las leyes que regulan los matrimonios [*Leyes* 721a]) y admite que “la unión resultante de una mujer y un hombre carece de nombre”, es *anónumos*; y para la tercera comunidad se ve obligado a crear un neologismo (“*teknopoietiké*” o “relativa a la crianza de hijos” [*lit.*, “comunidad de producción de crías”]) sobre la base de la misma razón: “pues tampoco ésta cuenta con un nombre específico” [*ouk onómastai idío onómati*]. El término compuesto *teknopoietiké* es acuñado siguiendo la constatación de la *Retórica*: “los hombres emplean palabras compuestas cuando hay algo que carece de nombre y cuando el término admite bien la composición”; pero no hay que abusar del recurso, dado que “si esto se hace con mucha frecuencia el resultado es completamente poético” (1405b 35-1406b).²⁴⁴

Entre los ejemplos de perífrasis podemos encontrar uno en la *Política* en el curso del proceso de definición del concepto de ciudadano (III 1). Luego de llegar a la conclusión de que “el ciudadano en sentido propio no se define por ningún otro rasgo

²⁴³ Ver *Top* VIII 2, 157a 21-30, *AnPo* II 14, 98a 13-19. Para la anonimia cf Bonitz 69b2-29 y *Cat* VII 7a 6-25; *EN* II 7, 1108a 16-19. Cf. Sinnott (1999): 305.

²⁴⁴ Otros intentos de innovación terminológica se producen en el curso de *Pol* I 8-10 a propósito del lenguaje “económico”: también aquí Aristóteles se remite a innovaciones terminológicas propias del *Sofista* de Platón, pero intenta extraerlas del dominio analógico en que su maestro las emplea y asignarles un significado técnico específico. Los ejemplos son: *oikonomiké* (técnica de administración doméstica), *khrematistiké* (técnica de adquisición de bienes/técnica de intercambio lucrativo), *ketiké* (técnica de adquisición/posesión de bienes), *metabletiké* (técnica de intercambio), *kapeliké* (técnica de intercambio lucrativo), *obolostatiké* (técnica usuraria), entre otros.

más que por participar de la decisión y por desempeñar magistraturas de gobierno”, Aristóteles necesita puntualizar en qué tipo de magistratura está pensando: “entre las magistraturas, unas se delimitan temporalmente, de manera tal que para algunos cargos no está permitido que el mismo ciudadano ejerza en dos oportunidades, mientras que para otros se fijan determinados intervalos de tiempo; por su parte, otras carecen de limitaciones, como las de juez o de miembro de la asamblea”. En este punto se da cuenta de que llamar “magistratura” a la de juez o miembro de la asamblea no se corresponde con el uso de la época: “quizás alguien podría afirmar que éstos no son realmente magistrados y que por ello no participan del gobierno; sin embargo, es ridículo que a quienes ejercen el mando supremo se los prive del título de magistrados”.²⁴⁵ El problema no es menor, y en IV 15 lo constata explícitamente: “no es para nada fácil precisar cuáles cargos deben llamarse ‘magistraturas’” (1299a 14). Ahora bien, en el contexto de III 1, Aristóteles se da cuenta de que el problema no es conceptual sino terminológico: “no demos importancia a esta dificultad, pues el argumento gira en torno al nombre: de hecho, no hay un nombre genérico que abarque al juez y al [1275a 30] miembro de la asamblea y que establezca cómo hay que llamarlos a ambos”. De manera que, “para fijar esa distinción, llamémosle ‘magistratura indeterminada’ [*aóristos arkhé*] y consideremos ciudadanos a quienes participan de ella”; de manera que “tal es la definición de ciudadano que estrictamente se ajustaría a casi todos los ciudadanos mencionados”.

Ahora bien, a menos que subsista una carencia expresiva notoria que justifique el neologismo o la perífrasis en la proposición científica, deben emplearse las unidades léxicas comunes y corrientes (*tà kúria onómata*).²⁴⁶ La desviación respecto del uso habitual de los términos constituye un factor de oscuridad (*tò asaphés*) que debe evitarse, dado que toda nominación diferida, confusa, intrincada o rebuscada tiene consecuencias negativas en cuanto al modo de comprensión de las cosas a las que las palabras refieren. Las palabras llamadas a ser vehículos de expresión científica de la realidad deben ser purgadas de las torsiones semánticas que las apartan del uso común y aceptado.

La recomendación general de valerse de las unidades del léxico común obedece a la finalidad de que entre las palabras del vocabulario establecido se privilegien aquellas

²⁴⁵En IV 15, 1299a 14 y ss., Aristóteles discute este punto dentro de un abordaje general de las magistraturas.

²⁴⁶Sinnott (1999): 305.

provistas del rasgo de la claridad (*tò saphés*). Esta finalidad es por cierto la que orienta las siguientes reglas de su preceptística. La claridad es un requisito básico de toda palabra que pretenda estar calificada para la función cognoscitiva y convertirse en vehículo expresivo de contenidos científicos. La claridad potencia la función referencial del lenguaje en la medida en que logra conjurar los elementos traslúcidos que abundan en el uso de las palabras, sobre todo en palabras tan cargadas como las pertenecientes al léxico político.

Las tradiciones poética y sofística de pensamiento han vivido y viven, parecería reconocer Aristóteles, de contravenir esta regla básica de claridad expresiva. Si en ciencia es necesario apelar a la habitualidad de la palabra, es decir, usar expresiones habituales (*eiethos*) y reconocidas (*gnorimos*), la poesía y ciertos estilos de retórica recurren frecuentemente a arcaísmos, giros inhabituales o poco familiares, y esto último constituye un factor de opacidad que cabe considerar como un obstáculo epistemológico. “La regla de la habitualidad atiende a los valores connotativos que las palabras ostentan en razón del grado de frecuencia de su empleo y el conocimiento que los hablantes tienen de ellas”; de lo que se trata es de permanecer, en lo posible, en un grado de habitualidad máxima y de privilegiar las opciones léxicas generales y anónimas, que todo hablante griego conoce y a la que espontáneamente recurre para aludir a cualquier objeto. Lo contrario de esto es cuando la expresión remite a la singularidad del acto expresivo de un hablante determinado.²⁴⁷

Esta búsqueda de nombres que se ajusten referencialmente a los fines denotativos de la comunicación científica se establece por contraposición a la singularidad, la extravagancia y los elementos de subjetividad en la expresión misma, residuos connotativos ligados al plano de la subjetividad y la enunciación, que causan opacidad en la expresión.²⁴⁸ Esta estrategia de nominación se coloca especialmente en polémica con los antecedentes del cientista Aristóteles a la hora de abordar el pensamiento político. Entre los rasgos que parecen ponerse en crisis aquí figuran la autorreferencialidad expresiva del saber político del poeta y la estrategia de comunicación del panfleto paradójico sofístico, en los que se cuele el yo del enunciador y en los que se coquetea con la confusión entre enunciación y enunciado. Frente a estos dos perfiles, se trata de que la expresión se repliegue lo más posible al plano del enunciado y sea de ese modo vehículo de objetividad.

²⁴⁷ *Idem*: 310.

²⁴⁸ *Idem*: 311.

Mientras que la palabra habitual es portadora de la forma de ver habitual de los hablantes respecto de las cosas, la expresión inusual suscita curiosidad respecto de la expresión misma. opera como una remisión a la enunciación y la subjetividad en lugar de seguir el ideal de referencialidad y denotación unívoca. El atractivo de la expresión extravagante hace que nos demoremos en ella, y en eso consiste su opacidad: la expresión no funciona como simple vehículo, imperceptible él mismo, de la referencia, y las palabras se vuelven intransitivas. Los efectos de distanciamiento y extrañamiento respecto de las palabras y las cosas suscitados por las palabras inusuales son, desde ya, de naturaleza estética y resultan deseables en el terreno de la poética y la retórica. Desde este punto de vista, la norma de la expresión poética es la exacta inversión de la norma de la expresión científica, dado que la normativa poética requiere una selección léxica sistemáticamente divergente de la habitual.²⁴⁹ En la poesía se prescribe lo mismo que en la ciencia se reprueba: si bien la comunicación científica busca apelar a las palabras corrientes, de las que se valen los hablantes de una comunidad lingüística, la poeticidad deriva de una selección divergente respecto del vocabulario corriente, y es así que la poesía vive de la excentricidad léxica y se retroalimenta de la oscuridad terminológica, que le da espesor expresivo a las palabras y requiere de una interpretación en términos de una traducción o reemplazo de los nombres extraños por nombres habituales.

Heráclito, el así denominado “oscuro”, es acusado de practicar sistemáticamente la irresponsabilidad de la indistinción por hacer un uso de la afirmación y de la negación profundamente antiintuitivo: “es absolutamente imposible que los enunciados opuestos sean verdaderos del mismo sujeto”, tal como se deduce de su tesis de la identidad de los opuestos, aunque en definitiva “él abrazó esta opinión sin caer en la cuenta de lo que decía”;²⁵⁰ la indistinción y la difuminación de los bordes entre afirmación y negación termina por resultar autocontradictoria, tal como es llevada al absurdo en la *Física*.²⁵¹

Pero la oscuridad de Heráclito parece ser más tolerable que la que Aristóteles encuentra en las filas de los seguidores de su maestro. Una crítica al idiolecto filosófico de la Academia de Platón se formula metodológicamente en el cap. 22 de los *Analíticos Posteriores*, en el que se analiza terminológicamente cómo debe ser la predicación en el curso de las demostraciones científicas. La *léxis* platónica es contraintuitiva y

²⁴⁹ *Idem*: 311-312.

²⁵⁰ *Metaph* 1062a 31-35.

²⁵¹ *Ph* 185b 19-25.

lógicamente desviada en la medida en que sustancializa las cualidades y hace de los sustratos individuales meros accidentes de éstas. El modo platónico de “explicar” las causas por las que atribuimos ciertas cualidades a ciertas cosas y no a otras primero sustancializa la cualidad (lo bueno en sí, lo bello en sí, lo justo en sí), asignándole un ser por sí, separado, al que denomina “idea” y luego afirma que los eventos singulares del ámbito sensible son “buenos”, “justos” o “bellos” por participar de las ideas correspondientes. Desde el modo de expresarse de Platón, que confunde sujeto y predicado, no sería correcto decir que “el hombre es blanco” sino que “lo blanco es hombre”, en la medida en que por ser blanco el ser hombre estaría funcionando como una instanciación de la cualidad de “lo blanco”, que existe de manera separada respecto del sustrato singular en el que inhiere y del cual se predica. “Ahora bien –precisa Aristóteles– todas las determinaciones que no significan la entidad [*ousía*] deben predicarse acerca de algún sustrato [*hupokeímenou kategoreísthai*] y no debe existir ningún ‘lo blanco’ diferente de aquello que es blanco. En efecto, digamos adiós a las Ideas [*tà éide khaíreto*]: pues son sonidos sin significado [*teretísmata*] y, si existen, no se relacionan para nada con esta discusión. Pues las demostraciones [*apodeíxeis*] se expresan en los términos que hemos especificado” (*AnPo* 83a 32-35).

La teoría de las Ideas es fuente de pseudoexplicaciones enunciadas en una jerga incomprensible que debe abandonarse si uno quiere alcanzar demostraciones de naturaleza científica. El duro calificativo que Aristóteles utiliza para referirse a las Formas platónicas es *teretísmata*, meros sonidos sin sentido, canturreos solipsistas desligados de la función referencial de la palabra de alguien que no tiene la menor intención de que lo entiendan desde el punto de vista apofántico. Esto puede ser perjudicial en sede teórica, donde la función de la palabra apunta a una comprensión e interpretación verdadera acerca de lo que existe, pero lo es todavía más en sede práctica, donde la comunicación científica se halla orientada a favorecer la intervención práctica.

Respecto de este último inconveniente propio de la vacuidad expresiva de la teoría platónica se pronuncia la *Ética Eudemia*, en la que se ataca la *léxis* platónica a la hora de referirse a conceptos tan importantes como el bien. El estagirita reconoce que “en cada investigación hay diferencias entre los argumentos expresados filosóficamente y los que no lo son”, y en tal medida “también a propósito de los asuntos políticos [*kai tôn politikôn*], no debemos pensar que es superflua una teoría tal que manifieste no solamente la naturaleza de una cosa [*tò tí*], sino también su causa [*tò dià tí*], pues este es el procedimiento filosófico en cada campo de investigación.” Ahora bien, esto no es

suficiente, y para poder apreciar el valor de tales teorías hace falta “muchas precaución [eulabeía]” (1216b 35-40). La razón para este *caveat* introducido por Aristóteles reside en que “hay algunos que, bajo el pretexto de que se tiene por filósofo al que no dice nada al azar sino con argumentos, a menudo, sin que lo sepan, dan razones extrañas a la materia y vacías de sentido [légontes allotríous lógous tês pragmateías kai kenoús]” (1216b40-1217a3). El riesgo de la expresión extravagante y extranjera de ciertos filósofos que abordan los asuntos práctico-políticos consiste en que se proponen razones que no sólo no dan cuenta específicamente del objeto teórico en cuestión, sino que provocan confusión en quienes los estudian con vistas a la intervención práctica, y de esa manera se desvían del verdadero propósito de tal tipo de filosofía: “incluso personas de experiencia y capaces de actuar, son engañadas por gentes que ni poseen ni pueden tener un pensamiento constructivo o práctico [diánoia arkhitektonikè è praktiké]. Y esto les ocurre por incultura [apaideusía], pues la incultura se traduce, en cada caso, por incapacidad en distinguir los argumentos propios del tema [oikeíous lógous] de los que le son extraños [allotríous]” (1217a 3-9). El ejemplo que viene a continuación concierne específicamente a la manera en que Platón se refiere al bien, un concepto central para la ética y la política:

Se dice, en efecto, que el “bien en sí” [autò tò agathón] es lo mejor de todo, y que el bien en sí es aquel cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa [tò aítion], con su presencia [parousía], de que los demás bienes sean lo buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se dice que es el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación [metokhé] y semejanza [homoiótes] con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la idea (y reciben su nombre de esta participación), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo último, de suerte que el bien en sí es la idea del bien [idéa tou agathou], y ésta es también separable [khoristé] de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas (1217b1-15).

El texto reproduce literalmente la terminología técnica usada por los platónicos para pensar las ideas, las cosas y las relaciones entre ambas entidades: “presencia”, “participación”, “semejanza”, “causa”. Se muestra que el discurso pretende dar razones, o al menos utiliza un vocabulario causal en el que se busca explicar por qué determinados actos, objetos o experiencias son determinados como “buenos”: “pues si la justicia es un bien, y también la valentía, entonces existe, dicen ellos, un bien en sí [autò ti agathón], de manera que a la definición común se le añade la expresión ‘en sí’” (1218a 9-10). Ahora bien, objeta Aristóteles, “¿qué podría significar esto, sino que es

‘eterno y separado’? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que el bien no es más bien por ser eterno, ni el bien común es idéntico a la idea, ya que es una propiedad común a todo” (1218a 10-15). Desde esta perspectiva no puede definirse correctamente lo que es el bien común, objeto de la política, ya que la idea de Bien, en tanto idea suprema, es común a todo lo que existe. Todo lo cual resulta en una manera de hablar que por un lado es inespecífica y abstracta y, por el otro, incapaz de proporcionar criterios claros a la hora de la intervención práctica.

Si debemos hablar brevemente de estas materias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía [*logikôs kai kenôs*] (esta materia ha sido examinada de muchas maneras, tanto en los tratados exotéricos como en las discusiones filosóficas); en segundo lugar, aun concediendo que existen ideas y, en particular, la idea del bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones (EE. 1217b 19-25).

La crítica de la idea de bien en *EN*. I 6 también incluye una censura del extraño modo de hablar al que apelan los platónicos cuando dicen que las ideas son el “en sí” de las cosas, por ejemplo, al decir que la idea de bien es “lo bueno en sí” (*autò tò agathón*). Desde el punto de vista de la definición, la postulación de ideas no parece ser más que una forma redundante de expresarse, dado que la Idea y la cosa responden a una y la misma definición: “uno podría preguntarse también qué quieren decir con ‘cada cosa en sí’ (*autohékaston*), precisamente si la definición de ‘hombre’ es una y la misma en ‘hombre en sí’ y en ‘hombre’. Pues en cuanto a ‘hombre’ no difieren en nada; y si es así, tampoco en cuanto a ‘bueno’” (1096a34-b3). Dado que nos encontramos en sede de las así denominadas ciencias prácticas, Aristóteles impugna especialmente lo que concierne al déficit de la teoría platónica a la hora de proporcionar criterios de acción e intervención en el mundo de la praxis ética y política. Así, “incluso cuando exista algo uno [*ti hén*] que se predique en común como ‘bueno’ o algo bueno ‘separado en sí que exista por sí’ [*khoristón autò ti kath’ autó*], es claro que no sería realizable en la acción [*praktón*] ni pasible de ser apropiado [*ktetón*] para el ser humano; pero lo que ahora [i.e., en las ciencias prácticas] se busca es algo de tal clase” (1096b 32-35). Inmediatamente a continuación, el razonamiento introduce una posible objeción que podría venir de las filas platónicas y que apela a los términos en los que estos pensadores expresan la relación entre cosas e ideas: “quizás podría parecerle a alguien que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar en la praxis [*tà ktetà kai praktà tôn agathôn*]; pues teniendo esto a la manera de

un ‘modelo’ [*parádeigma*] conoceremos también mejor los bienes relativos a nosotros, y al conocerlos los alcanzaremos” (1096b 35-1097a 3). Pero para desactivar la objeción, la dialéctica aristotélica utiliza la clásica apelación a argumentos que proceden a partir de las ciencias, y de esta manera sentencia: “no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer este ‘Bien en sí’ [*tò autò toûto agathón*], o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no investiga la salud de este modo, sino que estudia la salud del hombre, o, quizás más precisamente, la de este hombre, ya que cura individualmente [*kath’ ékaston*]” (1097a 8-13). Ninguna ciencia parece beneficiarse con este tipo de conceptualizaciones, y mucho menos las que están encargadas de tareas práctico-poiéticas, en las que los desarrollos teóricos no son fines en sí mismos sino que deben hallarse al servicio de operaciones que los sujetos deben realizar sobre sí mismos o sobre objetos externos.

Por citar un ejemplo de esta misma línea de impugnación extraído del ámbito estricto de la filosofía política, Aristóteles pretende desterrar de los razonamientos políticos la presentación de contenidos expresados de maneras tan extravagantes como las que el Sócrates de la *República* utilizó a la hora de hablar de los cambios constitucionales, un objeto teórico privilegiado dentro del programa de investigación de la *politikè epistème*. La expresión se refiere a una compleja proporción matemática conocida como el “número nupcial”, que debería regir los períodos reproductivos en el primero y mejor de los regímenes a los fines de aplazar el comienzo de una degeneración irremediable.

El Sócrates de la *República* habla acerca de los cambios políticos,²⁵² pero sin embargo no se expresa correctamente. En efecto, no trata en particular el cambio del primero y mejor de los regímenes, pues afirma que su causa se debió a que nada permanece y todo cambia al término de cierto período; y el principio del cambio reside en aquello “cuya base mínima es la relación del cuatro al tres conjugada con el cinco, la cual proporciona dos armonías” —dice— cuando el número resultante se eleva al cubo, en la creencia de que en ocasiones surgen naturalmente individuos malvados, pero de una maldad más fuerte que cualquier educación. Quizás se exprese correctamente sobre esto último —pues puede suceder que a algunos no les sea posible recibir una educación ni convertirse en hombres buenos—,²⁵³ pero, ¿por qué este cambio político sería específico del régimen que es el mejor (según dice Sócrates), más que de todos los otros regímenes y de todo aquello que llega a existir? ¿Y es por efecto del tiempo, al que atribuye todo cambio, que cambian simultáneamente también las cosas que no han nacido simultáneamente? Por ejemplo, si

²⁵²*República* VIII 545 ss.

²⁵³*Ética Nicomaquea* X 10, 1179b 20 ss.

algo vino a la existencia el día anterior a la alteración, ¿acaso también cambia al mismo tiempo que aquellas cosas que nacieron con mucha anterioridad?²⁵⁴ (1316a 1-16)

Las expresiones de Platón podrán ser ingeniosas, provocativas y bienintencionadas, pero no proporcionan criterios claros que puedan aplicarse específicamente a lo que quieren pensar (su rango de extensión incluye “todo aquello que llega a existir”) y, lo que es peor, con relación a la ciencia política no ofrecen criterios claros que el legislador o el político puedan utilizar a la hora de contrarrestar institucionalmente el fantasma de la *stásis*, verdadero desafío para todo régimen que busque preservarse en lo real del mundo sensible.

Las preguntas que suscita un modo de expresión oscuro y divergente respecto de los recursos del lenguaje y el pensamiento corrientes atentan contra una comprensión clara y específica del fenómeno a considerar. Como subraya Sinnott, la necesidad de una interpretación explícita solo se presenta a propósito de la expresión científica anómala o errónea; el hecho mismo de que se plantee esa necesidad es signo de anomalía o error; la expresión científica normal o correcta no requiere de una hermenéutica explícita; su interpretación es inmediata, mecánica y espontánea.²⁵⁵ Se puede así marcar como un rasgo de la expresión correcta su autonomía o autosuficiencia expresiva: la expresión se basta a sí misma para indicar su objeto, sin el requisito de una sustitución o una equivalencia interpretativa. En los *Tópicos* se señala por ejemplo que si es correcta, la fórmula de la definición (el *definiens*) debe bastar por sí sola (*kath'autón*): de lo contrario, ocurre como en las obras de los pintores arcaicos, donde no se reconocería qué es cada cosa si no se le agregase el título.²⁵⁶ La expresión científica correcta es, por implicación, como una representación gráfica que se ajusta a un código conocido y preciso y permite por eso que las figuras se identifiquen inmediatamente sin que medie expresamente la pregunta “qué es” (o qué representa) cada cosa. Si es indispensable agregar una clave de interpretación como condición de su legibilidad, ello se debe a la deficiencia de la pintura misma desde el punto de vista de la transmisión de conocimiento.

ii.b.- Evitar la homonimia

²⁵⁴“Simultáneamente”: se trata de señalar una dificultad lógica más que una objeción de carácter político. “El día anterior a la alteración”: la expresión recuerda más al momento en que el mundo empieza a girar para el otro lado en el mito de Cronos del *Político* (270b ss.) que al libro VIII de la *República* (Schütrumpf III: 606).

²⁵⁵ Sinnott (1999): 314.

²⁵⁶ *Ibid.*: véase *Top* VI 2, 140a 20-22.

En el marco de su normativa de la expresión científica Aristóteles presenta otro rasgo conflictivo que se hallaba muy presente en el léxico heredado del pensamiento político: la ambigüedad o multivocidad, que en el griego del filósofo aparece en expresiones como *tò pollakhôs légesthai*, *tò pleonakhôs légesthai* o *he homonúmia*. Dicha ambigüedad aquejaba a la terminología filosófica ya desde su misma constitución, en el marco de la tradición poética de pensamiento, como en su empleo a manos del movimiento sofístico y su idiosincrático panrretoricismo. Como hemos visto a propósito del perfil del poeta como pensador político, Detienne sostenía que la palabra del adivino, del rey y del poeta, tres personajes a quienes caracteriza como “maestros de verdad” en el pensamiento arcaico, tenía como rasgo principal la ambigüedad: tal palabra se caracterizaba por poner a la verdad en relación con dos de sus contrapartes, el olvido/ocultamiento y el engaño: la ambigüedad hace que quienes conocen la verdad sean también los más hábiles para engañar mediante la apariencia, y sus palabras muchas veces se daban en crípticos acertijos que ocultaban más de lo que mostraban y explotaban la homonimia para emplazar su discurso en una dimensión oracular y enigmática. También hemos visto que, entre los siglos VII y VI a. C., bajo el signo de la proyección cósmica de la *pólis* y la naturalización de la justicia, los términos políticos no podían recortarse específicamente y eran usados con una extensión desmesurada, una homonimia radical que hablaba de la carencia de un tratamiento conceptual autónomo sobre lo político. A su vez, el siglo V conoció un ulterior proceso de ambigüación, esta vez por efecto de la intensificación de los agrupamientos polémico-políticos de amigo-enemigo y sus correspondientes discursos (hegemonizados por oradores y sofistas). Fue Tucídides quien nos brindó una memorable estampa de los deslizamientos semánticos que hicieron que las categorías políticas sufrieran de una multiplicidad de sentidos que amenazaba con volverse excesiva por causa de la polarización y radicalización de la guerra interestatal y civil (como hemos visto, durante su caracterización de la *stasis* en Corcira).

Sobre la misma base con que justificó la necesidad de atenerse a las palabras habituales y el imperativo de apartarse de las expresiones extravagantes que dispersan la atención respecto del objeto a tratar, para Aristóteles la multivocidad, la homonimia y el uso de términos que se digan de muchas maneras son accidentes que deben ser erradicados de la *léxis* científica, ya que sólo la palabra unívoca asegura la referencialidad monádica que deben ostentar los términos que pretendan “dirigir el

pensamiento a lo mismo”.²⁵⁷ Toda multipolaridad y ambigüedad semántica implican que desde el punto de vista del receptor la remisión al objeto no se da mecánica, automáticamente, como sería deseable para la expresión científica neutral. El riesgo cognitivo de la expresión ambigua radica en que el receptor pierda el hilo en un laberinto de significación diferida.

Este segundo requisito para la expresión científica adecuada reside en su univocidad (*tò monakhôs légesthai, he sunonúmia*): la unidad léxica normal a preferir en la ciencia es una unidad en que el significante debe asociarse con una sola noción (*lógos*) y designar por tanto una clase homogénea de referentes (*prágmata*). Son sinónimas las cosas que comparten nombre y definición. En la homonimia, o multivocidad, una misma unidad léxica está asociada con dos o más nociones distintas y designa por tanto clases de referentes heterogéneas. En este caso, la palabra representa más de un contenido, así que en lugar de empleársela siempre “de una única manera” [*monakhôs*] se la emplea de distintas maneras (*pollakhôs, pleonakhôs, kath’hetéron trópon*).²⁵⁸

Sinnott destaca que la mayoría de los hechos de multivocidad resultan en Aristóteles de la asociación de una palabra con más de un contenido conceptual. Estamos claramente ante un fenómeno inevitable del lenguaje y, específicamente, del léxico político, sometido a tantos usos diversos y enfrentados. Pero lejos nos hallamos de carecer de recursos para controlar la homonimia, y Aristóteles sabe que cuenta con maneras de lograr que la multiplicación semántica pueda direccionarse, en la medida de lo posible, hacia la univocidad. Una estrategia que, por ejemplo, Aristóteles contempla en *Metafísica* consiste en estipular para cada contenido un significante específico.²⁵⁹

Aristóteles pretende que los argumentos se refieran a la cosa misma y trasciendan la mera dimensión de la palabra. Se trata de que la expresión sea transitiva, que los interlocutores vayan más allá del plano de la expresión hacia una referencia común al mismo contenido. El obstáculo epistemológico específico de este fenómeno lingüístico reside en la incertidumbre que conlleva la multivocidad, y que puede hacer que los hablantes “no dirijan el pensamiento a lo mismo” (*mè epì t’autón phéreïn tèn diánoian*).²⁶⁰

²⁵⁷ *Top* 108a 18-24.

²⁵⁸ Sinnott (1999): 306.

²⁵⁹ *Idem*: 307. Véase *Met* IV 4, 1006a34-b4.

²⁶⁰ Aristóteles desarrolla este punto en *Tópicos* I 15 y I 18 (cf. nota 20 de Sinnott).

Veremos en el apartado siguiente cómo la homonimia afecta específicamente al vocabulario central de la política, a saber, *pólis* y sus derivados (*politeía*, *polítes*, *politikós*, *políteuma*, etc.) Pero por citar pasajes del libro que nos ocupa, podemos analizar dos casos de ambigüedad terminológica que Aristóteles reprocha a la *República* de Platón y que se derivan de no advertir la homonimia del término “todo”.

El primer texto se enmarca en la crítica del comunismo platónico (*Pol* II) y tiene como trasfondo la censura del exigente concepto de unidad que el Sócrates del diálogo esgrime como antídoto contra la irrupción del principio de individualidad en la Atenas de su tiempo:

Pero aun cuando lo mejor fuera la máxima unidad posible de la comunidad, esto no parece demostrarse por el argumento de que todos digan al unísono “mío” y “no mío”: éste es, en efecto, el signo que Sócrates considera propio de una ciudad-Estado que es completamente unitaria.²⁶¹ Ahora bien, “todos” se dice de dos maneras. En el sentido de “cada uno”, sería más adecuado para lo que Sócrates quiere, pues cada uno llamará hijo al mismo y mujer a la misma, y también se referirá en los mismos términos a su patrimonio y a cada una de sus cosas. Pues bien, no se expresarán del mismo modo los que tengan en común las mujeres y los hijos, sino que dirán “todos”, pero no en el sentido de “cada uno de ellos”; igualmente acerca del patrimonio, al decir “todos” no se referirán a “cada uno de ellos” (1261b 17-26).

Los dos usos de la categoría de totalidad se corresponden con un sentido colectivo —todo como conjunto (ver III 11, 1281b 2; III 13, 1283b 34; VII 3, 1332a 36), según el cual la totalidad puede tener características que no necesariamente tiene que tener cada una de sus partes (cf. IV 4, 1292a 12)— y otro distributivo (“cada uno”).²⁶² No reparar en la homonimia propia del cuantificador universal “todo” deriva en un serio paralogismo que compromete no sólo el sentido de la propuesta platónica sino en última instancia su eficacia: “resulta manifiesto, entonces, que decir ‘todos’ es un paralogismo, pues ‘todos’, ‘ambos’, ‘par’ e ‘impar’, por decirse de dos modos diferentes, dan lugar a disputas erísticas.²⁶³ Por lo cual, que todos digan lo mismo está bien en cierto modo, pero no es posible y, por otra parte, no produce ninguna concordia” (1261b 28-30).

El segundo texto también toma como blanco a la *República*. Aquí Aristóteles retoma una objeción de Adimanto (*Rep* IV 419) y se relaciona con la problemática felicidad que Platón reclama para su *Kallípolis*.

²⁶¹ *República* V 462a ss.

²⁶² Schütrumpf II: 177.

²⁶³ Sobre las disputas erísticas derivadas de un uso inadecuado (o directamente malintencionado) de los términos, ver *Refutaciones Sofísticas* 7, 169a 22; 3, 165b 12; 4, 30, 181b 19. *Tópicos* VI 13, 150b 7.

Asimismo, aunque no permite la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a *toda* la ciudad-Estado. Pero es imposible que la ciudad-Estado sea feliz en su totalidad si la mayoría de sus partes o todas o bien al menos algunas no alcanzan la felicidad. De hecho, la felicidad no se predica de las mismas cosas de las que se predica lo par: pues es posible que el todo sea “par” sin que lo sea ninguna de sus partes,²⁶⁴ mientras que respecto de “ser feliz”, sin embargo, es imposible (1264b 15-20).

En cualquier caso, el primer paso para enfrentar los obstáculos epistemológicos que la hominimia acarrea para las ciencias (y en especial las práctico-políticas) consiste en reconocerla. Así sucede, por ejemplo, con las nociones de justicia y de bien, que dentro de la tradición del pensamiento ético-político griego, como hemos visto, adolecían de una extralimitación semántica por efecto de una proyección cósmico-naturalista. Ante eso, Aristóteles apuesta por la distinción entre los diversos sentidos.

Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, pero por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida y no es tan clara como en los casos en los cuales el sentido está alejado [...] Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra injusto (*EN*. 1129a 26-31).

El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión «ser» significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como intelecto y Dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo. Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien. Ni aun los bienes que se predicen de una misma categoría, por ejemplo, la oportunidad y la moderación, constituyen el objeto de una sola ciencia, sino que una ciencia estudia un género de oportunidad y moderación, y otra otro. Así, la oportunidad y la moderación en relación con el alimento son estudiadas por la medicina y la gimnasia; en relación con las acciones guerreras por la estrategia, y análogamente, con cualquier otra clase de acción, de manera que difícilmente puede ser objeto de una ciencia considerar el bien en sí. (*EE*. 1217b 25-1218a 1)

La analítica aristotélica de la amistad también busca precisar el sentido específico del término contra las desviaciones homonímicas que se derivan del ensanchamiento cósmico-metafísico de su rango de aplicación. Por ello se plantea inicialmente establecer “qué es la amistad, cuáles son sus cualidades, qué es un amigo, si la amistad tiene uno o varios significados, y en este caso, cuántos significados” (*EE*. 1234b 18-20). La importancia de la operación se justifica a partir de la centralidad que el concepto implica para la *epistéme* práctico-política: “en efecto, la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad”. Es así como pasa revista de los usos equívocos que los términos “amistad” y “enemistad” recibieron dentro del pensamiento

²⁶⁴Por ejemplo, el número 8 puede ser descompuesto como una suma de números impares (5 + 3).

cosmológico de los primeros filósofos: “la palabra ‘amigo’ se emplea en un sentido más universal [...] por aquellos que hacen intervenir consideraciones exteriores al tema (unos dicen que es lo semejante, otros, que lo contrario)” (*EE*. 1239b 6-9). Este uso de la palabra “amistad” deriva de que “se la considera desde el exterior y se le da al término demasiada extensión”, como cuando “los filósofos de la naturaleza ordenan toda la naturaleza tomando como principio que lo igual va hacia lo igual”, como Empédocles. Otros dicen que “lo contrario es amigo de lo contrario”, y lo complementan con expresiones tales como “lo seco no desea lo seco” o “la tierra ama la lluvia” (fragmento de Eurípides). El caso de Heráclito se halla entre estos últimos. Ahora bien, el pensador de Estagira evalúa que “éstas son, pues, dos opiniones acerca de la amistad, demasiado generales y alejadas entre sí. Pero hay otras que están más cerca de los hechos observados [*phainómena*] y son más pertinentes al caso” (*EE*. 1235a 29-31). En un tratamiento paralelo que lleva a cabo en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles nos convoca a que “dejemos los problemas que pertenecen a los físicos (pues no son propios de la presente investigación), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y las pasiones” (*EN*. 1155b). En definitiva, del mismo modo que respecto del bien, la justicia y las demás nociones aquejadas por la homonimia, “es imposible hablar de todas las amistades según una sola definición” (*EE*. 1236b 22).

Pasando a nuestro texto, al final del primer libro de la *Política* se realiza una disquisición que tiene como base el mismo procedimiento, sólo que centrada en la virtud y abordada desde la perspectiva específica de las diversas relaciones de poder que se dan en una ciudad-Estado. La moraleja es que una definición demasiado universal de la virtud termina por caer en la homonimia, y no distinguir sentidos específicos. Una vez más, el blanco de la crítica es el Sócrates de Platón:

En consecuencia, es evidente que la virtud ética es propia de todos aquellos que hemos mencionado [i.e., el varón ciudadano, la mujer, el esclavo y el niño], y la moderación de la mujer no es la misma que la del varón, ni tampoco lo son la valentía y la justicia, tal como creía Sócrates, sino que hay una valentía dominante y otra subordinada, y lo mismo sucede también con las otras virtudes.²⁶⁵ Lo cual está claro también para quienes realizan una investigación pormenorizada: pues se engañan a sí mismos los que afirman en términos generales que la virtud consiste en tener un alma bien dispuesta o una conducta correcta o alguna otra cosa de tal clase²⁶⁶; se expresan mucho mejor, en efecto, los que

²⁶⁵Platón, *Menón* 71-73. Ver III 4, 1277b 24 ss.; II 5, 264a 40 ss.

²⁶⁶Ver *República* 444d.

enumeran las virtudes –tal como hace Gorgias– que quienes las definen de este modo.²⁶⁷ (1260a 19-27).

Sucede lo mismo en la propia apertura del libro I respecto de las relaciones de poder. En contra de quienes licuaban las diferencias específicas en aras de usos demasiado generales y poco técnicos, Aristóteles sostiene que no pueden ser verdaderos los enfoques de quienes, como Platón, Jenofonte y muchos otros, “creen que el político, el rey, el administrador de la casa y el amo son lo mismo”: sin ofrecer diferencias específicas para estas formas de dominio “no se expresan correctamente, pues consideran que cada uno de ellos difiere de los demás por el mayor o menor número de subordinados, y no por la especie –como si respecto de pocos fuera amo, y respecto de más, administrador doméstico, y respecto de más aún, político o rey”, como si en definitiva supusieran que “en nada se diferencia una casa grande de una ciudad-Estado chica”.

El mismo problema de una definición que se vuelve inespecífica por la excesiva extensión dada a los términos que la componen se halla en *De Anima* a propósito de quienes “afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses. Pero esta afirmación encierra ciertas dificultades”:

En efecto, ¿por qué razón el alma no constituye un animal cuando está en el aire o en el fuego y, sin embargo, sí lo constituye cuando está en los cuerpos mixtos, a pesar de que suele afirmarse que es más perfecta cuando está en aquéllos? Cabría preguntarse además por qué razón el alma que está en el aire es mejor y más inmortal que la que se encuentra en los animales. El absurdo y la paradoja acompañan, por lo demás, a ambos miembros de la alternativa: pues calificar de animal al fuego o al aire es de lo más paradójico y no calificarlos de animales, habiendo alma en ellos, es absurdo (*DA*. 411a 9-16).

Como sostiene en la *Retórica* a propósito de usar bien la lengua griega (*hellenízein*), el uso de palabras ambiguas es propio de “cuando no se tiene nada que decir y se finge que se dice algo. Las gentes de esta clase dicen entonces esas palabras en estilo poético, como Empédocles, pues los rodeos embaucan con su abundancia y los oyentes quedan impresionados como el vulgo ante los adivinos: cuando estos se expresan con ambigüedades, asienten, en efecto, con la cabeza [...]. Y como si se habla

²⁶⁷Ver Platón, *Menón* (71c-73c): según Sócrates, todas las virtudes, aun siendo diversas, tienen una misma forma, de modo que todos son virtuosos del mismo modo dado que han adquirido la misma virtud; para Aristóteles, que sigue las palabras de Menón (evocando a Gorgias) una definición general en este caso no es capaz de agotar todas las diferencias y matices. En la *Ética Nicomaquea* (II 7, 1107a 28 ss.) se afirma que no se debe hablar de la virtud sólo en general, sino también con relación a los casos particulares (Besso: 321-322).

en general los errores son menores por eso los adivinos se refieren mediante términos genéricos al asunto de que tratan” (1407a 32-b 2).

La ciencia aristotélica busca liberar al pensamiento político de la ambigüedad de la que se nutría la palabra del poeta y el adivino, los primeros maestros de verdad de la tradición griega tanto como la del orador y el sofista, sus figuras de intelectuales rivales contemporáneas. En cuanto a la comprensibilidad de sus enunciados, los primeros filósofos que escribían en verso y utilizaban recursos expresivos que abrevaban en el arcón de la lírica no se diferenciaban de los magos, los sacerdotes, los oráculos o los adivinos, que utilizaban adrede un lenguaje abierto, ambiguo e indeterminado de manera que sus profecías tuvieran la indeterminación necesaria como para que se vieran confirmadas con cualquier suceso de la realidad.

ii.c.- Contra la metáfora

Last but not least, un último factor central de claridad en la expresión depende de seleccionar los términos del discurso científico basándose en el sentido propio/literal y evitando el sentido figurado. Todo sentido figurado depende de una traslación semántica que puede resultar atractiva en campo poético o retórico pero que tiene un escaso rendimiento como operador conceptual en el plano científico. La gran enemiga al respecto es la metáfora, que dentro del pensamiento político, como hemos visto en el tercer apartado de la introducción constituyó tradicionalmente un recurso fundamental a la hora de insertar los fenómenos de la *pólis* en el orden del discurso.

Aristóteles aborda tanto en la *Retórica* como en la *Poética* una exhaustiva caracterización y tipología de la metáfora, definiéndola y enunciando sus atributos, sus funciones principales y sus modos de utilización en el campo de la estilística poética y retórica. La definición clásica la hallamos en *Po* 1457 b 6-9: “La metáfora es la traslación [*epiphorá*] de un nombre ajeno [*onómatos allotríou*] o bien desde el género a la especie, o bien desde la especie al género, o bien desde una especie a otra, o bien según una analogía.” El término *epiphorá*, núcleo de la definición, deriva del verbo *epiphérein*, que significa primariamente “llevar a” o “trasladar hacia”; de ahí que el sustantivo signifique, tal como es usado por Platón en *Leyes* 944d o en *Cratilo* 430d, “atribución”, “imposición”, “aplicación” o “asignación” de nombres. La metáfora vendría a ser este proceso de aplicación de una palabra a una cosa, pero una aplicación

especial, dado que el nombre que se asigna es “extraño”, “ajeno” (*allótrios*)²⁶⁸ a la cosa a la que es atribuido.

La metáfora se define en términos de movimiento, y en este sentido es importante tener presente el significado primario de *epiphorá* como “traslado”, o “traslación”, que da la idea de un desplazamiento o transposición en relación con un orden ya constituido de géneros y especies y respecto de la red cotidiana de relaciones entre las cosas dentro de la cual nos movemos habitualmente²⁶⁹.

En *Po* 1458 a 22, Aristóteles se refiere a la metáfora en términos de voz “extranjera” (*xenikón*), que se aparta de lo usual. La definición es lo suficientemente amplia como para incluir varios recursos estilísticos que se desvían del uso común hacia sentidos traslaticio-metafóricos: además de la metáfora propiamente dicha, Aristóteles clasifica, como subespecies de ella, la analogía (*tò análogon*, *Po* 1457b 16), la fábula (*lógos*, *Rhet* 1394a 2), las parábolas socráticas (*parabolè sokratiká*, *Rhet* 1393b 5), el símil (o comparación, *eikón*, *Rhet* 1406b 20, 1407a 11) e incluso los proverbios (*paroimíai*) y las hipérboles (*huperbolai*) (*Rhet* 1413a 15 y a 18).²⁷⁰

Por poner un ejemplo, en el ámbito de las relaciones entre hombre y mujer consideradas desde el punto de vista de las funciones políticas o militares (y su correspondiente educación), el Sócrates de la *República* deduce la igualdad de género de los guardianes de *Kallípolis* a partir de una analogía con los animales:

- ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas deben quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?
- Deben hacer todo en común, excepto que las tratemos a ellas como más débiles y a ellos como más fuertes.
- Pero ¿se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación?
- No, no se puede.
- Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, deben enseñárseles las mismas cosas (V, 451 d-e).

²⁶⁸ “Extraño” en el sentido de “perteneciente a otro”, como opuesto a *oikeios* (“propio”) según lo que es *kúrios* (“usual”, “ordinario”), y en tanto desviación respecto del uso corriente de los términos.

²⁶⁹ Ricoeur destaca la transgresión categorial, la violación de un orden lógico-lingüístico predeterminado, en que a los ojos de Aristóteles incurre la metáfora al tiempo que se detiene en el momento de redescipción de la realidad, de creación de sentido a partir de una confusión del sentido habitual; “la metáfora no engendra un orden nuevo si no es en cuanto produce desviaciones en un orden anterior” (1980: 37).

²⁷⁰ Como es frecuentemente puesto de relevancia, la retórica antigua centraba su teoría de los tropos en la metáfora, considerada la figura suprema en tanto suprema desviación (Kuentz (1982): 185; Genette (1982): 215; Todorov (1982): 45).

En *Política* II 5 acontece la impugnación de analogía por parte de Aristóteles: “también es absurdo establecer, a partir de la analogía con los animales, que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, pues entre los animales no existe administración doméstica alguna” (1264b 4-5). En el mismo libro II, en ocasión de la discusión de las *Leyes*, Aristóteles lamenta que en aras del lenguaje metafórico se pase por alto una determinación científica de las específicas relaciones entre ciudadanos libres que se instauran en ocasión de la comunidad propiamente política expresada en la *politeía* de la ciudad-Estado: “en estas *Leyes* se ha pasado por alto también cómo se distinguirán los gobernantes de los gobernados. Pues afirma que gobernantes y gobernados deben diferenciarse del mismo modo [1265b 20] que la lana de la trama y la de la urdimbre”²⁷¹ (1265b 18-20)

La expresión metafórica es excluida por Aristóteles del campo de validez científicamente basilar de la definición. En *Top* 139b 12-13, Aristóteles toma como primer causante de una definición incorrecta el hacer uso de una explicación oscura, uno de cuyos ejemplos es el decir algo a través de metáforas, dado que “todo lo dicho metafóricamente es oscuro”²⁷². Por lo que se afirma en *Top* 108b 28, la definición no debe efectuarse de manera ajena (*alotríos*) al objeto, y, por lo tanto, la expresión metafórica, extraña y ajena por naturaleza, debe ser evitada. Hablando de los argumentos difíciles de atacar en dialéctica, Aristóteles (*Top* 158b 8-15) se refiere a las definiciones que emplean de manera ambigua los nombres, sin que pueda conocerse a simple vista si se predicán de un modo propio o según metáfora: al ser oscuros, no ofrecen un punto claro de ataque. Se entiende así que, hablando metafóricamente, uno siempre puede, más o menos, tener razón y salir indemne de una discusión, sólo que, para Aristóteles, a un costo demasiado alto respecto del intercambio racional de ideas que tiene como meta una cierta forma de verdad. Y si es cierto esto respecto de la dialéctica en general, más lo será con relación al uso científico de la dialéctica, del que se ocupa un texto de los *Analíticos segundos*: “Y si no hay que discutir con metáforas, es claro que no hay que definir con metáforas ni tampoco definir expresiones metafóricas: pues [de modo contrario] será necesario practicar la dialéctica con metáforas”.²⁷³ Esta cita de los *Analíticos* da cuenta también de la preocupación de Aristóteles ante la potencia de la metáfora no disciplinada desde un comienzo,

²⁷¹ Tales expresiones ocurren principalmente en *Leyes* 734e; 961a ss.; 951e ss.

²⁷² *Top*. 139 b 34-35: *pân gàr saphès tò katà metaphoràn legómenon*.

²⁷³ *AnPo*. II 13, 97 b 37-39.

aludiendo a un riesgo de metaforización total de la filosofía, un panlirismo donde todo discurso se ve atraído hacia la poesía y la retórica.

Puede constatarse aquí la crítica velada a la forma platónica de alcanzar definiciones, si nos atenemos a algunas de las que aparecen en el *Sofista* (el sofista es definido como *cazador* de jóvenes adinerados, *comerciante* de conocimientos, *purificador* del alma, *mago* e *ilusionista*). El asunto se vuelve particularmente sensible si se toman en cuenta las definiciones que proporciona el filósofo ateniense en el *Político*. La definición del político procede inicialmente a partir del intento de caracterizar la ciencia política; luego de las primeras divisiones dicotómicas, en función de las cuales la ciencia política es cognoscitiva,²⁷⁴ directiva²⁷⁵, más exactamente autodirectiva,²⁷⁶ e imparte sus órdenes sobre un conjunto de seres animados,²⁷⁷ se produce dentro de la división un claro desplazamiento analógico: “pero por cierto no descubriremos en el político a un criador individual, como quien está a cargo de una yunta de bueyes o cuida un solo caballo en calidad de escudero, sino que se parece más al cuidador de tropillas de caballos y de bueyes” (*Pol* 261d-e). Anclada en la metáfora tradicional del apacentamiento, la división dicotómica que busca construir la definición del político se tipifica del siguiente modo: la política es la técnica de la crianza común o de tropillas,²⁷⁸ que se ejerce sobre rebaños mansos (*Pol* 264a) y de tierra firme,²⁷⁹ compuestos por animales pedestres²⁸⁰ que no tienen cuernos (*Pol* 265c) y se caracterizan como bípedos (*Pol* 267c).

Luego de una digresión mitológica en que se introduce el mito de Cronos, el Extranjero de Elea que conduce el diálogo propone periodizar el arte de criar rebaños humanos, por un lado, en los dorados tiempos de Cronos, y por el otro, en la época de

²⁷⁴ *gnostiké* (*Pol* 258e), y no *praktiké*, saber productivo que aparece identificado con las actividades manuales (*cheirotechniké*).

²⁷⁵ *epitaktiké* (*Pol* 260c), una ciencia que da órdenes, y no *kritiké*, saber meramente judicial.

²⁷⁶ *autepitaktiké* (*Pol* 260e), directiva según órdenes que ella misma produce, a diferencia de las técnicas que imparten órdenes que provienen de otros. La comparación esbozada para ilustrar este momento de la división opone los reyes, creadores de órdenes, a los heraldos, meros transmisores de mensajes codificados por otros.

²⁷⁷ *perì tà zóa* (261c), y no sobre seres inanimados.

²⁷⁸ *koinotrophiké*, *agelaiotrophía* (*Pol* 261e).

²⁷⁹ *xerotrophiké* (*Pol* 264d), y no *hugrotrophiké*, “arte de criar rebaños que habitan un medio húmedo” (los ejemplos mencionados son los peces amaestrados del Nilo y las grullas y ocas de Tesalia). El afán de exhaustividad alcanza aquí ribetes cómicos.

²⁸⁰ *pezonomiké* (*Pol* 264e), “técnica de apacentamiento pedestre”, y no de animales que vuelan. En esta parte del texto en que la división se acerca a los seres humanos, el método de división se interrumpe con digresiones y complejas variantes que aquí no relevaremos. Según la versión que se recapitula en *Pol* 267a-c, la política es una *anthroponomiké*, “técnica de apacentamiento de hombres”, determinada como “ciencia de apacentamiento de una raza que no admite cruza [...] en relación con el rebaño bípedo” (*ameíktu nomeutiké epistéme* [...] *epì poímne dípodì*).

Zeus (*Pol* 276a), y dentro del apacentamiento de rebaños humanos en tiempos de Zeus se distingue una versión compulsiva y violenta del apacentamiento, propia del tirano, y la modalidad verdaderamente política del pastoreo, que involucra una aceptación voluntaria: la “definición” termina entonces por denominar “*politikê*” a la “técnica de brindar cuidados a rebaños de animales bípedos que consienten voluntariamente” (*hekousíon dipódon agelaiokomikè zóon*) y “político y rey” a quien posee esta técnica (*téchne*) y brinda este cuidado (*epiméleia*) (*Pol* 276e).

El anclaje metafórico de la división dicotómica no es casual, sino que obedece a un procedimiento metodológico tematizado y puesto en práctica en el *Sofista*, donde a raíz de las dificultades que supone la definición del sofista, se propone comenzar por un objeto simple que opere como modelo (*parádeigma*) de un asunto de mayor importancia (*Soph* 218e).²⁸¹ Una digresión acerca de los paradigmas, que el Extranjero presenta antes de introducir la metáfora textil para caracterizar al político, explicita la metodología metafórica propia de Platón para alcanzar definiciones: “¡qué difícil es, divino amigo, no servirse de paradigmas a la hora de demostrar suficientemente cualquiera de los asuntos más importantes!” (277d). El recurso analógico se presenta como indispensable a la hora de la definición filosófica, especialmente cuando se trata de problemas complejos y significativos, como lo es en este caso “intentar conocer técnicamente a través de un paradigma el cuidado de los asuntos que conciernen a la ciudad-Estado” (278e).²⁸² Así pues, a la hora de encarar una aproximación científica de la política, el filósofo de estagira parecería ser consciente de un deber metodológico basilar que consistía en expulsar la metáfora del ámbito de las definiciones técnicas que debían funcionar como primeros principios técnicos.

Pasando a enumerar otros ejemplos, en *Top.* 123 a 34-37 se discute la definición (metafórica) de la moderación en términos de armonía, en la que, en virtud del uso metafórico de “armonía”, se pierde la especificidad de los contextos discursivos: “pues todo género se predica en modo propio acerca de las especies, y la armonía no [se predica] propiamente de la moderación, sino según una metáfora: pues toda armonía

²⁸¹ Luego de definir la técnica de la pesca con caña, el Extranjero exhorta a su interlocutor a hallar al sofista “de acuerdo con este paradigma” (*katà touto parádeigma*) (*Soph* 221c). Ambos perfiles, el del pescador con caña y el del sofista, se hallan “emparentados” (*suggenê*) en virtud de una semejanza estructural, en la medida en que ambos se muestran como cazadores (*Soph* 221d). En *Soph* 226c se vuelve a aclarar que los ejemplos (*paradeígmata*) sirven para llevar adelante la división dicotómica (*diaretiké; diakritiké*).

²⁸² *dià paradeígmatos epikheireîn tèn tôn katà pólin therapeían tékhne gnorízein.*

existe entre sonidos”.²⁸³ Dentro de la analítica del concepto de *arkhé* Aristóteles reconoce en la *Política* que existe una dimensión cósmica que hace que el término se hiperextienda y abarque metafóricamente diversas áreas: “también en los seres que no participan de la vida hay algún tipo de dominio, por ejemplo, en la armonía”; sólo que a continuación agrega su clásico *caveat* toda vez que intuye la proximidad del pecado epistemológico de *metábasis eis állo génos*: “aunque estos asuntos quizás sean demasiado ajenos a la presente indagación” (1254a 29-30).

Con más detenimiento se aplica en *De anima* a llevar al absurdo la definición metafórica de alma como armonía: “en torno al alma se nos ha transmitido aún otra opinión digna de crédito para muchos [...] Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que -añaden- la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios” (*DA*. I 4, 407b 27-32). La reducción al absurdo se opera tomando en sentido literal lo que en la definición está dicho metafóricamente:

Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro. Añádase que el mover no es una actividad propia de la armonía y que sin embargo, todos se la atribuyen al alma -por así decirlo- de modo primordialísimo. Por otra parte, encaja mejor con los hechos aplicar la palabra armonía a la salud y, en general, a las virtudes corporales que al alma: para comprobarlo sin lugar a dudas, bastaría con intentar atribuir las afecciones y acciones del alma a cualquier tipo de armonía; a buen seguro que resultaría difícil encajarlas. Más aún, puesto que al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas -de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla- ni en un sentido ni en otro es correcto aplicarla al alma. En cuanto a concebir a ésta como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa? Pero es que resulta igualmente absurdo identificar al alma con la proporción de la mezcla, dado que la mezcla de los elementos no guarda la misma proporción en el caso de la carne y en el caso del hueso. La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma (*DA*. I 4, 407b 32-408a 18).

En cuanto a su estructura de funcionamiento, su dinámica interna, la metáfora se inventa (desde el punto de vista del emisor) y se reconoce (desde su receptor) sobre la base de la percepción de una similitud. Los dos polos de significado de la metáfora (el “original” y el “derivado” luego de la desviación) deben tener cierta nota común que

²⁸³ Para Aristóteles, como observa Todorov, la metáfora genera un “sentido independiente del contexto” (1982: 47) que, como tal, permanece extraño en relación con lo que se está tratando.

funcione como articulación de la ambivalencia y que permita el pasaje semántico. Según *Top* 140 a 10, la metáfora se basa en la semejanza, y en la *Retórica*, para asimilar parábolas y fábulas a la naturaleza tropológica de la metáfora, Aristóteles acude a un mismo procedimiento compartido, el de “ver lo semejante”²⁸⁴. Esta constatación de las semejanzas es a veces más manifiesta que otras, pero se trata siempre de un proceso homólogo, según Aristóteles, a la resolución de un enigma (*ainigma*), siendo la metáfora misma consecuencia de la producción de un cierto engaño.²⁸⁵

La concepción aristotélica de la metáfora entraría en lo que M. Black denomina “enfoque substitutivo de la metáfora”, según el cual la metáfora valdría para la comunicación de un significado que podría haberse expresado de modo literal: “[desde esta perspectiva] comprender una metáfora sería como descifrar un código a desenmarañar, un acertijo”.²⁸⁶ El receptor debe reconstruir las relaciones que el emisor ha descubierto y ha hecho valer al producir la metáfora.²⁸⁷ En este sentido, Aristóteles identifica la lógica del enigma con la tradición de pensamiento de los siete sabios, un enfoque que ya considera obsoleto en el horizonte del saber político del siglo IV. Si debe superarse la lógica del enigma del sabio antiguo y del poeta como pensador político oblicuo, entonces habría que dejar de lado la comunicación alegórica que el pensador de estagira rastrea en la *Política* a partir de la parábola de Periandro, Trasibulo y las espigas que sobresalen.

Se cuenta que Periandro no le dijo nada al heraldo enviado ante él en busca de consejo, sino que niveló el terreno labrado arrancando las espigas que sobresalían. Sin que el heraldo comprendiera la razón de tal acción, y una vez relatado lo sucedido, Trasibulo comprendió que debía suprimir a los hombres que sobresalían²⁸⁸ (1284a 28-31).

Aristóteles se encarga de traducir discursivamente en lenguaje declarativo-apofántico el enigma que, como un mensaje cifrado un tirano le habría mandado a otro: “de allí también el consejo de Periandro para Trasibulo acerca de cortar las espigas que sobresalieran, significando que es preciso eliminar a los ciudadanos que se destaquen” (1311a 19-21).

²⁸⁴ *Rhet* 1394 a 6: *tò hómoion horân*.

²⁸⁵ *Rhet* 1412 a 18: *ek toû prosexapatân*. Cf. Sinnott (1999): 308-309.

²⁸⁶ Black (1966): 43.

²⁸⁷ *Po* 22, 1458a 25-30; *Rhet* III 2, 1405a 34-b5; III 11, 1412a 24-26 (Cf. Sinnott (1999): 308-309).

²⁸⁸ Debe remitirse al respecto a Heródoto, *Historia* V 92: aquí se presenta el discurso de censura de la tiranía (que Socles de Corinto pronuncia ante los representantes de Esparta y sus aliados), como también la anécdota –considerablemente abreviada por Aristóteles– de Trasibulo (tirano de Mileto) y Periandro (tirano de Corinto). Las versiones de ambos difieren entre sí: en Heródoto, es Trasibulo quien envía el consejo cifrado a Periandro.

En su caracterización de la metáfora, Aristóteles menciona otra nota de importancia respecto a su modo de funcionamiento, que tiene claras consecuencias en cuanto a la naturaleza de su potencial cognitivo: la metáfora se distingue por la facultad de colocar el objeto denotado ante los ojos del receptor,²⁸⁹ por representarlo vivamente, de un modo ingenioso que impacta por remitirse a una forma imprevista, inusual y efectista. De este modo, el conocimiento que transmite la metáfora tiene las notas de la rapidez, la sorpresa, la ocasionalidad y la vivacidad. Este poder animista que tiene la metáfora en su reproducción de lo real implica una cercanía más vivencial con la cosa denotada

La “historia de la filosofía” que Aristóteles relata en diversas ocasiones, pero paradigmáticamente en *Metafísica* I se relacionan íntimamente con sus consideraciones epistemológicas sobre la metáfora. En los capítulos 3 a 7 del libro A de la *Metafísica*, Aristóteles expone dialécticamente las doctrinas de “los que llegaron a la investigación de las cosas y filosofaron acerca de la verdad antes que nosotros”²⁹⁰, como una tendencia progresiva de descubrimiento de las cuatro causas que son tratadas en su *Física* (libro II, caps. 3 y 7): “ninguno de los que trataron acerca del principio y de la causa ha dicho nada más allá de las [causas] que hemos definido en la *Física*, sino que todos *de modo oscuro* parecen casualmente haberse aferrado a aquéllas”.²⁹¹ Lo que él mostró claramente sólo está latente o en germen, de modo confuso y poco articulado en teorías anteriores, signadas por la inmadurez filosófica que atestigua el uso de metáforas, analogías y elementos míticos. Aristóteles apela a una comparación con el ámbito de las luchas deportivas: los filósofos anteriores serían aquellos que, faltos de práctica y entrenamiento (*agúmnastoi*) tiran golpes al vacío y logran colocar por azar buenos impactos, sin proponérselo ni ser conscientes de ello. Del mismo modo, los que primero filosofaron no logran comprender el auténtico alcance de lo que dicen, aun si han llegado a enunciar algunas verdades²⁹². Aristóteles sitúa el surgimiento de la *philosophía* en una actitud de asombro (*tò thaumázein*) que, en el comienzo, se confundía y superponía con la *philomuthía* (“predilección por los mitos”).²⁹³ En *Metaph* 993 a 15-17 se utiliza el verbo *psellízein* para designar la falta de articulación racional

²⁸⁹ *Rhet* 1405b 13: *poieîn tò prâgma prò ommáton*. Cf. también 1411a 26-28, 1411b 23-26; *Po* 1455a 23.

²⁹⁰ *Metaph* 983b 1-3.

²⁹¹ *Metaph* 988a 21-23.

²⁹² *Metaph* 985a 13-17.

²⁹³ *Metaph* 982b 12-19.

de la primitiva filosofía, que “balbucea” desarticuladamente sobre todas las cosas a causa de su juventud, por hallarse en sus comienzos.

El estilo poético inicial de la filosofía se caracteriza por la falta de abstracción, por su apego excesivo a lo sensible-corpóreo y por la inmediatez de su horizonte explicativo: en *Metaph* 987 a 2-5, se afirma que los primeros filósofos sólo pudieron concebir los principios en sentido corpóreo. Del mismo modo, los que primero filosofaron privilegian las entidades particulares a la hora de postular principios (*arkhai*): “por cierto, los de ahora postulan como entidades más bien los universales [...]: los antiguos, por el contrario, [postulaban como entidades] los particulares, como por ejemplo el fuego y la tierra”.²⁹⁴

Deteniéndonos sobre las posiciones explícitamente analizadas por Aristóteles, uno de los más citados y criticados es Empédocles, de quien se dice que tuvo interesantes intuiciones pero no supo eludir la modalidad desarticulada y balbuceante bajo la que es englobada la expresión metafórica de los primeros filósofos²⁹⁵: su forma de hablar es irremediablemente oscura²⁹⁶, está plagada de absurdos²⁹⁷ y puede reducirse a una forma de exposición figurada, ficcional, plagada de imágenes²⁹⁸. En suma, pretende definir y explicar a través de recursos metafóricos: “es también igualmente ridículo si alguien cree que ha dicho algo claro cuando, como Empédocles, dice que el mar es el sudor de la tierra: pues, hablando así, se ha expresado apropiadamente quizás con relación a la poesía (pues la metáfora es algo poético), pero no [ha hablado] de modo suficiente en vista del conocimiento de la *phúsis*”.²⁹⁹

Aristóteles considera a los pitagóricos bajo la categoría de un pensar estructuralmente analógico, basado en la verificación de meras correspondencias entre los números y el universo y, posteriormente, en la promoción de estas correspondencias al rango de explicaciones: “y cuantas cosas consideran como correspondencias en los números y las armonías en relación con los fenómenos y las partes del cielo y en relación con la estructura del universo las hacían coincidir poniéndolas juntas. Y si de alguna manera había algún intervalo, lo deseaban [colmar] ansiosamente para que

²⁹⁴ *Metaph* 1069a 26-29.

²⁹⁵ *Metaph* 985a 4-5.

²⁹⁶ *Metaph* 993a 22-24: *saphôs dè ouk eíreken*.

²⁹⁷ *Metaph* 1075b 1-2.

²⁹⁸ *Ph* 252a 4-5.

²⁹⁹ *Mete* 357a 24-28.

tuvieran interconectada toda su doctrina”.³⁰⁰ La renuncia a la inmanencia es el costo teórico del pensamiento analógico: “creo que acerca de las cosas sensibles no dicen nada propio [de ellas]”.³⁰¹

Platón y los platónicos constituyen, a los ojos del filósofo de Estagira, otra muestra de pensamiento poético, y respecto de los pitagóricos, sólo se verifica un cambio de nombre: “Pues los Pitagóricos dicen que las cosas son por *imitación* de los números, y Platón [dice que las cosas son] por *participación*, cambiándole el nombre. No obstante, en cuanto a la “participación” respecto de las ideas o a la “imitación”, renunciaron a investigar en términos generales qué podría ser”.³⁰² Criticando la teoría de la subsistencia de los números y las figuras que afirman los platónicos, Aristóteles se opone, como en la cita anterior, a que la rigurosidad lógica se sacrifique ante la pura mostración “estética” de las tesis a defender: “[en las argumentaciones de éstos] parece que son innumerables las cosas imposibles, ficticias y enemigas de todo lo que es conforme a razón”.³⁰³ En relación con los platónicos, Aristóteles hace explícita su objeción: “y decir que éstas [i.e. las ideas] son modelos y que las otras cosas *participan* de ellas es hablar vacuamente y decir metáforas poéticas”.³⁰⁴

A los ojos de Aristóteles, la indistinción es un rasgo preminente de los estilos metafóricos de pensamiento, pues la metáfora misma apunta a una significación aproximada, holística, que se limita a indicar equívocamente una analogía de contornos, de grandes rasgos, pero que no logra ir más allá de esta coherencia global en la que se terminan disolviendo las diferencias internas entre los componentes de los conceptos. En este sentido, el pensamiento analógico no limita su objeto teórico sino que tiene su razón de ser en la difuminación de sus fronteras. A este respecto, confróntese la tesis política metafórica de Heráclito según la cual la ley humana “se nutre” de la ley divina (DK 22 B 114).

La función cognitiva de la metáfora se juega, así, en el plano de una enseñanza instantánea, que no se demora en las intrincadas mediaciones del pensamiento discursivo, tiene como destinatarios privilegiados a los asistentes al teatro o a aquellos hacia quienes se dirigen los discursos retóricos por parte de hábiles oradores, un público

³⁰⁰ *Metaph* 986a 3-8. Cf. 1093a 9-17, donde Aristóteles parodia los patrones pitagóricos de razonamiento, reduciendo al absurdo la lectura de lo real a partir de los números.

³⁰¹ *Metaph* 990a 17-18.

³⁰² *Metaph* 987b 11-14.

³⁰³ *Metaph* 1085a 14-15.

³⁰⁴ *Metaph* 991a 20-22.

de oyentes que se supone intelectualmente limitado, que no puede seguir las cadenas de razonamiento que son propias del silogismo científico³⁰⁵.

En abierto contraste con esta modalidad espontánea, maquinal y provisoria de conocimiento que proporciona la metáfora se alineó Aristóteles cuando se encomendó la tarea de definir el cuerpo de instrumentos, reglas y procedimientos que constituyen los requisitos indispensables para la búsqueda de la verdad en el ámbito de la investigación filosófica técnica.³⁰⁶ Ese recurso agradable, persuasivo y digno de admiración en el ámbito retórico y poético debía por todos los medios ser evitado en las instancias fundamentales de la indagación científica, ya que suponía consecuencias inaceptables en el campo de la ciencia.

ii.d.- Recapitulación

En virtud de un esquema temporal cíclico y recurrente que desafía en un sentido profundo nuestra temporalidad lineal cristiana y nuestra idea de progreso, las intuiciones aristotélicas en relación con el lenguaje adecuado para hablar de lo real presuponen que por efecto del eterno retorno de lo mismo en el espíritu del lenguaje heredado se hallan contenidas las claves de inteligibilidad de las estructuras últimas de la realidad. Así es como en *De Caelo* sostiene:

Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, considerando que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del hecho de desplazarse siempre por un tiempo interminable. Anaxágoras, en cambio, se sirve de ese nombre de manera incorrecta: utiliza, en efecto, éter por fuego (270b 16-25).

Desde el mismo esquema y en función de consideraciones similares, en los *Meteorológicos* apela a la estrategia de despersonalizar su abordaje y anclar su posición polémica con otros autores en un abordaje que es objetivo por enlazarse con el significado originario del término:

³⁰⁵ *Rhet* 1357a 3-5, 1355a 24, 1404a 6. Laks apunta que el filósofo de Estagira trata el aspecto cognitivo de la metáfora desde un contexto determinado por la lógica de la recepción (percepción del oyente o lector que capta la metáfora), y, a partir de allí, afirma que este acercamiento entre cosa y palabra sólo produce, para Aristóteles, una impresión rápida y fácil, una sensación de conocimiento (1994: 291, 297, 299).

³⁰⁶ A lo sumo, la metáfora valdrá para hacer *más clara* la exposición de un contenido ya enunciado científicamente, *ya claro*, tal como se explicita en *Top* 157a 14-17.

Y esta opinión no sólo la tenemos nosotros, sino que parece ser una antigua creencia propia de los hombres de otros tiempos: en efecto, el llamado “éter” posee de antiguo ese nombre, que Anaxágoras, a mi parecer, pensaba que significaba lo mismo que “fuego”; pues creía que las regiones superiores están llenas de fuego y que aquéllos llamaban “éter” a la potencia de allá arriba, creencia esta última correcta, por cierto; en efecto, parece que consideraban que el cuerpo que está siempre moviéndose es también, a la vez, divino, y decidieron llamar a semejante cuerpo “éter”, por no ser idéntico a ninguno de los cuerpos próximos a nosotros; pues no diremos que las mismas opiniones aparecen entre los hombres una sola vez ni dos ni unas pocas veces, sino infinitas veces (339b 19-30).

De hecho, muchos de los argumentos contruidos por Aristóteles tomando como base las etimologías proceden de la creencia de que existe cierta adecuación de los nombres a las cosas por efecto de un ajuste perfeccionado en virtud del uso reiterado de las mismas palabras para referirse a las mismas cosas.

Dentro de su concepción del lenguaje, el signo lingüístico no crea sentido a partir de la nada sino que constituye un reservorio en el que sedimenta la experiencia de los hablantes en el trato con las cosas. La producción de expresiones científicas se alimenta del léxico común o general. La filosofía aristotélica del lenguaje científico no postula la necesidad de un lenguaje enteramente nuevo para la ciencia: lo que la ciencia necesita se encuentra en el seno del lenguaje natural. En eso concuerdan la teoría y la práctica aristotélica: los términos técnicos que Aristóteles emplea suponen, por lo común, una reelaboración o una especialización semántica de palabras del griego general, y pocas veces consisten en un neologismo notorio. Aun así, el léxico tradicional y establecido es válido sólo si se lo depura críticamente. En la ciencia se requiere separar la palabra del habla, aislar la expresión de la enunciación concreta y particular, reducirla lo más posible al solo enunciado, despojarla de los signos que remiten a la personalidad lingüística o estilística del enunciadador. El discurso científico no se hace cargo en forma ingenua del discurso ordinario, pues este último se halla plagado de elementos contrarios a la claridad. Dentro de la normativa aristotélica de la expresión científica, el requisito de claridad exige de las unidades léxicas que van a formar parte del instrumental científico los rasgos de habitualidad, univocidad y literalidad. Sólo si esas cualidades están presentes puede garantizarse la transitividad y la autosuficiencia de la expresión que se presume científica. El ideal de la claridad responde al esfuerzo por llegar a una aproximación máxima del pensamiento a la cosa, si no al margen del lenguaje, al menos al margen de la gravitación del lenguaje como instancia potencialmente negativa.³⁰⁷ Ese ideal fijó una relación esencial de solidaridad entre

³⁰⁷ Cf. Sinnott (1999): 315-316.

objetividad e impersonalidad e inauguró así un registro enteramente nuevo para la ciencia occidental y para el pensamiento político en particular, al margen del perfil del poeta como maestro de verdad, del sofista como militante de la opinión y también al margen de la filosofía política de su maestro, que en su refutación de los dos perfiles anteriores terminó por asemejarse en ciertos aspectos a lo que tanto quiso evitar.

iii.- La homonimia de los conceptos clave de la *philosophía politiké*

El límite lingüístico irremediable que nuestro español actual impone a toda labor de traducción e interpretación de un texto político de la Grecia antigua se pone de manifiesto si uno considera la raíz común de cuatro de las nociones centrales de la *Política* de Aristóteles y las compara entre paréntesis con sus equivalentes actuales más a mano: *pólis* (“Estado”), *polítes* (“ciudadano”), *politeía* (“constitución”) y *políteuma* (“gobierno”). La diferencia de sonoridad entre las series a) “*pólis > polítes > politeía > políteuma > politikós*” y b) “*Estado > ciudadano > constitución > gobierno > político*” parecería obligar a la traducción a tener que renunciar a la posibilidad de reponer en nuestras lenguas actuales un arco de palabras equivalentes que puedan también reconducirse al nombre de una experiencia institucional común. En el proceso de la traducción de los vocabularios socio-políticos griegos al latín, tal continuidad terminológica y experiencial parece haberse perdido irremediamente.³⁰⁸ Según A. Kamp. “la familia de palabras que deriva del término fundamental *pólis* –*politeía*, *políteuma*, *politikós*, *politeúesthai*, *polítes*– se vierte como *civitas*, *status*, *principatus*, *res publica*, *socialis/civilis*, es decir, mediante términos que no poseen ninguna sustancia conceptual común y que ocultan totalmente la relación de dependencia –decisiva para Aristóteles– respecto del concepto de *pólis*.”³⁰⁹

En un capítulo dedicado al pensamiento político antiguo, F. Miller y D. Keyt destacan que “el surgimiento del pensamiento político griego fue facilitado en el lenguaje griego antiguo por la existencia de un elaborado vocabulario basado sobre la palabra *pólis*”, que incluía *polítes*, *polítis* (ciudadana), *politeía*, *políteuma*, *politeúesthai* (participar del gobierno, administrar la politeía) y *politik-*. Este último adjetivo, ancestro del moderno término “política”, contaba con variantes en masculino (*politikós*), en

³⁰⁸ Según M. Heidegger, “lo político, que se originó antiguamente como *politikón* a partir de la esencia del griego *pólis*, ha sido comprendido de manera romana. Desde el tiempo del *imperium* la palabra griega ‘político’ significa algo ‘romano’. Lo que queda de ‘griego’ en ella es su mero sonido” (2005: 61).

³⁰⁹ Kamp (1993): 15-16.

femenino (*politiké*) y en neutro (*politikón*), con ocurrencias como *ho politikós* (el político), *arkhé politiké* (cargo/magistratura política) y *tà politiká* (asuntos políticos). A su vez, el femenino *politiké* era usado para designar la ciencia/técnica/disciplina política en expresiones como *politikè tékhne*, *politikè epistéme*, *politikè philosophía* o directamente *he politiké*.³¹⁰

La unidad de la terminología política griega confería a la *pólis* suficiente sustancialidad como para convertirla en el tema de obras literarias tanto como filosóficas,³¹¹ y hacía que toda investigación importante que tuviera que ver con la política debiera implicarse en una definición de estos términos centrales. Por citar un ejemplo, entre los problemas fundamentales que valía la pena discutir el Sócrates de Jenofonte defendía la preminencia de un tratamiento concerniente a la *pólis* y al *politikós*. A diferencia de quienes se embarcaban en discusiones y teorías sobre los astros y la estructura general del cosmos y los fenómenos celestes, el mítico filósofo, “en cambio, siempre conversaba en torno a los asuntos humanos [*perì tòn athropeíon*] examinando [...] qué es la ciudad-Estado [*tí pólis*], qué es ser político [*tí politikós*], qué es un gobierno sobre seres humanos [*tí arkhè anthrópon*] y qué es un gobernante de hombres [*tí arkhikós anthrópon*]” (I 1, 16).³¹²

Veremos en la próxima sección que Aristóteles intentará llevar a cabo con espíritu socrático su ciencia de la política como coronación de la filosofía de los asuntos humanos, respondiendo con definiciones a estas inquietudes. Por el momento, nos interesa destacar que la necesidad socrática de establecer definiciones sobre los conceptos de la familia *pólis* se corresponde con la mencionada ambigüedad y multivocidad de las nociones políticas fundamentales. Nos detenemos a continuación en un mapeo de los diferentes sentidos que estos términos tenían en la época en que Aristóteles se somó al pensamiento político, centrándonos en las palabras *pólis*, *polítes*, *políteuma* y *politeía*, sin lugar a dudas los cuatro conceptos más importantes de la obra que nos ocupa.

iii.a.- Pólis

La traducción de *pólis* como “ciudad-Estado” pretende nombrar la particular comunidad política que nació en la Grecia antigua. A pesar de su deficiente sonoridad

³¹⁰ Keyt, D., Miller F. (2004): 304-305.

³¹¹ *Idem*: 305.

³¹² Citado en Hansen (1996): 15.

castellana, consideramos necesario preservar con “ciudad-Estado” la doble acepción combinada de emplazamiento urbano (con territorio aledaño, *khóra*) y comunidad política (que en nuestro léxico remite al término “Estado” o “Estado-nación”). Por un lado, verter sistemáticamente *pólis* por “ciudad” remite demasiado inmediatamente a una problemática de carácter urbano, cuando el texto aristotélico se centra en problemas que hoy consideraríamos de carácter político-estatal. Por el otro, tampoco nos parece adecuado traducir sin más *pólis* por “Estado”, pues se trata de un término demasiado fijado a una forma histórica concreta (nuestro Estado moderno surgido en Europa en el siglo XVII, metamorfoseado en diversos modos en los siglos siguientes y aún vigente en nuestros días).

Más allá de las inexorables equivocidades a las que pueda dar lugar tal o cual traducción, existe una polisemia propia del término en griego que hace que todo sea más complejo. La multiplicidad de sentidos disponible para el término *pólis* es claramente puesta de manifiesto en la *Política* a través de una expresión que es una “marca registrada” de nuestro autor: “la ciudad-Estado se dice de muchas maneras” (III 3, 1276a 23-24: *pollakhôs gàr tês póleos legoménes*). ¿En qué medida esta sentencia aristotélica puede ayudarnos a echar luz sobre el fondo de problemas semánticos involucrados en el término-concepto *pólis*?

En la *Política* de Aristóteles, la primera ambigüedad que nos interesa marcar –a partir de nuestra experiencia como traductor del texto–, se encuentra en *pólis* como término de masa (es decir, usado para nombrar un colectivo de seres humanos) reside en dos usos principales que tendremos oportunidad de verificar en la sección II: el sentido amplio de ciudad-Estado como comunidad de todos los que habitan el territorio y el sentido estricto, que alude a la comunidad de ciudadanos que participa de plenos derechos políticos. Esta ambigüedad expresa el carácter restringido de la ciudadanía antigua: en la medida en que no todos los que habitaban el territorio gozaban de derechos políticos, la comunidad de todos los habitantes va a ser *pólis* en un sentido amplio e inespecífico, mientras que la *pólis* como comunidad estatal vinculada a la administración pública es aquella que, en sentido estricto, se ve integrada por los varones libres que participan de la ciudadanía en un determinado régimen político. Un segundo aspecto de la polisemia de *pólis* puede notarse en el hecho de que el término no sólo se utiliza, como hemos visto, para referir a la constitución política de una ciudad-

Estado sino también a otras formas de organización político-institucional esencialmente distintas, como grandes reinos, Estados federales o territoriales.³¹³

Dentro de la literatura especializada de la última década, es gracias al impulso de los trabajos del “Copenhagen Polis Centre” (CPC) que se ha ido diversificando y enriqueciendo nuestra perspectiva de la realidad político-institucional de la Grecia clásica, permitiéndonos explorar sistemáticamente la variedad y amplitud constitucional de los patrones helénicos de organización sociopolítica. Probablemente, el concepto que más se haya beneficiado con los numerosos trabajos del grupo de M. H. Hansen es el de *pólis*.³¹⁴ Precisamente en un libro de su autoría publicado en la colección del CPC, trabaja sobre los diferentes sentidos que el término *pólis* asume en las fuentes griegas y detecta múltiples usos distintos sobre los que vale la pena detenerse.

El problema que Hansen se plantea inicialmente es si, además de los miles de estudiosos modernos y contemporáneos, también los propios griegos eran conscientes de la pluralidad de sentidos del término griego *pólis*. En principio, parecería ser así si uno toma en cuenta dos indicaciones de Tucídides sobre Atenas: i) sobre la acrópolis, Tucídides explica que debido a que originariamente los ciudadanos habitaban la ciudadela fortificada, “todavía es llamada ‘*pólis*’ por los Atenienses” (*Historia de la Guerra del Peloponeso* II 15, 6); ii) sobre el momento en que Deceleia fue fortificada y todo el grano debió ser transportado por mar a Atenas, Tucídides dice que en aquel entonces la ciudad-Estado “se había vuelto una fortaleza en lugar de una *pólis*” (VII 28, 1). Ambos comentarios, subraya Hansen, serían extraños si *pólis* no hubiera significado en aquel momento más que “acrópolis/ciudadela fortificada”; por el contrario, los comentarios sugieren que una *pólis* era concebida en aquel tiempo principalmente como algo distinto de un asentamiento rodeado por murallas.³¹⁵

Entre los documentos que Hansen menciona para terminar de responder por la afirmativa el problema inicial figura como fuente principal el texto de Aristóteles sobre *pólis* como “*pollakhôs legómene*”. Inmediatamente a continuación del texto citado Aristóteles propone dos conceptos que aparecen en griego englobados bajo el mismo término *pólis*, el territorio y la población. Hansen detecta allí la duplicidad fundamental bajo la que debe enmarcarse inicialmente toda consideración de la homonimia de *pólis*:

³¹³Por ejemplo en 1276a32, se habla de Babilonia en términos de *pólis*.

³¹⁴ El programa general de investigación del Centro puede consultarse en su página web <http://www.igl.ku.dk/POLIS>. Para una completa actualización de las publicaciones del CPC (desde 1993 hasta 2005), además de un texto de M. H. Hansen que recapitula en 95 tesis los resultados alcanzados, cf. <http://www.teachtext.net/bn/cpc>.

³¹⁵ 1998: 31.

los dos sentidos principales son *asentamiento* y *comunidad* (o agrupación de seres humanos, ya sean meros habitantes o ciudadanos plenos); en “la declaración aristotélica de que *pólis* es una palabra usada en muchos sentidos distintos de los cuales el pasaje especifica dos: un sentido topográfico y un sentido personal. En el sentido topográfico, una *pólis* puede ser dividida o trasladada, por ejemplo, a través de un *dioikismós* o de una *metoikesis*, y aun así persistir en el sentido personal, es decir, como una comunidad de ciudadanos. En sentido inverso, una población rodeada por un circuito de murallas no es necesariamente una *pólis*. Aristóteles vislumbra la posibilidad teórica de rodear todo el Peloponeso con una muralla, pero la referencia a las murallas parece indicar que el sentido de asentamiento reunido es aquí explícitamente diferenciado del sentido de comunidad”.³¹⁶

Acerca de la autoconciencia griega de la homonimia de *pólis* Hansen aporta otros dos fragmentos de los principales maestros del estoicismo. En torno al 300 a.C. decía lo siguiente Cleantes (recogido en Estobeo, *Flor.* II 7): “acerca de la cuestión de si la *pólis* es moralmente buena (*spoudaios*) Cleantes tenía el convincente argumento que sigue: si la *pólis* es un habitáculo donde la población busca refugio a efectos de la administración de la justicia, entonces la *pólis* es seguramente refinada (*asteîos*) [...]”. A continuación declara que “la *pólis* se dice de tres maneras (*trikhôs legoménes tês póleos*)”, a saber, del asentamiento (*oiktetérimon*), del conjunto de seres humanos (*tò sústema tôn anthrópon*) y, en tercer lugar, en ambos sentidos combinados”, tal como pone de manifiesto la definición inicial. Por su parte, Crisipo apela a una similar definición de *pólis*: “la *pólis* se dice de dos maneras (*pólis légetai dikhôs*), tanto de un asentamiento (*oiktetérimon*) como del conjunto de los habitantes con los ciudadanos (*tò ek tôn enoikoúnton sùn toîs polítaiis sústema*)” (fr. 528 en *Stoicorum Veterorum Fragmenta*). Ambos pensadores estoicos comparten la conciencia de que el término *pólis* es ambiguo y que es usado por lo menos en dos sentidos, uno de los cuales es topográfico y el otro personal.³¹⁷

Una vez que tomamos nota de esta primera ambigüedad, Hansen avanza un paso más en la determinación de la homonimia de *pólis* que revela un espectro de sentido mucho más diversificado y amplio de lo que podíamos imaginar a partir de lo expuesto hasta aquí. Los primeros sentidos de *pólis* que distingue el *scholar* danés (primeros incluso etimológicamente) son de carácter espacial-territorial y dan cuenta de la *pólis* en

³¹⁶ 1998: 18.

³¹⁷ 1998: 19

su aspecto de establecimiento, su configuración desde el punto de vista espacial: así es como *pólis* es usado como sinónimo de tres términos: *akrópolis*, de *ástu/pólisma* y de *khóra*. 1) *Akrópolis* denota una ciudad fortificada, un emplazamiento geográfico sobre la cima de alguna colina. 2.a) En tanto *ástu* o *pólisma*, la *pólis* se determina como un asentamiento reunido. 2.b) También puede aparecer ocasionalmente *pólis* en lugar de “enclave comercial” *empóron*, *teikhos* y, raramente, en lugar de aldea (*kôme*). 3) En el sentido de territorio o país aparece en algunas fuentes como equivalente de tierra/territorio (*khóra, gê*). 4) En el sentido de comunidad *pólis* se usa sinónimicamente con *anthrópoi*, *ándres* o *polítai* para mencionar habitantes o ciudadanos o ambas categorías juntas. Dos variantes frecuentes de este uso son: 4.a) *pólis* como sinónimo de *dêmos* en sentido de pueblo como unidad política o 4.b) del étnico de la ciudad en plural, denotando el cuerpo de ciudadanos de la *pólis* (p. ej., los Atenienses, los Corintios). 5) En el sentido de comunidad *pólis* a menudo denota el cuerpo gobernante de la *pólis* en cuestión, por ejemplo, la asamblea (*ekklesía; dêmos, halia*). 6.a) Del sentido de *pólis* usada sinónimicamente respecto de un cuerpo de gobierno hay solo un paso al uso más abstracto de *pólis* como designación de la comunidad política como tal. 6.b) En el sentido de comunidad *pólis* es usado como sinónimo de términos generales para nombrar la comunidad o la sociedad, como por ejemplo *koinonía* (uso atestiguado en textos filosóficos del siglo IV, Platón pero sobre todo Aristóteles). 6.c) En el sentido de patria *pólis* se usa como sinónimo de *patrís*. Finalmente, 7) en el sentido de comunidad *pólis* es, excepcionalmente, usado como sinónimo de *éthnos*, acerca de un pueblo que habita no solo un poblado con su territorio aledaño sino toda una región o parte de un región.³¹⁸

Como si los niveles soportables de homonimia para un solo término no hubieran sido rebasados con creces, Hansen detecta la existencia de ciertos sinónimos de *pólis* que son usados ocasionalmente como distintos y hasta como antónimos del mismo término, especialmente *éthnos* y *khóra*.

Empecemos por *éthnos*, aplicando lo que dice Hansen a un ejemplo de la *Política*:

¿Cuándo hay que considerar que la ciudad-Estado es una? Pues seguramente no lo será por las murallas: en efecto, sería posible levantar una sola muralla alrededor del Peloponeso. De tal clase es también Babilonia y todo aquello que tiene un perímetro más propio de un *éthnos* que de una *pólis*: de ésta [i.e., de Babilonia] dicen que incluso

³¹⁸ 1998: 20-25.

al tercer día de haber sido tomada, cierta parte de la *pólis* no se había dado cuenta (1276a 24-32).

Por un lado la *pólis* se determina diferencialmente, como un antónimo, respecto de la inmensidad territorial de Babilonia, que entra dentro de la categoría de *éthnos*. Por el otro, según el uso sinonímico general del término *pólis* como organización política, el *éthnos* babilónico recibe también el nombre de *pólis*. El juego entre ambos sentidos ocurre en el espacio de unas pocas líneas. *Éthnos* es una subespecie de *pólis* y a la vez aparece como antónimo de *pólis*, con lo cual en el sentido genérico de *pólis* es él mismo un tipo de *pólis*, pero en algún sentido restringido de *pólis* es precisamente lo contrario. Según Hansen, la ambigua relación semántica antonímico-sinonímica entre *pólis* y *éthnos* es similar a la que subsiste entre “día y noche”: vale decir, “día” se relaciona con “noche” no sólo como su antónimo (según la definición estricta que lo cualifica como período de luz opuesto a las horas nocturnas de oscuridad), sino como una especie de su género (si se entiende “día” en sentido amplio, como período de 24 horas).³¹⁹ Los cuadros que siguen pretenden graficar la situación.³²⁰

<i>día</i> (24 horas)	
<i>día</i> (12 horas)	noche

<i>pólis</i> (organización política)	
<i>pólis</i> (ciudad-Estado)	<i>éthnos</i> (agrupación étnica)

Lo que sucede con la relación entre *khóra* y *pólis* es que esencialmente conforman un par de antónimos, tanto como “ciudad/campo” en las sociedades contemporáneas. Pero el asunto es aun más complejo que con *éthnos*, pues *khóra*, en tanto territorio es usado a su vez como genérico de *pólis* (mientras que *éthnos* nunca funciona como genérico de *pólis*). Con lo cual tenemos que tanto *pólis* como *khóra* están atestiguados como términos genéricos para la totalidad de asentamiento urbano (*pólis*) más tierra aledaña (*khóra*) (ciudad/campo). Un ejemplo de la *Política* se ve en los dos textos que siguen, muy próximos también el uno del otro: “Las cuestiones relativas al territorio (*khóra*) son similares. Pues en torno al problema de sus características está claro que cualquiera alabaría el territorio (*khóra*) que resulta más apto para la autosuficiencia, y por fuerza lo será aquel que proporciona todos los bienes

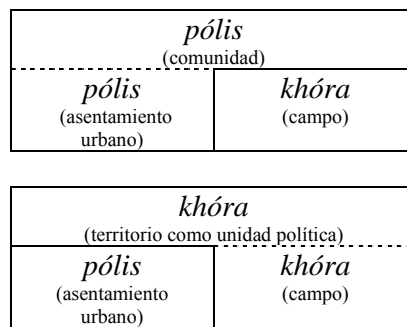
³¹⁹ Hansen (1998): 29-30.

³²⁰ Los cuadros son reproducidos del libro de Hansen.

[...]” (1326b 26). “Respecto de la posición de la ciudad (*pólis*), si es preciso establecerla de acuerdo con nuestro deseo, conviene que esté apropiadamente emplazada en relación con el mar y con el campo (*khóra*) (1327a 3-5).

En el siguiente uso vemos que Aristóteles utiliza *khóra* aludiendo a tierras habitadas por agrupaciones étnicas no organizadas bajo los patrones de la ciudad-Estado: “hay que investigar si conviene que la ciudad-Estado y *el territorio* que pretenden estar bien administrados sean gobernados por reyes o les es más útil otro régimen político, o si conviene para algunos pero para otros no” (1284b 38-39).

Esta compleja relación podría graficarse en dos cuadros.



Luego de haberlo acompañado hasta aquí en estos desarrollos, sigamos un paso más a Hansen en su recapitulación del panorama de la homonimia de *pólis*, y tomemos nota del desafío que se le planteaba a Aristóteles a la hora de dar una definición científica del término.

Las mismas definiciones antiguas indican que *pólis* fue usada en dos sentidos básicos: 1) un asentamiento y 2) una comunidad. El estudio de los sinónimos, por otra parte, muestra que, en el sentido de asentamiento o emplazamiento geográfico una *pólis* era casi invariablemente un *ástu*, y sólo excepcionalmente una *akrópolis* o un *empóron* o *teikhos*. En el sentido de comunidad, la *pólis* era casi invariablemente *politiké koinonía*, a veces identificada con su territorio (que consistía en una *pólis* como emplazamiento urbano con su *khóra* como tierra circundante o campo), a veces con su población (especialmente con su cuerpo de ciudadanos) y a veces con sus instituciones políticas (especialmente su *ekklesía*). Más aun, cuando es usado como término que denota una serie de organizaciones políticas en muchas enumeraciones, *pólis* comprendía no sólo *póleis* en el sentido en que la palabra está usada arriba (una *pólis* con su *khóra* organizada como una *koinonía politôn politeías*), sino todo tipo de comunidades políticas que en otro contexto eran clasificadas usualmente como *koiná* o *éthne*. Los raros testimonios de *pólis* denotando una *khóra* en el sentido geográfico sin ser una comunidad política se explican mejor como una extensión de un uso mucho más frecuente de *pólis* para denotar el territorio de una comunidad política. Y los testimonios excepcionales de *pólis* denotando un *éthnos* individual deberían verse a la luz de *pólis* usado como término genérico para *pólis* más *éthne*.³²¹

³²¹ 1998: 33.

Así las cosas, para minimizar el riesgo de que el concepto central “*pólis*” naufrague en los torbellinos semánticos de la homonimia, Aristóteles va a poner todos sus esfuerzos en precisar el término de manera que pueda diferenciarse y jerarquizarse internamente, para expresar la franja específica de habitantes que goza de derechos políticos como distinta del conjunto de los que meramente habitan el territorio, y de manera que pueda distinguirse externamente, respecto de otras articulaciones político-institucionales alternativas a la ciudad-Estado (como el *éthnos* o la *summakhía*).

Resulta así un asunto de vital importancia para un abordaje técnico de los asuntos relativos a los regímenes políticos precisar el sentido del concepto de *pólis*, a raíz de la discusión reinante en el vocabulario político cotidiano y en las diversas teorías disponibles para pensar los asuntos públicos:

Para quien investiga, a propósito del régimen político, en qué consiste y cuáles son sus características, probablemente la primera indagación debe examinar qué es la ciudad-Estado. Pues hoy en día se discute en torno a esto, y unos afirman que la ciudad ha realizado cierta acción, mientras que otros dicen que no ha sido la ciudad sino [1274b 35] la oligarquía o el tirano; y vemos que todos los esfuerzos del político y del legislador están dirigidos hacia la ciudad-Estado, y el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad (III 1, 1274b 32-38).

Esta confusión dentro de la política práctica cotidiana de las ciudades griegas en cuanto al grado de agentividad que posee la *pólis* con respecto a las acciones llevadas a cabo por los gobernantes se arrastra a ciertas teorías políticas recientes en las que no parecen poder encontrarse definiciones auténticamente operativas en el campo de la teoría constitucional. Al respecto podemos constatar la denunciada imprecisión conceptual de Platón al definir la oligarquía como dos ciudades en una:

Absurdo también es que se diga que una ciudad-Estado que se gobierna oligárquicamente equivale en realidad a dos ciudades-Estado, una de los ricos y la otra de los pobres.³²² Pues, ¿por qué una oligarquía estaría más sujeta a esto que el régimen lacedemonio o cualquiera de los otros en los que no todos los iguales poseen grandes patrimonios o donde no todos son por igual hombres de bien? (V 12, 1316b 6-10).

Por no contar con una definición específica de *pólis* que permita entender adecuadamente la articulación entre la ciudad-Estado y su régimen político (*politeía*), el Sócrates de la *República* de Platón cae en una definición estética, de carácter metafórico, que termina distorsionando los fenómenos que pretende definir. Esta falta de atención a la dinámica interna del concepto de *politeía* se refleja en otro pasaje de

³²²*República* VIII 551d ss.

Política en que se impugna el abordaje platónico de *República* por la misma razón: la falta de articulación que el concepto de *politeía* exhibe en este tratamiento platónico nos obliga a interpretar las desigualdades entre los grupos sociales como absolutas, y así pasar de constatar la diferencia entre dos grupos al interior de la *pólis* a concluir que tal conflicto nos obliga a pensar en una duplicidad de ciudades-Estado distintas.

Pero Sócrates tampoco ha explicado cuál será la organización del régimen político en su conjunto para quienes participen de él, ni tampoco es fácil explicarlo. Sin embargo, casi toda la población de la ciudad está compuesta por la multitud de aquellos otros ciudadanos acerca de los cuales no ha precisado nada: ni si los campesinos deben tener también las propiedades en común o cada uno la propia, ni tampoco si sus mujeres y sus hijos deben ser propios o comunes. En efecto, si según la misma modalidad todas las cosas son comunes para todos, ¿en qué se diferenciarán éstos de aquellos que se cuentan entre los guardianes? ¿Qué ganancia obtendrán al someterse a su gobierno? ¿O qué hará que se subordinen a su gobierno, a menos que empleen algún artificio como hacen los cretenses? (En efecto, éstos impiden a sus esclavos la gimnasia y la posesión de armas, permitiéndoles todas las otras cosas).³²³ Y si tales cuestiones se dieran entre aquéllos tal como en las demás ciudades-Estado, ¿cuál será la organización de la comunidad? Necesariamente en una misma ciudad-Estado habrá dos ciudades, y estarán enfrentadas entre sí, pues a unos los hace guardianes (como una guarnición) y a otros los hace campesinos y artesanos (1264a 11-25).

Lo que no parecen haber comprendido adecuadamente ni Platón ni la opinión común es el hecho de que no cualquier aglomeración de personas constituye una *pólis*: “pues no surge una ciudad-Estado a partir de cualquier multitud [*gár oud’ ek tou tukhontos plethous pólis gígnetai*]” (V 3, 1303a 26-27). Nuevamente contra Platón el Estagirita objeta en III 9 y en IV 4 que por el mero hecho de juntar algunos artesanos que pongan en común el fruto de su arte ahí ya exista una *pólis*:

Igualmente, tampoco [existiría una ciudad-Estado] si algunos habitaran separadamente (no por cierto tan alejados como para no entablar relaciones de comunidad), pero rigieran entre ellos leyes de mutua protección contra injusticias en los intercambios; por ejemplo, si uno fuera constructor, otro campesino, otro zapatero y otro algo por el estilo, y la multitud sumara diez mil personas, pero no tuvieran en común más que factores de este tipo (como el intercambio o las condiciones de una alianza militar): de este modo nunca podría existir una ciudad-Estado (III 9, 1280b 17-23).

En la *República* esta cuestión se ha tratado ingeniosamente, aunque de modo insuficiente. En efecto, Sócrates afirma que una ciudad-Estado se constituye a partir de los cuatro componentes más necesarios, y afirma que éstos son el tejedor, el campesino, el zapatero y el constructor; y a su vez añade, bajo la creencia de que estos cuatro no garantizan la autosuficiencia, al herrero y a quienes se dedican a los rebaños necesarios, y además a un comerciante al por mayor y a otro al por menor;³²⁴ y todos estos elementos constituyen la población de la ciudad primera –como si toda ciudad-Estado

³²³Para los artificios constitucionales, ver II 8, 1268a 18; VII 10.

³²⁴*República* II 370d ss.

se constituyera en vista de las necesidades básicas antes que de lo noble, y necesitara en igual medida de zapateros y de agricultores– (IV 4, 1291a 10-18).

Para Platón el origen de la ciudad-Estado reside en las necesidades y en la falta de autosuficiencia de los individuos aislados (*República* II 369d). La crítica de Aristóteles a la “ciudad primera” (*próte pólis*) retoma un comentario de Glaucón referente a la simpleza de esta primera ciudad (*República* II 372d): la autosuficiencia que invoca la *pólis* platónica no parece ser específica de la *pólis* según Aristóteles. Si el fin de la *pólis* fuera garantizar las necesidades básicas, no parecería poder distinguirse en principio de otras agrupaciones humanas destinadas a tal efecto. Muy bien, pero entonces ¿qué es una ciudad-Estado y cómo aislar filosóficamente su principio de individuación? ¿en qué consiste la autosuficiencia propia, definitoria, a la que apunta la ciudad-Estado?

iii.b.- Polítes/Políteuma

El segundo concepto clave entre los parónimos de *pólis* que pretendemos rastrear como concepto propio de una ciencia de la política es *polítes*, “ciudadano”. Luego de unas consideraciones preliminares referentes a su contextualización histórico-conceptual, pasamos revista de los intentos de definición e instrumentación del término-concepto como operador teórico fundamental de la *philosophía politiké*.

El cuerpo de ciudadanos aparecía en el mundo político de los griegos fuertemente restringido con relación a la cantidad de habitantes que podía albergar el territorio: sobre un total de 300.000 habitantes la Atenas del siglo IV a. C. presenta la suma de 30.000 ciudadanos (entre los cuales sólo había 20.000 con más de treinta años, edad en que se asumían plenos derechos políticos), y en ciudades como Corinto o Tebas (Estados considerados grandes) el número oscilaba entre los 5.000 y los 10.000. Desde el punto de vista de nuestro concepto de ciudadanía ligado a la sociedad de masas, una *pólis* (en su estricto sentido político de vínculo mandato/obediencia) se identifica con una porción muy reducida –los ciudadanos con derechos políticos plenos podía llegar en una democracia al 25% de la población– y no con la gran mayoría de los habitantes, como sucede en nuestros Estados modernos (donde el porcentaje de ciudadanos supera, por lo general, el 90% de los adultos). *Participar de la ciudadanía* se enuncia en griego mediante la expresión “*metékhein tês politeías*”, “tener parte en la constitución/en el régimen político”, un giro difundido en las fuentes griegas, y muy recurrente en la *Política*. Implicaba en Grecia una relación muy concreta y sustancial: ser ciudadano

(*polítes*) involucraba en la época clásica el goce de ciertos privilegios (como el acceso a la propiedad de la tierra) y el compromiso con ciertas responsabilidades públicas (decidir, combatir y juzgar). Soldado, propietario y jefe de la casa, miembro de la asamblea y, eventualmente, magistrado o juez en su ciudad-Estado, el *polítes* reconocía una inscripción integral en la *pólis* a la que pertenecía.

Los requisitos para el acceso a la ciudadanía variaban de acuerdo con la forma de gobierno de cada ciudad-Estado, pero en general para entrar en la categoría general de ciudadano había que ser hombre libre, varón y adulto, nacido legítimamente de padre ciudadano (o de padre y madre). Luego, distinciones adicionales podían marcar la diferencia entre ciudadanos activos y pasivos, los cuales a su vez presentaban variaciones según criterios como edad o riqueza. Junto con la plena ciudadanía se recibían los honores y derechos de defender a la *pólis* como soldado, ser elegido para magistraturas y cargos públicos, administrar justicia, concurrir a la asamblea. Los que quedaban fuera del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), es decir, del grupo de ciudadanos activos, podían ser ciudadanos “pasivos” (en general, varones libres con más de 18 años pero menos de 30), ciudadanos “de segunda” (metecos, periecos) o no ciudadanos (varones no adultos, mujeres,³²⁵ extranjeros, esclavos).

La libertad y la igualdad de los ciudadanos antiguos difieren notablemente de la *liberté* y de la *égalité* de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789). En la modernidad ni una ni la otra dependen de la participación activa en tal o cual régimen político sino que constituyen una prerrogativa universal que le espera a cada individuo desde el nacimiento y que la constitución de cada Estado debe asegurar y custodiar. Por su parte, en Grecia ambas nociones se pensaban en estricta relación con la plenitud de derechos políticos otorgados por la *pólis*, y no de manera preestatal, natural y universal: según observa Ch. Meier, “la libertad fue entendida como libertad de iguales, dado que allí donde los iguales se comprometían activamente con la actividad cívica (*politeúesthai*) su libertad estaba asegurada, no había derechos y libertades naturales a ser tutelados por el Estado y garantizados con organismos especiales”.³²⁶

Respecto de *polítes*, se reproduce aquí una de las ambigüedades detalladas a propósito de la homonimia de *pólis*: en sentido amplio, *polítes* se refiere a todo

³²⁵La comunidad política helénica se compone exclusivamente de varones (a diferencia del Occidente moderno que fue reconociendo desde 1920 la participación de la mujer en los derechos políticos). Aunque ninguna ciudad griega concedió a ninguna mujer los derechos de ciudadanía, las mujeres recibían en ciertas sociedades una consideración social más elevada que en otras (en Esparta, por ejemplo, más que en Atenas).

³²⁶Ch. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia... op. cit.*, p. 268.

habitante de la *pólis*, a la población en general sin considerar sus diferencias de estatus jurídico-político, mientras que en sentido estricto se dice del miembro de la *pólis* en tanto comunidad política. Se refiere en este segundo sentido a la franja de los habitantes de la ciudad-Estado que se conciben como libres e iguales, que gozan de derechos políticos y que están habilitados para participar por turno de las funciones de gobierno (cf. I 7, 1255b 20; III 4, 1277b 7).

Dentro de este significado técnico de “ciudadanía” se enmarca eso que Aristóteles considera como *políteuma*, que nombra un momento central dentro de la arquitectura de la ciudad-Estado aristotélica, a saber, el conjunto de aquellos ciudadanos que gozan de plenos derechos políticos, habilitados jurídicamente a participar de las instancias últimas de decisión en torno a los asuntos que conciernen a la *pólis*. Desde la perspectiva de la clasificación de los regímenes políticos, el cuerpo cívico es para Aristóteles el núcleo de individuación de toda *pólis*: “democracia”, “oligarquía”, “aristocracia”, “tiranía” o “monarquía” (las diferentes variantes de régimen político) se definen como tales en función de quién o quiénes estén habilitados para entrar en el *políteuma*. El régimen político (*politeía*) es el cuerpo cívico gobernante.³²⁷ Como destaca Hansen, la traducción de “gobierno” puede aceptarse siempre y cuando se tenga en mente que los griegos identificaban el Estado y el gobierno con sus ciudadanos: la *pólis* es la *politeía* (en el sentido de “ciudadanía”), y en tal sentido se identifica con su cuerpo de *polítai*.³²⁸

El término *políteuma* en la *Política* de Aristóteles es polisémico: incluye a veces a todos los ciudadanos activos que gozan de pleno derecho; otras veces, alude a un grupo de ciudadanos dentro de la comunidad de hombres libres que ejercen las magistraturas supremas (*tò kúrion*); en otras ocasiones, parece referirse a la administración integrada por los ciudadanos activos en calidad de dirigentes, es decir, el gobierno.³²⁹

La homonimia del término *polítes* introduce ulteriores dimensiones de equívocidad (ulteriores a la que ya hemos marcado líneas arriba) que exigirán al máximo la voluntad de definición del filósofo de Estagira. En principio, *polítes* puede aplicarse a los ciudadanos naturalizados, aquellos que reciben su ciudadanía por efecto de una concesión por parte del Estado o por un tratado entre la *pólis* de procedencia y la *pólis* de destino que hace que un meteco pueda acceder a ciertos derechos civiles

³²⁷Cf. III 6, 1278b 6-14; III 7, 1279a 25-28.

³²⁸Hansen (2013b).

³²⁹Schütrumpf II: 447.

(aunque no sea titular de plenos derechos políticos). También se usa como sinónimo de habitante sin más, incluyendo esclavos y mujeres, y a la vez se dice de los niños (todavía no inscriptos) o de los ancianos (que ya no ejercen sus derechos políticos). Y de hecho también podría hablarse en cierta medida de “ciudadanos” para aquellos sujetos que fueron desterrados o proscriptos. Esta profusa extensión semántica es la que el mismo Aristóteles expone en los capítulos iniciales del libro III y que motivan una vez más su voluntad de establecer distinciones claras y definiciones precisas.

En consecuencia, hay que investigar a quién debe llamarse ciudadano y en qué consiste ser ciudadano. Pues también el ciudadano es a menudo objeto de discusión: de hecho, respecto de un mismo individuo no están todos de acuerdo en considerarlo ciudadano, y sucede que quien es ciudadano en una democracia con frecuencia no lo es en una oligarquía.³³⁰ (1274b 38-1275a 5).

Es interesante que Aristóteles apele al criterio que se utiliza en la práctica para definir al ciudadano, aunque reconoce las insuficiencias del mismo.

Para el uso cotidiano, el ciudadano se define como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos —y no sólo uno de los dos, el padre o la madre—, mientras que otros llevan aun más lejos esta exigencia (como a dos, tres o más antepasados). Pero aun definiéndolo así de modo rápido y útil para la práctica política, algunos se plantean la cuestión de cómo aquel tercero o cuarto llega a ser ciudadano³³¹ (1275b 20-25).

En Atenas, Pericles había introducido como medida el criterio de doble procedencia de madre y padre (*Constitución de los Atenienses* § 26, 3), aunque eso no está exento de problemas dentro de un abordaje científico que trate de salvar conceptualmente el objeto teórico *polítes*. La definición que rige en la práctica cotidiana no es científicamente atendible y exige corregirse y precisarse, por sí misma no funciona como primer principio de la ciencia política.

El siguiente chiste de Gorgias nos obliga a afinar la precisión a la hora de conceptualizar esta noción clave del discurso político:

En parte formulando un problema, pero en parte con ánimo de burla, Gorgias de Leontinos dijo que del mismo modo que son morteros aquellos que han sido hechos [*pepoiémēnoi*] por hacedores de morteros [*holmopoioi*], así también son lariseos aquellos que han sido hechos [*pepoiémēnoi*] por sus artesanos [*demioúrgoi*], pues por cierto existen ciertos “hacedores de lariseos” [*larisopoioi*] (1275b 22-30).

³³⁰Por ejemplo, un artesano manual no sería ciudadano en la oligarquía de Tebas (III 5, 1278a 21 ss.).

³³¹1275b 25: en lugar del *pakhéos* que Ross retoma de la conjetura de Camerarius, preferimos la lectura *takhéos* de los códices.

El juego de palabras gira sobre el doble sentido de *demiourgoí*: “artesanos” y “magistrados”. En muchas ciudades-Estado, entre las cuales Larisa, los magistrados recibían dicha denominación –clara en la etimología de *demiourgía*: “trabajo para el pueblo” (*dêmos* + *érgon*)–. En este sentido, para Gorgias los *demiourgoí* son “hacedores de lariseos” [*larisopoioús*] en tanto determinan a quién confieren la ciudadanía de Larisa.³³² Para Aristóteles no deben considerarse sin más como ciudadanos aquellos que adquieren la ciudadanía a manos de autoridades que “los hacen ciudadanos” (1275a 6). Si ése fuera el criterio, entonces cualquiera podría ser ciudadano de cualquier manera y cumpliendo cualquier función. Si bien es cierto que la decisión en última instancia sobre quién entra y quién no entra en el cuerpo cívico se determina estatalmente, en función del régimen político, ser ciudadano no es ser cualquier cosa, y un ciudadano no puede confundirse con cualquier habitante del territorio o cualquier miembro de la población. Tiene que poder darse, además, una definición de ciudadano que sea transconstitucional, que incluya a las distintas formas de gobierno y se aplique a todas, de manera que la relatividad constitutiva del concepto de ciudadano (relatividad con respecto del régimen) no sea absoluta y pueda caracterizarse a esta figura desde un discurso que no quede preso de las particularidades de cada forma de gobierno.

El caso de los ciudadanos que son hechos ciudadanos por la *pólis*, de todos modos, parece menos complicado de resolver que el problema de quién sigue y quién no sigue siendo ciudadano una vez que la *pólis* sufre un cambio de régimen, un suceso más que común dentro de la vida política de las ciudades-Estado antiguas.

La dificultad es quizás mayor con relación a quienes pasaron a participar de la ciudadanía luego de producirse un cambio constitucional, como en Atenas en la época de las reformas que Clístenes llevó a cabo luego de la expulsión de los tiranos (pues inscribió en las tribus a muchos extranjeros y metecos esclavos) (1275b 33-35).

Se plantea aquí la cuestión de si los que antes, en el régimen anterior, eran ciudadanos, van a seguir siéndolo ahora. Necesitamos entonces un concepto de ciudadano de una universalidad tal que me permita distinguir su figura incluso luego de acontecida una *metabolè politeías*. Y lo necesitamos con urgencia, dado que las prácticas concretas de ampliación o restricción de los derechos de ciudadanía amenazan con sumir todo criterio de distinción clara en una nebulosa de indeterminación:

en muchos regímenes políticos la ley llega a admitir como ciudadanos también a algunos extranjeros: de hecho, en ciertas democracias es ciudadano el nacido de una ciudadana, y

³³²Newman III: 142-143.

en muchos regímenes sucede lo mismo con los hijos ilegítimos. Pero puesto que conceden la ciudadanía a ellos por falta de ciudadanos legítimos —efectivamente, se sirven de leyes de este tipo a causa de la escasez de hombres libres—,³³³ sin duda cuando la multitud crece van apartando progresivamente primero a los nacidos de esclavo o esclava, luego a los nacidos de mujeres ciudadanas, y finalmente sólo reconocen como ciudadanos a los nacidos de padre y madre ciudadanos (1278a 26-34).

La dificultad principal que presenta la vida política concreta para la definición científica de la ciudadanía consiste en que el criterio para decidir quién es ciudadano, y quién no, varía de acuerdo con las circunstancias. El cuerpo de ciudadanos (*políteuma*) se amplía o se restringe en función de necesidades coyunturales que pueden llevar a que quien ayer era admitido dentro del cuerpo cívico hoy ya no. El concepto de *polítes* remite así a otro derivado de *pol-* acuñado en torno al siglo V: *políteuma*. El término está llamado a conceptualizar el colectivo de los ciudadanos tomados como un todo. Dentro del arsenal de críticas que se disparan en II contra los más prestigiosos de sus antecesores que quisieron delinear una *politeía* y contra los más reputados de entre los regímenes existentes, la acusación de que no se hallan criterios claros relativos a la ciudadanía y al régimen político ocupa un lugar de preminencia. Por centrarnos en un solo caso, veamos la censura que se ejerce sobre la propuesta de Hipodamo de Mileto, relativa a la insuficiencia de sus maneras de pautar quién ingresa (y quién no) al cuerpo cívico de la *pólis*:

Así pues, éstas son las medidas principales y más dignas de mención del ordenamiento de Hipodamo. Podríamos problematizar, en primer lugar, la división del conjunto de los ciudadanos. En efecto, los artesanos, los campesinos y los que poseen armas participan todos de la ciudadanía, pero los campesinos no poseen armas, mientras que los artesanos no poseen ni tierra ni armas, de modo que llegan a ser prácticamente esclavos de los propietarios de armas. Asimismo, es imposible que participen de los honores cívicos completos³³⁴ (pues es necesario que los generales, los guardias cívicos y los cargos supremos se elijan entre los que poseen armas); pero si no participan del régimen, ¿cómo es posible que lleguen a estar bien dispuestos hacia el orden de la constitución? Por cierto que los propietarios de armas deberían ser más poderosos que las otras dos partes; pero esto no es fácil si no son numerosos. Y si ése fuera el caso, ¿por qué otros y no sólo ellos deben participar del régimen y retener la supremacía sobre la elección de los gobernantes? Más aun, ¿para qué le sirven los campesinos a la ciudad? Artesanos, en efecto, debe haber necesariamente, pues toda ciudad requiere de artesanos, y ellos pueden subsistir, tal como en las demás ciudades, de su técnica. Mientras que los campesinos, si contribuyeran con el sustento de los propietarios de armas, podrían razonablemente conformar cierta parte de la ciudad-Estado; sin embargo, tal como sucede aquí, tienen terrenos privados y los cultivarán de modo privado. Además, respecto de la tierra común de la cual los guerreros obtendrán su sustento, si fuera cultivada por ellos mismos no habría esa diferencia entre la parte combatiente y la parte campesina que el legislador pretende. Pero si hubiera otros

³³³Sobre las medidas para contrarrestar la reducción del cuerpo de ciudadanos (*oliganthropía*), ver II 9, 1270a 34 ss.; VI 4, 1319b 6 ss.

³³⁴Vale decir, de todos los derechos de ciudadanía.

diferentes de los que cultivan sus terrenos privados y de los que combaten, ésta será a su vez una cuarta parte de la ciudad-Estado, que no participa en absoluto sino que es ajena al régimen político. Sin embargo, si se estableciera que sean los mismos los que cultivan sus propios terrenos y los comunes, el total cosechado será insuficiente para que cada uno cultive la tierra para abastecer a dos casas. ¿Y por qué razón no podrían extraer directamente el sustento, tanto para sí mismos como para los que combaten, de su tierra y de sus lotes? Sin duda, todas estas cuestiones resultan confusas (1268a 14-b 2).

En resumen, el aporte de Hipodamo no aclara un asunto ya de por sí confuso en la praxis sino todo lo contrario, introduce más confusión. Al respecto el mismo Aristóteles tratará de superar estos inconvenientes en su propuesta de *aríste politeía* de VII-VIII. Pero desde el punto de vista conceptual, con la introducción de la noción de *políteuma* en el libro III Aristóteles tratará de conjurar la homonimia de *polítes* (en sentido amplio, habitante de la *pólis*; en sentido estricto, aquel que goza de plenos derechos políticos). Como veremos, no se podrá hablar de *políteuma* a menos que estemos considerando a los ciudadanos en sentido técnico. Quienes tienen derecho a formar parte del cuerpo cívico son sujetos habilitados a participar plenamente en las instituciones de gobierno de la ciudad-Estado.

Ante los desvíos homonímicos por efecto del extenso uso del vocabulario político Aristóteles comenzará ya desde el libro I a precisar los perfiles conceptuales de los sujetos que habitan el espacio de la ciudad-Estado para poder llegar a determinar quiénes de ellos son ciudadanos y quiénes no, una distinción fundamental para la época griega, que conoció una noción fuertemente restrictiva de la ciudadanía.

iii.c.- Politeía

La noción central que domina el pensamiento político del siglo IV a. C. es *politeía*, término de múltiples acepciones e imposible de traducir de un solo modo, que resulta particularmente complicado de entender si uno restringe su sentido al equivalente moderno de la constitución del Estado, en tanto carta magna fundacional, que permanece invariable a través de los cambios periódicos en el poder ejecutivo y en el parlamento. Como Aristóteles se encarga de remarcar, el principio de individuación de una *pólis* es su régimen político y el régimen político coincide en última instancia con su cuerpo de ciudadanos activos, con lo cual el cambio de, por ejemplo, oligarquía a democracia implica un cambio esencial en la estructura misma de la constitución, en tanto impacta en la composición del cuerpo cívico gobernante y en los criterios de asignación de plenos derechos políticos a los sujetos.

“*Politeía*” es el término con mayor cantidad de apariciones en la *Política* (supera las 500 ocurrencias). Estamos, sin lugar a dudas, ante el concepto más importante de la obra, pero también el de mayor cantidad de matices distintos. Resistiéndonos a la tentación de aplanar los deslizamientos semánticos mediante la transposición indiscriminada del mismo término para traducir todas sus apariciones,³³⁵ y asumiendo que no contamos con un solo término castellano que abarque la pluralidad de usos de *politeía*, consideramos necesario reconstruir una red de sentidos complementarios que vertimos en cada caso con términos diferentes. Con el objetivo de preservar expresivamente ese caudal de sentidos diversos dentro del mismo término, hemos renunciado a ofrecer una sola versión de *politeía* y nos propusimos traducirlo, según el contexto, como “régimen político”, “ciudadanía”, “constitución” o “república”. Detallamos a continuación estas cuatro variantes.

I) *POLITEÍA* = “RÉGIMEN POLÍTICO”. Se refiere en su primer sentido al modo de administración pública de la ciudad-Estado, y lo traducimos como “régimen político”. En principio, la palabra arrastra la misma ambigüedad de usos que vimos a propósito de *pólis* y de *polítes*: puede ser utilizada en sentido amplio, cubriendo el modo de organización social y las relaciones de propiedad de la *pólis* como un todo; en sentido estricto, sin embargo, nombra el tipo de organización de la *pólis* desde el punto de vista de las magistraturas supremas, de los organismos de la administración pública y del criterio de distribución de los derechos políticos –en términos actuales, la forma de gobierno de la *pólis*–. Pero existen dificultades adicionales que hacen de “*politeía*” un término especialmente difícil de traducir.

II) *POLITEÍA* = “CIUDADANÍA”. De una manera imposible de retomar en nuestras lenguas modernas con una sola palabra, el término griego “*politeía*” combina un significado objetivo (la organización de las instituciones públicas, las magistraturas políticas supremas y las leyes de la *pólis*) con un significado subjetivo (la ciudadanía activa encargada de llevar adelante la toma de decisiones, la deliberación y la administración de la justicia).³³⁶ Una variante que hemos adoptado en ocasiones para

³³⁵La traducción castellana de M. Briceño (Bogotá, 1989) –la segunda hecha en América Latina, luego de la versión bilingüe de A. Gómez Robledo (México, 1963)– sucumbe paradigmáticamente a dicha tentación al dejar sin traducir el término, limitándose a ofrecer sistemáticamente su transliteración (“*politeía*”). Lo mismo hace a propósito de *pólis* y de *políteuma*. Valga como ejemplo su traducción de III 6: “el *políteuma* de una *polis* es la autoridad suprema en todo momento. *Políteuma* es lo que caracteriza la *politeia*” (pp. 298-299).

³³⁶Para un tratamiento exhaustivo de esta y otras distinciones relativas al concepto, cf. J. Bordes (1982).

expresar el aspecto subjetivo de *politeía* es “ciudadanía”, especialmente a propósito de la expresión “*metékhein tês politeías*”, volcada como “participar de la ciudadanía”.

III) *POLITEÍA* = “CONSTITUCIÓN”. Esta es la variante que hemos adoptado en general para alternar con “régimen político”, y que designa el aspecto objetivo, institucional, de *politeía*: la organización de las instituciones públicas, las magistraturas políticas supremas y las leyes de la *pólis*. Incluimos también bajo “constitución” un uso prescriptivo de *politeía* que Aristóteles comparte con la prosa política del siglo IV a. C., y que se caracteriza por excluir del concepto de *politeía* a las formas despóticas y arbitrarias de dominación: las tiranías, las democracias radicales o las oligarquías extremas, en sentido estricto, no son *auténticas* constituciones.³³⁷ Más específicamente, Aristóteles emplea este giro para distinguir los regímenes políticos entre *constituciones* propiamente dichas (aristocracia, república, democracia, oligarquía) y regímenes monárquicos (realezas y tiranías).³³⁸

IV) *POLITEÍA* = “REPÚBLICA”. Esta cuarta variante traduce un uso del término “*politeía*” que resulta particularmente difícil de volcar en toda lengua moderna. El problema es que Aristóteles usa el mismo término para designar al conjunto de todos los regímenes políticos y, al mismo tiempo, a uno en particular de entre ellos, a saber, la forma no desviada de la democracia. El mismo término asume, a menudo en la misma oración o en el mismo párrafo, un sentido genérico y al mismo tiempo un sentido específico.³³⁹ Se han ofrecido al menos tres soluciones al problema de cómo distinguir en las lenguas latinas entre el uso genérico y el uso específico de *politeía*. En primer lugar, se apeló a la locución “república”. Seguramente no es una opción ideal, ya que nos induce a considerar modelos institucionales posteriores a la *pólis* griega y, en cierto sentido, bien distintos: la *res publica* romana o el Estado moderno liberal republicano (con división de poderes y derechos individuales). En segundo lugar, ya desde Tomás de Aquino se transliteró el término o se inventó un equivalente latino (“*polítia*”, “*politie*”, “*policia*”). En tercer lugar, se tradujo el uso específico como “régimen constitucional”, para mantener la misma ambigüedad que el griego con relación a los

³³⁷P. ej.: “el sistema cretense tiene algo de constitución, pero en rigor no es una constitución, sino más bien un gobierno dinástico” (1272b 9-10).

³³⁸P. ej.: “lo que ocurre a propósito de las realezas y las tiranías resulta prácticamente igual a lo dicho para las constituciones” (1310a 40-1310b 1).

³³⁹P. ej.: “estas combinaciones hacen que los regímenes políticos [*politeíai*] se superpongan, de tal manera que las aristocracias asumen un carácter oligárquico y las repúblicas [*politeíai*] se vuelven más democráticas.” (1317a 1). Como el mismo Aristóteles lo explicita: “existe una quinta especie [de constitución (*politeía*)] que se designa con el nombre común a todas (pues la llaman ‘república’ [*politeía*])” (1293a 37).

usos genéricos I) “régimen político” y III) “constitución”. Esta última variante la incorpora en italiano C. Viano y la importa al castellano la versión de López Barja y García Fernández (Madrid, 2005).³⁴⁰ Si bien desde el punto de vista conceptual la tercera opción parece ser la más satisfactoria, hemos decidido no innovar y mantener el término “república” para designar el uso específico de *politeía*. En principio, porque privilegiamos la legibilidad del texto en español, y entonces preferimos un término que, a pesar de su anacronismo, ayude al lector a tener en mente un orden concreto, algo que no sucede con la expresión abstracta “régimen constitucional” (no exenta, por cierto, de una sonoridad “constitucionalista” que no la vuelve menos anacrónica que “república”). La mayor adecuación conceptual de la expresión “régimen constitucional” se logra al costo de una deficiente sonoridad castellana, razón por la cual la opción “república” también se justifica desde el punto de vista estilístico.

Como no podía ser de otra manera, también a propósito de *politeía* se arrastra la homonimia básica de *pólis* y de *polítes*, vale decir, un sentido amplio (conjunto de habitantes) y otro restringido (conjunto de ciudadanos dotados de plenos derechos políticos). Como ejemplo del primer uso se halla III 1, cuando Aristóteles define *politeía* como cierto ordenamiento de los habitantes de la *pólis*. Dentro de los sentidos técnicos específicos de *politeía* se suelen distinguir tres significados básicos.³⁴¹

1) *civitatis forma et ordo*: “constitución”, “régimen político”, “forma de gobierno”. Este sentido es claramente distinguible en algunos pasajes donde el estagirita define de manera sistemática qué es la constitución (ej. III 1, 1274b 38; III 6, 1278b 8-10; IV 1, 1289a 15-18). El último de los pasajes citados resulta de particular interés, en cuanto identifica la constitución con el ordenamiento (*taxis*) que en las ciudades concierne los cargos de gobierno, regula su modalidad de asignación y define el fin de cada comunidad, distinguiéndola de las leyes, que reenvían a la acción de gobierno de quien gestiona el poder. Otros casos evidentes de esta acepción se encuentran en el curso de la obra con relación a las especies (*eide*) de constitución (IV 3-4) y sobre los cambios de constitución, libros IV-VI. En su valor de “constitución”, *politeía* se distingue de *pólis* como muestran algunos pasajes de los que resulta que la existencia de la ciudad no se halla indisolublemente ligada al destino de la constitución.

³⁴⁰“‘República’ ha gozado tradicionalmente del favor de los traductores [...]. Nosotros hemos preferido ‘régimen constitucional’ porque de este modo conservamos la ambigüedad del término, que designa tanto al régimen político en general como a una forma específica de él” (P. López Barja, E. Fernández, *Aristóteles. Política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 69).

³⁴¹ La tripartición que sigue a continuación se halla extraída íntegramente de Besso-Guagliumi Pezzoli pp. 118-119.

2) *universitas civium*: cuerpo cívico; conjunto de ciudadanos. Se trata del sentido que con menor frecuencia se encuentra, aun si se pueden citar un par de ejemplos muy evidentes (II 6, 1265b 26-28; IV 2, 1289a 35-36; IV 7, 1293a 40, b9; IV 8, 1293b 22; IV 9, 1294a 31). En tal acepción el término identifica el conjunto de cuantos gozan de los derechos de ciudadanía, aunque en algunos pasajes no sea evidente la distinción entre esencia y función de la ciudadanía (por ejemplo en II 1, 1260b 40-1).

3) *ius civitatis, potestas in civitate*: “derecho de ciudadanía” o “poder político”. No es casual que Bonitz asimile el sentido más técnico de “derecho de ciudadanía” al de “poder político”: el primero, en efecto, en el corpus aristotélico coincide casi siempre con el segundo, en cuanto generalmente la participación en la vida política es exclusiva prerrogativa de quienes gozan de los derechos de ciudadanía, con evidentes diferencias según la forma constitucional por la cual la ciudad es regida. En esta acepción *politeía* se encuentra asociado a los verbos *metékhein* (IV 3, 1290a 3-5) y *koinoneîn* (IV 6, 1292b 24-25).

Pasando a la constatación del estado de confusión reinante a propósito del concepto de *politeía*, podemos aludir a un pasaje de *Leyes* que resulta especialmente esclarecedor del riesgo homonímico ínsito en este concepto, para cuya determinación los interlocutores solicitan la intervención de un dios que los acompañe.

CL.- Manos a la obra, pues, y no vacilemos más.

AT.- Invoquemos a un dios para la constitución de la ciudad. Pluguiera a él escucharnos y, tras escuchar nuestro ruego, sernos favorable y acudir con buena disposición para ordenar junto con nosotros la ciudad y sus leyes.

CL.-Ojalá acuda, por cierto.

AT.-¿Pero qué sistema político tenemos la intención de ordenarle a la ciudad?

CL.-¿A qué te refieres? Exprésate con mayor claridad. ¿A una democracia, una oligarquía, una aristocracia o a una monarquía? Pues seguro que no te referirías a una tiranía, como quisiéramos suponer nosotros al menos.

AT.-Venga, pues, ¿quién de vosotros querría contestar primero cuál de esos sistemas es el de su patria?

Para aclarar inicialmente el sentido del término el Extranjero de Atenas apela a un ejercicio de definición situada. El test para dar cuenta de la indeterminación de la noción procede a partir de preguntarles a sus interlocutores si son capaces de definir la *politeía* de sus respectivas ciudades-Estado. Las palabras del personaje de Megilo (oriundo de Esparta) ponen de manifiesto una confusión categorial profunda:

ME.-De acuerdo. Cuando pienso, extranjero, en el orden político de Lacedemonia no puedo decirte a boca de jarro cuál debo decir que es. Pues incluso creo que se asemeja a la tiranía -ya que los éforos se convirtieron en ella de manera sorprendente en una especie de poder tiránico- y sin embargo, a veces, me parece que tiene la apariencia de ser la que

actúa de una manera más democrática de todas las ciudades. Además, el no decir que es una aristocracia está totalmente fuera de lugar. También hay en ella una monarquía de por vida de la que afirman todos los hombres y nosotros mismos que es la más antigua de todas. Yo, preguntado ahora tan de improviso, en realidad, tal como dije, no puedo distinguir y decir qué orden político es de todos éstos.

Clinias (originario de Creta) participa del test de homonimia planteado por el Extranjero de manera similar:

CL.-A mí me parece que me pasa lo mismo que a ti, Megilo. En efecto, en absoluto podría afirmar de manera clara y distinta que el orden político de Cnosos es uno de éstos.

El problema entonces parecería poder enunciarse de la siguiente manera: ¿cómo referirse científicamente a una realidad en la cual se presenta todo mezclado? ¿cómo hacer una filosofía de la *politeía* si en el barro de la historia todas las formas constitucionales se hallan entremezcladas unas con otras?

Aristóteles se hace eco de este pasaje cuando habla de Esparta en el libro II y alude a su carácter mixto.

Asimismo, algunos dicen que el mejor régimen político debe ser el que resulta de la mezcla de todos los regímenes, por lo cual también elogian el orden de los lacedemonios. En efecto, unos afirman que está constituido por la mezcla de oligarquía, monarquía y democracia, pues se refieren con “monarquía” al cargo de rey, con “oligarquía” al cargo de los ancianos y “democrática” es la magistratura de los éforos, en la medida en que los éforos pertenecen al pueblo; pero otros afirman que el éforado es una tiranía y lo democrático consiste más bien en lo relativo a las comidas comunitarias y el resto de la vida cotidiana (1265b 33-40).

La hibridez de toda forma constitucional fáctica atenta contra el purismo definicional al que debería apuntar todo aquel que intenta introducir distinciones claras para los términos políticos. El problema entonces parecería poder describirse como sigue: ¿cómo referirse científicamente a una realidad constitucional en la cual se presenta todo mezclado? ¿cómo hacer una filosofía de la *politeía* si en el barro de la historia todas las formas constitucionales se hallan entremezcladas unas con otras?

La cuestión de cómo interpretar una constitución con vistas a su definición científica se halla ulteriormente complicada a partir de ciertos artificios que en los principales regímenes políticos de Grecia (a saber, democracias y oligarquías) suelen introducirse para excluir de las magistraturas a la parte de los ciudadanos que no gobierna. Estas complicaciones adicionales se hallan analizadas por Aristóteles en IV 13

Ante este panorama de confusión generalizada, a partir de los materiales legados por la tradición sobre el concepto no parecen poder extraerse instrucciones claras sobre cómo plantear científicamente una definición de la *politeía*. Un pensamiento científico

sobre lo político no puede prescindir de indagar en este concepto, y así sucede a lo largo de las diversas *pragmateíai* que componen nuestro texto. Con excepción del libro I, todos los libros plantean en sus capítulos iniciales la exigencia de investigar en torno del régimen político: ver al respecto II 1 (1260b 29), III 1 (1274b 32), IV 1 (1288b 21), V 1 (1301a 20), VI 1 (1316b 32 ss.), VII 1 (1323a 14), VIII 1 (1337a 14).³⁴² Según el programa de investigación para la *Política* trazado en *Ética Nicomaquea* X 10, Aristóteles se propone indagar “acerca del régimen político en general” (*hólos perì tês politeías*, 1181b 14), un tema que reconoce que aún no ha recibido un tratamiento específico adecuado. Si bien se ha reunido mucha experiencia al respecto, Aristóteles constata un déficit teórico acuciante que hace que tal acumulación de experiencia no logre convertirse en técnica:

En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos por la familiaridad con la política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia. Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? (*EN*. X 10, 1181a 9-b 2)

El coleccionismo sofisticado de leyes y de constituciones de las diferentes *póleis* no alcanza para hacer de la política una auténtica *tékhne*, y de este déficit se puede hacer culpable también a Platón. Pues uno podría pensar que este déficit teórico no se aplicaría a su maestro, que trató de definir el concepto de lo político y que, en las *Leyes*, se ocupó de ofrecer un corpus de leyes altamente refinado y obsesivamente exhaustivo. No se entiende en este contexto por qué Aristóteles expresa su disgusto frente al estado de las investigaciones políticas, llegando a sentenciar que “nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación” (*EN*. X 10, 1181b 12-13). Uno podría entender que la queja se aplique a la *República*, dado que en ese texto se levanta el lamento de que en una *pólis* se legisle excesivamente, dado que allí donde hay muchas leyes se expresa el malestar de una sociedad. Ahora bien, las *Leyes* es un texto que se ve

³⁴² Cf. Schütrumpf I: 38.

aquejado del mismo déficit que en la *República*. Respecto de este último texto Aristóteles señala que la carencia de una determinación exhaustiva del concepto de *politeía*:

En la *República* son pocas las cuestiones que Sócrates ha precisado completamente: cómo debe ser lo relativo a la comunidad de mujeres e hijos, lo que concierne a la propiedad y al ordenamiento del régimen. Al respecto, divide en dos partes a la multitud de los habitantes, por un lado, el elemento de los agricultores, por otro lado, el elemento guerrero; en tercer lugar, de estos últimos procede la parte deliberativa y suprema de la ciudad-Estado.³⁴³ Pero acerca de los agricultores y los artesanos, si han de participar en alguna de las magistraturas o poseer armas, o si también éstos deben pelear conjuntamente con los guardianes en la guerra o no, Sócrates no ha realizado ninguna precisión; en cambio, opina que las mujeres deben pelear conjuntamente y participar de la misma educación que los guardianes. Por otra parte, su argumentación está llena de discursos apartados del tema, como la cuestión de cuál debe ser la educación de los guardianes (1264b 28-40).

Y lo mismo sentencia a propósito de *Leyes*:

y por más que quiera hacer [una constitución] más adaptable para las ciudades-Estado, la dirige gradualmente de nuevo hacia su otra constitución.³⁴⁴ En efecto, aparte de la comunidad de mujeres y de propiedad, respecto de otras cuestiones adjudica lo mismo a ambos regímenes políticos: la educación es la misma, también el vivir apartados de las tareas destinadas a satisfacer las necesidades cotidianas, y del mismo modo se halla dispuesto lo relativo a las comidas en común, excepto que en las *Leyes* afirma que las comidas de las mujeres también deben ser comunitarias, y quienes poseen armas en la *República* son mil, mientras que en las *Leyes* son cinco mil³⁴⁵ (1265a 3-9).

Yendo al punto de la acusación central que Aristóteles dispara contra los dos textos más famosos del filósofo académico: “en cuanto a las *Leyes*, en su mayor parte presenta precisamente leyes, aunque ha dicho poco a propósito de la constitución” (1265a 1). Este mismo principio reaparece en diversos momentos de la *Política*: ningún tratamiento de las leyes será teóricamente suficiente en la medida en que no sean puestas en relación con el concepto de constitución.³⁴⁶

De modo que se aplica también a las *Leyes* el disgusto aristotélico con el estado actual de las investigaciones políticas. El déficit teórico lo hace caer en errores muy graves: “pero en estas *Leyes* se ha dicho que el mejor régimen político debe estar

³⁴³*República* 412d ss.

³⁴⁴Para la distinción entre “ley” (*nómos*) y “constitución” (*politeía*), cf. IV 1, 1289a 12-22; IV 11, 1282b 8-13; II 12, 1273b 32-34. “Más adaptable” traduce *koinótera*, “más común”, en el sentido de la constitución aplicable a la mayor cantidad de ciudades-Estado (cf. IV 11, 1295a 29-31). “Su otra constitución” se refiere a la delineada en *República*.

³⁴⁵“Comidas en común”: *República* III 416e, *Leyes* VI 780e ss., VII 806e. En *Leyes* la cantidad exacta es 5040 (*Leyes* V 737 ss.).

³⁴⁶Para la distinción entre “ley” (*nómos*) y “constitución” (*politeía*), cf. IV 1, 1289a 12-22; IV 11, 1282b 8-13; II 12, 1273b 32-34.

compuesto por una democracia y una tiranía, a propósito de las cuales podría considerarse que no constituyen en absoluto regímenes políticos o bien que son los peores de todos” (1266a 1-3).

Así pues, ni siquiera Platón ha logrado contrarrestar con una teoría adecuada el déficit teórico que la política arrastra desde el siglo V y que la imposibilita para constituirse en ciencia

Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias. Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas [*he peri tà anthrópeia philosophía*] (EN. X 10, 1181b 6-15).

A continuación, y ya sin más preámbulos, nos sumergimos en el cuerpo de la tesis, específicamente, en la tarea de depuración semántica de los términos-conceptos *pólis*, *polítes*, *políteuma* y *politeía*, y en la reconstrucción y evaluación de ciertas herramientas lexicales teóricas de alto nivel de generalidad a las que apela Aristóteles en ciertos momentos centrales de la *Política* para establecer primeros principios de su ciencia, es decir, definiciones. Esta tarea se revela en su fundamental importancia, como hemos destacado, en la medida en que las definiciones forman la base de los principios de una ciencia, de acuerdo con los *Analíticos Segundos*, y es en función del establecimiento y el empleo demostrativo de estos principios que se puede completar la filosofía de los asuntos humanos.

SECCIÓN II

LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

CAPÍTULO 4

LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE LA *PHILOSOPHÍA POLITIKÉ*: LIBRO I

La compleja arquitectura teórica que Aristóteles monta en la apertura del libro I de la *Política* se halla orientada a definir la *pólis* de manera que se pongan de manifiesto las notas propias del concepto y se jerarquice la pluralidad de capas semánticas sedimentadas en el curso de cuatro siglos de intensa historia conceptual e institucional. La red conceptual teórica que aplica Aristóteles dentro de la configuración de la definición científica de *pólis* como principio propio fundamental de la *politiké* conecta los conceptos de “fin” (*télos*) y de “totalidad” (*tò hólon*) –con determinados sub-conceptos aledaños como “naturaleza” (*phúsis*), “función” (*érgon*), “bien” (*tò agathón*), “diferencia cualitativa” (*diaphéreîn tō eidei*), “anterioridad” (*próteron*), “compuesto/elementos” (*súntheton/asúntheta*) “lo que abarca” (*tò periékhon*) y “lo propio/supremo” (*tò kúrimon*), “autosuficiencia” (*autárkheia*), vida/vida buena (*zên/eû zên*)– operando sobre el enlace de dos términos políticos tradicionales que Aristóteles se encarga a su vez de formalizar y depurar: comunidad (*koinonía*) y poder (*arkhé*).

Preámbulo: vínculo entre koinonía y arkhé. En el proceso de obtener la definición científica de “*pólis*”, concepto-matriz de la disciplina política, veremos que Aristóteles se va a servir especialmente de la noción de *comunidad*, ya presente en la ética. Si bien el concepto de *koinonía* es fundamental en la *Política* de Aristóteles, no existe ningún abordaje especial del filósofo en torno de esta noción. Una definición más o menos precisa es ofrecida solo en el libro VII, y se ve allí que *koinonía* se precisa inicialmente a partir del concepto de *unidad común*:

Tampoco deben considerarse como partes de ninguna otra comunidad de la cual proceda algún tipo de unidad en cuanto al género. En efecto, [1328a 25] quienes participan [de una comunidad] deben compartir algo uno, común e idéntico, ya sea que participen en igualdad de condiciones o de modo desigual –ya se trate, por ejemplo, de un alimento, de una porción de territorio o bien de alguna otra cosa por el estilo– (VII 8, 1328a 25-28).

Como ha destacado en el libro sobre la justicia de la *Ética Nicomaquea*, toda comunidad nace en general entre diferentes, no entre iguales (*EN*. V 8, 1133a 16), y se nuclea en torno de un elemento común, que es, como dice Aristóteles en el exordio, su

fin: toda comunidad está constituida en vista de un fin.³⁴⁷ La unidad común que enlaza a toda comunidad que se precie de tal debe comprenderse en términos teleológicos.

Koinonía es uno de los conceptos-base de la teoría ético-política aristotélica. El ser humano mismo es definido en *EE* VII 10 como un *zôon koinonikón* (“un animal tendiente a vivir en comunidad”). Se trata del pilar sobre el cual se edifica el curso de todo I, dado que *koinonía* se dice de la *pólis* pero también de sus partes constitutivas, *oikía* y *kôme*, y también de las unidades elementales que forman la misma casa, amo-esclavo, padre-hijos, marido-esposa (I 3). Las partes mínimas no son individuos, a diferencia tanto del atomismo político sofístico como del origen de la *pólis* según Platón *República* II. Para la política importa considerar a los individuos ya agrupados en torno a ciertas unidades comunes, y toda unidad común se retrotrae al término-concepto *koinonía*.

En I 5, en el contexto del tratamiento de la esclavitud natural, vuelve a aparecer la idea de *koinonía* como “algo uno común” o “cierta unidad común” (*hèn ti koinón*). Se hace aquí referencia a una unidad que no resulta de la simple acumulación de partes, sino de un todo articulado a partir de elementos cualitativamente diferentes. Veremos esto desarrollado en II 2 y en VII 8. Las partes pueden estar estrechamente ligadas entre sí (como alma y cuerpo) o físicamente separadas (como amo y esclavo). Articulado en torno a unidad, fin y todo-partes, el concepto de comunidad se enlaza en la definición de *pólis* con el concepto de poder o dominio (*arkhé*): “en efecto, en todas aquellas cosas que se constituyen a partir de varios componentes –ya sean continuos, ya sean separados– y llegan a conformar cierta unidad común aparece un elemento que domina y otro que es dominado.” En este sentido es que en su aplicación a la política, “*koinonía*” recibe una modulación especial que no tenía en la ética: como pone de manifiesto Newman, la noción recibe en la *Política* una torsión inédita en sus ocurrencias extrapolíticas. Mientras que el matiz jerárquico se hallaba ausente de sus conceptualizaciones relativas al campo de la ciencia moral (véase *EN*. 1133a 16), veremos que en nuestro texto toda *koinonía* tiene lugar entre un elemento dominante (*tò arkhôn*) y un elemento dominado (*tò arkhómenos*), de manera que no estaría errado traducir en este contexto *koinoníai* como “relaciones de poder”. El concepto de *koinonía* se vuelve un operador abstracto, casi hasta el punto de significar meramente “vínculo” o “relación”, de manera que pueda funcionar genéricamente y aplicarse tanto a las

³⁴⁷ Besso (2011): 197-198; Saunders (1995): 55.

comunidades prepolíticas como a la *pólis*, esta última no una mera mezcla sino un todo internamente jerarquizado. Entre otros desplazamientos figura que la base de la *koinonía* se piense a partir de la necesidad mutua; y no necesariamente se establece una relación de *prâxis* entre los componentes de la *koinonía* (como exigía *EN. 1172a 3* y como no se aplica, por ejemplo, a la *koinonía* despótica) ni es preciso que se dé una relación familiar en la base: en el tránsito de la noción desde la ética hasta la política se abandona la dimensión contractual (presente, p. ej., en *EN. 1161b 13*).³⁴⁸

Koinonía no es así cualquier tipo de vínculo, sino que, en consonancia con el campo disciplinar en el que se dispone a operar, el término nombra un vínculo jerárquico, una subordinación que es efecto de una relación de poder. De hecho, en todas las comunidades descritas en el libro I, ya sea la casa (incluyendo sus subunidades comunitarias), la aldea o la *pólis*, sus miembros se hallan vinculados por la relación *árkhon/arkhómenos*, dominante/dominado.³⁴⁹

Existen muchas especies de dominar y de ser dominado, y es siempre mejor el dominio que se ejerce sobre los mejores dominados; por ejemplo, es mejor el poder que se ejerce sobre un ser humano que el ejercido sobre una bestia: pues la mejor obra es la que se lleva a cabo a partir de los mejores componentes³⁵⁰ y, desde el momento en que uno domina y otro es dominado, existe ya una cierta obra entre ellos. (1254a 24-28)

Lo que toda *koinonía* comparte es, entonces, un carácter múltiple (las comunidades se componen de múltiples partes), una orientación teleológica (las comunidades se establecen en vista de un bien) y una determinación jerárquica (toda comunidad se arma a partir de un elemento dominante y otro dominado, unas comunidades son superiores a otras y la comunidad última es predominante). El nexo entre *koinonía* y *arkhé* se postula como originario por naturaleza, en virtud de cierta estructura que se instancia de maneras diversificadas en lo real. El concepto de *arkhé* es presentado, como veremos, en sus diversos sentidos estructurando internamente el enlace de cada una de las comunidades relevantes para la ciencia política.

I 1

Primera definición (nominal) de *pólis* y metodología para alcanzar la definición real

³⁴⁸ Newman I: 41-43.

³⁴⁹ Besso (2011): 71.

³⁵⁰ *1254a 27*: adoptamos la lectura de los manuscritos [*apó*] en lugar de la conjetura de Bekker seguida por Ross [*hupó*].

El punto de partida que Aristóteles elige para abrir el tratado que la tradición nos ha legado como libro I de la *Política* apela a una evidencia fenoménica propia de toda *pólis* como algo que “vemos” (*horômen*).

Puesto que vemos que toda ciudad-Estado es una cierta comunidad y que toda comunidad se constituye en busca de algún bien (pues todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno), resulta claro que todas las comunidades están orientadas hacia algún bien, y especialmente hacia el supremo entre todos los bienes se orienta aquella que es suprema entre todas las comunidades y abarca a todas las otras. Ésta es la que se llama ciudad-Estado y comunidad política (1252a 1-7).

Este primer párrafo condensa una típica apertura aristotélica. Como al comenzar los *Analíticos Segundos*, las *Partes de los animales*, la *Física*, la *Metafísica* o la *Ética Nicomaquea*, el texto empieza con una afirmación inicial de valor universal y una polémica más o menos explícita con posiciones de otros.³⁵¹ En los *Analíticos Posteriores* y en la *Física* se justifican estos comienzos universalistas a partir de la afirmación de la necesidad de que la ciencia se mueva en el campo de lo general:

si la demostración es un razonamiento demostrativo de la causa y del por qué, lo universal es más causal (pues aquello en lo que algo se da en sí es en sí mismo la causa de ese algo; ahora bien, lo universal es lo primero: por tanto, lo universal es la causa); de modo que también la demostración < universal > es mejor: pues es más demostración de la causa y del por qué (*AnPo*. I 24, 85b 24-27).

Además, cuanto más particular es una cosa, más cae dentro de lo infinito; en cambio, la universal cae en lo simple y en el límite. Y < las cosas particulares > , en cuanto infinitas, no son cognoscibles científicamente, en cambio, en cuanto están limitadas, son cognoscibles. Por tanto, en cuanto universales, son más cognoscibles que en cuanto particulares. Por tanto son más demostrables las universales. (*AnPo*. I 24, 86a 4-7)

Ahora bien, una vez que hemos llegado a este punto hablemos, primeramente, de la generación en general, ya que es natural enunciar, en primer lugar, lo común a todos los casos y luego considerar lo peculiar de cada cosa (*Física* I 7, 189b 31).

La apertura del libro I nos proporciona el marco general dentro del que Aristóteles va a desplegar la definición de un concepto de *pólis* que logre dar cuenta tanto de su carácter amplio y abarcativo (*periékhoussa*: “abarca a todas las otras [comunidades]”) como de su sentido específico (*kuriotáte*: “la suprema entre todas las comunidades”).

El hilo conductor para la construcción de la definición del *Grundbegriff* de la ciencia política es el concepto de comunidad (“*koinonía*”), y su operatividad comienza a percibirse desde los comienzos más tempranos del texto. *Vemos* que toda *pólis* es una cierta comunidad; la *pólis* aparece específicamente definida apelando al concepto de

³⁵¹ Besso (2011): 196.

koinonía en calidad de género, acompañada por su diferencia específica, lexicalizada con el adjetivo *politiké*: la *pólis* es un cierto tipo de *koinonía*, específicamente, una *koinonía politiké*.

Esta primera definición nominal parte de una precomprensión que todos los sujetos comparten en su trato con los fenómenos del mundo de las ciudades-Estado. Lejos de ser un enunciado dialéctico que expresa una mera opinión, estamos ante un primer esquema de base observacional para edificar el enunciado definicional de carácter científico correspondiente al objeto teórico central de la disciplina. El esquema aparece ya estructurado a partir de un vocabulario teórico y ofrece información empírica procesada por la mirada del cientista.

Si *pólis* no es sinónimo de comunidad sin más, sino que conforma *un cierto tipo* de comunidad, distinta de otras comunidades, es necesario dar cuenta de la determinada relación que entabla la comunidad política con las restantes comunidades. Para enmarcar conceptualmente dicha consideración Aristóteles va a conectar dos vocabularios teóricos preminentes dentro de su abordaje filosófico de los fenómenos, i) el holístico-mereológico y ii) el teleológico

i) *TODO/PARTES*. En primera instancia, a juzgar por los dos operadores que Aristóteles aplica a la *pólis* en estos siete primeros renglones de la obra (*periékhousa, kuriotáte*) esa relación puede tipificarse a partir del vocabulario teórico del todo y la parte. La comunidad política se muestra como abarcativa de todas las otras comunidades y, a la vez, como la suprema entre todas ellas, del mismo modo que una totalidad (*hólon*) abarca (*periékhein*) a sus partes componentes (*mére*) y constituye la instancia suprema (*kuriotáte*) que, a fin de cuentas, les otorga su sentido último.

Periékhein. A la luz de esta primera aparición del vocabulario *holístico-mereológico*, debe notarse que el verbo *periékhein* es usado en la lógica aristotélica como término denotativo de la relación entre el universal y el particular: la universalidad se tipifica como *tò periékhon* (“lo que abarca”) y las instancias particulares como *tà periekhómēna* (“las cosas que son abarcadas”).³⁵² El participio *periékhousa* aplicado a la *pólis* constituye un operador teórico que la tipifica como *koinonía* universal, que entabla con las otras *koinoníai* que subsisten en su seno la relación que un todo mantiene con sus partes componentes. Se trata de un operador que da a indicar el hecho de que *pólis* es un concepto complejo, abarca una multiplicidad

³⁵² Ver *Metaph.* 1023b 27; *APr.* 43b 23; *Rh.* 1407a 31.

irreductible y la expresa de algún modo como unidad. “Lo que abarca” se aplica aquí a una totalidad con diferenciaciones internas, no a una aglomeración sin forma ni jerarquía. Pero no solo aquí. La misma definición de totalidad que encontramos en *Metafísica* V 26 (1023b 27-32) así lo sugiere: “lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que ésta constituye una unidad”. Sin embargo, el sentido estrictamente lógico de *periékhon* parece ser difícil de aplicar a la *pólis*, dado que el término *pólis* no se predica de las instancias particulares del mismo modo que cualquier relación lógica de universal/particular. Es posible que aquí se apele a un sentido de *periékhon* más cercano a la física, en cuyo caso la relación entre lo que abarca y lo que es abarcado se halla articulado en red con el léxico teórico *hylético-morfológico*, centralizado en el par de conceptos teóricos materia (*húle*) y forma (*eîdos, morphé*): Höffe cita *Física* IV 2, 209b1-11 y reproduce *De Caelo* IV 4, 312a 12 ss.: “‘lo que abarca’ pertenece a la forma (*eîdos*) y lo abarcado a la materia (*húle*)”.³⁵³ De manera que en términos metafísicos, la *pólis* es un *súnolon* (*sún-hólon*), una totalidad compuesta (en I 1 se habla de una totalidad “sintética”, un *súntheton* y sus partes no compuestas, sus *asúntheta*), y como todo *súnolon* se halla conformado a partir de una materia y una forma. La *koinonía politiké* es portadora de la forma y las otras *koinoníai* se subordinan a ella en calidad de materia

Del mismo modo que toda totalidad respecto de sus partes, la *pólis* se relaciona con sus *koinoníai*-componentes en el modo de lo uno sobre lo múltiple. El vocabulario teórico *holístico-mereológico* usualmente se compone, en la red conceptual desplegada por el Estagirita, con el vocabulario *henológico*. Toda totalidad aristotélica parece ser una unidad, y específicamente una unidad compleja que se compone de una cierta multiplicidad –recordemos que un todo es “lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que ésta constituye una unidad” (*Metaph.* V 26, 1023b 27), y que la *pólis*, como enfatizaremos nuevamente en II y en VII, es “algo uno común” (*hèn ti koinón*)–.

Kúrios eînai. El adjetivo *kúrion* conoce un amplio uso en la *Política* de Aristóteles. Podemos distinguir al menos dos empleos, uno lógico-dialéctico y otro específicamente político. El empleo lógico-dialéctico del término puede traducirse como “en sentido estricto”, “en sentido principal”, “de modo propio”, y se utiliza en contextos en que Aristóteles busca distinguir los sentidos de un término y detallar de qué manera

³⁵³ Höffe (2005): 438-439.

se jerarquizan dichos sentidos entre sí. El uso propio de un cierto término se designa como *kúrios* y eso lo distingue, por ejemplo, de su empleo metafórico o por analogía.³⁵⁴

El empleo político del adjetivo *kúrios* apunta a caracterizar (acompañado del verbo “ser” y un genitivo partitivo, *kúrios + eînai + tinós*) el área sobre el cual se ejerce una autoridad: por ejemplo, “ser supremo sobre los impuestos” equivale a “tener autoridad” sobre asuntos impositivos. Se trata de una autoridad circunscripta a una jurisdicción de competencia, e indica cuáles organismos o personas están a cargo de cuáles asuntos de gobierno. Por el otro, el superlativo (*kuriótatos*) y, sobre todo, la forma sustantivada (*tò kúrion*) aluden al poder supremo, a la autoridad última, al máximo poder de decisión dentro de la *pólis*.³⁵⁵ Lo interesante de la primera ocurrencia de *kúrion* en la apertura del libro I es que combina ambos sentidos. La *koinonía politiké* es *koinonía* en grado sumo, *koinonía* suprema, tanto desde el plano semántico como desde el plano político.

Por un lado, esto significa que la *koinonía politiké* constituye la instancia comunitaria que se puede denominar *koinonía* de modo propio, es decir, de un modo más adecuado al concepto que las otras relaciones de poder que reciben el nombre genérico de *koinonía*; en ella llegan a cumplimiento (y aquí se preanuncia también la perspectiva teleológica que exploraremos a continuación) las notas que definen su concepto. La forma más propia en que se predica el término *koinonía* se refiere a la *pólis* o *koinonía politiké*. Por otro lado, la *koinonía politiké* constituye la instancia suprema, autorizada y dotada de poder de decisión en última instancia respecto del destino de todas las demás *koinoníai*. En este sentido Aristóteles no es un pluralista político: si bien tendremos oportunidad de verlo enfrentarse contra Platón en defensa del principio de que la *pólis* es una cierta multiplicidad, Aristóteles no está de acuerdo en derivar de este carácter múltiple la homologación de la comunidad política con cualquiera de las otras comunidades (conyugal, paternal, despótica, comercial, fratría, tribu, etc.), de lo cual se derivaría un pluralismo carente de forma política más propio de una alianza militar o de una agrupación étnica (*éthnos*, ver II 2) que de una auténtica ciudad-Estado. No por ser muchas tienen todas las *koinoníai* el mismo valor. Según el sentido político del empleo de *kúrion*, la comunidad política constituye la comunidad por excelencia, que abarca a todas las demás en la medida en que decide sobre los asuntos que

³⁵⁴ Por ejemplo: *EN* 1157a 31, *DA* 412b 9, *Top* 123a 35, 139b 36, *Metaph.* 1015a 14.

³⁵⁵ Para un panorama del léxico de la autoridad en la *Política*, véase A. Rosler (2005): 112-115.

conciernen no sólo a ella misma sino a las restantes comunidades. La *koinonía politiké* es instancia jurisdiccional última.

La primacía lógica y ontológica denotada por el superlativo de *kúrios* da la idea de que existe una jerarquía de bienes correlativa a la jerarquía de comunidades y de que hay un tipo político de comunidad que está en el vértice. Así lo testimonia un pasaje del libro III que vale la pena vincular con esta problemática:

Puesto que en todas las ciencias y las técnicas el fin es un bien, en el más alto grado y principalmente lo será el de la suprema (*kuriotáte*) entre todas ellas: la disciplina política. El bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común (1282b 14-18).

Tal como en *Ética Nicomaquea* I 1 (1094a 7), en III 12 Aristóteles reproduce la misma conceptualización de la *politikè epistémè* como la ciencia suprema por sobre la ética, la estrategia militar y la *oikonomía*, que es la versión epistemológica de la supremacía política ostentada por la *koinonía politiké* por sobre el resto de las *koinoníai* prepolíticas.

Determinando la relación entre formas de saber y relaciones de poder, el concepto de supremacía aparece como un doble operador que jerarquiza la ciencia política por sobre las demás ciencias prácticas (*EN.*) en la misma medida en que jerarquiza la comunidad política por sobre las demás comunidades (*Pol*). Redefinición kratística del concepto de comunidad mediante, las distintas *koinoníai* se corresponden en I 1, entonces, con las distintas relaciones de poder que se dan en una *pólis*: poder político, despótico, conyugal, etc. En razón de que toda *koinonía* presupone en la *Política* una relación arriba/abajo entre sus componentes, una comprensión acabada del concepto de *pólis* a lo largo del hilo conductor de la noción de *koinonía* exige una delimitación adecuada del concepto de poder (*arkhé*), y en esa delimitación resulta fundamental desembarazarse de un obstáculo epistemológico de primer orden enraizado en una creencia básica que Aristóteles sale a cortar con especial virulencia en lo que sigue del texto.

Quienes creen que el político, el rey, el administrador de la casa y el amo se identifican no se expresan correctamente, pues consideran que cada uno de ellos difiere de los demás por el mayor o menor número de subordinados, y no por la especie –como si respecto de pocos fuera amo, y respecto de más, administrador doméstico, y respecto de más aún, político o rey, suponiendo que en nada se diferencia una casa grande de una ciudad-Estado chica–. [...] Pero no es posible que tales consideraciones sean verdaderas (1252a 7-16).

Aristóteles relanza aquí una pregunta planteada por el Extranjero de Elea en el *Político* de Platón relativa a la individuación y definición de diversas instancias de dominio del hombre por el hombre: “En cuanto al político, al rey, al amo y, además, al administrador doméstico, ¿los consideraremos como uno aunque les demos todos estos nombres? ¿O bien decimos que hay tantas técnicas como nombres mencionamos?” (*Pol* 258e). Al comienzo de dicho diálogo el Extranjero defiende el principio de indeterminación de las relaciones de dominio, cuya consecuencia es la indistinción entre una casa grande y una ciudad-Estado pequeña (258e-259b). Y ya el Sócrates de la *República* aparecía en el combate contra Trasímaco defendiendo que “el arte del pastor (*hè poimeniké*) no cuida de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor, ya que, en cuanto a sí misma, el arte del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser arte del pastor. Del mismo modo, estoy convencido de que es forzoso estar de acuerdo en que todo gobierno (*arkhé*), en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su gobernado (*arkhoméno*) y está a su cuidado, *trátese del gobierno del Estado o de ámbitos particulares (en te politikê kai idiotikê arkhê)*” (345d-e).

Distinguir las diversas *koinoníai* que se dan en la *pólis* implica distinguir las diversas modulaciones de un concepto también central para la política y también sujeto a una polisemia constitutiva. En el camino de precisar el sentido del concepto de *pólis*, bajo la pregunta de cómo diferenciar adecuadamente una casa grande de una *pólis* pequeña, parece necesario precisar el sentido del concepto de *arkhé* (poder/dominio/gobierno). La pregunta rectora del análisis consiste en saber cómo diferenciar adecuadamente el poder político respecto del poder de un padre, un amo, un rey o un administrador doméstico.³⁵⁶

Así pues, a diferencia de la opinión común, que no distinguía entre poder despótico y poder político (VII 2, 1324b 32), y a diferencia de Platón y de Jenofonte, que licuaban toda diferencia sustancial entre las formas de dominación,³⁵⁷ para

³⁵⁶ Hemos traducido *arkhé* como “dominio”, “gobierno” y “poder”. La dificultad que se presenta aquí para la traducción es que el término *arkhé* y sus relativos (el infinitivo activo *arkheîn* o pasivo *árkhesthai*, los participios activo y pasivo *arkhôn* y *arkhómenos*) se refieren no sólo al poder político (que en nuestro léxico actual denominamos “gobierno”) sino a las relaciones de poder en la casa (principalmente al “dominio” despótico, el vínculo del amo con el esclavo). Teniendo en cuenta que también Aristóteles los distingue (no es infrecuente que añada el adjetivo “*politikê*” cuando quiere marcar que hace referencia al gobierno sobre hombres libres y “*despotikê*” cuando implica una sujeción prepolítica), utilizamos “dominio” para usos no políticos, “gobierno” para usos políticos y “poder” para usos genéricos o por analogía.

³⁵⁷ Platón, *Leyes* III 680e ss.; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 4, 12; III 6, 14; IV 2, 11.

Aristóteles resulta de máxima utilidad poner en discusión el criterio cuantitativo, según el cual las diversas *koinoníai* se diferenciarían “por el mayor o menor número” (*plêthei kai oligóteí*) de subordinados y poner en juego su concepto de diferencia cualitativa (o “específica”/“por la especie”, *eídei*).

Sólo movilizándolo el operador lógico-dialéctico de la diferencia específica y el par conceptual todo-partes puede llevarse a cabo, respecto de los conceptos políticos centrales *koinonía*, *arkhé* y *pólis*, la depuración semántica necesaria para que reciban una determinación específica y evitemos caer así en razonamientos anfibológicos derivados de la indeterminación con que los mismos son entendidos por la opinión común e inclusive por algunos prestigiosos intelectuales del siglo IV.

El cierre del conciso capítulo 1 del libro I pone de manifiesto metodológicamente la perspectiva analítica (*diáiretika*) del todo y la parte que vimos prefigurada a partir de los operadores teóricos *períekhein* y *kúrios* y reforzada a través de la distinción entre diferencia por la especie (*eídei*) y diferencia cuantitativa.

Lo dicho resultará claro para los que investigan según el método que nos sirve de guía. Porque aquí, como en los demás casos, es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstas son las partes mínimas del todo), y así también, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, comprenderemos mejor en qué difieren unas partes de otras y si es posible alcanzar algún conocimiento técnico sobre cada una de las cuestiones referidas (1252a 17-23).

Teniendo en cuenta que la *pólis* no es un todo compacto internamente indiscernible sino que se halla conformada a partir de una pluralidad de estratos de autoridad y niveles de asociación, el método adecuado para dar razón de ella consiste en un procedimiento lógico característico de la Academia de Platón basado en la división (*diáresis*). Lo que nos interesa destacar por el momento es la explicitación del vocabulario holístico-mereológico en sus términos centrales. El todo es llamado “*súntheton*” (forma derivada del verbo *sun-títhemi*: “poner con”), aquello que está puesto todo junto de manera tal que conforme un *com-puesto*, y las partes mínimas de las que debe partir el análisis se tipifican como *asúntheta*, o simples, en el sentido de irreductibles a toda descomposición ulterior, y aparecen conceptualizadas como “partes mínimas del todo” (*elákhista mória toû pantoû*). Concebida a través del vocabulario de la totalidad compuesta, Aristóteles provee los conceptos teóricos para que la *pólis* pueda analizarse en sus partes componentes, esas a partir de las cuales se constituye (*ex hôn súgkeitai*) y que difieren cualitativamente unas de otras (*ex eídei [...] diaphérousin allélon*). La cosa misma habilita entonces que el saber sobre los asuntos políticos se

aplique a desarrollar un discurso técnico y específico (*ti tekhnikón*) sobre cada una de tales relaciones-comunidades que componen la *pólis* (*perì hékaston tòn rethénton*).

El vocabulario holístico-mereológico se halla en función de acondicionar el paisaje conceptual para la definición del objeto teórico central y del concepto raíz de los derivados en *pol-*, el concepto que da nombre a la disciplina *-pólis-*, del mismo modo que en la apertura metodológica del *De Anima* una conceptualización apelando al instrumental teórico todo-partes constituye el marco conceptual básico para formalizar la noción central de cuya precisa definición depende la estructuración inteligible de la ciencia de la *psukhología -psukhé-*. Aristóteles es muy claro al evaluar la productividad de su propio instrumental teórico: sólo bajo la aplicación de estos procesos definicionales teóricamente conducidos podemos pretender “alcanzar algún conocimiento técnico [*ti tekhnikós*] sobre cada una de las cuestiones referidas”. El conocimiento técnico propio de la disciplina es hecho depender en primer lugar, de la comprensión preliminar de la diferencia específica entre las diversas relaciones de poder que componen la comunidad política como una totalidad diferenciada y articulada y, en segundo lugar, de la constatación de que la *koinonía politiké* se relaciona con los demás tipos de *koinonía* a la manera del todo y de la parte, en la medida en que es la comunidad en sentido pleno que subsume arquitectónicamente a todas las demás. Y si dicho conocimiento sólo es posible bajo una conceptualización de la *pólis* estructurada a partir de cierto uso de los vocabularios teóricos extrapolíticos, entonces vemos cómo Aristóteles confía en que la aplicación de los conceptos analítico-categoriales lejos está de ser un vector de fuga metapolítica, sino que está en función de los intereses primarios de la ciencia política propiamente dicha, entre los cuales se cuenta captar los primeros principios de la ciencia.

La terminología aristotélica nos indica que estamos ante un momento metodológico clave en toda ciencia, que consiste en establecer definiciones. Los *AnPo* expresan que: “cuando uno trata algo global conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles en especie [...] y a continuación intentar tomar así las definiciones de ellas [...] y después de eso, una vez admitido qué es el género ... observar las afecciones propias a través de las primeras propiedades comunes. En efecto, para las cosas compuestas de individuos estarán claros, a partir de las definiciones, los caracteres que las acompañan”. La expresión “*dieleîn tò génos eis tà átoma tô eídei*” (*AnPo* II 13, 96b 15) se asemeja a *Top* II 2, 109b 14 ss. y a *Top* II 6, 120a 34 ss. (*diairoûnta kat eíde*

mékhri tôn atómon), textos en los que la perspectiva diairética es puesta en relación con el problema de la definición.

Según Schütrumpf en su nota *ad. loc.*, los intereses de Aristóteles en este texto de la *Política*, como los que atribuye a Platón en el *Fedro*, no se dirigen *prima facie* a alcanzar una definición, a diferencia de la *diaíresis* en el *Sofista* y el *Político* de Platón. Ahora bien, por nuestra parte reconocemos que es cierto que Aristóteles critica las divisiones dicotómicas de *Sof* y *Pol*, y que su uso del esquema diairético es más amplio (sobre todo en IV-VI) que meramente para fines definicionales. También reconocemos el hallazgo de Schütrumpf de que Aristóteles está siguiendo muy de cerca el texto del *Fedro*. Pero eso no debe llevarnos a creer que Aristóteles no lo utiliza aquí para llegar a definiciones. La terminología usada en la lógica de la investigación científica (*AnPo* II 13) es consistente con lo que Aristóteles está haciendo acá. Mas aun, todo esto desemboca en una definición científica de *pólis*. Y todo arranca de una primera definición nominal que trata de esclarecer a continuación aportando las causas de un fenómeno que se establece como existente en función de que lo vemos [*horômen*]. Además, en el *Fedro* el método analítico-diairético no es un fin en sí mismo, como parece sugerir Schütrumpf, sino que tiene que ver directamente con el mismo objetivo que el de Aristóteles en esta apertura de la *Política*, concerniente a “definir lo que es cada cosa en sí” (277b).³⁵⁸ Tal como nos recuerda Modrak: “a lo largo de toda su carrera y en diversos contextos Aristóteles se preocupa por dividir el campo de investigación en sus articulaciones apropiadas y en definir sus atributos básicos”;³⁵⁹ y no hay razones suficientes para dudar de que en la apertura de la *Política* tal es la tarea a la que dedica sus energías.

La definición de la *pólis* en tanto *koinonía politiké*, introducida provisoriamente al comienzo del libro en una forma general y en tren de ser refinada y ampliada progresivamente, se mueve dentro de los lineamientos del así llamado “instructivo del buen científico” de los *Analíticos Posteriores* a la hora elaborar definiciones que den cuenta de los fenómenos.³⁶⁰ En principio, una definición (*horismós*) es un enunciado del qué-es (*lógos tou tí esti*) (*AnPo* II 10, 93b 29), y de este modo se presentan las

³⁵⁸ El fragmento ampliado del *Fedro* reza como sigue: “antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una [...] no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir”.

³⁵⁹ Modrak (1996): 155

³⁶⁰ Berrón (2011).

características del fenómeno raíz de la disciplina política en diálogo con una experiencia o una precomprensión que apunta a algo que es claro para nosotros: la *pólis* es una comunidad, y una comunidad abarcadora de ciertas otras comunidades que se presentan como partes suyas, y respecto de las cuales ella aparece como la suprema. El establecimiento del género y de la diferencia específica que definen a la *pólis* se halla anticipado (género: *comunidad*; diferencia específica: *política*), pero todavía aparece en estado embrionario no desplegado, no plenamente justificado.

Parecen, entonces, haber sido dados los primeros pasos para alcanzar definiciones (según *AnPo* II 13), a saber: tomar todas las predicaciones posibles del qué-es, ordenar los predicados de acuerdo a su generalidad y repasar los resultados obtenidos en función de una clasificación exhaustiva. De toda *pólis* parece poder decirse, en el plano más general de su consideración, que es algún tipo de unidad común, es decir, una comunidad (éste sería el género mayor) y que esa comunidad se distingue de otros tipos de comunidad subordinados a ella bajo un atributo que enuncia la diferencia específica (*politiké*). Ahora bien, para justificar eso deberían presentarse las diferentes comunidades yendo de la más particular a la más general, estableciendo diferencias cualitativas entre ellas y mostrando de qué modo la comunidad política abarca a las demás y es suprema sobre ellas. Para lograr esto (que se concretará en I 2), Aristóteles cree necesario introducir la metodología diairética y, a la vez, desmarcarse dialécticamente de un obstáculo epistemológico que atenta contra esta voluntad de definición: la creencia de que no hay diferencias cualitativas entre los tipos de comunidades/relaciones de poder. Veremos que en I 2 el vocabulario teleológico constituirá el soporte teórico de primer orden para alcanzar esta conceptualización, no sin antes marcar que el mismo ya aparece presente en estas primeras líneas del primer capítulo del tratado.

ii) TELEOLOGÍA. En segunda instancia constatamos ya en este acople nocional inicial *periékhein/kúrios* de la *Política* la presencia del otro importante vocabulario teórico que el estagirita aplica en su tarea de definir los conceptos políticos fundamentales en combinación con el vocabulario *holístico-mereológico* (y sus conexiones lexicales *henológicas* e *hylemórficas*). Nos referimos al léxico conceptual teleológico, que distingue especialmente a la filosofía aristotélica y constituye otro “sello de fábrica” de nuestro autor.

Tanto en la *Física* (IV 209b 1) como en *De caelo* (II 1 284a 7) se precisa el nexo entre “lo que abarca” y el concepto teleológico de límite (*péras*). Si algo funciona como

abarcativo de una pluralidad es porque está dotado de límite, es porque constituye algún tipo de *péras*. Contra Anaximandro, Aristóteles destaca que es conceptualmente imposible que “lo que abarca” sea indeterminado (*aóriston*), a la manera del *ápeiron* del sabio milesio (*Física* III 6, 207a 18-32; III 4, 203b 11).³⁶¹

Con lo cual el desarrollo de las totalidades políticas no puede hallarse orientado hacia cualquier dirección, ni por causa de cualesquiera factores o por azar, y si no depende esencialmente del azar entonces tampoco puede ser pensado de cualquier manera y, lo que es más importante todavía para la *politikè epistème*, no puede realizarse en la práctica ni reformarse de cualquier modo que se nos ocurra. Lo real es racional, y también la *pólis*, como parte de la realidad (y no como una artificialidad contra natura, como querían los cínicos y algunos sofistas), está llamada a cumplir con una destinación que remite a una teleología propia del mundo de los fenómenos políticos. La conformación de la *pólis* evidencia ya a partir de su estructura comunitaria una finalidad propia, un bien al que tiende, desde las líneas iniciales de I, que vale la pena replicar:

Puesto que vemos que toda comunidad se constituye en busca de algún bien (pues todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno), resulta claro que todas las comunidades están orientadas hacia algún bien, y especialmente hacia el supremo entre todos los bienes se orienta aquella que es suprema entre todas las comunidades y abarca a todas las otras (1252a 1-6).

El hecho de que la *pólis* sea un cierto tipo de comunidad nos pone sobre la pista de una estructura teleológica que va a complementar la clave holística de interpretación del modo en que se relaciona la *pólis* como comunidad totalizante de las comunidades particulares. La esfera de la *prâxis* se conceptualiza paradigmáticamente a partir del vocabulario teleológico: si todos actúan en vista de lo que creen que es un bien (*dokoûntos agathou khárin*), entonces la conformación de cualquier comunidad entre seres humanos parece inscrita desde un comienzo en la teleología de la acción humana. Si la *pólis* es un caso especial del género “comunidad”, entonces se encuentra estructuralmente orientada a un fin-bien, que por el hecho de ser tal comunidad la suprema y abarcativa de todas las otras comunidades coincidirá tal fin-bien con el fin-bien supremo y abarcativo de todos los otros bienes. Como en toda aplicación de la teleología aristotélica, el fin nunca se enuncia aisladamente sino en un contexto

³⁶¹ Höffe (2005): 439.

ordenado de fines-bienes jerárquicamente eslabonados. El fin-bien de cualquiera de las comunidades-partes se hallará subordinado al fin-bien de la comunidad-todo.

Para Aristóteles, existe una remisión recíproca entre los conceptos de comunidad y de fin (*télos*). Pues toda *prâxis* apunta a un bien, es decir, vocabulario teleológico mediante, a un fin, que por definición es considerado bueno por el agente (“todos actúan en vista de lo que creen que es bueno”). Así, toda vez que los seres humanos entran en relaciones recíprocas (es decir, entablan algún tipo de *koinonía*) lo hacen en busca de un fin: “toda comunidad se constituye en busca de algún bien” (*agathoû tinos héneken*); “todas las comunidades están orientadas hacia algún bien” (*agathoû tinos stokháizontai*). Y si esto es así para todo tipo de relación humana, deberá ser así también para las relaciones de dominio o sujeción (*arkhé*) que los seres humanos establecen entre sí y que coinciden con los tipos de *koinonía* significativos para la *politiké epistéme*.

La *pólis* es la *koinonía* “comprehensiva” o “general” precisamente porque es la suprema (*kuriotáte*) *koinonía*, y su *télos* asume como medios los fines de todas las otras formas comunitarias, su fin es el bien supremo.

Esta primera definición nominal de *pólis* se irá enriqueciendo en el siguiente capítulo en consonancia con la metodología de los *Analíticos Segundos*. Los procesos definicionales que cristalizarán a continuación partirán de especificar científicamente el enunciado de cada una de las comunidades partes (las más conocidas para nosotros) y, a través de ellas, elevarse hacia la definición de la *pólis* como comunidad total (lo más conocido en sí). Si bien en tanto primeros principios las definiciones no pueden, en sentido estricto, demostrarse a partir de una *apódeixis* científica, sí veremos que Aristóteles se aplica con especial puntilliosidad a su despliegue y justificación bajo su acostumbrada técnica del ampliamiento progresivo.

El texto de I 1 nos coloca frente a una generalización inductiva que parece haber sido extraída ya a partir de una primera agrupación de los fenómenos relativos a los asuntos públicos. Como se explicita a partir de la metáfora de la batalla luego de la cual se puede reconstruir el orden del ejército en *AnPo*. II 19, la definición nominal parece haber cristalizado en el alma del investigador como un primer principio accesible a través de la sensación a partir de una familiaridad con las diferentes estructuras y significados del mundo político, que siempre se dan en medio de una pugna por el sentido. Cuando la batalla eventualmente amaina, los significados sedimentan en el

alma del cientista político y así permiten que el investigador pueda captar inductivamente las esencias que organizan los *phainómena*.³⁶²

Sobre la base de esta intuición totalizante, aproximativa y apenas articulada, de lo que una *pólis* es en sus estructuras cognoscitivas básicas Aristóteles se dedicará a diferenciar internamente el objeto teórico en sus articulaciones apropiadas (tal como el “buen carnicero” del *Fedro* de Platón), lo cual implicará definir sus partes básicas y determinar cómo esas partes se integran en la totalidad. Es de ese modo que “la intuición deberá ser el principio de la ciencia” (100b 15).

De manera que el comienzo nos pone ya sobre el terreno de los primeros principios de la ciencia política, al proporcionarnos una aproximación inductiva a lo que toda *pólis* es de acuerdo con la percepción. Aunque no debe creerse aquí en un empirismo ingenuo, dado que, como tratamos de poner de manifiesto, se trata de una percepción ya informada por todo un arsenal conceptual teórico que no puede ser otra que la del científico.

Como también dijimos, del mismo modo que en la psicología (*De Anima*) o en la *Física* sucede con los objetos teóricos *psukhé* y *phúsis*, antes de poder desplegar científicamente el análisis del mundo de los fenómenos políticos el pensador de Estagira considera fundamental definir científicamente el objeto teórico sobre el que se estructura el campo disciplinar de la *politikè epistéme*, la *pólis* o ciudad-Estado. Se trata evidentemente de una instancia central para toda ciencia, que se engloba dentro de lo que Aristóteles considera como “el establecimiento de los fenómenos” (*tithénai tà phainómena*) y la búsqueda de las causas que puedan “salvarlos”, es decir, dar cuenta de ellos.

Este procedimiento se halla alineado con un requisito que los *Analíticos Posteriores* pautan para todo enfoque científico, a saber, que el primer paso de toda investigación se dirija a definir el campo sobre el cual se va a conducir la indagación. El término que Aristóteles utiliza para nombrar el campo o dominio de objetos teóricos propios de una determinada ciencia es “género” (*génos*), y si una ciencia ha de reposar sobre una base propia entonces debe delimitarse genéricamente, debe articularse dentro

³⁶² Aristóteles caracteriza el proceso de abstracción del universal bajo la metáfora de los soldados que en medio del desbande van volviendo progresivamente a la formación inicial hasta lograr su reagrupamiento. Lo primero en reagruparse es de carácter indiferenciado, es la sensación concreta carente de atributos o diferencias que permiten identificarlo como miembro de un género y una especie determinados. Luego pasará a recuperar su diferenciación interna hasta alcanzar la forma común aplicable a varios individuos: “así es como la sensación produce en nosotros lo universal” (100b 5). Cf. *AnPo* II 19, nos servimos de las explicaciones que da M. Candel San Martín en sus notas *ad. loc.* 307, 308 y 310.

de la estructura inteligible de un dominio de objetos de estudio en particular. *AnPo.* I 7 establece que las demostraciones de la ciencia deben circunscribirse a un género común y sostiene que tal género es “el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí” (75b). Por ejemplo, la aritmética toma como sujeto el número; “la demostración aritmética siempre tiene su género, acerca del cual es la demostración, y de manera semejante las otras”; ahora bien, “de las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes si las magnitudes no son números”. En *AnPo.* I 28 se establece que la unidad de una ciencia depende la unidad del género de objetos teóricos del cual es ciencia. De manera que para garantizar la cientificidad de su abordaje a los fenómenos políticos Aristóteles necesita definir científicamente el concepto matriz que garantice la unidad de la disciplina. Este paso inicial se da en homología con la psicología o con la física, en las cuales deslinda el campo de los fenómenos a través de una definición del objeto teórico central que articula el género acerca del cual versan las demostraciones psicológicas o físicas (respectivamente, la *psukhé* y la *phúsis* como principio de movimiento).³⁶³

A diferencia de lo que sucede en *De anima*, donde el vocabulario teórico predominante es *eidético-ousiológico* (relativo a la doctrina de la sustancia, *ousía*, y la forma, *eîdos*), la arquitectura teórica que vertebra la conceptualización de la ciudad-Estado en la apertura del libro I de la *Política* se modula predominantemente de manera *eidético-teleológica*.

El punto de partida de la *Política*, como hemos mencionado, nos introduce desde un principio de lleno en el registro de la ciencia, es decir, en un registro universal, dado que no se parte de impresiones sobre Atenas, ni sobre Esparta ni sobre Corinto (tal como lo hacían muchos de los tratados del siglo V, como el del Viejo Oligarca sobre Atenas, y del siglo IV, como el de Jenofonte sobre Esparta, dedicados a pensar las características puntuales de las diversas *politeíai*), y ni siquiera sobre la democracia o sobre la oligarquía en alguno de sus aspectos, como si se tratara de objetos teóricos independientes unos de otros. Tal como lo manifiesta una extensa reflexión metodológica ubicada en *De partibus animalium*, en la ciencia biológica referente a los animales debe elegirse un punto de partida que busque una perspectiva común y no la

³⁶³ Cf. D. Modrak (1996): 153.

descripción pormenorizada de distintos animales como si fueran independientes unos de otros:

Por tanto, es evidente que también en la investigación de las ciencias naturales deben existir algunos criterios tales que al referirnos a ellos se pruebe el modo de demostración, al margen de cómo es la verdad, si de esta manera o de otra. Quiero decir, por ejemplo, si hay que definir por sí mismo a cada ser tomándolo por separado, abordando el estudio de la naturaleza del hombre, del león, del buey o de cualquier otro ser específicamente, o bien tomar como base de estudio las características comunes a todos los seres de acuerdo con un punto de vista común. De hecho, muchas funciones son iguales en muchos géneros que son distintos entre sí, como el sueño, la respiración, el crecimiento, la decadencia, la muerte y, además, las restantes propiedades y estados de tal tipo; hablar, pues, de ello ahora sería oscuro e impreciso. Es evidente que al tratar sobre muchas especies de forma particular diremos lo mismo muchas veces, pues cada una de las funciones citadas existe tanto en los caballos, como en los perros o en los seres humanos, de modo que si se habla de estas características en cada animal, será obligado hablar a menudo sobre lo mismo, en tanto las mismas características se den en seres de distinta especie sin que presenten ninguna diferencia. En cambio, puede haber otras funciones que tienen la misma denominación, pero se diferencian según la especie, como la locomoción de los animales que, ciertamente, no se presenta de modo unitario en la forma: difieren, pues, el vuelo, la natación, la marcha y la reptación. Por ello es preciso que no haya incertidumbre en cómo abordar la investigación, quiero decir si primero se debe hacer una observación común por géneros, y luego centrarse en las características específicas, o estudiar directamente cada especie por separado. Por ahora no hay nada fijado sobre este tema, ni tampoco sobre lo que voy a decir a continuación, si, al igual que los matemáticos realizan sus demostraciones sobre la astronomía, también el naturalista debe observar primero los fenómenos relativos a los animales y las partes propias de cada uno, y luego explicar el por qué y las causas, o bien debe actuar de otra manera (PA. 639a 12-b 10).

A imagen y semejanza de su proceder en los escritos científicos bio-zoológicos, y en consonancia con las exigencias de *AnPo.*, la *pólis* va a ser tipificada eidéticamente en sus diferencias internas a partir de una perspectiva genético-evolutiva. Si Aristóteles logra salir airoso de su intento habremos encontrado ese punto de partida común que nos permitirá articular un discurso científico, universal y necesario acerca de cualquier ciudad-Estado posible (y veremos que ese punto de partida común se concentrará en la noción de comunidad). Lejos de considerar suficiente una yuxtaposición coleccionística de constituciones y leyes sometida al relativismo de la casuística y al imperio de la coyuntura, salvar los fenómenos políticos depende de alcanzar una conceptualización lo más unívoca posible de estas realidades inestables y tan renuentes a determinaciones fijas y generales.

I 2

i) Primera definición real de la *pólis*: “la ciudad-Estado es la comunidad perfecta conformada a partir de varias aldeas”

El segundo capítulo del libro I constituye probablemente el más famoso de la obra, y vemos en él a Aristóteles sometiendo al concepto de *pólis* a una definición filosófica altamente sofisticada, que moviliza una amplia gama de recursos teóricos y combina las dos redes conceptuales teóricas principales –holístico-mereológica y teleológica– preanunciadas en I 1. Por efecto de la articulación llevada adelante por el vocabulario metafísico sobre la base de un procedimiento de descripción que hace pie en componentes inductivo-perceptuales y doxástico-dialécticos, la definición nominal de *pólis* presentada preliminarmente en I 1 va a ser convertida en una definición propiamente científica.

Definir el objeto teórico “*pólis*” como totalidad compuesta, como “cierta unidad común”, implica entonces definir tanto sus partes como el modo en que las partes se relacionan con el todo. Así, para comprender la diferencia específica de cada una de las relaciones de poder particulares que componen esa totalidad sintética que llamamos *pólis* necesitamos combinar el vocabulario holístico-mereológico con el teleológico. En I, ambos léxicos conceptuales se requieren mutuamente.³⁶⁴

La descomposición analítica del todo en partes se complementa en I 2 con una perspectiva genética, en la misma clave metódica en que Platón traza el desarrollo de la *pólis* desde su origen a partir de ciertos elementos mínimos (*República* II 369a-b; *Leyes* III 676a ss.). Dice Aristóteles en I 2:

Como en otros asuntos, también aquí podrían considerarse teóricamente [*theorésein*] las cosas del modo más correcto si se observaran en su desarrollo desde el comienzo (1252a 24-26).

Luego de esta breve indicación metodológica que introduce la perspectiva genético-evolutiva llamada a complementar el enfoque diairético, Aristóteles se dedica en I 2 a construir una compleja representación filosófica del concepto de *pólis* como una totalidad múltiple internamente diferenciada y teleológicamente orientada.

El modelo del desarrollo evolutivo del concepto de *pólis* a partir de una sucesión de comunidades no abreva en la *República*, sino antes en las *Leyes*. Como sostiene Newman: “es evidente del tenor general de la concepción aristotélica del origen de la sociedad y de la repetición de expresiones incidentales de este pasaje de *Leyes* III que

³⁶⁴ Tal como sostiene P. Simpson, “dividir un todo en partes puede ser un paso necesario para entender el todo, pero no puede ser suficiente. Se debe ver cómo las partes se unen para formar el todo, porque de lo contrario se tendrán las partes pero no el todo, y, por supuesto, no se tendrán partes en tanto partes, desde el momento que las partes son partes en vista de un todo [...] El desarrollo o crecimiento de las partes que propone Aristóteles es mejor comprendido no como histórico sino como eidético, es decir, como buscando la idea de la ciudad desde y a través de la idea de sus partes” (1998: 17).

tenía este texto ante los ojos en su propio tratamiento de este asunto”. Mientras que en el libro I de las *Leyes* de Platón se enuncian ya los tres componentes del análisis de *Pol* I 2 (*oikía, kóme, pólis*),³⁶⁵ en el comienzo de *Leyes* III se lleva a cabo un análisis genético en el cual se inspirarán varias de las reflexiones aristotélicas de I 2. Especialmente el pasaje de *Leg* III 680b-681d es retomado en muchos de sus detalles por el Estagirita.³⁶⁶ La diferencia del planteo aristotélico es que Aristóteles no buscará delinear un mito de origen y ni siquiera un informe etnohistóricamente atendible de la emergencia de la forma *pólis* entre los griegos. La sucesión de comunidades que, salvando las diferencias,³⁶⁷ Aristóteles retoma del original platónico, se ve aquí despojada prácticamente de su colorido mitológico o de sus detalles etnohistóricos y reducida a un esquema abstracto de composición progresiva de fines cuyo propósito es formalizar una definición que opere como principio propio de la política, que a su vez pueda dar lugar a cadenas argumentativas significativas para una analítica de los conceptos centrales de la política. Es cierto que el enfoque no se halla exento de un dejo de historicidad, pero como observa Newman, “la retrospectiva adquiere ante todo un aspecto ideal. Cada una de las *koinoníai* sucesivas es presentada en su forma normal y correcta. [...] La expansión gradual de la casa solitaria hacia la aldea y la ciudad-Estado es un retrato ideal antes que un hecho históricamente atendible”.

Lo que hace Aristóteles en I 2 no es dar cuenta del origen de la *pólis*, con pretensiones de verdad histórica, sino que, apuntando a la construcción de un tipo ideal, abstracto, el método evolutivo busca complementar el enfoque analítico ofreciendo una “definición genética” como si de geometría se tratara. Nos da los procedimientos a través de los cuales se construye esquemáticamente un concepto complejo de *pólis*. La exposición del crecimiento eslabonado de *koinoníai* tiene un carácter principalmente clasificatorio y está usado para diferenciar y jerarquizar los componentes del concepto

³⁶⁵*Leg* 626c.

³⁶⁶Como señala E. Schütrumpf, “cada pensamiento de este breve párrafo de Platón halla una correspondencia en Aristóteles” (I: 201). W. L. Newman se encarga de señalar detalladamente las múltiples coincidencias argumentales y estilísticas: por ejemplo, 681 a corresponde a I 2, 1252b 15; 681b a I 2, 1252b 18, etc. (I: 36-37; II: 114-116).

³⁶⁷Por ejemplo, en el punto en que las aldeas y las casas, gobernadas monárquicamente por los más ancianos, se integran en común (*eis tò koinón*, *Leg* 680e) en la formación de una *pólis*, para Platón “cada una llega a esa comunidad mayor con sus propias leyes” (*hékain échontas idiou nómous eis tèn meizona sunoikian*, *Leg* 681b), por lo cual se hace necesario que “los que se reunieron” (*toús sunelthóntas*) “elijan en común” (*haireísthai koinoús*) a ciertos hombres que consideren todas esas costumbres particulares y legislen para toda la comunidad las que más les satisfagan (*Leg* 681c-d). Por su parte, no hay rastros en *Pol* I 2 de esta convención constituyente de aldeas que acuerdan someterse a los dictámenes de legisladores elegidos por ellos mismos. La breve aparición del legislador originario en I 2 no ve reconducida su misión hacia ninguna instancia conciliar anterior a él, que pudiera alegarse como fundamento de su autoridad.

en un todo semántico articulado. Si bien *koinonía* se aplica a todas las comunidades, es posible trazar una jerarquía de los sentidos distintos de *koinonía* que permitirá cualificar internamente el concepto de *arkhé* y delimitar diferencialmente el sentido específico de *pólis* como gobierno sobre hombres libres.³⁶⁸

Como adelantamos, el hilo conductor en la definición del concepto de *pólis* es la noción de comunidad. Dentro del género “*koinonía*” se cuentan cada una de las partes de la *pólis*, no menos que la *pólis* misma, la cual es un cierto tipo de comunidad. Ahora bien, ¿cuáles son las partes de la *pólis* y cómo podemos diferenciar sus especificidades eidéticas?

La mereología de I 2 conceptualiza como “partes” cinco comunidades (o relaciones de poder) específicamente diferentes entre sí: nexo despótico, nexo conyugal, nexo doméstico, nexo aldeano y nexo ciudadano. Sobre la base de la afinidad nocional indicada a propósito de *koinonía* y de *télos*, la propuesta –formulada en I 1–, de conceptualizar el todo político distinguiendo sus partes constituyentes por la especie (*eídei*) se lleva a cabo en I 2 fundamentalmente a través del vocabulario teleológico. La especie de cada parte, su forma (*eídos*), se delimita específicamente de las otras a partir de la finalidad a la que la comunidad en cuestión tiende; en otras palabras, lo que cada comunidad es se comprende diferencialmente en clave de la función que está llamada a cumplir. El propio Aristóteles deja en claro ese criterio en forma de un principio general: “Todas las cosas se definen por su función [*érgon*] y su capacidad [*dúnamis*], de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas, sino que comparten el mismo nombre” (I 2, 1253a 22-23). Aristóteles procede de manera que el enfoque analítico de la *pólis* no esté completo hasta que no introduzcamos el vocabulario teleológico. Sin atender a las funciones de cada una de las comunidades resulta imposible diferenciarlas específicamente, y así sería imposible definir el todo compuesto de la *pólis*; y nos hallaríamos empantanados en la indistinción y la indiferenciación propia de quienes creen que las diversas formas de poder se diferencian sólo “por el más y el menos”. Las cinco comunidades que aparecen en I 2 se distinguen así por los fines a los que tienden, a saber, generación (*koinonía gamiké*), preservación (*koinonía despotiké*), necesidades cotidianas relativas a la mera vida (*oikía*),

³⁶⁸ Tanto Riedel como Kamp reconocen que este procedimiento de tipificación de la interrelación de las *koinoníai* se realiza a través de la aplicación de un módulo lógico-dialéctico al que Aristóteles apela frecuentemente para dominar (en la medida de lo posible) la homonimia que es la así llamada “homonimia *pròs hén*” (Kamp (1993): 91-92, Riedel (1976): 60).

necesidades no cotidianas relativas a la mera vida (*kôme*) y autosuficiencia plena concerniente a la vida buena (*koinonía politiké*). Veamos los textos.

Comenzando, como pedía I 1, con los *asúntheta*, las partes mínimas, no-compuestas, del todo, Aristóteles presenta en I 2 como primeras según el orden de la génesis dos comunidades, dos tipos de relación jerárquica, dos formas de relación de dominación:

En primer lugar, resulta necesario [*anánke*] que se unan los elementos que no son capaces de existir el uno sin el otro como, por un lado, la mujer y el hombre para la generación³⁶⁹ –lo cual no sucede por elección, sino que como en los otros animales y en las plantas, es natural la aspiración a dejar tras de sí a otro ser de la misma especie–, y por otro lado, para la supervivencia, quien por naturaleza domina y quien es dominado. Pues aquel que tiene la capacidad de proyectar con la razón domina por naturaleza y es amo por naturaleza, y aquel que tiene la capacidad de realizar tareas con el cuerpo resulta dominado y es esclavo por naturaleza: por lo tanto, al amo y al esclavo conviene lo mismo (1252a 26-34).

Las dos formas de dominación que aparecen detalladas primero en el orden de la génesis son la *koinonía gamiké* (relación de poder conyugal) entre “macho y hembra” (*thélu* y *árren*, dos términos usuales en los escritos biológicos) y la *koinonía despotiké* (relación de poder despótico) entre “amo y esclavo” (en neutro en la fuente: “lo dominante y lo dominado” (*tò árkhon kai tò arkhómenon*)). La forma de distinguir las apela a las finalidades a las que respectivamente apuntan: en un caso, es la generación, la aspiración biológica a dejar tras de uno a un miembro de nuestra misma especie; en el otro caso, se trata de la supervivencia gracias a tareas en las que uno proyecta con la razón y el otro ejecuta con el cuerpo. El carácter necesario de estas dos primeras comunidades es remarcado especialmente por Aristóteles. Los elementos que participan de cada uno de estos vínculos no pueden subsistir el uno sin el otro, y eso es algo que sucede, nos dice Aristóteles, por naturaleza: está en la naturaleza del macho y de la hembra –en lo que tiene que ver con la generación– y en la del amo y el esclavo –en lo que tiene que ver con la preservación– el hecho de necesitarse mutuamente: Aristóteles explica causal-eficientemente que en el primer caso eso forma parte de una pulsión biológica de reproducción y en el segundo caso se debe a una tendencia a ensamblarse por mutua conveniencia de quien está exclusivamente capacitado para la fuerza física (esclavo) y de quien aporta direccionalidad al trabajo (amo).

³⁶⁹Literalmente, “la hembra y el macho” (*thélu* y *árren*).

Tenemos así las primeras definiciones científicas de estas primeras comunidades, y son científicas porque se señalan sus causas, eminentemente sus causas finales.

Como hemos marcado hasta aquí y como veremos en lo que resta de este capítulo, el módulo de la teleología natural que Aristóteles hace intervenir en la conformación de la *pólis* como objeto científico a través de la definición real de sus partes específicas se ve apuntalado por una fuerte presencia del vocabulario de la necesidad. ¿A qué obedece esta presencia? Una vez más encontramos aquí las huellas del programa científico de *AnPo*.

Según *AnPo* I 4-6, la demostración científica es una inferencia que parte de premisas necesarias. Ahora bien, si la necesidad fuera entendida en términos demasiado estrictos, no podría haber ciencia más que en un sentido muy restringido (como por otra parte sostiene la Teoría de la Discrepancia). Frente a esta variante hermenéutica, ciertos intérpretes defienden la posibilidad de encontrar en los textos aristotélicos cierto concepto de necesidad que se adecúe a los fenómenos que se producen de manera no absolutamente necesaria sino con cierto nivel de regularidad mínima (lo que Aristóteles denomina *hòs epì tò polú*). Ese concepto es el de “necesidad hipotética” (o “necesidad sobre la base de una hipótesis”).

AnPo I 4 declara que la demostración científica no puede realizarse a propósito de cualquier cosa sino que exige conjugarse con un concepto de necesidad: “comoquiera que es imposible que se comporte de otra manera aquello de lo que hay ciencia sin más, lo que se sabe con arreglo a la ciencia demostrativa habrá de ser necesario [...]. Por tanto, la demostración es un razonamiento a partir de cosas necesarias.” (*AnPo*. 73a21-24).

Tal como explica Boeri, “lo que caracteriza a la *epistéme* según los *Segundos Analíticos* es el hecho de que (i) su objeto es necesario y, por lo tanto, no admite ningún tipo de variabilidad, y (ii) constituye una verdad necesaria. El conocimiento científico demostrativo (*apodeiktikè epistéme*) se deriva de principios necesarios porque lo que se conoce científicamente no puede ser de otro modo y, si esto es así, las premisas a partir de las cuales se deriva una conclusión en un argumento deductivo demostrativo también deberán ser necesarias. La demostración es, entonces, algo necesario, lo cual significa que si algo ha sido demostrado no puede ser de otro modo” (*AnPo*. 74b 5-17). Si la ciencia debe ser un conjunto de verdades apodícticamente necesarias se explica que en los *AnPo*. el modelo de *epistéme* sea la matemática, ya que es la única disciplina

científica en la cual las premisas y la conclusión son universales y afirmativas y por ser además una ciencia en la que lo necesario puede ser claramente identificado con ‘lo eterno’ y, por tanto, con lo que no puede ser de otra manera (cf. *AnPo.* 79a 17-29).³⁷⁰

Ahora bien, en política (como en ética, física o biología) no parece ser posible lograr semejantes deducciones de ciertos teoremas a partir de premisas de la misma manera en que eso puede hacerse en matemática: los puntos de partida de los argumentos deductivos en esta disciplina no cumplen con el requerimiento de ser incondicionalmente necesarios. ¿Eso significa que no existe necesidad alguna y, en consecuencia, que no es posible que haya ciencia de la política? Parecería que esa es la conclusión obligada, si es cierto que por fuera de este concepto incondicionado de necesidad no hay demostración, puesto que si no hay demostración no habrá ciencia (*AnPo.* 71b20-24; 75b21-26). Como sostiene Boeri, “ésta no es, sin embargo, la conclusión de Aristóteles: no sólo las disciplinas mencionadas son consideradas como ‘ciencias’ o ‘saberes’ por Aristóteles, sino que además hay al menos un pasaje en *AnPo.* en el que se sugiere que la demostración no sólo se da a partir de premisas necesarias, sino también a partir de premisas que son ‘*hos epì tò polú*’, razón por la cual el término medio no es apodícticamente necesario sino un término medio en el sentido de ‘lo que sucede en la mayor parte de los casos’”.

Hay algunas cosas que se producen universalmente (en efecto, siempre y en cada caso se comportan o se producen así), y otras que no siempre, pero sí la mayoría de las veces, v.g.: no todo hombre varón tiene pelo en el mentón, sino < sólo> la mayoría de las veces. Y de las cosas de ese tipo es necesario que también el medio se dé la mayoría de las veces. En efecto, si A se predica universalmente acerca de B y éste también universalmente acerca de C, necesariamente se predicará también A acerca de C siempre y en cada caso: pues eso es lo universal, < lo que se da> en cada caso y siempre. Pero se supuso que se daba la mayoría de las veces: por tanto, necesariamente será también la mayoría de las veces el medio, sobre el que < figura> B. Serán, pues, también inmediatos los principios de las cosas < que se dan> la mayoría de las veces, todas las cuales son o se producen la mayoría de las veces (*AnPo.* 96a8-19).

Así pues, las disciplinas científicas que hacen uso de este tipo de premisas (y la política se cuenta entre ellas) y de un término medio de carácter contingente (*hos epì tò polú*) también ‘demuestran’; su demostración será menos rigurosa, como la de las ciencias que operan por percepción (las ‘ciencias empíricas’, cuyo objeto puede ser de otro modo) será ‘más blanda’ o débil que la de las ciencias que demuestran de un modo ‘más

³⁷⁰ Boeri (2007): 29-30.

necesario' o riguroso (*Metaph.* VI 1, 1025b11-13), pero hay que destacar que habrá demostración y que, por lo tanto, habrá ciencia.

El siguiente texto de *PA.* nos indica de qué manera debe flexibilizarse el concepto de necesidad para dejar entrar en la categoría de ciencias a aquellas disciplinas que versan sobre objetos contingentes, que tienen un modo de existencia "*hos epì tò polú*":

Por otra parte, el principio de necesidad no afecta por igual a todos los hechos de la naturaleza, aunque casi todo el mundo trata de conducir a él sus explicaciones, sin distinguir en cuántos sentidos se dice "lo necesario". Por un lado la necesidad absoluta sólo existe para los seres eternos, mientras la necesidad condicional se da tanto en todos los seres sujetos al devenir natural, como en los productos técnicos, por ejemplo, una casa o cualquier otro objeto semejante. Es necesario que exista determinada materia para que haya una casa o cualquier otro fin; y debe haber sido producido y puesto en movimiento primero esto, luego lo otro, y de esta manera en adelante hasta el fin, es decir, el para qué cada cosa se produce y existe. Y lo mismo sucede también en los procesos naturales. En cambio, la forma de la demostración y de la necesidad es distinta en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias especulativas. Sobre este tema se ha hablado ya en otras obras. En unos casos, pues, el principio es el ser, en otros lo que será; en efecto, puesto que tal es la salud o el hombre, es necesario que tal cosa exista o se produzca, pero no que, puesto que esto existe o se ha producido, la salud o el hombre necesariamente existan o vayan a existir. Ni es posible ligar a lo eterno la necesidad de tal demostración, para poder decir que esto es, puesto que esto otro también es (*PA.* 639b 21-640a 8).

Aristóteles admite aquí que en la ciencia biológica rige un concepto de necesidad diferente y acoge una definición expandida de necesidad hipotética o condicional que debilita el concepto para hacer aplicable el programa de los *AnPo.* a ciencias cuyos objetos no sean eternos y cuyas demostraciones no sean apodícticamente necesarias al modo de las matemáticas. Aristóteles redefine su concepto de necesidad para que pueda tener su lugar en la caja de herramientas de todo enfoque científico que exceda las exigentes condiciones de la necesidad incondicional. Aun cuando se trate de una necesidad hipotética, la función de tal concepto es la de lograr que el objeto teórico alcance la regularidad requerida por el concepto de ciencia de los *AnPo.*

Modrak destaca que la manera en que Aristóteles establece una relación más blanda entre el objeto y sus atributos hipotéticamente necesarios se produce a través de la mediación del esquema teleológico. Como se trasluce del texto citado de *PA.*, "Aristóteles amplía los criterios de necesidad antes de recusar tal noción como inaplicable en biología. Una vez más encontramos a Aristóteles ajustando la concepción de ciencia expuesta en sus escritos tempranos antes que rechazándola de plano."³⁷¹

³⁷¹ Modrak (1996): 161.

Un texto *Física* II 9 nos pone sobre esta misma línea de desarrollo:

Ahora bien, en cuanto a la necesidad, ¿se trata de una necesidad hipotética o absoluta? En efecto, actualmente se cree que lo que es por necesidad entra en la generación, como si se considerara que el muro se ha generado por necesidad porque, por un lado, lo pesado naturalmente se traslada hacia abajo mientras que lo liviano por naturaleza se traslada hacia arriba. Por tanto, las piedras y los cimientos se dirigen hacia abajo; la tierra, en cambio, hacia arriba en virtud de su ligereza. Pero las maderas, fundamentalmente, se trasladan hacia arriba por ser muy ligeras. Pero aunque sin estas condiciones la generación es imposible, sin embargo, esta no se produce por causa de estas cosas -salvo en el sentido de causa material-, sino que se produce con vistas a la protección y conservación de determinadas cosas. De modo semejante ocurre también en todos los demás entes en los que hay finalidad, pues ellos no se producen independientemente de lo que tiene una naturaleza necesaria y no por ello, a no ser como materia, sino en vistas de un fin. Por ejemplo, ¿por qué la sierra es de esta índole? Para esta función determinada, es decir, para este fin particular. Sería imposible, sin embargo, que la sierra se generara en vistas de su función si no fuera de hierro. Forzosamente, entonces, tiene que ser de hierro si ha de ser una sierra y ha de cumplir con su función. Es evidente, entonces, que la necesidad, en este caso, es una necesidad hipotética pero no como fin. En efecto, lo necesario radica en la materia pero el fin en la forma (*Ph.* 199b 34-a 15).³⁷²

Según Aristóteles, la necesidad hipotética se aplica a los entes que llegan a existir en virtud de un fin (ya sean entidades naturales o artificiales). Concretamente para el caso de los artefactos, si debe existir una sierra, su forma debe estar realizada a partir del material adecuado. Si un artesano sólo contara con materiales blandos sería incapaz de fabricar una sierra. Contar con hierro no es una condición suficiente como para poder generar una sierra (uno podría contar con hierro y fabricar lanzas), pero sí es una condición *necesaria*. Lo necesario en este punto se halla tipificado dentro de la red teórica como una subred dentro del vocabulario teleológico, declinado específicamente, como se explicita en la última línea del texto de *Física*, a partir del vocabulario *hylético*.

De la misma manera se puede aplicar el concepto de necesidad al enlace de las primeras comunidades cuyo desarrollo evolutivo se orienta teleológicamente hacia la *koinonía politiké*, tal como se ve en el fragmento 1252a 26-34 que reproducimos. Los primeros *asúntheta* a partir de los cuales se arma una *pólis* son macho/hembra y amo/esclavo, dos vínculos compuestos de “elementos que no son capaces de existir el uno sin el otro” y esto resulta necesario (*anánke estí*) al margen de la elección (*proáiresis*), en sintonía con la descripción que del concepto de necesidad se da en *Metafísica* Delta. Que lo necesario en este sentido se halla declinado en vocabulario *hylético* se puede ver con claridad en un texto de VII, sobre el que volveremos, y que

³⁷² Trad. M. Boeri.

explicita el estatuto de las primeras comunidades (materia-condición necesaria) respecto de la comunidad política (forma-fin-límite).³⁷³

Volviendo a I 2, a partir del trasfondo teórico del concepto de necesidad hipotética, el carácter finalístico de las primeras comunidades diferentes según la especie es reforzado por Aristóteles través de un principio de teleología natural de uso frecuente en la física y en la biología:

Por naturaleza existe una diferencia [*dióristai*] entre la mujer y el esclavo, pues la naturaleza no opera con la mezquindad propia de los forjadores del cuchillo de Delfos, sino que a cada cosa le asigna una sola función: de esta manera, cada uno de los instrumentos cumple su función del modo más preciso al no servir para muchas tareas sino para una sola. Sin embargo, entre los bárbaros lo relativo a la mujer y al esclavo están en el mismo nivel. Y la causa reside en que no poseen el elemento que por naturaleza domina, sino que la comunidad entre ellos se da entre esclava y esclavo. Por eso los poetas afirman que “es razonable que los griegos dominen a los bárbaros”, suponiendo que bárbaro y esclavo son por naturaleza lo mismo (1252a 34-b 9).

La idea de que la especialización de las funciones mejora la calidad del producto es un tópico del siglo IV a.C.³⁷⁴ Platón reconduce a la naturaleza de cada individuo la capacidad para desempeñar bien una única función,³⁷⁵ y Aristóteles eleva aquí esta concepción al rango de principio de funcionamiento de una naturaleza (*phúsis*) personificada.³⁷⁶ El principio es usado de manera extendida en los escritos biológicos,³⁷⁷ y la personificación de la *phúsis* se habilita modélicamente a partir de la analogía con la técnica: para dar cuenta de que la forma de proceder de la naturaleza es finalística Aristóteles la analoga comúnmente a un artesano que no opera al azar sino racionalmente, por lo cual siempre debe buscarse un propósito en función del cual hace lo que hace.

El ejemplo del “cuchillo de Delfos” ilustra una anomalía al respecto, dado que se empleaba en ese santuario para matar a la víctima sacrificial, desollarla y descuartizarla. Los forjadores de este instrumento son “mezquinos” porque renuncian a la calidad de la función en aras de multiplicar la cantidad de usos y ahorrarse así el empleo de otros

³⁷³ “En efecto, del mismo modo que para los artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues [1326a] cuanto mejor preparado se encuentre el material, tanto más bello será, necesariamente, el producto del arte), así también el político y el legislador debe contar de antemano con la materia apropiada. Y entre los recursos propios de la política, en primer lugar está la población de seres humanos, que debe ser de cierta cantidad y contar con ciertas cualidades por naturaleza” (1325b 39-a 5).

³⁷⁴ Ver Jenofonte, *Ciropedia* II 1, 21; VIII 2, 5 ss.; *Recuerdos de Sócrates* III 9, 3.

³⁷⁵ *República* II 370a ss.; 374b 10; III 395b ss.; IV 433a ss.; 434b; *Leyes* VIII 846d.

³⁷⁶ Para otras aplicaciones del principio en la *Política*, aunque sin referencia a la naturaleza, ver II 11, 1273b 8; IV 15, 1299a 36 ss.

³⁷⁷ Cf. *PA* II 16, 659a 20-22; V 6, 683a 19-25; *GA* I 1, 716a 24-27.

instrumentos más específicos.³⁷⁸ El principio de economía y especialización en el funcionamiento de la naturaleza es enunciado como *hèn pròs hén*, una (cosa) para una (función), que es la mejor lógica de funcionamiento para todos los instrumentos (*órgana*), ya sea en la naturaleza como en el arte. Entonces, el hecho de que la naturaleza haya hecho mujeres y esclavos de manera diferenciada debe ser respetado en toda articulación organizacional humana adecuada: no deben asimilarse, pues cumplen funciones distintas.

Lo que está presupuesto en la argumentación es que, al faltarles el elemento que por naturaleza domina (*tò phúsei árkhon*, retomado de 1252a 30), las uniones entre los bárbaros son entre esclavo y esclava y se presupone, razonablemente, que todos los bárbaros son esclavos (ver III 14, 1285a 20; I 6, 1255a 29; VII 7, 1327b 27 ss.). Con lo cual tenemos que en los pueblos bárbaros se reproduce por defecto la lógica de la indiferenciación de las formas de dominio que Aristóteles busca contrarrestar conceptualmente ya desde los niveles iniciales de asociación humana, y es por ello que en tierras socialmente primitivas no sólo falta la *pólis*, sino que también se halla ausente la diferenciación funcional que Aristóteles hace valer ya para las primeras comunidades. En los pueblos bárbaros, toda relación de poder se conjuga despóticamente, y por ese motivo no puede darse en tierras bárbaras una definición científica que dé cuenta específicamente del modo humano de cohabitar bajo instituciones políticas. En este contexto la organización de la convivencia entre los bárbaros se puede representar como contraria al principio de teleología natural presupuesto aquí como hipótesis. Según el principio, la mujer y el esclavo están llamados a representar funciones distintas dentro de distintas relaciones de agrupación que se diferencian en virtud de sus fines: en un caso (mujer), la finalidad es la generación y en el otro (esclavo), la preservación.

En el “resumen” de I 3, a las dos primeras comunidades se agrega como fundamental la *koinonía patriké* entre “padre e hijos”, el nexo paternal. En I 3 Aristóteles reconoce, como hemos marcado anteriormente, que esta parte relativa a la crianza sufre de anonimía, por lo cual no se halla lexicalizada en el lenguaje natural. Es por eso que acuña un neologismo para esta parte, “*teknopoietiké*”, o apela a su conceptualización, como en las otras comunidades, a partir de adjetivos usados en el lenguaje común pero convertidos en operadores abstractos a partir del sufijo *-ikós*: en

³⁷⁸Tenemos otro ejemplo de condena aristotélica de un instrumento multiuso en las “lámparas-asadores” de IV 15, 1299b 9 y en *Sobre las partes de los animales* VI 683a 22 ss (Schütrumpf I: 194-195).

este caso, “*patriké*”; si bien no se declara explícitamente, la finalidad de esta comunidad parece ser la crianza y formación primera de los niños.

De cualquier modo, y a diferencia de lo que sucede en la composición de las sociedades que no llegaron a la fase de la *pólis*, cuando las tres *koinoníai* (*gamiké*, *despotiké* y *patriké*) se dan juntas en una misma unidad habitacional-productiva y bajo el mando de un mismo *oikónomos* tenemos lo que Aristóteles llama en I 3 *téleios oikía* o “casa perfecta/completa”, una “*oikía* propiamente dicha”. Parecería así que los vínculos prepolíticos sólo pueden alcanzar lo propio de su concepto, sólo pueden realizarse como tales, recién cuando pasan a formar parte, precisamente *qua* partes, del todo de la *pólis*. Y viceversa, sólo tendremos una *pólis* (y no ya un *éthnos*) cuando se dé una progresión entre unidades comunitarias específicamente diferentes orientadas según una jerarquía ascendente de fines. No hay, en sentido estricto, *oikíai* en organizaciones políticas que no alcanzaron el nivel de desarrollo propio de la ciudad-Estado. De manera que la indistinción de las formas de dominio –censurada por Aristóteles en I 1 como si de un obstáculo epistemológico se tratara– no es sólo una opinión, sino que cuenta con un correlato real, sólo que en realidades incompletas, que no plenificaron sus fines inmanentes, que no lograron llevar a su forma última las potencialidades ínsitas en el vivir juntos de los seres humanos. Los *asúntheta* de la *pólis*, las comunidades a partir de las cuales se compone, deben comprenderse como sus partes condicionalmente necesarias.

Consideremos cómo se define en I 2 la *koinonía* que aparece en tercer lugar en el orden de la génesis (sin contar la *koinonía patriké* que hemos mencionado como desplegada en I 3), que no se suma a las otras dos en condición de igualdad sino que aparece como abarcativa de ambas.

A partir de estas dos comunidades se constituye primero la casa, y Hesíodo se expresó correctamente cuando compuso: “primero ante todo, casa, mujer y buey de labranza” (pues para los pobres el buey está en lugar del esclavo). Entonces, la comunidad constituida de acuerdo con la naturaleza para las necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros Carondas llama “compañeros de panera” y Epiménides el cretense, “compañeros de mesa” (1252b 12-15).

Las primeras dos comunidades son reasumidas en la *oikía*, que las abarca en tanto primera unidad social, célula básica, para Aristóteles, de toda ciudad-Estado. Su criterio de distinción es finalístico ya desde el primer enunciado que anuncia su conformación, y el vocabulario teleológico se compone (como también en las primeras *koinoníai*) con el empleo de la noción de *phúsis*: la casa es una *koinonía* constituida en

conformidad con la naturaleza en vista de necesidades básicas cotidianas. Esta es otra definición científica que ofrece un género y su diferencia específica explicitada causal-teleológicamente. Y también incluye un aspecto causal-material al especificar que es una *koinonía* que procede “a partir de estas dos comunidades”, a saber, la *despotiké* y la *gamiké*.

Veamos a continuación cómo avanza la progresión definicional con la formación de las aldeas:

La primera comunidad que se constituye a partir de varias casas en vista de necesidades no cotidianas es la aldea. En gran medida la aldea parece ser por naturaleza una colonia de la casa, a cuyos miembros algunos llaman “hermanos de leche” y otros “hijos e hijos de sus hijos”.³⁷⁹ Por ello también en un comienzo las ciudades fueron gobernadas por realezas (tal como aún hoy ocurre con las agrupaciones étnicas), pues se reunieron en ellas comunidades que eran administradas por reyes.³⁸⁰ en efecto, toda casa se halla bajo el reinado del más anciano, y esto vale también para las colonias de casas, en virtud de la afinidad mencionada. Eso es también lo que dice Homero: “cada cual establece su norma sobre sus hijos y esposas” (pues se hallaban dispersos y así vivían en tiempos antiguos).³⁸¹ Todos afirman incluso que los dioses se gobiernan monárquicamente por lo siguiente, a saber, porque también ellos –algunos todavía ahora, otros sólo antiguamente– eran gobernados por reyes (1252b 15-27).

Aparece aquí la definición científica de *aldea*, que hace pie en una causa material (un “a partir de”) y una causa final específica delimitada diferencialmente con relación a la definición anterior. La indicación de una forma de gobierno protomonárquica que caracteriza tanto a la *oikía* como a la “colonia de la casa”, es decir, la aldea, parece contravenir –observa Schütrumpf– la progresión definicional que venimos siguiendo: la *kóme* hereda de la casa esta forma de poder análoga al gobierno monárquico; casas y aldeas participan de una misma forma de dominio unipersonal. Aristóteles parece hacer aquí un uso irrestricto y analógico de los conceptos de rey y de realeza, sin seguir en este punto su propia regla de especificidad en el análisis de las formas de dominio.³⁸² La cercanía de un pasaje de *Leyes* III –argumenta el filólogo alemán– puede haber ocasionado este desliz (*Leyes* III 680e; 681b). Pero desde nuestra perspectiva esta homologación en su estructura unipersonal de administración del poder no le impide al pensador de Estagira diferenciarlas funcionalmente. En efecto, de

³⁷⁹El juego de palabras entre casa (*oikía*) y colonia (*apoikía*) se sostiene en que la aldea *procede de* la casa (*apò oikía*) (ver *Leyes* 776a).

³⁸⁰Confrontar con Platón, *Leyes* III 680a ss. Para las realezas primitivas según Aristóteles, ver III 15, 1286b 8 ss.

³⁸¹*Odisea* IX, 114-115. Aquí Homero describe a los cíclopes, convocados como figuras de lo prepolítico por Aristóteles (que sigue una vez más a Platón, *Leyes* III 680b).

³⁸²Schütrumpf I: 202.

acuerdo con la metodología teleológica que caracteriza el enfoque aristotélico, el criterio de individuación preciso de esta *koinonía* que abarca un número de casas reside en estar orientada hacia la satisfacción de necesidades no cotidianas. Y al hacer intervenir esta causa dentro del enunciado de la definición, podemos constatar la aparición de otra definición real.

Es interesante notar que Aristóteles hace una mención parentética de la forma de gobierno monárquica que caracteriza a ciertas “agrupaciones étnicas”: la expresión traduce el griego *éthnos*, y es importante destacarla porque denota una forma de agregación no contemplada en el esquema de comunidades progresivas en curso de exposición. Este tipo de organización humana no se inserta en el eslabonamiento de comunidades tendiente hacia la ciudad-Estado porque, a los ojos de Aristóteles, parecería constituir una forma de agrupación alternativa a la de la *koinonía politiké*. En principio, y como veremos en II 2, 1261a 24-28 (entre otros *loci*), la agrupación étnica no exhibe la interrelación funcional de la totalidad propia de la ciudad-Estado aristotélica, sino que se limita a ser un conglomerado cuantitativo de unidades indiferenciadas.³⁸³ El *éthnos* realiza en el mundo de los fenómenos políticos la tesis de la indistinción de las formas de dominio: es así que se utiliza frecuentemente como contraconcepto para definir diferencialmente la forma-*pólis*.³⁸⁴

Finalmente, última en el orden de la génesis, la *pólis*. Consideremos la definición que corona el proceso que venimos desplegando:

La comunidad perfecta [*téleios*] conformada a partir de varias aldeas es la ciudad-Estado, de la cual puede decirse que alcanza ya el límite [*péras*] de la autosuficiencia completa, en la medida en que surgió para la vida [*toû zên héneken*] pero existe para la vida buena [*toû eû zên héneken*] (1252b 27-30).

Merced a su técnica del ampliamiento progresivo, la definición nominal presentada en I 1 adquiere ahora su forma científica y se presenta como definición real en la medida en que aparece enunciado su patrón causal específico. Como afirma *Apo.* II 10 (93b 38-39), una definición real es un enunciado que nos muestra por qué es algo (*lógos ho delôn dià tì éstin*), es decir que debe contener una suerte de “demostración” o,

³⁸³El *éthnos* se identifica así con una unidad organizativa propia de un nivel político institucional atrasado respecto de la *pólis*, y es predominante en poblaciones no griegas, aunque no es una forma ajena al mundo político helénico (Besso (2011): 211).

³⁸⁴Tal como señala Schütrumpf, el sistema de oposiciones *pólis-éthnos* (III 13, 1284b 38; 14, 1285b 30; b 33; V 10, 1310b 35) o *pólis-khóra* (III 14, 1284b 38; VII 6, 1327a 32) se halla en función de destacar a la *pólis* como la versión evolucionada u optimizada de *éthne* y *khórai*, como la plenificación de ciertas condiciones y fines que probablemente se hallen en estos modos de agrupación humana pero que todavía no han llegado a una fase de cumplimiento o despliegue acabado.

mejor dicho, justificación de *qué-es*. En la definición real se brinda de manera sintética un silogismo, y esto implica que el enunciado debe contener un término medio en el que se halle explicitado el por-qué: dado que para construir la definición real es imprescindible conocer la causa, a tal efecto se halla movilizado el vocabulario teleológico. La definición nominal de I 1 había expresado que la *pólis* es una comunidad política que se determina como suprema y abarcadora de las demás comunidades, pero esta primera definición real de I 2 explica por qué lo es: a saber, porque es la comunidad que se compone de aldeas (causa material) en el modo de la comunidad perfecta, acabada (*teleîos*), y esto es así porque expresa el punto más alto de la autosuficiencia (*autarkeia*), que coincide con la vida buena (*eû zên*) (causa final).

La *pólis*, como antes lo habían hecho la casa y la aldea, se compone a partir de las comunidades anteriormente generadas, pero no es una mera agregación sin estructura (como tampoco lo eran la casa y la aldea), dado que aporta un fin al que las anteriores comunidades no tenían acceso, las reasume otorgándoles un nuevo sentido, una nueva función superadora del horizonte de la mera vida y suprema en tanto apunta a un contenido de vida buena. El límite (*péras*) de la plena autosuficiencia (*autárkeia*) combina la satisfacción de las necesidades de la mera vida (*zên*)³⁸⁵ con la dimensión ética de la vida buena (*eû zên*).³⁸⁶

Aristóteles se inscribe en la tradición de pensamiento político del siglo V cuando define el fin de la *pólis* como la *autárkeia*: ya Heródoto (I 32, 8) y Tucídides (II 36, 3) la habían tipificado como nota fundante de la *pólis*. Sobre esta base también Platón en la *República* (II 369b) había reconocido que una *pólis* surge porque “cada uno de nosotros no es *autarkés*”.³⁸⁷ Ahora bien, la forma en que Platón presenta la autosuficiencia en *República* con relación al problema del surgimiento de la ciudad-Estado se muestra demasiado deudora de los planteos propios del siglo V, que reducían la autosuficiencia al plano de las necesidades básicas del horizonte de la vida. Lo que dice aquí Aristóteles se enlaza con la crítica que le hace a la genealogía platónica, excesivamente materialista, en IV 4 (como veremos), sólo que al precisarla apelando a la distinción

³⁸⁵ Cf. VII 4 1326b 4.

³⁸⁶ Cf. III 9, 1280b 34. Ver también I 8, 1256b 31

³⁸⁷ Cf. Schütrumpf nota *ad. loc.* Tal como sostiene Schütrumpf en dicha nota, el concepto de autarquía cumple función en II 2, III 9, IV 4 y VII 8, por ejemplo, capítulos en los que proporciona criterios de caracterización de la *pólis* bajo algunos de sus aspectos dentro de un tratamiento teleológico o funcionalista de la ciudad-Estado. Pero en los sectores en los que la ciudad-Estado se presenta desde el punto de vista de una correlación de fuerzas de distintos sectores sociales, el concepto no proporciona criterio alguno para sostener la estabilidad del equilibrio de estos diversos factores de poder, y es así como se halla prácticamente ausente del bloque empírico (IV-VI).

vida/vida buena pretende retomar un ideologema fundante de la filosofía política de su maestro contra la sofística (que el propio Platón no parece haber tenido en cuenta en el libro II de la *República*).

Pero antes de analizar cómo se determina sustantivamente el fin de la *pólis*, lo que nos interesa aquí en primera instancia es marcar, desde un punto de vista conceptual formal, que la *pólis* tiene un fin inmanente, una estructura teleológica que la distingue de otros agrupamientos humanos: así como no cualquier agrupamiento de personas compone *pólis*, no puede estudiarse científicamente este objeto teórico de cualquier manera. Detectar la estructura teleológica de la *koinonía politiké* es acondicionarla en tanto objeto teórico, volverla inteligible para la *politiké epistéme*. Este aspecto de la autosuficiencia se hará patente, como veremos, en VII 4, en VII 8 y en V 3, contextos en los que esta definición de *pólis* se muestra operativa inaugurando cadenas argumentativas que parten de la base de que una *pólis* no es *plêthos tò tukhón* (“cualquier multitud”): el participio *tukhón* remite a *túkhe* y podría traducirse también como “cualquier grupo tomado al azar”. Sólo si se entiende que no es por azar como nace una *pólis* se puede hacer de la ciudad un objeto teórico específico de la ciencia política, que es lo que habrá de propiciar una adecuada intervención práctica del político o del legislador, destinatarios del saber político en tanto sujetos habilitados para volcar tal saber en la *prâxis*.

La distinción vida/vida buena en el corpus aristotélico no implica sólo un punto de vista moral, una clave de lectura axiológico-valorativa en sentido específicamente ético, sino que el vocabulario del bien y de la vida buena como distinta de la mera vida se hace presente de manera insistente en los escritos biológicos y psicológicos.

Debería aclararse inicialmente que no toda aparición de la terminología de “lo bueno” y “lo mejor” en el corpus aristotélico obedece a estructuras de significación axiológico-valorativas.³⁸⁸ M. Leunissen se ha encargado de poner esta distinción en el contexto de la ciencia natural. En efecto, en las obras de biología Aristóteles traza distinciones análogas entre ciertos rasgos o partes que se dan en función de la vida y otros que apuntan al vivir bien, y diferencia a su vez las causas específicamente correspondientes a ambos niveles (en el nivel de la vida, la necesidad material; en el nivel de la vida buena, la causa final).

³⁸⁸ Ver Gotthelf (1998).

Por poner un ejemplo del nivel de la vida, para que un animal pueda perseverar en el horizonte de la vida necesita tener un hígado, tal como se constata en *PA. IV 2, 677a 36-b 5*: se trata aquí de un prerequisite necesario para la realización de las funciones vitales de todo organismo animal, y sin tales partes el animal no podría vivir ni perseverar en el ser del tipo de animal que es. “Tales partes se generan y existen todas ellas debido a un proceso que llamo ‘teleología primaria’: son las realizaciones necesarias de un interno y preexistente potencial para una forma, tal como se especifica en la definición del ser sustancial del animal. Debido a la importancia vital o esencial para el animal, estas partes se producen durante el proceso de embriogénesis y son generadas por esa forma, o naturaleza formal, a través de la necesidad condicional: si debe haber un animal de tal forma, debe tener estas mismas partes. Así, si el ser sustancial de un animal especifica que es sanguíneo (ver *PA IV 5, 678a 31-35; IV 12, 693b 2-13 y IV 13, 695b 17-26*), debe tener un hígado”.³⁸⁹

Sin embargo, otras partes como por ejemplo los cuernos (*PA III 1, 661b 28-662a 2*) no se encuentran ‘entre las necesidades para la vida’, sino que están presentes en función de un mayor bienestar, por el bienestar y lo mejor para ese animal –en este caso, una mayor protección–. Tales partes se consideran de naturaleza subsidiaria o “lujosa”, en la medida en que cumplen funciones que contribuyen al bienestar del animal sin ser absolutamente necesarias para su supervivencia o reproducción. En sentido estricto, y apelando a un contrafáctico biológico, la naturaleza formal de un alce podría haberse realizado en sus aspectos vitales y en sus funciones esenciales sin que se hubieran producido cuernos. “Los mecanismos causales a través de los cuales estas partes son producidas es la que llamo ‘teleología secundaria’: los materiales constitutivos de estas partes se generan como subproductos materialmente necesarios de procesos teleológicos primarios y son usados por la naturaleza formal del animal para (*‘prós’ o ‘khárin’*) [...] la producción de partes que sirven al bienestar del animal. Este es también el motivo por el cual Aristóteles distingue entre causas de la *generación* de estas partes, que giran usualmente en torno de la necesidad material, y las causas de su existencia o presencia, que es la causa final de tipo subsidiario o ‘lujoso’”.³⁹⁰

El mismo planteo hallamos en los capítulos biológicos finales en *De anima* a propósito de las capacidades psíquicas: hay algunas que el animal utiliza por causa de la supervivencia, mientras que otras se poseen en función del bienestar (*III 12, 424a 22-26*,

³⁸⁹ Leunissen (2012a): 10.

³⁹⁰ *Idem*: 11.

b 10-18, b 22-27; III 13, 435b 19-21). En el primer caso, la puesta en juego de ciertas capacidades obedece a una necesidad vital e inmediata, por ejemplo el tacto, que es común a todo animal: sin él, ningún animal puede llegar a ser ni seguir siendo el animal que es. En el segundo caso, en la posesión de la capacidad en cuestión se halla en juego el bienestar o una existencia mejor para el animal, y por eso se aplican a algunos animales no humanos y a los humanos: el ejemplo proporcionado es la voz (*phoné*).³⁹¹

En ambos dominios de objeto teóricos, tanto en el de las partes de los animales como en las capacidades del alma, la posesión de los rasgos del segundo nivel presuponen la dotación de los rasgos del nivel primario. Y lo mismo debe decirse a propósito de las ciudades-Estado. En nuestro texto de I 2 se hallan así distinguidos y combinados ambos horizontes causales, dado que la pólis *surgió* por causa de la vida (causa material) pero *existe* para la vida buena (causa final). El vocabulario causal en el contexto de la ciencia política arrastra a su vez de otros contextos epistemológicos la jerarquización aitiológica de la causa final por sobre la material.

La homología estructural entre los dos órdenes aitiológicos relacionados con dos layers causales diferenciados (vivir/vivir bien; causa material/causa final) favorece la atribución de una misma estructura explicativa en el nivel de las partes de los animales, en el nivel de las facultades psíquicas y, a su vez, en el nivel de las comunidades que componen la ciudad-Estado. En estos casos pueden hallarse al menos dos rasgos comunes: en primera instancia, “el fin de vivir se realiza ampliamente mientras que el de vivir bien se restringe a los organismos más complejos y sofisticados”; es en este sentido que la distinción vida/vida buena es sumamente importante para jerarquizar los sentidos de un término de alta homonimia como es *pólis* (y aporta herramientas para delimitar un sentido específico de un sentido amplio). En segundo lugar, “los rasgos que habilitan al animal a vivir bien presuponen los rasgos que lo habilitan para vivir.”³⁹²

Ahora bien, al margen de estas continuidades detectadas por Leunissen, que hablan de la sistematicidad del módulo causal aristotélico en los diferentes contextos de la investigación del corpus, y que seguramente –interpreta la autora– debían estar en el *background* teórico de todo discípulo del Liceo orientado a asistir a la *akroásis* política, existe una diferencia fundamental entre los seres humanos y otras formas de vida que hace que la distinción en cuestión tenga en política un significado distinto. Nos referimos al hecho de que para los seres humanos que habitan juntos la vida buena no se

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Idem*: 12.

cuenta entre los atributos que podrían ser considerados accesorios desde el punto de vista de un mayor bienestar, sino que se trata de un rasgo esencial y definitorio de una convivencia propiamente humana (como veremos). Por cierto que la propia autora se encarga de marcar esta especificidad en la aplicación a la política del binomio vida/vida buena.³⁹³

Un pasaje del *De partibus animalium* exhibe de qué modo en definitiva el operador de la vida buena es un condicionante que en los seres humanos complejiza significativamente la dimensión biológica:

Al ser la naturaleza de las plantas inmóvil, no presenta mucha variedad de partes no homogéneas: pues para pocas funciones basta el uso de pocos órganos; por eso hay que estudiar por separado sus formas. Los seres que tienen sensibilidad, además de vida, tienen una forma más variada, y algunos más que otros, y es más compleja en aquéllos cuya naturaleza participa no sólo de la vida, sino del vivir bien. Tal es el género humano, pues o bien es el único de los animales conocidos por nosotros que participa de lo divino, o el que más de todos (*PA. II 10, 655b 37-656a 8*).

Como se desprende del pasaje Aristóteles reconoce en los escritos biológicos que dentro de la escala de la naturaleza existe una entidad especial que excede los condicionamientos biológicos y en este exceso se revela no un rasgo de lujo o subsidiario, sino su atributo esencial-definitorio. Este rasgo no hace foco en lo biológicamente necesario o agradable sino en lo noble y lo moralmente bueno. Del mismo modo que en este texto, en la *Política* “Aristóteles enfatiza que la mejor vida humana es para la vida buena en un sentido moral y no biológico. Las ciudades se generan naturalmente por causa de la supervivencia biológica o mera vida, pero no es ése su verdadero propósito: de otro modo, los esclavos y los animales podrían tener una ciudad (III 9). En cambio, las ciudades existen por causa de la vida buena, que Aristóteles hace equivaler con la autosuficiencia, la felicidad y el bien. De esta manera,

³⁹³ “La pérdida de cuernos o de la voz en los animales resulta sólo en una pérdida temporaria no esencial y no vital del bienestar biológico, la pérdida o no realización de una comunidad ética para los humanos es por lejos mucho más perjudicial. Pues incluso cuando la humanidad pueda sobrevivir, reproducirse, vivir políticamente, y pensar teórica y prácticamente en ciudades naturales, es sólo por vivir de na cierta manera en una ciudad ética que la humanidad, o más específicamente sus miembros masculinos y libres de nacimiento puede realizar su función humana de la manera mejor y más plena. Para la realización de la vida de la virtud y la felicidad de los hombres libres, la ciudad ética es así un rasgo absolutamente esencial (y no subsidiario o de lujo); es sólo desde la perspectiva de la mera supervivencia y reproducción biológica (y quizás desde la perspectiva de las mujeres y esclavos cuya labor produce el ocio a ser disfrutado por los hombres nacidos libres, de manera que puedan dedicarse a la política y a la filosofía) que la ciudad ética es un ítem de lujo” (*Idem*: 13-14).

Aristóteles explícitamente diferencia las funciones morales de los humanos y de sus comunidades respecto de sus rasgos biológicos.³⁹⁴

Por eso en estos pasajes de la *Política* no estamos en sentido estricto ante una sociobiología (Lloyd) o una deducción biológica (Kullmann). Si bien el esquema causal de contextos de ciencia natural se hace jugar también en la *Política* con rendimientos análogos, la diferencia entre vida y vida buena asume en campo ético-político un valor práctico que se retrotrae a la matriz del pensamiento platónico. En los textos del filósofo académico en los que aparece esta distinción, lo que está detrás del horizonte de la vida buena es en el fondo (como también en este capítulo de la *Política*) la noción de justicia: en *Critón*, por ejemplo, cuando Sócrates dice que “no hay que considerar lo más importante el vivir sino el vivir bien” lo explica apelando a que vivir bien equivale a “vivir justamente” (48b). De manera que lo que Aristóteles estaría diciendo es que no hay *pólis* sin una determinada concepción de la justicia.

Esto que por ahora se puede sólo deducir a partir del diálogo platónico se irá volviendo explícito a medida que el tratamiento de I 2 vaya llegando a su fin. Este núcleo platónico del pensamiento de Aristóteles se ve en la continuidad entre los planteos de, por ejemplo, *Gorgias* y *Leyes* (IV 707d) y las siguientes definiciones con las que prosigue el capítulo y que hacen del ser humano un animal más propiamente político que cualquiera de los animales gregarios en la medida en que está habilitado para la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto.

Situando simbólicamente en el *Gorgias* de Platón el escenario de la lucha del saber filosófico sistemático por definir el campo semántico de la buena vida y por determinar los ámbitos de legitimidad de la política, Sócrates debe defender el bastión de la vida buena contra los embates del naturalismo corpóreo de Calicles, sin duda el más refractario de sus interlocutores. Según la concepción física del poder sostenida por el *rhétor*, a imagen y semejanza de la fuerza corporal, el despliegue de la dominación no debe pensarse separadamente de los fenómenos del mundo de la naturaleza, del cual forman parte indistintamente animales, hombres y ciudades. Reducción material y física de la política, que se corresponde con la invocación de un ensanchamiento sin restricciones de la esfera de validez de los deseos y de los afectos. Su oposición a la socrática automoderación de los instintos se cimenta en la acusación dirigida contra la filosofía de haber olvidado los placeres y pasiones humanos³⁹⁵ y en la afirmación de una

³⁹⁴ Leunissen (2012b): 2.

³⁹⁵ Cf. *Gorg.* 484d.

expansión libidinal ilimitada (*Gorg.* 491e-492a). Comprendiendo la politicidad del diálogo como disputa por la decisión del sentido, el filósofo no calla ante el agresivo materialismo de su oponente. Frente al corporalismo ético-político de Calicles, Sócrates postula el nexo orgánico entre *pólis*, ley, alma y vida buena: la ley armoniza las almas de los hombres de acuerdo con la virtud³⁹⁶, el buen político debe procurar que el alma de los ciudadanos se convierta en un espacio de justicia y moderación³⁹⁷, la política es el arte que toma el alma como objeto de configuración tratando de hacer mejores a los seres humanos que toma a su cargo.³⁹⁸

Volviendo a la definición científica de *pólis* comparecen otros dos términos teóricos definidos en *Metafísica* Delta que Aristóteles introduce de manera análoga en la *EN*. I 7 cuando se propone llegar a una definición científica de la felicidad, *téleios* y *autárkheia*: “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto (*téleios*) parece ser suficiente. Decimos suficiente (*autarkhes*) no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser político [...] Consideramos suficiente (*autarkhes*) lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad.” (1097b 6-16).

La definición específica de la *pólis* como comunidad perfecta orientada a la vida buena pasa a especificar de manera más precisa la afirmación contenida en la definición nominal del comienzo del libro en la que se decía que la *pólis* es la *koinonía* que apunta al bien más alto, al supremo entre todos los bienes. En cuanto a su rendimiento epistemológico cumple función, como habremos de ver, en lugares centrales de todos los libros subsiguientes, permitiendo la derivación de nuevas definiciones o proporcionando criterios para la resolución de problemas centrales propios de la disciplina.

El vocabulario teleológico que vertebra conceptualmente la jerarquización de la *koinonía politiké* en tanto totalidad por sobre las demás *koinoníai*-componentes se ve en I 2 en el adjetivo *téleios*, en la expresión *péras tês autárkheias*, en los circunstanciales de fin regidos por *héneken* y en el par conceptual *vida/vida buena*. Dentro del componente causal teleológico de la definición científica de la ciudad-Estado se

³⁹⁶ Cf. *Gorg.* 504d.

³⁹⁷ Cf. *Gorg.* 504d-e.

³⁹⁸ Cf. *Gorg.* 464b.

encuadra lo que viene a continuación, a saber, la afirmación de su carácter por naturaleza, como el propio Aristóteles lo explicita a la hora de pautar la segunda definición real de la ciudad-Estado.

ii) Segunda definición real de *pólis*: “la ciudad-Estado es el fin de las primeras comunidades”

La tercera definición de *pólis* en lo que va del libro I se mueve en el más alto nivel de abstracción, y permite una caracterización científica que se enmarca en un uso teóricamente cargado del vocabulario conceptual aristotélico.

Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si también por naturaleza existen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, decimos que la naturaleza de una cosa coincide con lo que ella es una vez concluida su generación (ya se trate de un ser humano, de un caballo o de una casa). Además, aquello para lo cual existe, su fin, es el mayor bien: y la autosuficiencia es el fin y el bien supremo (1252b 31-1253a 1).

La cantidad de ocurrencias del término *phúsis* en este capítulo es muy elevada en comparación con la proporción de apariciones en toda la obra (21 veces) y debe señalarse una variedad de usos que hace todo más complejo para los intérpretes, que en algunos casos han llegado a hablar de conceptos diferentes de naturaleza, sin coherencia entre sí.³⁹⁹ El propio Aristóteles reconoce la polifuncionalidad del concepto al definirlo de diversas maneras en el léxico conceptual de *Metafísica* Delta. Y si uno está acostumbrado a lecturas transversales del corpus, muchas veces un determinado matiz de algún término se comprende acabadamente sólo si se tiene presente el sentido que ese término o concepto tiene en cierto campo de indagación determinado. Aquí la dificultad radica en que se cruzan diversos usos en el curso del mismo argumento en el que se propone establecer el modo de existencia de la ciudad-Estado. Entender esta superposición de sentidos es clave para evitar el equívoco de considerar que Aristóteles está razonando como si fuera un sociobiólogo a la manera de K. Lorenz,⁴⁰⁰ es decir, como alguien que cree que una *pólis* es una entidad biológica que se desarrolla al margen de la acción humana (lo cual es un error si tenemos en cuenta la intervención decisiva del legislador originario introducida en 1253a 30). En este argumento en el que la *pólis* obtiene una determinación por naturaleza a raíz de que las comunidades

³⁹⁹ G. Bien enumera cinco sentidos diversos del término (2000: 192-198), que ahora fueron englobados en un único concepto amplio de naturaleza, caracterizado por diferentes connotaciones (Schütrumpf I 206-207; Saunders, pp. 62 ss., Höffe (2005): 455-462) (Besso, Guagliumi, Pezzoli (2008): 116).

⁴⁰⁰ Lloyd (1993).

precedentes eran también por naturaleza, podemos diferenciar dos sentidos en juego para *phúsis*, que debemos distinguir en castellano dado que no contamos con variantes admitidas para traducirlo más allá del término “naturaleza”. El primer sentido es aquel en el cual se dice que existen por naturaleza las primeras comunidades, a partir de una conceptualización de un horizonte de necesidades básicas que se deja comprender en términos biológicos: lo “por naturaleza” tendría que ver aquí con aquello que garantiza la reproducción vital y la supervivencia. El segundo sentido es de corte teórico y nos coloca frente al concepto teleológico de naturaleza, que Aristóteles despliega profusamente en sus obras de filosofía natural: la naturaleza coincide aquí con la idea de culminación o realización de un proceso de despliegue desde la materia-potencia hacia la forma-acto; naturaleza es, como el propio Aristóteles lo explica aquí, un estado que se realiza como conclusión de un desarrollo, y la noción se aplica tanto a productos de la naturaleza como a artefactos que conocen un modo de existencia técnico-artificial.

El fin que se encarga de plenificar la *koinonía politiké* es, nos recuerda Aristóteles, la *autarkheía*, y no cualquier suerte de autosuficiencia sino específicamente aquella que se relaciona con la vida ética para los seres humanos que pueden participar de ella. Es en este sentido que se enlazan los conceptos del vocabulario teleológico: *hoû hénéka*, *télos* y *béltiston*. Los términos “bueno” y “mejor”, operadores usuales dentro del arsenal de la teleología natural aristotélica, asumen en filosofía práctica (como hemos apuntado) también un valor que los vincula a la vida ética, como veremos nuevamente al respecto de la hipótesis del hombre como animal político.

La definición en cuestión tipifica a la ciudad-Estado como totalidad que incluye como partes a otras comunidades menores. La totalidad resulta abarcadora (*períekhousa*) de las partes que la componen a partir de un vínculo natural-teleológico: la ciudad-Estado es la comunidad final (*téleios*, “perfecta”, “acabada”, “completa”), la *pólis* es el fin (*télos*) hacia el que tienden las protocomunidades, es la destinación general de las *koinoníai* prepolíticas en tanto representa el nivel supremo de *autárkheia*, que coincide con la vida buena y no se agota para los seres humanos en la esfera de la mera supervivencia.

Esta definición que hace de la *pólis* el fin natural en el que se realizan las potencialidades inmanentes a las primeras comunidades parece funcionar en al menos dos sentidos. Primero, como venimos viendo, se propone como una forma de conceptualización de estos procesos con vistas a una definición del objeto teórico que haga posible desplegar en torno a él una ciencia. Segundo (y esto probablemente

explique el deslizamiento de sentidos en cuanto a lo natural), aparece como una declaración de principios destinada a tomar partido dentro de la polémica contra los planteos políticos de ciertos sofistas y cínicos, agrupados en torno a una oposición irreductible entre naturaleza y ley (*phúsis* vs. *nómos*) (en III 9 aparece explícitamente rechazada la hipótesis del contrato social, atribuida al sofista Licofrón). Así, Aristóteles se muestra particularmente interesado en defender la dimensión natural-real-objetiva de la ciudad-Estado. En este contexto, la naturalidad del Estado se realiza en la relación teleológica que entabla con sus comunidades componentes, al modo de una composición jerarquizada de capas teleológicas eslabonadas.⁴⁰¹

Con un vocabulario metafísico muy cargado, Aristóteles interviene aquí en una polémica ideológico-política que se remonta al siglo V y estalla con toda su problematicidad en el siglo IV. Frente a cierto pensamiento de la ley como pura violencia desnuda o de la esclavitud como mera coacción antinatural, Aristóteles otorga a la categoría general de poder o dominio (*arkhé*) un carácter existencial, vinculado intrínsecamente al modo de ser asociativo-colectivo de la naturaleza humana. La justificación filosófica del carácter por naturaleza de los vínculos de dominación debe enmarcarse dentro de la polémica contra los planteos de ciertos sofistas y de los cínicos, agrupados en torno a la oposición entre naturaleza y convención/ley (*phúsis* vs. *nómos*) e implicados en una glorificación de la primera en desmedro de las segundas.

Una utilización análogamente polémica del concepto de naturaleza es sugerida por Schütrumpf en el marco de una disciplina no teorética, a saber, la *Poética*. A la hora de introducir el concepto de *mimesis* Aristóteles se aplica a fundamentar dos hipótesis sobre su modo de existencia que tienen un eco en este capítulo de la *Política*, dado que sostiene, al comienzo del capítulo 4, que la imitación es natural y que el ser humano es el más mimético de todos los animales. El sentido de este texto se entiende por contraposición a la condena platónica del arte mimético, arte que en la *República* (especialmente en el libro X) es devaluado tanto desde el punto de vista de su status de realidad como de su potencial cognitivo para el ser humano. Tanto en la *Política* como en la *Poética* ambas hipótesis se apuntalan teoréticamente sobre la base de un concepto de teleología natural: así como a propósito de la *pólis*, Aristóteles destaca que después

⁴⁰¹ Como texto en el que se puede ver esta arquitectura eslabonada de fines podemos citar 1334b 13-14: “Sin duda, primero es evidente lo siguiente, a saber, que como sucede con las otras cosas, el nacimiento se da a partir de un principio, y el fin de cualquier principio es, a su vez, principio de otro fin ulterior”.

de una serie de cambios el movimiento de la tragedia se detuvo al alcanzar su forma natural (1449a 15).

Si estamos de acuerdo en que el sentido general del pasaje no tiene un alcance biológico, ¿qué quiere decirnos Aristóteles en la *Política* al sostener la tesis del carácter natural de los conceptos de *pólis* y de *polítes*?

El concepto de naturaleza (*phúsis*) opera apuntalando el enlace teleológico que anuda comunidad y poder en el léxico conceptual aristotélico, y de un modo que revela que la dimensión política no constituye una vacuola anómala dentro del orden del ser sino que expresa, aun con sus especificidades, una misma estructura de racionalidad que atraviesa toda la realidad. El nexo entre *koinonía* y *arkhé* se postula como originario por naturaleza, en virtud de cierta estructura que se instancia de maneras diversificadas en lo real. El concepto de *arkhé* es presentado en sus diversos sentidos en el curso de una reflexión sobre la verticalidad de la naturaleza que probablemente sea el pasaje más cargado desde el punto de vista ontológico de toda la *Política* (y esto lo reconoce incluso Schütrumpf, siempre renuente a dar el brazo a torcer ante este tipo de pasajes):

El ser vivo se halla compuesto principalmente de alma y de cuerpo; de estos componentes el primero es por naturaleza dominante y el segundo, dominado. Y aquello que es por naturaleza debe investigarse preferentemente en lo que se halla en mayor medida conforme a la naturaleza y no en sus instancias defectuosas. Por ello también debe considerarse teóricamente al ser humano que se halla constituido del mejor modo tanto respecto del cuerpo como del alma, en el cual este principio resulta claro: pues en los depravados o en aquellos que se comportan de manera depravada, muchas veces el cuerpo parecería dominar al alma a causa de su inclinación a la maldad y de su disposición antinatural. Entonces, como decimos, primero pueden considerarse el poder despótico y el poder político en el ser vivo: en efecto, por un lado, el alma ejerce sobre el cuerpo un poder despótico y, por el otro, el entendimiento ejerce sobre el deseo un poder político y regio. En estos casos es evidente que para el cuerpo es conforme a la naturaleza y conveniente ser dominado por el alma y que para la parte pasional lo es el ser gobernada por el entendimiento y por la parte dotada de razón, mientras que resulta perjudicial para todos que estén en igualdad de condiciones o que se dé la relación inversa (1254a 34-1254b 9).⁴⁰²

Veremos de qué manera este principio teórico de alto alcance es central para la demostración científica de la esclavitud natural. En términos generales, marquemos ahora que para Aristóteles los lazos humanos se tejen a partir de ciertas relaciones de sujeción que se dicen de muchas maneras: “vínculo despótico”, “lazo conyugal”, “dominio paternal” o “poder político”. Pero más allá de las formas que adopte, que van cualificando al sujeto según diversos roles, el dominio del hombre por el hombre es

⁴⁰²La división del alma aquí presupuesta encuentra su formulación en *EN VI 2*, 1139a 17 ss. Ver también *DA III 10*, 433a 9-29; *Top VI 129a 13-16* (Besso: 238).

imprescindible porque sin él la estructura social no existiría; en última instancia, constituye la condición de posibilidad del más alto de los bienes asequibles para los seres humanos, la felicidad (*eudaimonía*).⁴⁰³ Podría decirse entonces que la relación de subordinación “arriba/abajo” constituye el nervio vertebrador de la existencia social de los hombres-ciudadanos, y en cuanto a este *a-priori* jerárquico el mundo humano no se diferencia del animal, como tampoco de la estructura física y metafísica de la naturaleza. La estructura última de la realidad está hecha de verticalidad y jerarquía, y es así que la ley, el mandato y la obediencia lejos están de contravenir el orden de la *phúsis* (como hipotetiza la corriente sofística anti-institucionalista y, de manera general, los cínicos); muy por el contrario, para Aristóteles lo instancian, lo reproducen a escala humana.

En el sentido específico del término *arkhé* como *gobierno político*, que debe inscribirse en el marco de la aparición de la *koinonía politiké* en tanto destinada a la vida buena, las relaciones de dominio político por las cuales uno, un grupo o el conjunto entero de los ciudadanos ejerce el poder supremo sobre un territorio y una población, lejos de ser meros accidentes o procesos aleatorios artificiales, constituyen para Aristóteles el nivel de plenificación máximo de la ontología social del ser humano. El ser humano se halla naturalmente vinculado con la *pólis* dado que la realización de su naturaleza depende de su inserción dentro de una trama de relaciones de dominación. Y entre todas las relaciones en las cuales un sujeto humano se entrama con otros, el vínculo político de mandato-obediencia conforma la comunidad suprema. Es esta dimensión superior de la sociabilidad humana, que funcionaliza los demás nexos intersubjetivos desde el horizonte de la buena vida la que Aristóteles denomina en sentido específico *pólis* o comunidad política (*koinonía politiké*) y la considera, como veremos, *anterior por naturaleza* a toda otra forma de comunidad o dominio (*Pol. I 2*). El vocabulario teórico opera a favor de un esclarecimiento del sentido específicamente político de la ciudad-Estado, cuyas consecuencias serán centrales tanto para los bloques II-VII-VIII como para el libro III, en el que se retoman, como veremos, estas definiciones e hipótesis y se derivan las definiciones técnicas de “ciudadano” (*polítes*), “régimen político” (*politeía*) y “cuerpo cívico” (*políteuma*)

De manera que decir que la *pólis* existe por naturaleza no es punto de llegada del razonamiento político, como parecen suponer muchas lecturas de la relación entre

⁴⁰³ G. Seel (1990): 42.

política y metafísica en Aristóteles demasiado proclives a buscar pronunciamientos ontológicos, sino punto de partida (en tanto principio propio de la ciencia). Como el mismo Newman lo nota, que la *pólis* exista por naturaleza quiere decir que se trata de un fenómeno que tiene su dimensión y medida propia, y no puede crearse ni recrearse de cualquier manera que se le antoje a cualquier persona: “siendo una entidad natural, no se trata de una cosa que puede tomar cualquier forma que la conveniencia del individuo pueda dictarle, sino que, por el contrario, tiene una fisiología propia, y una estructura natural propia que debe ser afirmada” (I: 39). Decir que la *pólis* existe por naturaleza es decir que no está para cumplir cualquier función que se nos ocurra ni que se pueda habitar institucionalmente de manera caprichosa y antojadiza: es un fenómeno que tiene su medida propia, y de lo que se trata es de entenderla en esos términos propios con el objetivo de intervenir institucionalmente con un discurso adecuado al dispositivo.

Esta constatación de la realidad de la ciudad-Estado se enmarca en primera instancia dentro del set de los principios propios de una ciencia según *AnPo.*, dado que todo enfoque científico debe asegurarse de la existencia de los fenómenos que pretende definir y explicar. Estamos así ante una pregunta científica fundamental de la *politikè epistéme*, es decir, un problema relativo al modo de existencia del objeto teórico central de la disciplina. La definición nominal de la que habíamos partido en I 1 adquiere acá espesor científico al constatarse no sólo que la *pólis* existe sino que existe como algo por naturaleza.

Antes de explicar el “por qué” de un fenómeno debemos constatar que existe (y de qué modo lo hace). Y más si el fenómeno en cuestión asume una importancia preminente para la ciencia en cuestión, dado que, como hemos dicho, la *pólis* es para la *politiké* tan central como la *phúsis* para la *phusiké* o la *psukhé* para la doctrina del alma: difícilmente podemos desplegar una teoría científica sobre la política si se demuestra que la *pólis* carece de peso específico objetivo; la *politikè epistéme* no tendría objeto teórico sobre el cual basarse y entonces no sería ciencia, asimilándose *more sophisticò* a la dialéctica o a la retórica, disciplinas que orbitan en torno a palabras y discursos. Aun cuando muchas interpretaciones contemporáneas de Aristóteles asuman esta última variante, debemos cuidarnos de caer en estos serios malentendidos que falsean el encuadre epistemológico de la fuente.

No es en absoluto ocioso que se hagan presentes aquí estas declaraciones de existencia. En efecto, los objetos teóricos propios de la *politikè epistéme*, como nos

recuerda la *Ética Nicomaquea*, adolecen de una inestabilidad tal que parecería que tienen un modo de existencia acorde a lo que muchos naturalismos políticos habían postulado, un status derivado de la mera convención, y no en absoluto de la naturaleza:

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje (*EN*. I 3, 1094b 11-19).

De esta tercera definición de *pólis*, auténtico núcleo conceptual del capítulo, se extraen dos consecuencias fundamentales llamadas a profundizar el esclarecimiento del modo de existencia por naturaleza de la politicidad humana: la anterioridad por naturaleza de la *pólis* y la politicidad natural del ser humano, que son necesarias para llegar a las siguientes definiciones nominales que cierran el capítulo con el foco puesto en la justicia. Veamos cómo se fundamentan y se enlazan ambas consecuencias para construir las definiciones en cuestión, y de qué manera las definiciones aristotélicas desembocan en el objeto propio de la filosofía política que es la justicia.

iii) Cuarta definición de *pólis*: “la ciudad-Estado es una comunidad de percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto”

En III 12 Aristóteles deja en claro que el objetivo de la *politiké* es pensar la justicia,⁴⁰⁴ y así es como concluye el desarrollo de I 2, enlazando la definición de *pólis* con el concepto de justicia. A la hora de oponerse a la exclusión cínico-sofística de la ley y del derecho respecto del campo de lo que debe entenderse como lo que existe por naturaleza (cf. Antifonte), a Aristóteles le interesa marcar que la ley y el derecho son fenómenos específicos de la ciudad-Estado, que ambas realidades se corresponden con la realización práctica-intersubjetiva de la justicia y, sobre todo, que ambas cumplen un rol central para la realización de la naturaleza propia del ser humano (y como tales no deben tacharse de contingentes y prescindibles, tal como se desprende, por ejemplo, de los textos de Antifonte). Para fundamentar las definiciones nominales que cierran I 2

⁴⁰⁴ “Puesto que en todas las ciencias y las técnicas el fin es un bien, en el más alto grado y principalmente lo será el de la suprema entre todas ellas: la disciplina política. El bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común, y parece que para todos la justicia radica en cierto tipo de igualdad [...] En qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una filosofía política.” (1282b 14-23).

Aristóteles echa mano de dos juicios de existencia universales con validez de principios, que se encarga de justificar científicamente.

iii.a) El ser humano como animal político

Contra el pensamiento que opone naturaleza y ley, uno de los principios más célebres del pensamiento aristotélico afirma la *politicidad natural* del ser humano. Somos animales políticos, lo cual quiere decir que nos hallamos constitutivamente orientados a la conformación de comunidades políticas. Los seres humanos no vivimos en ciudades-Estado por azar, por mera convención o por imposición violenta *contra natura*, sino que lo hacemos principalmente porque en todos existe un impulso innato hacia la vida en común.

En este plano, como hemos dicho, Aristóteles se opone decididamente a la versión artificial y pactista que del origen de la política ofrecieron algunos exponentes del pensamiento político de los siglos V y IV. Pero no por negar la teoría del contrato social Aristóteles niega toda dimensión artificial para la política (como se cree en muchas interpretaciones modernas y contemporáneas). La clave de comprensión de la politicidad natural aristotélica reside en considerar la relación entre naturaleza (*phúsis*) e institución (*nómos*) de un modo complementario, y no en términos de oposición. Superar el modelo dicotómico cínico-sofístico nos lleva a comprender que, lejos de oponerse a ella, el arte completa la naturaleza.⁴⁰⁵ El hecho de que algunos comentaristas hayan podido percibir esta tipificación de las relaciones entre naturaleza y política como un “blunder” se debe a que no han echado mano de materiales aristotélicos a la hora de pensar la relación entre naturaleza e institución.⁴⁰⁶

Ahora bien, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando sostiene que nuestra naturaleza humana es *política* y bajo qué conceptos teóricos es esta afirmación posible?

En un primer sentido general del término “*politikós*”, del que el filósofo se sirve en sus escritos biológicos, los humanos son animales *políticos* en el sentido de animales *gregarios* o *sociales*; y comparten esta categoría con las abejas, las hormigas y las grullas, entre otros. Pero en un sentido más estricto del término, los humanos son seres políticos *en mayor medida (mállon)* que los demás animales gregarios. Es aquí donde Aristóteles hace aparecer el *lógos*: el ser humano es un animal político (*zôon politikón*) en la medida en que se trata de un animal que posee *lógos* (*zoôn lógon ékhon*).

⁴⁰⁵ *Ph.* II 8, 199a 17 ss.

⁴⁰⁶ D. Keyt (1991b).

Es claro por qué el ser humano es un animal político más que (*mállon*) cualquier abeja y que cualquier animal gregario (*agélaios*). Porque la naturaleza, como decíamos, no hace nada en vano, y sólo el ser humano, entre los animales, cuenta con la palabra (*lógos*): por cierto que la voz (*phoné*) es signo (*sémeion*) de dolor y placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales (en efecto, su naturaleza llega hasta la sensación (*aísthesis*) de dolor y de placer y la posibilidad de significarse (*semaínein*) unos a otros estas cosas), pero la palabra es para manifestar (*deloûn*) lo conveniente y lo perjudicial, de modo que también lo justo y lo injusto. Pues a diferencia de los otros animales, es propio de los hombres tener la percepción (*aísthesis*) de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, entre otras, y la comunidad de estas [percepciones] constituye la casa y la ciudad-Estado (1253a7-18).

Resulta interesante constatar cómo la última frase proyecta una luz decisiva sobre la politicidad natural de los seres humanos, sobre esta propensión de la naturaleza humana a vivir en ciudades-Estado por la que nos estamos preguntando. La diferencia propia de los agrupamientos humanos depende del *lógos* entendido como palabra, pero de un modo que integra un componente decisivo relativo a las percepciones prácticas que la palabra vehiculiza. Desde este punto de vista, sólo el ser humano estaría dotado de *lógos* porque sólo es propio del ser humano organizar los modos de su vida en común a partir de interacciones socialmente significativas (desde el punto de vista del discurso tanto como de la experiencia) en torno de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto.

El texto nos presenta una complementariedad entre el *lógos* y la *aísthesis* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. En el dominio de lo práctico-político, el *lógos* expresa y manifiesta concepciones de bien y parámetros de justicia. La peculiar percepción que gira en torno de criterios normativos resulta inescindible del vehículo de la palabra: los sujetos aprenden, elaboran y discuten sobre el bien y la justicia por medio de la expresión lingüística. La *aísthesis* de lo bueno y de lo justo no es cualquier sensación, sino una *percepción compleja* (un *modo de experiencia* en el que se hallan implicados la *phantasía*, la memoria, el intelecto, el cálculo, el deseo y el hábito).⁴⁰⁷

En el mismo sentido se dirige el siguiente texto de la *Ética Nicomaquea*:

Entonces, hay que percibir conjuntamente (*sunaísthánesthai*) la entidad del amigo, y esto se da en el convivir (*suzên*) y en el compartir (*koinoneîn*) las palabras y el razonamiento (*lógon kai diánoias*): pues parecería que así se define el convivir en el caso de los seres humanos y no como en los rebaños, por pastar en el mismo sitio (*EN*. IX 9, 1170b 10-14).

⁴⁰⁷ “Entre seres humanos no estamos ante aprehensiones e interacciones simples, que provocan respuestas naturales inmediatas (huir del dolor y buscar el placer), sino que debemos lidiar con objetos judicativos que requieren y suscitan interacciones elaboradas” (B. Cassin (1993): 373.)

A menos que vivan juntos a la manera del ganado, por compartir un mismo lugar de pastoreo, los seres humanos están implicados en una trama discursiva sostenida por una percepción conjunta de palabras y razones. Por el camino abierto por la co-percepción (*sunaisthánesthai*) propia de la amistad, habría que comprender que la convivencia de los animales políticos dotados de *lógos* implica precisamente una comunicación de palabras y razonamientos en torno de los parámetros normativos que rigen su vida en común. La comunidad de los conciudadanos, vinculados entre sí por modos compartidos de percibir, recordar e imaginar, se resuelve en una tarea de comunicación colectiva: quien no puede comunicar (*koinoneîn*), no puede participar de la comunidad (*koinonía*) política.⁴⁰⁸

Ahora bien, ¿cómo precisar mejor el concepto de *lógos*, que para Aristóteles es tan importante a la hora de expresar la cualificación política por excelencia que es propia del ser humano?

Si *lógos* fuera comprendido a la manera de un mero intercambio comunicativo de signos, debe decirse que ello no implicaría para el ser humano distinción alguna respecto de otros animales políticos. No parece ser exclusivo de los seres humanos contar con la capacidad de enunciar signos pasibles de ser decodificados por otros sujetos en función de ciertos objetivos. Considerado en cuanto vehículo de comunicación, el lenguaje humano es un caso especial de lenguaje animal. La semiología de la voz (*phoné*) se articula en *Pol.* I 2 a partir de los términos “signo” (*sémeion*) y “significar” (*semaínein*). Ello implica que existe entre los animales algo así como un sistema de comunicación en virtud del cual la voz cumple con un rol de indicación y significación en el que otros animales se ven involucrados; el mismo texto habla de “significarse unos a otros” (*semaínein allélois*). La voz no es sin más un sonido (*psóphos*) como cualquier otro, sino un *psóphos semantikós* (“sonido significativo”), que implica el hecho de que el golpe de aire producido en el sonido –el *flatus vocis*– está “animado” (*émpsuchon*), es decir, “acompañado de una cierta representación” (*metà phantasías tinós*).⁴⁰⁹

En la medida en que la *phoné* se acompaña de una cierta representación, hay que suponer que el animal capaz de emitir voz debe contar también con una capacidad representativa que haga posible animar los sonidos transformándolos en voces significativas dirigidas comunicativamente hacia otro, pero también recibir e interpretar

⁴⁰⁸ Cf. Aubenque (1998).

⁴⁰⁹ Cf. *DA* 420b 29-34.

las voces significativas producidas por otros emisores. Este tipo primario de interacción comunicativa constituye la dinámica sociolingüística de los animales gregarios. Sólo que se encuentra limitada a indicar estados afectivos primarios –según el texto de *Pol. I 2*, “sensaciones de dolor y de placer”–.⁴¹⁰

Como hemos apuntado, la discursividad humana excede la mera indicación y pone en juego toda una gama de mecanismos propios que se comprenden a partir de su diferencia respecto de la voz animal.⁴¹¹ Ante todo, el *lógos* implica una complejización de la *phoné*, y de hecho la última es definida como “materia” (*húle*) del primero.⁴¹² El carácter complejo del *lógos* se relaciona concretamente con una tarea de articulación: el *lógos* entendido como *diálektos* es la articulación de letras, vocales y consonantes por medio de la lengua, los labios y los dientes.⁴¹³ La necesidad de componer letras y sílabas ya habla de una distinción respecto del carácter simple e inmediato de la significación animal, y se vincula con una unidad de sentido que coincide con el “nombre” (*ónoma*), entendido como “voz que posee una significación convencional” (*phonè semantikè katà sunthéken*), producto de una institución simbólica artificial.⁴¹⁴ La mediación que anima el lenguaje humano lo vuelve interpretativo en sentido fuerte, y no ya solamente indicativo.⁴¹⁵ Y el hecho de que la significación sea convencional no atenta contra el carácter por naturaleza de la discursividad humana del mismo modo que no resulta contradictorio decir que nacemos con cierta predisposición genética para el lenguaje y que en última instancia los significados de las palabras se establecen y se modifican por acuerdos mutuos.

Volviendo al pasaje de *Pol. I 2*, el lenguaje se vuelve principalmente constitutivo de la naturaleza política del ser humano en la medida en que vehiculiza representaciones normativas. Podría rastrearse en el trasfondo la polémica contra la psicología política de Platón. Mientras que en *República* la unidad del cuerpo social depende de “la comunidad de placer y dolor” (*koinonía hedonês kai lúpes*) cuando todos los ciudadanos

⁴¹⁰ Cf. Labarrière (2005).

⁴¹¹ En *DA*, Aristóteles sostiene que la finalidad de la *phoné* animal consiste en comunicar el bien (420b22). Pero, a diferencia del resto de los animales, el bien del ser humano es algo más que la simple persecución del fin de la especie, para lo cual a aquéllos resulta funcional la voz.

⁴¹² Cf. *GA* 786b21.

⁴¹³ Cf. *HA* 535a32-33.

⁴¹⁴ Cf. *Int.* 16a19-29. En *Pol. I 2* aparece el término *súmbolon* enfrentado al mero *sémeion* animal.

⁴¹⁵ Como lo expresa claramente Labarrière, “podríamos decir que al signo animal le correspondería una hermenéutica débil, simple facultad de traducción que induce comportamientos y expresa estados de ánimo, mientras que al símbolo humano le correspondería una hermenéutica fuerte, facultad de interpretación que pone en juego opiniones enunciativas que afirman o niegan algo de alguna cosa” (2005: 114.)

se regocijan o se duelen de las mismas cosas,⁴¹⁶ en las *Leyes* se designa como ideal una política unitaria de la percepción, “para que en lo posible también las cosas que son propias por naturaleza se hagan de alguna manera comunes, como que ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común”.⁴¹⁷ Pero el fundamento perceptivo de la politicidad propiamente humana no coincide sin más con cualquier tipo de afección o sensación (dolor, placer, vista, oído, mera percepción dentro del horizonte de la mera vida), sino que involucra una experiencia peculiar que abarca el campo ético de la vida buena, el mundo de los valores y de los sentidos que los hombres atribuyen a sus acciones y prácticas.⁴¹⁸

Así pues, el carácter complejo de la discursividad humana resulta afín a la complejidad del tipo de experiencia de la que el *lógos* es vehículo. Mientras que la *aísthesis* animal se ve limitada a la inmediatez de reflejos condicionados irreflexivo-compulsivos, el modo humano de la vida en común habilita la posibilidad de exceder las restricciones biológicas de la naturaleza animal, en favor de la mediación de una discursividad que implica cálculo, razonamiento y deliberación en función de deseos, hábitos y, sobre todo, de parámetros de justicia y concepciones de bien.

La introducción del célebre principio antropológico que analizamos no sólo trabaja a favor de la afirmación del carácter por naturaleza de la *pólis*, anclando subjetivamente dicha tendencia en la palabra, sino que abre a la tesis de que toda *pólis* es una determinada instanciación de una concepción de justicia, en la medida en que la palabra de la que se habla no es cualquier sonido significativo sino que expresa lo justo y lo injusto en el marco de la comunidad política.

iii.b) La anterioridad natural de la *pólis*

La función realizada por la *koinonía politiké* es la vida buena, versión plena de *autárkheia* propiamente humana. En el nivel de la *pólis* los seres humanos plenifican su naturaleza política en la medida en que la *pólis*, a través de la palabra, constituye una comunidad de percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Incluso habría

⁴¹⁶ *Rep.* 462b. La particularización de los estados de ánimo opera como factor disolutorio, la unidad política se ve amenazada cuando ante las mismas circunstancias unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos. La comunidad del cuerpo siente y sufre a un mismo tiempo (462d); a toda la *pólis* le duele el dolor de una de sus partes, así como a todo el cuerpo le duele el golpe en un dedo (462c-d).

⁴¹⁷ *Leg.* 739c-d.

⁴¹⁸ Como veremos en IV 4, el abordaje inadecuado de la ciudad-Estado originaria en el libro II de *Rep.* implica la suposición de que para tener una *pólis* alcanza con agrupar en un mismo territorio a un cierto número de artesanos que satisfagan las necesidades básicas, “como si toda ciudad-Estado estuviera constituida para las necesidades básicas y no con vistas al bien” (*Pol.* IV 4, 1291a17-18).

que decir que los seres humanos se mantienen dentro del perímetro de la naturaleza humana gracias a que viven en una *pólis*: alejados del derecho, se vuelven las más peligrosas entre las fieras. De modo que Aristóteles ancla el despliegue de lo más propio de la naturaleza humana a las condiciones de su existencia política. La condición de posibilidad para aspirar al fin específico del ser humano reside en vivir en una *pólis*. Y los seres humanos, esos animales más propiamente políticos que las abejas y las hormigas, están destinados naturalmente a vivir en comunidades políticas. Las condiciones de existencia y despliegue de la naturaleza humana tienen lugar entre los muros de la ciudad-Estado. Los que pueden vivir extramuros, a la intemperie política, son bestias o dioses. Es desde esta perspectiva que Aristóteles introduce otra declaración de existencia por naturaleza, la de la *pólis* en su anterioridad teleológica con respecto a las comunidades prepolíticas y a cada uno de los individuos que la habitan.

Asimismo, la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte: en efecto, si se destruye el todo no habrá pie ni mano, excepto por homonimia, como si se llamara así a una mano de piedra –de hecho, una mano muerta es como de piedra–. Todas las cosas se definen por su función y su capacidad, de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas, sino que comparten el mismo nombre. Por lo tanto, resulta claro que la ciudad-Estado existe por naturaleza y es anterior a cada uno: pues si ninguno es autosuficiente al estar separado, lo mismo sucederá para las otras partes con relación al todo. Pero aquel que no tiene la capacidad de participar de una comunidad o no lo necesita, a causa de su autosuficiencia, no es en absoluto parte de la ciudad-Estado: es una bestia o un dios (1253a 18-29).

Si bien desde el punto de vista de la génesis el Estado aparece *a posteriori* con relación a sus comunidades-partes, es en realidad *a priori*, por naturaleza es anterior tal como la unidad, la forma y el fin de las primeras comunidades (cf. *Física* 261a 13-14). Lógicamente implica un cumplimiento funcional del todo respecto de la parte. En este sentido funcional, el todo que es el Estado es anterior por naturaleza a sus partes: puede seguir existiendo si algún individuo es separado, pero éste no puede existir sin aquél (cf. *Metafísica* 1019a 1-4). Sin la idea del todo político la idea de parte no puede ser acabadamente comprendida, el todo debe estar allí antes de que la parte pueda llegar a cumplir una función. Si todo ser por naturaleza se define por su *érgon* específico (1253a 23), mano y pie separados del ser vivo o el ser humano individual o el *oikos* separados de la *pólis* no están en condiciones de garantizar el cumplimiento de sus funciones específicas.

La anterioridad natural de la ciudad-Estado no debe entenderse a la manera de una prioridad temporal, sino en sentido conceptual, según la esencia (*phúsis* como

ousía). Seguimos así dentro de la órbita del concepto de la teleología natural. La anterioridad por naturaleza (*phúsei*) se vincula con la anterioridad según la génesis (*génései*) en función del concepto de fin: el fin de algo es lo mejor, en la medida en que es lo mejor para una determinada entidad darse de una manera que de otra, dado que de esa manera realiza lo propio de su esencia pero de otras maneras no, y es así como en el desarrollo según el orden de la génesis no se da un pasaje hacia cualquier condición, sino que el mismo se halla prefijado en vista de lo mejor-para-esa-cosa, o sea su fin.⁴¹⁹ Con lo cual decir que lo mejor es anterior por naturaleza equivale en la red conceptual aristotélica a afirmar la anterioridad por naturaleza del fin y de la forma por sobre las condiciones materiales, y del acto por sobre la potencia.

El Estado aparece enmarcado dentro de una grilla de inteligibilidad holística de manera constante a lo largo de toda la obra, y especialmente en los capítulos más cargados desde el punto de vista teórico como III 1, VII 8, II 2, II 8 y IV 4; si bien va cambiando según los contextos la categoría de “parte” (*méros, mórion*), el todo siempre coincide con la ciudad-Estado bajo un módulo de lectura organicista. A. C. Bradley manifiesta la centralidad argumentativa de la analogía corporal dentro de la conformación de la totalidad aristotélica: “si el Estado fuera una mera colección sumatoria de individuos sería absurdo decir de él que es anterior a sus partes; sería absurdo comparar una de estas partes con una mano o un pie, que no tienen existencia ni función separados del cuerpo al que pertenecen. Un cuerpo compuesto del cual pueden decirse estas cosas no se forma por la adición de unidades, y ni siquiera la categoría de todo y partes se aplica a él estrictamente. Sus partes son miembros; es una unidad que se expresa a sí misma en diversos miembros, funciones y órganos, y la conexión entre estos miembros no es mecánica sino orgánica”.⁴²⁰

Deteniéndonos un poco más sobre la lógica científica de este proceso argumentativo que para Aristóteles debería desembocar en la demostración de que la realización institucional de la justicia no es un accidente aleatorio sino que está inscripto como una posibilidad propia en la naturaleza de los animales políticos por antonomasia, es decir los humanos, el tema involucra metodológicamente la pregunta por las herramientas conceptuales necesarias para analizar procesos de generación sublunares (dentro de los cuales el proceso genético de la *pólis* que se reconstruye en I 2 parece ser

⁴¹⁹ Ver *PA*. II 1, 646a 24 ss.; *Metaph.* A 8, 989a 15; *Cat.* (12; 14b 4 ss.) y *DC* (II 4 286b 22) (Schütrumpf I: 219).

⁴²⁰ Bradley (1991): 29-30; 32.

un caso especial). Más específicamente: ¿en qué medida y bajo qué presupuestos metodológicos tiene un sentido científico el enfoque genético-evolutivo llamado a demostrar que la justicia pertenece naturalmente a la forma específicamente humana del vivir-juntos que se realiza en la *pólis*?

En *PA* se tematiza metodológicamente el recurso analítico a los procesos de generación en términos que veremos coincidentes con lo que Aristóteles está haciendo en la apertura de su texto político. La polémica gira en torno a cómo analizar la génesis natural de algo, y los destinatarios polémicos de estas reflexiones son, eminentemente, Empédocles y Demócrito:

Tampoco se debe pasar por alto si conviene hablar, de la misma manera que realizaban nuestros antecesores sobre cómo se ha formado cada ser en su desarrollo natural más que cómo es. Ciertamente, la diferencia entre este planteamiento y aquel otro no es pequeña. Parece que hay que empezar, como ya dijimos antes, primero a partir de la recogida de las características relativas a cada género, para luego hablar sobre sus causas y sobre su generación; este mismo orden se da, de hecho, también en la arquitectura, puesto que la forma de la casa es de determinado tipo o la casa es de determinada forma porque se hace así. El proceso de formación se produce, pues, para la existencia, pero no la existencia para el proceso (*PA*. 640a 10-19).

En todo análisis genético debe partirse de un reconocimiento de las características propias del fenómeno a explicar, y demostrar de qué modo el proceso genético lleva, bajo cierto concepto (condicional/hipotético) de necesidad al resultado que se quiere explicar, y no viceversa, utilizar el proceso genético como fundamento de por qué tal o cual animal tiene tales o cuales características:

Por eso Empédocles no tenía razón al decir que muchas características se dan en los animales por haberse producido durante el proceso de formación, como tener tal tipo de columna vertebral porque al estar doblada se ha llegado a fracturar. Desconoce, en primer lugar, que el germen constituyente debe existir ya con tal potencialidad; luego, que lo que produce existe con anterioridad no sólo lógicamente, sino también temporalmente: así el hombre engendra un hombre, de modo que, al tener tales características aquél, el proceso de formación de este otro se produce de tal manera (*PA*. 640a 19-26).

Analizar por qué de determinado proceso de generación sale un hombre no puede explicarse con base exclusiva al proceso genético mismo, sino que hay que analizar de qué manera el proceso genético se halla predeterminado causal-teleológicamente por el resultado a alcanzar. De lo contrario no estaríamos utilizando adecuadamente la demostración científica propia ni el concepto de necesidad específico del análisis físico, sino que estaríamos suponiendo una necesidad y una demostración apodícticas propias

del ámbito de ciencias teóricas abstractas relativas a entidades eternas que no pueden absolutamente ser de otra manera:

La forma de la demostración y de la necesidad es distinta en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias especulativas. Sobre este tema se ha hablado ya en otras obras. En unos casos, pues, el principio es el ser, en otros lo que será; en efecto, puesto que tal es la salud o el hombre, es necesario que tal cosa exista o se produzca, pero no que, puesto que esto existe o se ha producido, la salud o el hombre necesariamente existan o vayan a existir. Ni es posible ligar a lo eterno la necesidad de tal demostración, para poder decir que esto es, puesto que esto otro también es (PA. 639b 30-640a 8).

En polémica con los fisiólogos materialistas-mecanicistas, fuertemente causal-eficientistas, el análisis de los procesos de generación deben partir de las causas formales-finales, y es sólo con referencia a ellas que se podrán plantear los elementos explicativos ligados a causas material-eficientes: “precisamente hay que decir que dado que ésta es la esencia del hombre, por eso tiene estas partes, pues no es posible que exista sin ellas. Y si no, deberíamos acercarnos lo más posible a eso: decir que no pueden ser de otra manera o al menos que así resulta bien. Esto se sigue como consecuencia. Puesto que es tal, es necesario que su proceso de formación suceda así y de tal forma. Por eso una parte se forma primero, luego otra. Y de la misma manera igual para todos los organismos naturales.” (640a 32-b 4 ¿?) A diferencia de los lineamientos del análisis aristotélico, el juego causal de sus predecesores conocía una preminencia de los determinantes materiales y eficientes:

Efectivamente, los antiguos que primero investigaron filosóficamente sobre la naturaleza fijaban su atención en el principio material y en tal tipo de causa, cuál y cómo era, cómo el mundo entero nace de ella, y cuál es el motor, por ejemplo la discordia o el amor, o la inteligencia o el azar, mientras la materia que sirve de base tiene por necesidad una naturaleza determinada, por ejemplo caliente la del fuego, fría la de la tierra, y ligera aquélla, pesada ésta. Así conciben también la creación del universo. Y de la misma manera explican además la génesis de los animales y de las plantas, como, por ejemplo, que al fluir el agua en el cuerpo se forma el estómago y toda la cavidad para el alimento y para los excrementos y, a su vez, al pasar el aire de la respiración, se abre la nariz. El aire y el agua son materia de los cuerpos; y a partir de tales cuerpos todos construyen la naturaleza (PA. 640b 4-17).

Aducir sólo causas materiales y eficientes es apelar a un juego de razones indeterminado, que no habilita explicaciones causales específicas que nos permitan entender que la naturaleza no deja abiertos sus procesos generativos, sino que actúa *bien* (*kalôs*) en el sentido de *razonablemente* (*eúlogos*), con un propósito determinado para cada cosa. Así,

No es, pues, suficiente el decir a partir de qué elementos se produce, por ejemplo de fuego o de tierra, igual que, si estuviésemos hablando de un lecho o de alguna otra cosa semejante, intentaríamos determinar la forma más que la materia (por ejemplo bronce o madera); o si no, al menos la del conjunto: pues un lecho es esto en tal materia o esto de tal forma, de modo que habría que hablar de su configuración y de cuál es su forma. En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material (PA 640b 22-29).

No tener en cuenta en el análisis de los procesos generativos la perspectiva teleológica-funcionalista es recaer en explicaciones exteriores que no logran conjurar el riesgo de la homonimia y la inespecificidad. Esto se ve con claridad meridiana en los intentos de los material-mecanicistas de definir a partir de rasgos puramente accidentales. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color,

sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano. Es hablar de una forma demasiado simplista, y de la misma manera como si un carpintero hablase de una mano de madera. Así, también los filósofos naturalistas exponen la génesis y las causas de la forma externa: se produjeron a causa de ciertas fuerzas (640b 30-641a9).

En conclusión, no corresponde al científico natural (ni tampoco al cientista político) aproximarse a los fenómenos propios de su ámbito de análisis poniendo el foco en los costados material-eficientes del proceso de causalidad, so pena de dejar sin explicar la estructura de sus objetos teóricos, es decir, so pena de no lograr elaborar un discurso acabadamente científico. Aristóteles pasa en limpio las reflexiones anteriores de la siguiente manera:

Es, pues, evidente que sus afirmaciones no son correctas, y que hay que decir que el animal tiene tales características, y describirlo y decir qué es y cómo es, y cada una de sus partes, igual que se hace sobre la forma del lecho. Si, realmente, esto es el alma, o una parte del alma, o algo que no puede existir sin alma (pues, al marcharse ésta, el ser vivo ya no existe y ninguna de sus partes permanece igual, excepto sólo en la configuración exterior, como en el mito los seres convertidos en piedra), si así son los hechos, concerniría al naturalista hablar sobre el alma y conocerla, y si no de toda ella, al menos de la parte que hace que el ser vivo sea el que es, y decir qué es el alma o esta parte, y hablar sobre los accidentes de acuerdo con su propia esencia, sobre todo porque “naturaleza” se dice y tiene dos sentidos: uno como materia, otro como esencia. Y es también esta misma como causa motriz y como fin. Tal es, ciertamente, el alma del ser vivo en su totalidad, o una parte de ella. De modo que, de esta manera, el que estudia teóricamente la naturaleza debería hablar sobre el alma más que sobre la materia, en tanto

que la materia es naturaleza gracias a aquélla, más que al contrario. Y, en efecto, la madera es lecho o trípode porque es eso en potencia (641a 14-32).

A partir de estas consideraciones, y para desterrar de una vez por todas los equívocos de los naturalismos políticos ingenuos, podemos volver sobre el proceso genético de la *pólis* y preguntarnos qué grado de necesidad tiene el proceso escalonado de evolución y agrupación de las diversas *koinoníai* que la componen. Sólo así puede entenderse cabalmente qué quiere decir que la *pólis* existe por naturaleza y que el ser humano es por naturaleza un animal político. Concretamente: ¿que el pasaje de la potencia-materia de la *pólis* (es decir, sus primeras *koinoníai* relativas al ámbito de las necesidades de la mera vida) al acto-forma-fin (la *koinonía politiké* como comunidad de percepción de lo justo-injusto) se da por naturaleza quiere decir que si contamos con las condiciones necesarias el resultado no puede no producirse? Claramente no, dado que eso sería cometer el mismo error que Empédocles y Demócrito, dejando a la ciencia política y a sus objetos teóricos a merced de la indeterminación propia de los análisis materialistas-mecanicistas.

Las aldeas no necesariamente se unen siempre en regímenes de ciudad-Estado, y el ejemplo ofrecido son las comunidades étnicas bárbaras, compuestas de tribus que no comparten una constitución común; las casas no necesariamente constituyen aldea, tal como sucede en la descripción homérica de los cíclopes, que Aristóteles convoca en la apertura de I 2 como relato de primitivos tiempos prepolíticos; sería posible incluso que un hombre entablara relaciones conyugales o despóticas por fuera del marco de una casa: vale decir, podría someter a otro hombre haciéndolo su esclavo o tener relaciones e hijos con alguna mujer sin necesariamente adoptar el rol fuerte de *oikónomos*, administrador de una pequeña unidad económica, legítimo amo de esclavos, marido de una esposa y padre de sus hijos. No obstante, desde el momento en que las relaciones conyugales, las sujeciones despóticas, los vínculos paternales, las uniones domésticas y las agrupaciones aldeanas pasan a componer forma-*pólis*, ni bien estas diversas modalidades de comunidad pasan a ser englobadas en un todo político, pasan a ser componentes condicionalmente necesarios de una unidad que las totaliza, se vuelven partes que hipotéticamente no pueden no hallarse abarcadas por una comunidad suprema a la que se hallan condicionalmente destinadas y que, a pesar de haber sobrevenido en último lugar según el orden de la génesis, se convierte en el momento fundamental, soporte primero y anterior *desde el punto de vista conceptual*.

Primero, mujer/hombre y amo/esclavo como células constituyentes de la casa (*oikía*), y luego la agrupación de casas en aldeas (*kómai*): la naturaleza misma dispone las *koinoníai* prepolíticas sobre las cuales tendrán su apoyatura las instituciones estatales que diseña el legislador. Dentro de una progresión que Aristóteles se obsesiona por determinar como “natural” (*phúsei*), la conceptualización de la *pólis* trasluce el rechazo del carácter artificial y abstracto de un espacio político que algunos pensadores pre-platónicos buscaron determinar por la imposición externa de regularidades y ordenamientos arbitrarios. Frente a esta mala comprensión del carácter artificial de la política, la *phúsis* aristotélica va cualificando de forma inmanente los lugares que luego habrán de pertenecer a la *pólis*. Pero en sí misma resulta insuficiente para dar cuenta acabadamente del espacio práctico-político. Así lo pone de manifiesto Newman en dos pasajes del primer tomo de su comentario:

El Estado cae bajo el alcance del concepto de necesidad en la medida en que comienza en la materia y necesita instrumentos: su materia y su provisión de instrumentos son prerequisites necesarios, si debe alcanzar el bien; son condicionalmente necesarios (*ex hupothéseos anankáta*) [...] En estrecha alianza con lo condicionalmente necesario se halla un aspecto de lo que Aristóteles considera como ‘naturaleza’ (I: 17).

El análisis aristotélico de la materia varía de contexto en contexto, a medida que se siente necesitado de leer más o menos atributos en el primitivo *hoû ouk aneú* o *ex hupothéseos anankáton*. [...] A pesar de que la materia es para algunas cosas una condición indispensable de su ser, es sin embargo insuficiente por sí misma para dar cuenta plenamente de su existencia (I: 46).

Ahora bien, ¿de qué manera se actualiza lo potencial que reside en las partes condicionalmente necesarias de la ciudad-Estado? El uso del vocablo “naturaleza” podría llevarnos a creer que la actualización queda a cargo de un principio inmanente de movimiento. Pero aquí también el naturalismo político aristotélico vuelve a revelarse en su dimensión compleja, redefiniendo radicalmente la red causal naturalista y revelando una disociación inédita en la causalidad de los procesos meramente naturales que hablan de una especificidad explicativa de la *politikè epistéme* frente a la física.

Si toda definición científica de los conceptos centrales de una disciplina debe incluir la referencia a las cuatro causas, debemos decir que hasta aquí solo hemos constatado la presencia de tan sólo tres, faltando el componente causal-eficiente. El texto que sigue a continuación se encarga de subsanar este déficit.

iv) El legislador como causa eficiente de la *pólis* y el carácter deficitario del concepto de *phúsis*

La red conceptual metafísica de la teleología natural tal como es usada en campo práctico-político requiere de la intervención de una figura de decisión humana corporizada en el perfil de un legislador originario. De ese modo, también, el saber científico de la política reconoce doctrinariamente la agentividad causal del destinatario para el cual el cientista político escribe.

Así pues, por naturaleza existe en todos un impulso hacia una comunidad de este tipo: y el primero que la estableció es causa de los más grandes bienes. Porque así como el ser humano es el mejor de los animales en el caso de que lleve a cumplimiento su fin, del mismo modo también es el peor de todos si vive separado de la ley y de la justicia (1253a 29-33).

La noción de *hormé* (“impulso”) testimonia la presencia de una predisposición natural ínsita en cada uno de los sujetos humanos hacia la vida buena de la comunidad política. Pero esta potencialidad no se pone en acto en ausencia del gesto nomopoiético del fundador de la ley, que hace posible que el ser humano se mantenga dentro del perímetro de lo humano y no degenera en lo bestial.

La apelación a “el primero que la estableció” (*ho prôtos sustésas*) alude al legislador originario que promulgó la constitución dentro de la cual es posible la vida buena para los ciudadanos. Si bien estamos aquí, como constata Schütrumpf *ad. loc.*, ante un *tópos* del pensamiento político helénico, en el marco teórico de Aristóteles la figura de la voluntad humana que introduce en el texto el legislador (*nomothêtes*, lit. “quien pone la ley”) invita a pensar el naturalismo político dentro de una relación de complementariedad –y no de exclusión– entre “naturaleza” (*phúsis*) y “ley” (*nómos*). En efecto, para la concepción de la *tékhnē* propia del estagirita, el arte subsana los déficits de lo natural: “toda técnica y educación tiende a completar lo que le falta a la naturaleza” (VII 17, 1337a 1). Tal como se formula en un célebre texto de la Física:

En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales (*Ph.* II 8, 199a 15-20).

Lejos de entender la relación entre arte y naturaleza como un “*blunder*” (Keyt, 1991b), debe marcarse que la incompatibilidad de decir que existe un impulso natural a vivir en comunidades políticas y afirmar a la vez la presencia de un responsable humano encargado de dar la constitución (la figura del legislador originario, el que primero estableció la comunidad política) es más nuestra que de Aristóteles. Naturaleza y

convención, natural y artificial, no son nociones opuestas para el estagirita sino complementarias. Se ve aquí que la politicidad natural del ser humano no se despliega sin más según la modalidad de movimiento de los seres naturales, es decir, como un principio interno e inmanente de movimiento que se realiza mientras no reciba un obstáculo externo que lo bloquee, sino que precisa de un gesto activo de la voluntad humana, personificada aquí en la figura de quien hace posible para el hombre la ley y el derecho, dos elementos que aseguran que la naturaleza humana se encamine hacia la vida buena (fin último de la *pólis*) y no hacia las miserias de una vida moralmente reprobable. Ser políticos por naturaleza no equivale a ser políticos automáticamente, sino a tener cierta tendencia natural que sin embargo debe actualizarse mediante actividades específicamente humanas, y no ya dependientes de la naturaleza como motor inmanente del proceso.

La naturaleza pierde aquí su carácter de causa eficiente, y es de este modo que, en política, no se trata de que la *phúsis* no tenga estorbos para realizarse. Hace falta un principio activo de la voluntad humana para que se plenifique el fin hacia el cual se orientan las comunidades prepolíticas. Se conforma de esta manera un finalismo complejo, por el cual la teleología natural precisa la colaboración de la teleología humana, legislativa, que ordene según fines la vida jurídico-política de la comunidad. El concepto de *phúsis* en filosofía práctica se modifica, haciendo sistema con un principio activo propiamente humano.

Si bien la naturaleza no hace nada en vano y asegura de por sí cierta especialización de las funciones, es en última instancia tarea del legislador sancionar y velar por dicha funcionalización: “pues cada tarea se lleva a cabo mejor por un solo individuo. Y el legislador debe procurar que esto sea así, y no debe ordenar que el mismo individuo toque la flauta y fabrique zapatos.”⁴²¹

El *nomothétes* originario se encarga de traducir legal y habitualmente el principio de especialización social de las tareas, ordenando funcionalmente la vida económica, social y política de la ciudad. Aun cuando la naturaleza predisponga las condiciones para la emergencia del espacio político, la que estructura los cauces de la praxis humana dentro de una *pólis* es la prudencia arquitectónica (*arkhitektoniké*), que equivale a lo que se denomina *phrónesis nomothetiké* (prudencia legislativa)⁴²², es decir, el saber propio del hombre que establece la constitución. En este sentido, su tarea de

⁴²¹ *Pol* 1273b 9-12.

⁴²² *EN* 1141b 24-25.

organización no se agota en el sistema de las necesidades de la mera vida (marco meramente natural de la *pólis*), sino que debe llegar a asegurar el *télos* específico de la ciudad, es decir, la buena vida [*eû zên*]: “es propio del buen legislador considerar la manera en que una ciudad-Estado, un grupo de seres humanos, o cualquier otra comunidad participarán de la buena vida y la felicidad que es posible para ellos”.⁴²³

Mientras que en textos no políticos como la *Física* se afirma que la naturaleza se halla más del lado de la forma que de la materia⁴²⁴, ciertos textos de la *Política* que nos permitimos anticipar reconfiguran el mapa de la noción, haciéndola aparecer cercana al costado material del compuesto.

Así como la política no hace a los hombres, sino que se sirve de ellos luego de haberlos tomado de la naturaleza, así también es necesario que la naturaleza proporcione el alimento relativo a la tierra, al mar o a alguna otra cosa [...] Pues no es propio del arte de tejer producir las lanas, sino servirse de ellas, y reconocer cuál es útil y apropiada, y cuál inútil y no apta (1258a 21-27).

Utilizando el paradigma del arte [*tékhnē*] para pensar la política,⁴²⁵ Aristóteles hace aparecer a la naturaleza como aquello que aporta la materia para la creatividad de la política, una instancia que prepara las condiciones materiales para que lo político tenga lugar, pero que en definitiva no constituye más que una condición sólo necesaria y, en última instancia, insuficiente y pasiva.

Así como para los otros artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues cuanto mejor preparada se encuentre ésta, tanto más bello será necesariamente el producto del arte), así también para el político y el legislador la materia apropiada debe existir ya de modo conveniente (1325b 40-a 5).

La materia [*húle*] a la que se refiere Aristóteles, tal como queda claro por los capítulos que siguen a éste son la población, el territorio y las características étnicas del pueblo para el cual se va a legislar, es decir, factores que dependen claramente de la naturaleza. Pero resulta manifiesto que la decisiva imposición de la forma política sobre estas condiciones materiales corre por cuenta del político-legislador.

La naturaleza de los ciudadanos asume importancia para la ciencia política en la medida en que aparece como disponibilidad para la configuración nomothética:

⁴²³ *Pol* 1325a 7-10.

⁴²⁴ “y ésta misma [i.e., la forma] es naturaleza más aun que la materia: pues se dice que cada cosa es [lo que es] cuando está en acto, más que cuando está en potencia” (*Ph* 193b 6-8).

⁴²⁵ En *Pol* 1273b 32-33 habla de los legisladores en términos de *demiourgoí* de leyes y constituciones.

Determinemos pues primero, en cuanto a su naturaleza, qué condiciones deben poseer los ciudadanos para ser más dóciles al legislador; lo demás será ya obra de la educación (1332b 8-10).

Si bien la naturaleza no hace nada en vano y asegura de por sí cierta especialización de las funciones, es en última instancia tarea del legislador sancionar y velar por dicha funcionalización:

Pues cada tarea se lleva a cabo mejor por un solo individuo. Y el legislador debe procurar que esto sea así, y no debe ordenar que el mismo individuo toque la flauta y fabrique zapatos (1273b 9-12).

Las leyes están llamadas a cumplir con una misión de moralización, encomendada por Aristóteles al sujeto que las sanciona: “y también quizás quien desea hacer [a los hombres] mejores, ya sea a muchos o a pocos, debe intentar llegar a ser hábil en la legislación, si es que llegamos a ser buenos en virtud de las leyes”.⁴²⁶ Según *Pol* 1333b 37-38, corresponde al legislador infundir (*empoieîn*) en las almas de los hombres cosas buenas tanto para el individuo como para la ciudad a través de las leyes.

Los seres naturales, por el hecho de poseer una determinada naturaleza, participan de ciertos movimientos concebidos como propios de ellos: la naturaleza del fuego conmina a este elemento a moverse hacia arriba, mientras que el lugar natural hacia el que tiende la piedra es abajo. Todo movimiento se denomina natural siempre que siga esta tendencia inmanente a cada ser, mientras que los movimientos antinaturales se conciben como productos de la violencia y la coacción [*bía* y *anánke*].⁴²⁷ A primera vista, la descripción evolutiva de la *pólis* en el capítulo 2 del libro I de la *Política* parecería responder a un movimiento natural de esta clase. Aristóteles denomina a la *pólis* “una de las cosas que existen por naturaleza”, y afirma que habita en los seres humanos una tendencia natural [*hormé*] hacia la conformación de ciudades: en este sentido, el gradual movimiento que procede de las formas prepolíticas de asociación hacia la institución final de la *pólis* (comunidad conyugal, despótica y paternal [casa] y luego comunidad de casas en una aldea, y luego comunidad de aldeas en una *pólis*) parecería responder a una tendencia natural de esta clase, si es que no hay obstáculos coactivos que se opongan a este natural despliegue de la ciudad.

⁴²⁶ *EN* 1180b 23-25.

⁴²⁷ Cfr. A. Mansion (1946) : 112-114.

Ahora bien, el movimiento de los sujetos políticos dentro del espacio de la *pólis* se tipifica en contraposición con los movimientos físicos naturales. Y es testimonio de ello un texto de *EN*. que se pronuncia al respecto de manera elocuente:

De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas llega a existir en nosotros por naturaleza: pues nada de lo que existe por naturaleza se acostumbra [a ser] de otro modo, tal como la piedra, que por naturaleza se mueve desde arriba hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, ni aunque se la intentara acostumbrar lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego [podría ser acostumbrado a moverse] hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. En consecuencia las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que somos por naturaleza propensos a recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre. Además, de cuantas cosas están presentes en nosotros por naturaleza, albergamos primero las capacidades y luego realizamos las actividades. (Lo cual es claro en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino que, al revés, los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado). En cambio, adquirimos las virtudes por haber obrado previamente, como también [sucede] en el caso de las artes: pues en cuanto a las cosas que es necesario hacer luego de haberlas aprendido, es sólo haciéndolas que las aprendemos, así como los constructores llegan a ser constructores construyendo y los citaristas llegan a ser citaristas tocando la cítara. De este modo también, practicando acciones justas nos volvemos justos, y [practicando] acciones valientes [nos volvemos] valientes. Y es testimonio lo que sucede en las ciudades: pues los legisladores hacen buenos a los ciudadanos acostumbrándolos, y ésta es la voluntad de todo legislador, pero cuantos no hacen bien esto se equivocan, y en esto difiere la constitución buena de la constitución mala (*EN*. 1103a 18-b 6).

Si los movimientos naturales se entienden como tales bajo la condición de que no medien obstáculos en su desarrollo, las acciones humanas, por su parte, son posibles sólo a partir de una originaria restricción habilitante: frente a la inmediatez de los movimientos corpóreos, la política se juega en los obstáculos que el legislador dispone al demarcar lo político de lo meramente natural, al imponer una mediación a la inmediatez natural. Volviendo a la *Política* y trayendo el último texto de I 2:

Pues la injusticia más peligrosa es la que cuenta con armas, y el ser humano tiene por naturaleza armas para la prudencia y la virtud, que pueden ser usadas precisamente para los fines contrarios. A raíz de lo cual, sin virtud es el animal más impío y salvaje, y el peor en relación con los placeres sexuales y las comidas. Y la justicia [*dikaíosúne*] es algo propio de la ciudad-Estado: en efecto, el derecho [*díke*] es el orden de la comunidad política y el discernimiento de lo justo [*toû dikáiou*] (1253a 33-39).

La relación de continuidad terminológica y conceptual entre la ley, el derecho y la justicia implica que la justicia se halla corporizada en la ley, y en este sentido la ciudad-Estado es la condición para la realización del derecho y el cumplimiento de lo justo.⁴²⁸ El nexa orgánico entre *díke* y *nómos* que Aristóteles enlaza sobre el final de I 2 corona

⁴²⁸ Tal como aparece manifestado, entre otros, por Platón en *Leyes* IV 708d (Schütrumpf I: 222).

la polémica contra los naturalismos antiinstitucionalistas: lejos de poder apelarse a un concepto de justicia que se halle en oposición a la ley y se base en lo natural (en función de la antítesis *phúsis/nómos*), Aristóteles sostiene que el *nómos* de la *pólis* es condición de posibilidad para la realización histórica de la justicia. Tal como se repite en diversas ocasiones en *EN.*, lo justo (*dikaion*) y lo legal (*nómimon*, “conforme a la ley”) se vuelven conceptos colindantes, se transforman en nociones co-originarias que propiamente no pueden pensarse por fuera de los perímetros de una *pólis*. El naturalismo político de Aristóteles no es un iusnaturalismo.

Luego de estas consideraciones sobreviene el cierre del capítulo, que aporta las definiciones finales, llamadas a coronar la caracterización del objeto teórico central de la disciplina política: “el derecho [*dike*] es el orden de la comunidad política”, “el derecho [*dike*] es el discernimiento de lo justo [*toû dikaíou*]”, “la justicia [*dikaíosúne*] es algo propio de la ciudad-Estado”.

Luego de alcanzadas las definiciones técnicas de la *pólis*, el resto del libro I aborda tres problemas científicos fundamentales que se enmarcan dentro del programa general de I 1: la esclavitud (I 4-7, que trabajan sobre el nexo amo-esclavo como parte integrante de la casa), la administración doméstica (I 8-11, que trabajan sobre la noción de administración de la casa y riqueza) y la virtud (I 13, que recapitula diferencias de las diversas comunidades a lo largo del hilo conductor de la definición de virtud). En los tres casos se aplica una metodología combinada que integra la discusión dialéctica con el establecimiento de definiciones y demostraciones que se vinculan con el programa general establecido en I 1 (que será objeto de tratamiento específico en ulteriores trabajos).

CAPÍTULO 5

LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE LA *PHILOSOPHÍA POLITIKÉ*: LIBRO III

El libro III es el libro de las definiciones políticas fundamentales, donde son conceptualizados en sentido específicamente político los diversos derivados de *pol-* que vertebran el léxico propio de la filosofía de los asuntos públicos de los seres humanos. Aquí, el tratamiento filosófico que reciben los conceptos de la familia *pólis* exhibirá, como esperamos mostrar, una alta configuración teórica. Si bien este estilo teorístico (característico, como veremos, del enfoque desplegado en el bloque temprano) no es novedad, y lo hemos visto operar en el libro I, en el libro III Aristóteles se dedica especialmente a ofrecer herramientas que permitan formalizar específicamente los sentidos políticos de los términos “*pól-*”.

i.- III 1-3: *pólis*, *polítes* y *politeía*

Desde la apertura del capítulo queda claro que el programa de investigación para el que trabajan las definiciones políticas fundamentales ofrecidas en III 1-9 coincide con la teoría constitucional. Pero de camino a la definición de *politeía*, Aristóteles cree necesario precisar el sentido de otros dos conceptos de la misma familia semántica: *pólis* y *polítes*.

Para quien investiga, a propósito del régimen político, en qué consiste y cuáles son sus características, probablemente la primera indagación debe examinar qué es la ciudad-Estado. Pues hoy en día se discute en torno a esto, y unos afirman que la ciudad ha realizado cierta acción, mientras que otros dicen que no ha sido la ciudad sino la oligarquía o el tirano; y vemos que todos los esfuerzos del político y del legislador están dirigidos hacia la ciudad-Estado, y el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad. Puesto que la ciudad-Estado se halla entre las cosas compuestas, como cualquier otro todo constituido a partir de muchas partes, es claro que debe examinarse antes al ciudadano: en efecto, la ciudad-Estado es un conjunto de ciudadanos (1274b 32-41).

Aristóteles presenta la anfibología constitutiva del término *pólis* en ocasión de un problema práctico del mundo de los asuntos políticos y explota filosóficamente la homonimia propia de los conceptos de raíz *pol-* en su plexo de remisiones recíprocas. Entender y definir *politeía* depende así de entender y definir *pólis*, pero si *pólis* es un conjunto de ciudadanos que comparten una constitución, habrá que definir ante todo quién es propiamente ciudadano (*polítes*). Si bien para Aristóteles *prima facie* ambas

nociones (*pólis* y *politeía*) no son directamente intercambiables, el filósofo da cuenta de diversos planteos que sostenían una identificación entre ambas: la alternativa aparece formulada en el texto recién citado, en la medida en que, con respecto a la atribución de responsabilidades relativas a ciertas medidas de gobierno, algunos asumen que debe entenderse que lo que hizo la *pólis* coincide con lo que hicieron quienes están a cargo del gobierno de su *politeía*, mientras que otros distinguen eventualmente entre una *pólis* y su forma de gobierno, por ejemplo al argumentar que no habría por qué pagar ciertas deudas contraídas por un modo de gobierno diferente del actual (suponiendo que entre ambos aconteció una *metabolè politeía*) o diferente de la legalidad (suponiendo que nada de lo que haga el tirano en ejercicio de su función debe ser atribuido a su persona pública sino siempre y sólo a su persona natural).

El problema involucra el modo en que deben comprenderse exactamente las relaciones entre conceptos que pueden considerarse de la misma familia en sentido paronímico, pero que sin embargo tienden a superponerse y confundirse en los discursos políticos.

En lo que tiene que ver con los procesos de conceptualización del término *pólis*, debemos notar inicialmente que la conceptualización vuelve a apoyarse sobre el método diairético y a emplear el léxico holístico-mereológico (como en I). El método analítico consistente en descomponer el todo en partes se vuelve a aplicar como en el libro I, con fines definicionales, aunque aquí las partes de la ciudad no son ya comunidades sino ciudadanos (*polítai*). El programa de investigación del libro III conceptualiza la *pólis* en su sentido estrictamente político, vale decir, como comunidad de ciudadanos con plenos derechos que participan de un mismo régimen político (*politeía*): la primera definición nominal que nos ofrece el capítulo así lo expresa –“la ciudad-Estado es un conjunto de ciudadanos”–. O sea que se replica la descomposición de la totalidad en partes, puesta en juego en I 1, pero al cambiar el referente del concepto de parte (ya no comunidades, sino ahora ciudadanos), la totalidad se muestra bajo otro aspecto. En este caso, su aspecto propiamente político. Sobre el final de III 1 la definición se rearticula en términos científicos sobre la base de los principios alcanzados en I, y así tenemos que: “llamamos ‘ciudad-Estado’ al conjunto de ciudadanos adecuado para una vida autosuficiente” (1275b 20-21). Si bien el fin de la *pólis* aparece como equivalente al de I 2, es decir, la autosuficiencia (*autárkheia*), la precisión que aparece en el genitivo marca el deslizamiento en el concepto correlativo de parte, que no corresponde ya a comunidades sino a individuos dotados de plenos derechos políticos, es decir,

ciudadanos. De manera que lo que sucederá en el libro III será que el concepto de *pólis* y sus derivados adquirirán una especificidad que apuntará a delimitarlos restrictivamente de un modo que contrasta con la comprensión ampliada a la que asistimos en I.

Este es el cambio más significativo desde el punto de vista conceptual: como dijimos, sigue utilizándose el vocabulario holístico-mereológico, pero en este caso la perspectiva mereológica se enfoca desde los individuos ciudadanos, al tiempo que la perspectiva holística se ciñe en consecuencia al costado propiamente político de la *koinonía politiké*. Como nos dirá la definición nominal que aparece en el cierre de III 6, “la ciudad-Estado es una comunidad de hombres libres” (1279a 21).

i.a.- III 1-2: definir científicamente al ciudadano

i.a.I.- preludio: III 4-5

Se produce en estos dos capítulos un desacople argumentativo, conceptual y terminológico con relación a III 1-3, respecto de los cuales no existe una continuidad clara. Siguiendo a Schütrumpf, tomamos esto como un indicio de que ambos bloques textuales no fueron redactados en el mismo período: los capítulos 4-5 se remontarían a una etapa anterior a la definición de su propio concepto de ciudadano.⁴²⁹ Como tales, consideraremos que estos dos capítulos constituyen un preludio dialéctico a la definición de *polítes* que el editor que juntó las *pragmateíai* políticas aristotélicas en forma de “Libro III” consideró necesario conservar. De hecho el planteo inicial del capítulo 4 parece más armónico con las problemáticas relacionadas a la *aríste politeía* (VII-VIII) o del final de I (relativo al tipo de virtud que caracteriza a cada uno de los miembros del *oîkos*): “A continuación de lo dicho debe examinarse la cuestión de si hay que considerar que la virtud del hombre bueno es la misma que la del buen ciudadano o no lo es. Pero, ciertamente, si debe llevarse a cabo una investigación sobre esto, primero hay que comprender al ciudadano a partir de cierto bosquejo a grandes rasgos.” El tema de la virtud del ciudadano de III 4-5 y su deslinde con respecto al sentido ético de la virtud (correspondiente al hombre bueno) se ensambla con la discusión en torno de la virtud de los diversos miembros del *oîkos* según I 13, y se desprende de allí como problemática.

Como preludio a la definición precisa que encontraremos en III 1, en III 4 Aristóteles circunscribe analógicamente el problema:

⁴²⁹ Schütrumpf II: 408-417.

Así pues, tal como un navegante es un cierto miembro de una comunidad, así también decimos lo mismo del ciudadano. Aunque los navegantes son desemejantes en sus capacidades –pues uno es remero, otro timonel, otro vigía y otro recibe alguna otra denominación por el estilo–, es claro que la definición más exacta de la virtud será específica para cada uno, aunque al mismo tiempo algo común se ajusta a todos ellos, pues la preservación de la nave es tarea [*érgon*] de todos ellos, y es esto lo que cada uno de los navegantes desea. Sin duda, del mismo modo también es tarea [*érgon*] propia de los ciudadanos –por más que sean desemejantes– la preservación de la comunidad, y la comunidad consiste en el régimen político: por ello es necesario que la virtud del ciudadano se halle en conformidad con el régimen político. Así pues, si hay muchas especies de regímenes políticos, resulta claro que no es posible que la virtud del buen ciudadano sea una sola, la virtud completa; sin embargo, de un hombre bueno decimos que lo es de acuerdo con una sola virtud completa (1276b 20-33).⁴³⁰

Según un primer punteo de definiciones nominales, el ciudadano es “un cierto miembro de una comunidad”, la tarea del ciudadano consiste en la preservación de esa comunidad y esa comunidad es en concreto el régimen político (*politeía*). Que Aristóteles diga que “algo común se ajusta a todos ellos” en definitiva refina el planteo de I 13: es cierto que antes que hablar como el *Menón* de Platón es preferible hablar como Gorgias y hacer listas y enumeraciones, pero esto no implica que Aristóteles renuncie a una definición, y es índice de ello que acá busca plantear ese “algo común” que se ajusta a todos los tipos de ciudadanos. A la hora de marcar positivamente en qué consiste ese rasgo común compartido por los diversos ciudadanos de cada régimen Aristóteles apela al vocabulario teleológico-funcional: “pues la preservación de la nave es tarea [*érgon*] de todos ellos” (1276b 26-27).

Es importante marcar aquí una operación de desmarque específico que Aristóteles lleva a cabo a propósito del concepto de virtud con respecto a sus ocurrencias en los textos éticos. Al diferenciar significativamente entre los perfiles del buen hombre y del buen ciudadano el estagirita otorga una redefinición política al concepto de virtud, desligándolo de su valencia ética y transformándolo en una excelencia definida en función del régimen. El único régimen político en el cual coinciden la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano es la *aríste politeía*.

Más adelante se intenta buscar la precisión de su sentido específico haciendo pie sobre la distinción entre tipos de poder ganada en I: así, “la virtud del que se considera ciudadano consiste en ser capaz de gobernar y ser gobernado”, y la razón reside en que, por un lado, “existe un dominio propio del amo [*arkhè despotiké*], y decimos que se ejerce sobre las tareas necesarias, y quien domina no debe saberlas hacer sino antes

⁴³⁰Ver esta concepción del ciudadano en *Leyes* I 643e. Sobre la “virtud completa” (*aretè teleía*), *EE* II 1, 1219a 39; *EN* V 3, 1129b 26 ss.

saber servirse de tales trabajos; lo otro es propio del esclavo”; y, por el otro, “existe un tipo de mando [*arkhē*] que se ejerce sobre los semejantes por nacimiento y sobre los hombres libres. De hecho, decimos que éste es el gobierno político [*arkhè politikē*], y que el gobernante debe aprender siendo gobernado”. De manera que a partir de las definiciones de I se llega a que “el buen ciudadano debe saber y ser capaz de dejarse gobernar tanto como de ejercer el gobierno, y ésta misma es la virtud del ciudadano”.

En III 5 el problema a discutir es si “el verdadero ciudadano es aquel que tiene el derecho de participar de una magistratura o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales”. La respuesta parte de una distinción ganada en I y admite dos alternativas. Por un lado, acepción amplia de *polítes*: “si deben considerarse como ciudadanos incluso quienes no participan de las magistraturas no es posible que la virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues serían ciudadanos también los trabajadores manuales)” Por el otro, acepción estricta: “lo cierto es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no existiría la ciudad-Estado, puesto que ni siquiera los niños son ciudadanos del mismo modo que los hombres, sino que unos lo son en sentido absoluto y los otros, bajo un supuesto –pues son por cierto ciudadanos, pero incompletos–” (1278a 2-6) Esta última variante precisa el sentido específico de *pólis* sobre el trasfondo de los diversos tipos subjetivos que habitan una *pólis* en sentido amplio. El esquema teórico de esta demarcación concuerda en VII, como veremos, con el módulo de diferenciación entre partes y condiciones necesarias.⁴³¹ Así pues, “debe decirse que la virtud que adjudicamos al ciudadano no pertenece a cualquiera ni tampoco a todo hombre libre sino que es propia de todos aquellos que están eximidos de los trabajos necesarios” (1278a 10-11). Así es como en el curso del examen dialéctico de III 4-5 comienza a precisarse el sentido específico de *polítes* en correlación con *pólis* y *politeía*. De manera que “resulta manifiesto que hay muchas especies de ciudadano y que se llama principalmente ciudadano a quien participa de los cargos públicos [*timôn*]” (1278a 35-36).

i.a.II.- III 1-2 Hacia una definición científica del ciudadano

Las líneas iniciales del libro III, encarado ya desde su inicio como una indagación en torno de la *politeía*, pone en evidencia (como hemos anticipado) la interdependencia de

⁴³¹Para la distinción entre “partes” (es decir, ciudadanos) y “condiciones necesarias” (*lit.*: “aquellas sin las cuales no”, *hôn áneu ouk*), ver VII 8, 1328a 23. Ver también la distinción platónica entre causas y causas concomitantes (*aittai* y *sunaittai*), que en el *Político* resulta funcional a la determinación diferencial del saber del estadista (281 d ss., especialmente 287d ss).

las definiciones de los conceptos centrales de la *politikè epistéme* a través de dos remisiones fundamentales.

La primera remisión que encontramos es de la *politeía* a la *pólis*.

Para quien investiga, a propósito del régimen político, en qué consiste y cuáles son sus características, probablemente la primera indagación debe examinar qué es la ciudad-Estado. Pues hoy en día se discute en torno a esto, y unos afirman que la ciudad ha realizado cierta acción, mientras que otros dicen que no ha sido la ciudad sino la oligarquía o el tirano; y vemos que todos los esfuerzos del político y del legislador están dirigidos hacia la ciudad-Estado, y el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad (1274b 32-38).

El programa de investigación de III pretende deducirse como derivación de una primera investigación, que en parte se realizó en I, pero que en este libro se profundizará ulteriormente con vistas a refinar estos operadores centrales para la conformación de una ciencia de la *politeía*.

El argumento programático enlaza premisas concernientes a la dialéctica (“qué es una *pólis* es objeto de discusión”), hechos observados (“el legislador y el político dedican sus esfuerzos a la *pólis*”) y una primera definición nominal de *politeía*: “el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad”. Es así que, en conclusión, “quien investiga qué es el régimen político debe examinar primero qué es la ciudad-Estado” (problema que abordará preminentemente en III 3 y, sobre todo, en III 9). Esta definición inicial de *politeía* nos ubica ante un primer sentido no técnico, y en el curso del capítulo de lo que se trata es de tecnificar ese primer acercamiento. Luego de alcanzada la definición de *polítes*, esta definición abierta de *politeía* asumirá, como veremos, un sentido técnico específico que acotará su homonimia.

La segunda remisión que encontramos es de la *pólis* al *polítes*.

Puesto que la ciudad-Estado se halla entre las cosas compuestas, como cualquier otro todo constituido a partir de muchas partes, es claro que debe [1274b 40] examinarse antes al ciudadano: en efecto, la ciudad-Estado es un conjunto de ciudadanos. En consecuencia, hay que investigar a quién debe llamarse ciudadano y en qué consiste ser ciudadano. Pues también el ciudadano es a menudo objeto de discusión: de hecho, respecto de un mismo individuo no están todos de acuerdo en considerarlo ciudadano, y sucede que quien es ciudadano en una democracia con frecuencia no lo es en una oligarquía (1274b 38-1275a 5).

El método analítico consistente en descomponer el todo en partes se vuelve a aplicar como en el libro I, aunque aquí las partes de la ciudad no son ya comunidades sino ciudadanos (*polítai*). Esta consideración programática integra una argumentación

teórica, un enfoque dialéctico y una constatación empírica. La argumentación teórica utiliza dos premisas que se derivan del tratamiento ya ofrecido en el libro I. La primera: “la *pólis* es un compuesto de partes”. La segunda: “examinar el compuesto implica examinar las partes de que se compone”. La tercera premisa introduce una especificación distinta para el concepto teórico de “parte”: “la *pólis* es un conjunto de ciudadanos”. Las siguientes dos premisas apuntan, una de ellas, a la dialéctica y la otra, a una generalización de base empírica, relativas a la escasa claridad reinante en los *phainómena* disponibles en torno de la figura del ciudadano. La conclusión que se deduce es que investigar en torno de la *pólis* implica en primera instancia y específicamente definir al ciudadano. Formalizando el argumento:

- i) Examinar el compuesto implica examinar las partes de que se compone
 - ii) La *pólis* es un compuesto
 - iii) La *pólis* es un conjunto de ciudadanos
 - iv) El ciudadano es objeto de discusión
 - v) Sucede que quien es ciudadano en una democracia no lo es en una oligarquía
-
- vi) Investigar la *pólis* implica investigar a quién debe llamarse ciudadano y en qué consiste ser ciudadano.

Vemos así cómo el programa de investigación del libro III busca enlazarse argumentativamente con el tratamiento ya ofrecido en I y apunta a conceptualizar la *pólis* en su sentido estrictamente político, vale decir, como comunidad de ciudadanos con plenos derechos que participan de un mismo régimen político (*politeía*).

Si bien para la práctica política la consideración de quién es ciudadano y qué debe entenderse por ciudadano no es un problema y se resuelve de manera práctica aludiendo a la procedencia parental del individuo en cuestión (como aclarará en III 2), Aristóteles pretende ir más allá de la práctica para encontrar sus fundamentos conceptuales, busca conectar los *phainómena* (opiniones y hechos) con las definiciones a partir de cadenas argumentativas causalmente determinadas.

El texto procede a continuación en base a un argumento de eliminación, consistente en proponer candidatos al título de ciudadano en sentido estricto e ir cancelándolos hasta llegar al candidato adecuado que se ajuste enteramente a una definición que ponga de manifiesto lo esencial, el atributo que necesariamente debe tener un ciudadano si ha de recibir propiamente este nombre: “buscamos al ciudadano en sentido propio, al que no tenga ninguna falta que exija añadir una corrección”. A partir de esta voluntad de definición desfilan por el texto en calidad de candidatos

diversos perfiles subjetivos, a quienes corresponde correlativamente un criterio de caracterización de la ciudadanía.

Los perfiles que excluye son: los habitantes del territorio (como metecos y esclavos), los extranjeros que gozan de algunos “derechos civiles” (como poder entablar procesos y ser llevados a juicio), los niños, los ancianos, los proscriptos y desterrados. Correlativamente, los criterios de definición que excluye son: habitar un lugar de residencia, participar de los derechos de ciudadanía de un modo incompleto o no pleno –ya sea por participar de algunos de esos derechos, por ejemplo “derechos civiles”, ya sea por necesitar un tutor para participar de tales derechos–, participar en potencia de tales derechos –y no en acto, como los niños (que habrán de participar en el futuro), o los muy ancianos, los proscriptos o los desterrados (que participaron de tales derechos pero ya no lo hacen en acto)–.

Finalmente llega a la conclusión de que el ciudadano recibe propiamente su nombre en la medida en que cumple activamente con una determinada función para la ciudad-Estado: “el ciudadano en sentido propio no se define por ningún otro rasgo más que por participar de la decisión y del gobierno [*tô metékhein kríseos kai arkhês*]” (III 1, 1275a 22). Siguiendo la preceptística de la definición funcionalista que explicitó en I 2 (“todas las cosas se definen por su función y su capacidad”) el *polítes* recibe en sentido estricto ese nombre por actualizar una potencia, ejercer cierta actividad significativa para la comunidad política en la que se inscribe.

La definición busca proporcionar el rasgo per se, el más propio, de la noción de ciudadano. *Krísis kai arkhé* (“decisión y magistratura”) son dos notas que apuntan a caracterizar de manera general la ciudadanía como acceso a los cargos políticos centrales de una comunidad política (como explicitará, lo veremos, en el libro IV y en el libro VI). Refiriéndose específicamente a tales magistraturas Aristóteles marca un defecto en el lenguaje que obstaculiza la concreción de su definición y nos obliga a considerarla como una primera propuesta a ser refinada, para lo cual introduce una división y una objeción dialéctica rápidamente descartada en calidad de falso problema.

Entre las magistraturas, unas se delimitan temporalmente, de manera tal que para algunos cargos no está permitido que el mismo ciudadano ejerza en dos oportunidades, mientras que para otros se fijan determinados intervalos de tiempo; por su parte, otras carecen de limitaciones, como las de juez o de miembro de la asamblea. Quizás alguien podría afirmar que éstos no son realmente magistrados y que por ello no participan del gobierno; sin embargo, es ridículo que a quienes ejercen el mando supremo se los prive del título de

magistrados.⁴³² Pero no demos importancia a esta dificultad, pues el argumento gira en torno al nombre: de hecho, no hay un nombre genérico que abarque al juez y al miembro de la asamblea y que establezca cómo hay que llamarlos a ambos. Así pues, para fijar esa distinción, llamémosle “magistratura indeterminada” y consideremos ciudadanos a quienes participan de ella. Tal es la definición de ciudadano que estrictamente se ajustaría a casi todos los ciudadanos mencionados (1275a 23-34).

Se entiende ya a partir del comienzo del capítulo que la *arkhé* en cuestión no equivale a ninguna de las formas prepolíticas de dominio sino específicamente al dominio ejercido por hombres libres sobre hombres libres. Pero en tren de seguir acotando, la división y la objeción dialéctica presentadas ayudan a empezar a precisar la definición propuesta especificando que la magistratura en cuestión no es cualquier tipo de magistratura de las que proliferan en la estructura institucional de gobierno de la *pólis*, sino que es una magistratura que no tiene *prima facie* limitaciones, que es “absoluta” en al menos dos sentidos –así, intenta darle a la definición un alcance que sea lo más universal y necesario posible, que logre trascender en lo posible las relativizaciones y pueda tener un status “transconstitucional”, es decir, valer para cualquier régimen político particular sin identificarse con ninguno de ellos en particular–.

Primero: la magistratura a la que se refiere no se halla limitada en cuanto al tiempo de ejercicio por parte de la misma persona: “para algunos cargos no está permitido que el mismo ciudadano ejerza en dos oportunidades, mientras que para otros se fijan determinados intervalos de tiempo”. Esto quiere decir que todo aquel que sea considerado ciudadano, durante el tiempo en que sea considerado ciudadano, lo será por estar participando de una magistratura que en cuanto tal no tiene una fecha de caducidad en cuanto a su ejercicio, en la medida en que no está sometida a la dinámica de la alternancia. Puede que el sujeto, por diversas razones, todavía no sea considerado ciudadano (el niño) o ya no lo sea (anciano, desterrado, proscrito), pero durante todo el tiempo en que lo sea, lo será por hallarse en cumplimiento de tal magistratura indeterminada.

Segundo: la magistratura a la que se refiere no es una magistratura limitada en cuanto al alcance o circunscripción de su poder, sino que es la magistratura suprema dentro del régimen.

Aristóteles es consciente de que está haciendo un uso novedoso de la categoría de *arkhé* al hacerla corresponder con un atributo esencial de todo aquel que se considere ciudadano en sentido estricto: según este uso, *árkhon* no es cualquier magistrado,

⁴³²En IV 15, 1299a 14 y ss., Aristóteles discute este punto dentro de un abordaje general de las magistraturas.

cualquiera que haya sido elegido o sorteado para cumplir con cualquier magistratura, sino aquel que posee el poder último de mando y de decisión dentro de las instituciones de la *pólis*. La voluntad de resemantizar el término se vuelve a encontrar en el libro IV, en ocasión de una definición específica que trata de delimitar los cargos políticos respecto de otros tipos de cargo impropriamente denominados así, y allí Aristóteles vuelve a reconocer que el problema parece tener que ver con un inconveniente sólo nominal.⁴³³ El problema de la carencia de un nombre general específico que englobe categorialmente este aspecto definitorio del ciudadano en sentido estricto es resuelto por Aristóteles a través de una paráfrasis que le permite redondear su enunciado provisorio.

Hasta aquí, entonces, para considerarse ciudadano en sentido pleno, el mero hecho de habitar un cierto lugar, pertenecer a una determinada etnia, o profesar alguna religión determinada no era suficiente. Tampoco alcanzaba con hablar la misma lengua o pertenecer a una comunidad de intereses económicos. El ciudadano en sentido propio recibe su nombre en la medida en que cumple con una actividad para la ciudad-Estado. Más concretamente: en la medida en que participa de las decisiones de la comunidad y de los cargos de gobierno supremos. Con lo cual la ciudadanía aristotélica es una ciudadanía activa, es decir, se ejerce como una función, depende de una actividad por parte de los sujetos (no es una prerrogativa que los seres humanos reciben por gracia de un emisario divino ni por el mero hecho de haber nacido).

Ahora bien, tras la dificultad de orden nominal se oculta una dificultad teórica importante para los principios de una ciencia de la política (no así para la *prâxis* política, como vimos que destacaba en IV). Una vez alcanzada la definición técnica de *polítes* –“tal es la definición de ciudadano que estrictamente se ajustaría a *casi todos* los ciudadanos mencionados”–, Aristóteles se detiene en el problema de la validez científica de tal definición, es decir, si la definición logra ser verdaderamente universal y necesaria o si queda demasiado pegada a un orden específico (democracia) y eso le impide tener un alcance transconstitucional. En definitiva Aristóteles se inclinará a favor de esta segunda alternativa (“aquel que hemos definido es ante todo ciudadano en una democracia, mientras que en los otros regímenes políticos es posible que lo sea,

⁴³³“Para decirlo de modo general, hay que llamar ‘magistraturas’ principalmente a todos aquellos cargos a los que se les concede la función de deliberar, decidir y mandar sobre algunos asuntos, y especialmente esto último, pues impartir órdenes describe con mayor propiedad la tarea del magistrado. Pero el problema de la determinación de las magistraturas no hace ninguna diferencia, por decirlo así, para la práctica; pues en la discusión sobre este concepto aún no se ha llegado a decisión alguna, aunque queda espacio para un tratamiento ulterior desde el punto de vista especulativo” (1299a 24-30). Debe notarse que también en el libro VII se afirma que “el mando y la decisión son tarea de quien gobierna” (VII 4, 1326b 14).

aunque no necesariamente”, 1275b 4-5), pero lo que está en juego en definitiva es cómo dar cuenta de una serie de enunciados que admitió como manifiestos en III 4-5, es decir, que “hay muchas especies de ciudadano”, que “algo común se ajusta a todos ellos” y que “se llama principalmente ciudadano a quien participa de los cargos públicos”.

Así las cosas, si la definición propuesta debe poder identificar a todos aquellos que son llamados ciudadanos en sentido estricto en las diversas ciudades, un rasgo necesario que debería predicarse de cualquiera que sea considerado *polítes* con todas las letras, el defecto consiste en que algunas *póleis* no preven tal tipo de *aóristos arkhé*: “en efecto, en otros regímenes políticos no democráticos quien es miembro de la asamblea y juez no es un gobernante de carácter indeterminado, sino un magistrado con una jurisdicción precisa: pues a tales magistrados –a todos o bien a algunos– se les ha concedido el derecho de deliberar y juzgar acerca de todos los asuntos o bien acerca de algunos.”⁴³⁴

En el curso de su búsqueda, Aristóteles nos hace partícipes de la dinámica del descubrimiento a través de ensayo y error poniendo un ejemplo de definición científica defectuosa, que no soporta la puesta a prueba a que la somete el test de universalidad y necesidad: “aquel que hemos definido es ante todo ciudadano en una democracia”.

Con respecto a este problema que amenaza con hacer estallar su definición científica de *polítes* el estagirita moviliza el vocabulario teórico y afirma el siguiente principio:

Quando los sustratos que subyacen a ciertas cosas son diferentes por la especie, y uno es primero, otro segundo y así sucesivamente, no hay nada en absoluto, o casi nada, que esas cosas tengan en común. Y vemos no sólo que los regímenes políticos difieren unos de otros por la especie, sino también que unos son posteriores y otros, anteriores: de hecho, necesariamente los erróneos y desviados serán posteriores a los que carecen de errores –y luego será claro en qué sentido los llamamos “desviados”–. En consecuencia, es necesario que también el ciudadano sea distinto de acuerdo con cada régimen político (1275a 35-b 5).

Tal como dice P. Accattino en nota *ad. loc.*, el presupuesto de la observación en el texto citado es una tesis que Aristóteles atribuye a los sostenedores de la teoría de las ideas y que consiste en que no hay una idea común a los miembros de una serie jerárquica regida por la anterioridad y la posterioridad. En el curso de su crítica de la Idea de Bien utiliza esta premisa para argumentar que no puede haber una idea de bien separada y eterna que sea común a los diferentes sentidos en que se predica, que se dejan analizar en términos de anterioridad/posterioridad.

⁴³⁴ Cf. Accattino (2013): 150.

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas (EN. I 4, 1096a 17-23)

Del mismo modo que no puede haber una idea de número, dado que los números constituyen una sucesión de unidades en relación de anterior/posterior, tampoco podría haber una idea común, separada de los distintos modos en que se dice el bien, que pudiera predicarse de ellos de manera común sin coincidir con ninguno de ellos en particular. La serie jerárquica de predicados del bien no conoce un universal eidético abarcativo como nota común de todos ellos. Si se dice el bien primeramente y de manera anterior respecto de la sustancia antes que de la relación o de la cantidad, el conjunto del cual la Idea es universal común no se halla en igualdad de condiciones de la misma manera en que la Idea de Cama expresa la nota común de las múltiples camas del mundo sensible, dentro de las cuales no hay una cama más cama que otra según una jerarquía de anterior/posterior.

En *Ética Eudemia*, en un análogo contexto argumentativo vuelve a apelar a dicho módulo:

Además, en las cosas que tienen una sucesión natural, un primero y un posterior, no hay ningún elemento común fuera de ella, ni separado, pues entonces habría algo anterior al primero. En efecto, el elemento común y separado sería primero, porque, en la destrucción de lo que es común, se destruye también el primer elemento. Por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiples, la multiplicidad que se predica de todos ellos en común no puede existir como una cosa separada, ya que sería anterior al doble, si el elemento común resulta ser la idea, es decir, si se hacía del elemento común una realidad separada (EE. I 8, 1218a 1-7).

Aristóteles retoma en la *Política* dicha argumentación. El ciudadano es una “cosa” (*prâgma*) que contiene en sí como “sustrato” subyacente (*hupokeímenon*) al régimen político. Los ciudadanos dependen del régimen político del mismo modo que una cosa depende del sustrato que la sustenta y le confiere su principio de individuación.⁴³⁵ Y si esos sustratos respecto de los cuales los ciudadanos son considerados como cosas difieren específicamente, se entiende también que las propias caracterizaciones de la ciudadanía diferirán por la especie, y el ciudadano de una democracia no necesariamente será considerado ciudadano en una oligarquía. Asimismo, si los regímenes de los que participan los ciudadanos son anteriores y posteriores, la propia

⁴³⁵ Viano (2006): 143, nota 4. Accattino (2013): 150-151.

condición de ciudadano también participará de esta jerarquización, y ser ciudadano de un régimen recto debería considerarse como anterior respecto de serlo en un régimen desviado.

El sentido de anterior/posterior aplicado aquí a los regímenes políticos debería poder determinarse a partir de los mapas semánticos que Aristóteles mismo nos ofrece en la *Metafísica* y en las *Categorías*. Las múltiples maneras en que se puede hablar de anterior/posterior se presentan teóricamente en el capítulo 12 de *Categorías*, que en sí mismo es como una entrada de léxico correspondiente a *Metafísica* Delta (y allí los sentidos de “*próteron/hústeron*” se detallan en el capítulo 11).

Los sentidos relevantes para pensar el pasaje según la *Metafísica*, se relacionan con la idea de anterioridad y posterioridad con respecto a un orden establecido. Según el primer sentido de V 11, “se denominan «anteriores» y «posteriores» ciertas cosas porque, supuesto que en cada género hay algo que es primero y es principio, se hallan más cerca de algún principio fijado ya absolutamente y por naturaleza, ya relativamente, ya en algún lugar, ya por algunos”. Según la quinta especificación que se hace de este primer uso, Aristóteles afirma que “otras cosas [se dice que son anteriores] en cuanto al orden (y éste es el caso de todas aquellas que están colocadas, conforme a alguna regla, en relación con algo único y determinado, por ejemplo, el danzante que está junto al corifeo es anterior al que está en tercer lugar, y la cuerda penúltima es anterior a la última: y es que en un caso se toma como principio al corifeo, y en el otro caso a la cuerda de enmedio)”. Con respecto a los regímenes políticos, el criterio de lo anterior es ser un régimen recto, mientras que la posterioridad se predica de los regímenes desviados. Y como “recto” y “desviado” se utilizan aquí en función de un parámetro evaluativo (que avisa que explicitará más tarde) y que coincidirá con “apuntar al bien común”, resulta que el sentido fundamental de anterior/posterior en juego aquí coincide primordialmente con uno de los cinco sentidos que especifica *Cat* XII. Aquí la anterioridad evaluativa se presenta en los siguientes términos: “además, aparte de lo dicho, parece que lo mejor y lo más valioso es anterior por naturaleza: la mayoría acostumbra a decir que los más apreciados y queridos por ellos están antes que los demás; este tipo [de anterioridad] es ciertamente el más raro” (14b 4-8). Este sentido se diferencia expresamente del sentido numérico, presentado en segundo lugar en el texto de *Categorías*: “en segundo lugar, por no ser reversible y por la implicación de existencia, como, por ejemplo, uno es anterior a dos”. El solapamiento entre

anterioridad numérica y anterioridad evaluativa también se da a partir del texto de *Metafísica B 3*:

Además, en aquellas cosas en que se da lo anterior y posterior, no es posible que el universal que las abarca sea algo aparte de ellas. (Por ejemplo, si el dos es el primero de los números, no habrá un género «número» aparte de las especies de los números. E igualmente, tampoco un género «figura» lo aparte de las especies de las figuras. Y si no los hay en estos casos, menos aún habrá géneros de las demás cosas aparte de sus especies: de aquéllos, en efecto, es de los que se piensa, sobre todo, que hay géneros.) En los individuos, sin embargo, no se dan lo anterior y lo posterior. Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque tampoco de estas cosas habrá género (*Metaph.* 999a 13-23).

Pero el asunto no puede decidirse en definitiva en términos puramente teóricos, sin tener en cuenta el tipo de objetos a los que estos operadores metafísicos se refieren (las *politeíai*) y de qué manera ese tipo de objetos se diferencia de los números y las facultades del alma, y de cómo el uso de anterior/posterior aquí se vuelve especial a partir del objeto a propósito del cual este principio metafísico está operando.

Un trabajo de W. Fortenbaugh se halla expresamente dedicado a aclarar la diferencia de tratamiento que corresponde a los regímenes políticos con relación a los números, las figuras y las facultades mentales. El núcleo distintivo del objeto teórico “*politeía*” frente al objeto “número” o “figura” consiste en su carácter teleológico: “para Aristóteles las constituciones tienen por naturaleza un propósito y se hallan propiamente dirigidas hacia un fin específico (III 6, 1278b 23; III 9, 1280b 39; IV 1, 1289a 17). Esto no es cierto con relación a números y figuras”.⁴³⁶ Y respecto de las facultades mentales, la psicología apela al concepto de teleología “para especificar más que para unir las facultades [...]. Esto es diferente de la esfera de la política, donde el *télos* del bien común sirve para unir tres diferentes constituciones bajo el rótulo de ‘constitución correcta’”.⁴³⁷ Al respecto deberíamos puntualizar, contra Fortenbaugh, que esto no es privativo de la psicología de una manera que excluye la política, dado que en I 2 vimos operar la teleología del mismo modo a propósito de los tipos de comunidades, con fines especificativos y distintivos más que bajo objetivos abarcativos. Las constituciones correctas son buenas, las constituciones desviadas son malas, y aquí la diferencia con los números es muy clara también con relación al sentido evaluativo de anterioridad (no es anterior el uno al dos en el sentido de “mejor”), y también puede trazarse una distinción respecto de las facultades mentales; pues si bien es cierto que las funciones

⁴³⁶ *Idem.* 268

⁴³⁷ *Ibid.*

más altas pueden considerarse anteriores en el sentido de “mejores”, no podemos decir que las funciones psíquicas básicas sean “malas” del mismo modo que podemos hacerlo respecto de las constituciones: “las constituciones desviadas son positivamente malas. Las facultades mentales inferiores no son en sí mismas malas, a pesar de que puedan ser problemáticas y en cualquier caso están exentas del valor del intelecto”.⁴³⁸

De acuerdo, pero, una vez más, esto no es sólo propio de la psicología y no de la política, dado que lo mismo que acaba de detallarse se aplica a las comunidades de I 2. El uso de anterior/posterior respecto de comunidades también puede admitir teleológicamente que la *pólis* sea anterior en el sentido de “mejor” por naturaleza y “buena” en este sentido teleológico, aunque de allí no se deriva que las comunidades inferiores sean “malas”. Las comunidades se hallan en una progresión teleológica de anterior/posterior entre sí, y unas son fines y las otras son condiciones necesarias. Pero ese módulo no puede aplicarse a los regímenes políticos. La clave se halla en que cuando comparamos y jerarquizamos regímenes políticos nos movemos en un plano de conmensurabilidad entre *póleis* distintas, que no conocen una resolución en un fin compartido que las englobe y son consideradas como unidades independientes entre sí, constituidas unas al margen de otras, mientras que cuando comparamos comunidades según el uso de anterioridad de I 2 nos hallamos en el plano interno de los componentes propios de una *pólis*, que se enlazan mutuamente para componer la totalidad sintética que llamamos ciudad-Estado.

En dos textos éticos relativos a la analítica de la amistad trabaja en sentido análogo con una clasificación de series homonímicas en las cuales es posible trazar relaciones de más/menos, anterior/posterior y primero/segundo/tercero en sentido evaluativo y en sentido definicional en el campo de la filosofía de los asuntos humanos.

En la *Ética Nicomaquea* se dice que:

Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia), y a aquellos que se quieren por placer, como los niños, quizá debamos llamarlos también nosotros amigos, pero añadir que hay varias especies de amistad. Una amistad primaria y principal será la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo serán por semejanza, pues en éstas son amigos en la medida en que se da en ellos algo bueno y semejante, ya que lo agradable también es bueno para los que son amigos a causa de lo agradable. Pero estas dos clases de amistades no suelen ir juntas, ni las mismas personas suelen ser amigas a la vez por causa de lo útil y lo placentero, pues lo accidental no acostumbra a combinarse. Divididas así las diversas clases de amistad, los malos serán amigos por causa del placer o de la utilidad, siendo así semejantes; y los buenos, por ellos mismos, puesto que serán

⁴³⁸ *Idem*: 270.

amigos en cuanto buenos. Éstos serán amigos sin más, mientras que aquéllos lo serán por accidente y por su semejanza con éstos (EN. VIII 5 1157a 26-b 5).

En el siguiente texto de la *Ética Eudemia* VII 2 se pone de manifiesto el otro sentido relevante de anterioridad que se relaciona con la definición:

Se sigue de esto, necesariamente, que hay tres clases de amistad, y que no se nombra en conjunto según un solo sentido, ni como las especies de un solo género ni de una manera del todo equívoca. En efecto, se nombran en relación con una clase de amistad que es la primera, como ocurre con la palabra “medicinal” aplicamos este término al alma, al cuerpo, al instrumento, a la obra, pero, propiamente hablando, a lo que es primero. Y lo primero es aquello cuya definición se encuentra en todos (1236a 17-22).

Sobre esta pista, y a partir de una indicación que Aristóteles dará en III 7, el sentido de prioridad también se establece dentro de este uso de anterior/posterior que tiene que ver con lo conceptual-definicional: “habiendo precisado estos asuntos, a continuación hay que considerar cuántos son los regímenes políticos y, entre éstos, en primer lugar, cuáles son los regímenes correctos: pues una vez que éstos se hallen definidos, también resultarán evidentes sus desviaciones.” Tal como afirma Fortenbaugh, las constituciones erróneas son posteriores no sólo en base a una negatividad axiológica, es decir, porque no son correctas, sino también porque son concebidas en términos de las constituciones correctas, del mismo modo que “medicinal” es anterior a “instrumento medicinal” porque el enunciado definitorio del primer término se halla en el segundo, y no viceversa. Una constitución correcta es anterior porque es conceptualmente independiente, mientras que una desviada es posterior porque es conceptualmente dependiente de la definición de la constitución correcta: tiranía es esencialmente una desviación de la realeza, oligarquía lo es de la aristocracia y democracia lo es de la república. Del mismo modo que con el sentido valorativo de anterioridad, este sentido lógico-focal dependiente de la definición no se aplica a los números, ni a las figuras ni a las facultades psíquicas.⁴³⁹

En los *AnPo*. aparece otro texto relevante a la primacía/anterioridad en sentido epistémico-definicional:

Puesto que para tener certeza de la cosa y conocerla hay que tener < presente> el razonamiento que llamamos demostración, y ese razonamiento existe al existir esas cosas de las que parte, es necesario, no sólo conocer previa-mente las cosas primeras, bien todas o bien algunas, sino también conocerlas mejor < que la conclusión>; en efecto, aquello por lo que cada cosa se da, siempre se da en mayor medida que ella, v.g.: aquello por lo que amamos < algo> es más amado < que esto último>. De modo que, como conocemos y

⁴³⁹ Fortenbaugh (2006): 269.

tenemos certeza a través de las cosas primeras, también conocemos mejor y tenemos mayor certeza de éstas últimas, porque a través de ellas conocemos las posteriores (*AnPo.* I 2, 72a 33-73a 5).

En *Categorías* el sentido de anterioridad epistémico-definicional se pauta del siguiente modo:

En tercer lugar, algo se llama anterior según un cierto orden, como en el caso de los conocimientos y los discursos: en efecto, en los conocimientos demostrativos se da lo anterior y lo posterior por el orden, pues los elementos son anteriores a las figuras por el orden, y en el caso del arte de leer y escribir, las letras son anteriores a las sílabas; y de manera semejante en los discursos, pues la introducción es anterior a la exposición por el orden (*Cat.* 14a 35-b 3).

El uso de anterior/posterior y primero/segundo aplicado a los regímenes políticos sobre la base de un esquema evaluativo que a la vez cuenta con connotaciones epistémico-definicionales se inspira, como nos indica Schütrumpf, en un pasaje de *Leyes* que Aristóteles tiene muy presente (y utiliza en II 6, por ejemplo).⁴⁴⁰ El pasaje en cuestión se plantea la problemática de cómo definir el mejor régimen político, para lo cual propone:

Lo más correcto es exponer el mejor orden político, el segundo y el tercero y dar, una vez terminada la exposición, la elección al que tenga el poder en la comunidad. Actuemos de acuerdo con este principio también nosotros ahora, exponiendo el primer orden político, el segundo y el tercero en excelencia, pero dejemos la elección a Clinias ahora o a algún otro que quiera alguna vez, al hacer la selección de tales regímenes, tomar para sí lo que le agrade de su patria según su propia forma de ser.

Luego de hablar de la “primera ciudad” (que coincide en su retrato con la Kallípolis de *República*), dice que “nunca nadie que defina de otra manera dará otra definición más correcta ni mejor que ésta en excelencia para la virtud” (d) y “no hay que mirar a otro lado en busca de un modelo de orden político, sino que, ateniéndonos a este régimen debemos buscar uno que en lo posible tenga al máximo tales características” (d-e). A partir de este régimen es que dice que los demás regímenes que propongan serán segundo, tercero y así sucesivamente.

Además de estas correspondencias, Fortenbaugh (2006) proporciona otra serie de *loci* de *Leyes* que anticipan otros componentes del tratamiento aristotélico de los

⁴⁴⁰ “Y si entre los otros regímenes políticos lo considera como el más adaptable para todas las ciudades-Estado, quizás ha hablado correctamente; [1265b 30] si, en cambio, lo considera como el mejor posible luego de su primer régimen, se equivoca, pues tal vez se podría elogiar más el de los lacedemonios, o incluso algún otro más aristocrático”. La expresión “primer régimen” (es decir, el de la *República*) remite al texto de *Leyes* V 739b (donde se traza la relación entre *Leyes* y el programa de *República*), retomado por Aristóteles en IV 2, 1289a 40 (Schütrumpf II: 232).

regímenes políticos, sobre todo el texto de 712b-715e. El Extranjero de Atenas reconoce una distinción entre constituciones que benefician a la población entera y aquellos que son despóticos y esclavizan a una porción de la ciudad (713a). También vincula la corrección con el interés común (715b), e incluso sugiere que la noción de ciudadano resulta dependiente de la de constitución. Sin insistir todavía el punto de divergencia entre ambos, volvamos sobre la definición de ciudadano y veamos de qué manera estas distinciones teoréticas impactan sobre la búsqueda de la definición científica de *polítes*.

Teniendo en cuenta que los regímenes políticos difieren por la especie y resultan jerarquizables en términos de anterioridad/posterioridad, los ciudadanos de los distintos regímenes tendrán en común muy poco. Si la definición de la noción de ciudadano depende de la de constitución, y dado que las *politeíai* difieren no sólo en especie sino en términos de anterioridad (rectas)/posterioridad (desviadas), en consecuencia, si hay una única definición común de ciudadano debe hacer pie en semejanzas mínimas o muy abstractas.

De alguna manera, esto ya había sido adelantado en la discusión dialectica de III 5: “dado que los regímenes políticos son varios, también es necesario [1278a 15] que sean varias las especies del ciudadano, y sobre todo del ciudadano en cuanto ‘gobernado’”. Por cierto, la diferencia de especie entre los ciudadanos de distintos regímenes se refrenda en III 6 (1278b 10 ss.) y en III 13 (1283b 4 ss.).⁴⁴¹ Pero lo que se abre aquí como problemático es qué nota común, por más abstracta que sea, es la que nos permite seguir manteniendo la posibilidad de contar con una definición científica de ciudadano.

P. Simpson recapitula el sentido del rodeo a través del principio metafísico para evaluar las ganancias epistemológicas que se obtienen de su utilización, destacando que el argumento no se halla presentado para invalidar la definición anterior sino para hacerla más precisa y más universal, indagando en qué es lo que implica que participen de la actividad de la decisión y el mando. La reformulación del argumento procede como sigue:

- 1) lo que es común a cosas que incluyen en su comprensión una referencia a algo más que se halla articulado en anterior y posterior es mínima;
- 2) el ciudadano implica en su comprensión tal referencia (un ciudadano es ciudadano en un régimen o en otro, y los regímenes difieren en términos de anterior y posterior);

⁴⁴¹ Schütrumpf II: 392

3) por lo tanto lo que es común a los ciudadanos a través de distintos regímenes es mínimo. De manera que una definición de ciudadano que cubra todos los casos o todos los regímenes debe ser mínima también.⁴⁴²

Ahora bien, dado que la definición dada no es mínima, si no que se halla demasiado cargada (en sentido democrático), lo que se busca es refinar la referencia y encontrar una nota más universal. Así es que Aristóteles pone de manifiesto que la definición de ciudadano como participante la *aóristos arkhé* vale para la democracia, pero no para otras constituciones que no cuentan con tal marco institucional: “aquel que hemos definido es ante todo ciudadano en una democracia, mientras que en los otros regímenes políticos es posible que lo sea, aunque no necesariamente” (1275b 4-5). La causa reside en que “en otros regímenes políticos no democráticos quien es miembro de la asamblea y juez no es un gobernante de carácter indeterminado, sino un magistrado con una jurisdicción precisa: pues a tales magistrados –a todos o bien a algunos– se les ha concedido el derecho de deliberar y juzgar acerca de todos los asuntos o bien acerca de algunos.” Sin renunciar por ello a la búsqueda de un plano transconstitucional y sosteniendo que “entonces la definición de ciudadano requiere una rectificación”, a continuación procede del siguiente modo:

A partir de lo dicho resulta claro, entonces, quién es el ciudadano: pues hablando en términos estrictos, decimos ya sin dilación que quien tiene el derecho [*hexousía*] de participar de la magistratura deliberativa y judicial es ciudadano de la ciudad-Estado, y llamamos “ciudad-Estado” al conjunto de ciudadanos adecuado para una vida autosuficiente (1275b 18-21).

Como subraya Simpson, para encontrar una nota más universal, o menos específica, Aristóteles se refiere ahora no a las instituciones (asamblea y tribunales), sino a lo que tales instituciones hacen, es decir, deliberar y juzgar como funciones del “decidir”: “tales poderes o funciones existen en todos los regímenes incluso si los cargos que los llevan concretamente adelante son diferentes. De allí que un ciudadano de una ciudad dada puede ahora ser definido más precisamente como cualquiera habilitado jurídicamente por esa ciudad para participar de estas funciones”, ya sea indefinidamente, como en una democracia, o según ciertos intervalos, ya sea en acto (que esté ejerciendo ese derecho actualmente), ya sea en potencia (que tenga el derecho aunque circunstancialmente esté en una posición en la cual no lo esté ejerciendo actualmente).⁴⁴³

⁴⁴² Simpson (1998): 135.

⁴⁴³ *Ibid.*

La *pólis* en sentido técnico (que en III 6 se hará equivaler al *políteuma*) estará definida como el conjunto de los ciudadanos así tipificados: es ciudadano de una ciudad X quien en tal ciudad tiene derecho (*hexousía*) de participar en un cargo deliberativo o judicial. Esta definición de *pólis* ofrecida sobre la base de la definición de *polítes* integra el componente teleológico de la *autárkeia* que se había establecido en I 2. Es importante marcar que merced al rodeo hecho en torno de la ciudadanía democrática Aristóteles nos muestra de qué manera deben construirse las definiciones científicas llamadas a operar como primeros principios de la ciencia política. La conexión fundamental que Aristóteles conserva entre ambas versiones de la definición del ciudadano en sentido estricto es aquella que enlaza *polítes* y *arkhé*.⁴⁴⁴

Junto a estos *polítai* en sentido estricto (que están habilitados para ser considerados como pertenecientes al *políteuma*, cuerpo cívico gobernante, como dirá en III 6) existen otros *polítai* en sentido semi-amplio (decimos “semi-amplio” para diferenciar del sentido verdaderamente amplio que equivale al mero habitante de la *pólis*), que son los nativos libres adultos que no estarían accediendo a las funciones de gobierno (por ejemplo, por no cumplir con los requisitos censitarios, como en una oligarquía etc. etc.). Incluyéndolos a ellos es que la *pólis* se determina como “comunidad de hombres libres” en 1279a 21.

Una vez alcanzada la definición Aristóteles procede a cotejarla en una discusión dialéctica que apunta a refinar la conceptualización:

Para el uso cotidiano, el ciudadano se define como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos –y no sólo uno de los dos, el padre o la madre–, mientras que otros llevan aun más lejos esta exigencia (como a dos, tres o más antepasados). Pero aun definiéndolo así de modo rápido y útil para la práctica política, algunos se plantean la cuestión de cómo aquel tercero o cuarto llega a ser ciudadano. Así, en parte formulando un problema, pero en parte con ánimo de burla, Gorgias de Leontinos dijo que del mismo modo que son morteros aquellos que han sido hechos [*pepoiémēnoi*] por hacedores de morteros [*holmopoioi*], así también son lariseos aquellos que han sido hechos [*pepoiémēnoi*] por sus artesanos [*demiourgoi*], pues por cierto existen ciertos “hacedores de lariseos” [*larisopoioi*] (1275b 22-30).⁴⁴⁵

El chiste de Gorgias se arma en función del juego de palabras que gira alrededor del doble sentido de *demiourgoi*: “artesanos” y “magistrados”. En muchas ciudades-Estado, entre las cuales Larisa, los magistrados recibían dicha denominación –clara en la etimología de *demiourgía*: “trabajo para el pueblo” (*dêmos* + *érgon*)–. En este sentido,

⁴⁴⁴ Accattino (2013): 152.

⁴⁴⁵ Newman III: 142-143.

para Gorgias los *demiourgoí* son “hacedores de lariseos” [*larisopoioús*] en tanto determinan a quién confieren la ciudadanía de Larisa. Para Aristóteles no deben considerarse sin más como ciudadanos aquellos que adquieren la ciudadanía a manos de autoridades que “los hacen ciudadanos” (1275a 6), sino que hay que tener en cuenta qué derechos específicos se les confieren al asignárseles dicho rango. La filosofía política necesita apelar a una caracterización que permita responder a la pregunta “¿quién es ciudadano?” de manera *haplôs*, independientemente del *factum* de que las personas nacen de ciudadanos o son hechos ciudadanos por sus ciudades-Estado: “en rigor, hay que dejar de lado [...] a quienes se los hace ciudadanos”.

En III 2 Aristóteles pone a prueba este criterio de base práctica y se pregunta por el status de

quienes pasaron a participar de la ciudadanía luego de producirse un cambio constitucional, como en Atenas en la época de las reformas que Clístenes llevó a cabo luego de la expulsión de los tiranos (pues inscribió en las tribus a muchos extranjeros y metecos esclavos). Pero en estos casos lo que se discute no es quién es ciudadano, sino si lo es de modo justo o injusto. No obstante, podría plantearse además la cuestión de si aquel que no es ciudadano de modo justo deja de ser ciudadano, bajo la convicción de que “injusto” y “falso” en última instancia coinciden. Y puesto que vemos también que hay algunos que gobiernan injustamente, de los que diremos por cierto que gobiernan aun cuando lo hagan con injusticia, y como el ciudadano es definido por una magistratura con ciertas funciones (pues, como dijimos, ciudadano es el que tiene derecho a acceder a las magistraturas deliberativa y judicial), es claro que hay que afirmar que quienes son ciudadanos de modo injusto también son ciudadanos (1275b 34-1276a 5).

Las preguntas que Aristóteles plantea en sucesión anclan en el problema de la predicación propia del término “ciudadano”: uno, si los nuevos ciudadanos luego de la *metabolè politeías* son ciudadanos en sentido justo (es decir, legítimamente) o no, y dos, dentro de esta segunda hipótesis, si quien no es legítimamente ciudadano puede llamarse ciudadano en absoluto. La segunda pregunta se responde de manera que queda claro que el intento de Aristóteles consiste en ofrecer una definición descriptiva de *polítes*: si, como se ha dicho, el ciudadano ejerce la *arkhé* que se ha especificado, quien está habilitado para ejercer una magistratura política es sin más ciudadano, aun cuando tal ejercicio pueda considerarse ilegítimo: “la definición propuesta no es en efecto una definición normativa sino una definición descriptiva: no dice quién debería correctamente asumir la cualificación de ciudadano y ejercer por lo tanto el poder (como sucederá en III 9, específicamente en la conclusión de 1281a 4 ss.), sino que

describe a quien, teniendo la facultad de ejercer un poder en una ciudad, es ciudadano de esa ciudad.”⁴⁴⁶

Así, Aristóteles rechaza las conclusiones del texto de *Leyes* aludido anteriormente por Fortenbaugh: si bien no renunciará a dar sus definiciones normativas de *pólis*, *politeía* y *polítes* (en los capítulos III 9-13), en esta primera aproximación definicional se mueve en un registro preminentemente conceptual-descriptivo. El destinatario polémico de esta conceptualización es Platón. En la misma vena que el *Político*, las *Leyes* consideran que prácticamente todos los regímenes existentes son ilegítimos, y entonces no pueden evitar contener en sus nominaciones referencias en “-arquía” (p. ej., oligarquía) o en “-cracia” (p. ej., democracia) que aluden sin más a la fuerza, como si no les quedara otra opción más que reproducir la lógica del dominio despótico: “contrariamente, los que acabamos de mencionar no son órdenes políticos, sino administraciones de ciudades a las que dominan y esclavizan ciertas partes de ellas mismas y cada una recibe el nombre del poder de su amo” (712e-713a). El sentido de la observación es que Platón desea reservar el término “*politeía*” para designar prescriptivamente sólo a los regímenes que se adecúen a parámetros estrictos de legitimidad (básicamente, que apunten al bien común), mientras que propone dejar de usar la palabra para hablar de aquellas formas que usualmente entran bajo esta categoría, a saber, democracia, oligarquía, etc.: “cuando se lucha por el poder, los que vencen se apropian hasta tal punto de las cosas en la ciudad que no dejan participar en nada del gobierno a los vencidos, ni a ellos ni a sus descendientes, sino que viven vigilándose unos a otros, para que nunca llegue al gobierno alguien y subvierta el orden, recordando los males pasados. Nosotros decimos ahora que éstos, sin duda, no son sistemas políticos (*politeíai*), ni leyes correctas las que no se legislan por lo que es común a toda la ciudad, sino que son leyes que se promulgan para favorecer a individuos particulares.” (715b).

Si bien Aristóteles estará de acuerdo en considerar como criterio de legitimidad el bien común para la comunidad política (y en función de él es que, como vimos, distingue entre rectos y desviados), a la hora de las definiciones no seguirá a Platón hasta el extremo de contrariar los usos habituales de *politeía* según los cuales se llaman *politeíai* a las democracias, oligarquías y tiranías. Si bien son formas desviadas y se llaman *politeíai* en sentido secundario con respecto a república, aristocracia y realeza,

⁴⁴⁶ Accattino (2013): 151; 155.

no dejan de ser pasibles de una nominación que no se plantea en contraposición con el uso cotidiano de las palabras políticas.⁴⁴⁷ Los usos restrictivos del concepto de *politeía* a los que apela (para nombrar específicamente a la *república*⁴⁴⁸ o para sub-agrupar a las formas constitucionales no monárquicas) tampoco se apartan del uso común del vocabulario político del siglo IV a. C.

i.b.- III 3. *Politeía* como principio de individuación de la *pólis*

Luego de haber redondeado su definición de ciudadano en III 2, Aristóteles vuelve en III 3 sobre las consideraciones de apertura del libro: “La discusión en torno a lo justo y lo injusto del ciudadano se enlaza con otra discusión ya abordada”.⁴⁴⁹ El empalme con el problema inicial se presenta del siguiente modo:

Pues algunos plantean la cuestión de si la que realizó una determinada acción fue la ciudad-Estado o no: por ejemplo, cuando de una oligarquía o una tiranía se pasa a una democracia; pues entonces algunos no quieren saldar las deudas contraídas (con el pretexto de que no fue la ciudad-Estado sino el tirano quien contrajo el empréstito), como tampoco muchos otros contratos por el estilo, alegando que algunos regímenes se basan en la dominación y no persiguen el interés común (1276a 8-13).

La voluntad de definición del concepto de *pólis* aparece al servicio de un problema teórico de primer orden, a saber, dónde reside el principio de individuación de una ciudad-Estado. Este problema clave para la ciencia política surge en el contexto de discusión de un asunto práctico, a saber, si después de un cambio de régimen deben pagarse las deudas contraídas por el régimen político anterior. El problema es sobre qué principio pueden determinarse responsabilidades estatales en las decisiones tomadas por los gobernantes, cuándo y en qué condiciones puede decirse que una determinada acción de gobierno la llevó a cabo la *pólis* en cuanto tal. Un correlato histórico para anclar la problematización aristotélica puede buscarse en torno al 404 a.C. en Atenas, en ocasión de una deuda contraída por el gobierno oligárquico de los así llamados “Treinta Tiranos” con Esparta, deuda que el restaurado gobierno democrático se negó a saldar.⁴⁵⁰

La respuesta de Aristóteles se dirigirá a considerar como actos de la ciudad a todos los actos que puedan atribuirse al régimen político allí vigente. Pero de este problema

⁴⁴⁷ Fortenbaugh (2006): 273.

⁴⁴⁸ Aristóteles reconoce en *EN* que le parece más correcto usar “timocracia” para la forma correcta de democracia (en correspondencia con el libro VIII de la *República* de Platón), pero conserva “*politeía*” para no apartarse del uso común: “Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera basada en la propiedad, que parece propio llamarla ‘timocracia’, pero que la mayoría suele llamar ‘república’ (*politeía*)” (*EN* VIII 10, 1160a 33-35).

⁴⁴⁹ Ver III 1, 1274b 34.

⁴⁵⁰ Ver *Constitución de los Atenienses* § 40, 3.

Aristóteles se desplaza hacia otro que parece ser el foco primario de su interés. El planteo de un problema bien concreto de la *prâxis* cotidiana de la política funciona como disparador para profundizar en la caracterización semántica del concepto-raíz de su vocabulario político. La prueba de que se trata de un mero disparador se halla en que, una vez que este planteo se ha llevado a cabo, Aristóteles no tiene interés en detenerse a resolver el problema de partida; al final del capítulo dice que “pertenece a otro discurso la cuestión de si hay que cumplir o no con los contratos públicos cuando la ciudad-Estado cambia de régimen político” (y, en rigor, no contamos con ningún tratamiento de este tema en lo conservado de la *Política*).

Luego de estos encadenamientos de problemas se muestra que el foco de su interés es eminentemente teórico, y orbita alrededor de la identidad de la *pólis*: cuándo se puede decir que la *pólis* permanece como la misma y cuándo debe decirse que se volvió otra.

Veamos de qué manera en este libro III los componentes de la red conceptual metafísica se combinan para hacernos descubrir dónde reside en definitiva el principio de individuación de una ciudad-Estado, problemática directamente relacionada con la búsqueda de una definición científica.

Y parece que el argumento es en cierto sentido pertinente para la siguiente cuestión, a saber, cuándo hay que decir que la ciudad-Estado es la misma o bien no es la misma, sino que es otra. La vía más usual para tratar la dificultad procede sobre la base del lugar y de los seres humanos [que lo habitan] (1276a 17-20).

Para aproximarse a la definición específicamente política de la *pólis* en el marco del libro III Aristóteles plantea la cuestión de qué es lo que hace que una *pólis* permanezca la misma. La pregunta apunta al sustrato, y así lo sugiere la “vía común” para considerar esta cuestión: en todos los cambios que pueda sufrir una *pólis*, se cree que lo que permanece constante parece ser su territorio y su población.

Pero si la misma población habita el mismo lugar, ¿acaso debe decirse que la ciudad-Estado es la misma siempre que la estirpe de sus habitantes sea la misma, por más que siempre haya algunos que mueran y otros que nazcan (así como también solemos decir que los ríos son los mismos y que las fuentes son las mismas por más que la corriente del agua siempre surja y se aleje sucesivamente)? ¿O bien debe decirse que por una razón de tal clase la población es la misma, pero la ciudad-Estado cambia? (1276a 34-b1)

La continuidad de la población a través de la sucesión de generaciones (que quizás evoca el mito ateniense de la autoctonía tal como aparece en Tucídides, *Historia* II 36, 1) se ilustra con la analogía fluvial, y como el célebre paisaje conceptual del río de

Heráclito (DK 22 B 91) plantea el problema de cómo relacionar el cambio y la permanencia. ¿Cómo es que una *pólis* permanece? ¿Depende la permanencia del Estado de la continuidad de una misma estirpe de pobladores o del hecho de que habiten siempre el mismo lugar? ¿La ciudad en cuestión deja de ser la *pólis* que es si recibe migraciones de otros grupos etnoculturales o si debe verse obligada a cambiar de territorio, o incluso a cambiar de nombre? ¿Qué es lo decisivo a la hora de constatar si la *pólis* permanece o no como la misma a través de los cambios que pueda sufrir?

Ahora bien, hay que considerar que este problema reviste una dificultad menor: en efecto, dado que “ciudad-Estado” se dice de muchas maneras, el examen del asunto de algún modo se facilita. Del mismo modo, si los pobladores habitan en un mismo lugar, ¿en qué medida hay que considerar que la ciudad-Estado es una? Pues sin duda no lo será por las murallas: en efecto, sería posible levantar una única muralla alrededor del Peloponeso.⁴⁵¹ Algo por el estilo sería Babilonia y todo aquel territorio que tenga un perímetro más propio de una agrupación étnica que de una ciudad-Estado (y de Babilonia dicen que incluso al tercer día de haber sido tomada, cierta parte de la población no se había dado cuenta) (1276a 22-30).⁴⁵²

En la declaración aristotélica de la multiplicidad de sentidos de “*pólis*”, tenemos al autor convocando su procedimiento dialéctico típico del *pollakhôs légein* para resolver un enigma para la razón aplicada a la política, marcando sentidos distintos y jerárquizándolos, explorando la homonimia para poder controlarla. Aristóteles no se limita a constatar la polisemia, sino que se esfuerza por domarla, por volverla dócil a la razón y la ciencia, dado que, como hemos visto, forma parte de los intereses primarios del filósofo expurgar los aspectos oscuros del lenguaje sobre todo en el momento epistemológicamente fundante de las definiciones propias de una ciencia.

La relación con el lugar y con los seres humanos no es tan esencial como parece, “pues es posible también que el territorio y la población estén divididos, y que unos habiten en un lugar y otros en otro.”

Aristóteles se sirve una vez más del contraconcepto de *éthnos* o “agrupación étnica” para delimitar diferencialmente ciertas notas definitorias de lo que debe ser una ciudad-Estado. Dentro de los criterios de diferenciación para deslindar con precisión el núcleo conceptual de la *pólis* el principio étnico-territorial de individuación se plantea

⁴⁵¹Probable referencia a Lisias, *Discurso fúnebre en honor a los aliados corintios* § 44 ss., donde se reproduce la (irónica) propuesta ateniense de que los espartanos rodearan todo el Peloponeso con una muralla.

⁴⁵²Para la fuente del comentario, Heródoto, *Historia* I 178 (donde describe los amplios muros que rodean el territorio) y I 191 (donde se describe la circunstancia de que una parte del *éthnos* no se había dado cuenta de la invasión). La misma problemática para la ciudad-ideal, en VII 4, 1326b 3 ss. Para la distinción entre *éthnos* y *pólis*, ver I 2, 1252b 19 y II 2, 1261a 24-28.

como el uso vulgar, superficial (*epipólaioi*). Se postula a su vez la grandeza territorial del Estado babilonio como perímetro diferencial de la categoría política de *éthnos*, frente a los pequeños territorios que convienen a la forma-*pólis*.⁴⁵³

Esto no significa que la cuestión poblacional y el problema de la composición étnica de la *pólis* no sean importantes, pues “el político no debe olvidar, en relación con la extensión de la ciudad-Estado, si conviene, y hasta qué punto, que haya un solo grupo étnico o muchos”.⁴⁵⁴ Es una condición necesaria para determinar el criterio de permanencia de un *pólis* en su sentido específico, necesaria mas no suficiente.

La solución de la aporía no se hace esperar, y a tal efecto será convocada una célebre definición de *pólis* que habilita la comprensión precisa de su sentido específicamente político: *koinonía tôn politôn politeías* (cf. III 1, 1274b 41).

Pues si la ciudad-Estado es precisamente un cierto tipo de comunidad, específicamente, una comunidad de ciudadanos en un régimen político [*koinonía tôn politôn politeías*], parecería que si llega a cambiar de especie, y pasa a ser diferente el régimen, necesariamente la ciudad-Estado no será la misma –tal como decimos de un coro que es distinto cuando es cómico y cuando es trágico, aun cuando a menudo los seres humanos que los conforman sean idénticos–; lo mismo sucede también para toda otra comunidad y todo otro compuesto, si llega a ser diferente la forma de su composición, tal como decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando es doria y cuando es frigia. Si esto es así, resulta manifiesto que debe resolverse si la ciudad-Estado es la misma o no con la vista puesta en el régimen político, y es posible llamarla con otro nombre o mantener el mismo más allá de si los que la habitan son los mismos seres humanos o son completamente distintos (1276b 1-13).

Lo decisivo a la hora de determinar lo propio de una comunidad política es su ciudadanía, que se halla definida primordialmente por el régimen político (*politeía*) a través del cual se gobierna, caracterizado a partir del concepto de forma: “[...] de igual manera decimos que toda otra comunidad y compuesto [*súnthesis*] es diferente toda vez que lo sea la forma [*eídos*] de su composición”.⁴⁵⁵

El hecho de que el Estado permanezca o se vuelva otro depende de las relaciones de los seres humanos entre sí, cuya forma es determinada a través de la constitución

⁴⁵³ La dificultad de traducir e interpretar textos de estas características radica, como hemos visto, en que *éthnos* es un antónimo de *pólis* (en el sentido estricto de “ciudad-Estado”) a la vez que una subespecie de *pólis* (en el sentido amplio de “orden estatal” no urbano). Desde el punto de vista de la oposición específica, según la cual ambos términos corresponden a formas institucionales enfrentadas, subsiste una ulterior dificultad derivada del registro evolutivo “civilizatorio” que asume la construcción aristotélica de la ciudad-Estado, que pasaría a ser en última instancia la verdad histórica del *éthnos*. Como sostiene S. Vilatte, “el arcaísmo del *éthnos* se define en relación con la ciudad: la realeza, marca de presente para el *éthnos*, es figura de pasado para la ciudad. [...] El *éthnos* es así una institución diferente de la ciudad y más arcaica que ella. [...] El conjunto [del tratamiento aristotélico] hace del *éthnos* una supervivencia del pasado en el mundo más evolucionado de las ciudades” (1984: 182-183).

⁴⁵⁴ *Pol* 1276a 32-1276b 1.

⁴⁵⁵ *Pol* 1276b 5-8.

como esquema de ordenamiento del dominio. La arquitectura teórica del texto político sigue estructurándose en III a partir del vocabulario holístico-mereológico: el Estado es una totalidad compuesta; una totalidad es aquello que resulta de la interrelación de las partes, y la diferencia entre una totalidad y otra depende de la diferencia en la configuración de tal interrelación. Para esta cuestión podemos consultar *Metaph.* V 26:

Además, puesto que la cantidad posee principio, medio y extremo, utilizamos el término ‘todo’ respecto de aquellas cosas en las cuales la posición (de las partes) no acarrea diferencia alguna, mientras que decimos que son “un todo” aquellas en que sí acarrea diferencia. En relación, a su vez, con las cosas en que puede ocurrir lo uno y lo otro utilizamos ambas expresiones, “todo” y “un todo”. Y son tales aquellas cosas cuya naturaleza continúa siendo la misma, aunque no su configuración, al cambiar la posición (de sus partes), como un trozo de cera y un manto: respecto de ellos se utilizan, efectivamente, tanto la expresión “un todo” como la expresión “todo”, ya que poseen ambas características. A su vez, en relación con una cantidad de agua o de cualquier líquido, y en relación con un grupo, se utiliza la expresión ‘todo’, pero de un grupo no se dice que es “un todo”, a no ser por desplazamiento del término (1024a 1-8).

Como anota Calvo Martínez *ad. loc.* en su traducción, “Aristóteles introduce en este párrafo la distinción entre *pán* y *hólon*, distinción que no existe en nuestra lengua, ya que para ambos utilizamos la palabra ‘todo / todos’. Los traductores modernos encuentran dificultades para traducir este párrafo con sentido. Nosotros hemos optado por traducir *hólon* como ‘un todo’ (en la medida en que, como se indica en el texto, implica diferenciación y orden en sus partes), y *pán* como ‘todo’, en cuanto que se refiere a masas o conjuntos cuyas partes son (o se toman como) indiferenciadas. Así, y de acuerdo con los ejemplos propuestos por Aristóteles, de una masa de agua podemos decir ‘toda el agua’, pero no que constituye un todo; igualmente, un grupo de individuos (en este párrafo traducimos *arithmós* como ‘grupo’) no constituye propiamente un todo, pero decimos ‘todo ese grupo de individuos’ y, como señala Aristóteles al final del párrafo, decimos también ‘todos los individuos de ese grupo’ cuando nos referimos a ellos como unidades individuales. En cuanto a la cera a) de una masa indiferenciada de cera (como del agua, etc.) decimos «toda esa cera», pero no que constituye un todo; b) por el contrario, de una figura de cera, con partes diferenciadas, decimos que constituye un todo”.

No todo grupo de individuos conforma una *pólis*, dado que no cualquier serie de individuos reunidos es la que Aristóteles requiere para definir su totalidad política, sino solamente una agrupación de individuos que presente una diferenciación interna. La totalidad indiferenciada se expresa con el término “*pán*”, mientras que la totalidad diferenciada e internamente jerarquizada se nombra como “*hólon*”. Tanto en el texto

político como en el glosario de la *Metafísica* recurre como ejemplo de totalidad indiferenciada al agua. La *pólis* no se deja leer como un flujo, y si tiene sentido como forma de convivencia humana es porque los individuos que viven hacia adentro de sus fronteras no fluyen indistintamente sin funciones ni roles que cumplir. El paisaje elemental del agua no puede dar cuenta más que del fluir indiferenciado de las generaciones dentro del conjunto poblacional de la ciudad, es decir, no puede servir para ilustrar la interrelación funcional que articula una ciudad-Estado, eso que la hace permanecer como la una y la misma a través de los sucesivos cambios que experimentan las realidades políticas desde el punto de vista de su composición étnica. La *pólis* no es un mar y los seres humanos no son amebas. El ejemplo del agua como ilustración de una masa global (*pán*) que no compone totalidad diferenciada (*hólon*) recurre en *Metafísica* H 2 (1042b 19) y en los *Tópicos* VI 13 (150b 22 ss.) y VI 14 (151a 20 ss.).⁴⁵⁶

El ejemplo del coro trágico o cómico pone el énfasis en que la característica diferencial que hace de una mera agregación de individuos un todo internamente jerarquizado (*hólon*) es la forma de su combinación, su estructura interna. Aristóteles insiste sobre la importancia de este aspecto formal a la hora de diferenciar totalidades políticas: si nos atenemos sólo a la serie de individuos, no vemos la diferencia entre un coro trágico y un coro cómico que esté formado por los mismos integrantes, y estamos tentados de considerar que si los integrantes son los mismos, entonces el coro será el mismo; o con relación al ejemplo de las melodías, estamos tentados de pensar que la melodía va a seguir siendo la misma mientras las notas sigan siendo las mismas. Tal como Aristóteles declara en un pasaje de *Acerca de la generación y la corrupción* en el que achaca al modelo de átomos, vacío y azar de Leucipo y Demócrito una falta de comprensión del problema de cómo se combinan específicamente partes individuales para conformar totalidades, “con las mismas letras, en efecto, se componen una tragedia y una comedia” (*GC* I 2, 315b 14).⁴⁵⁷ Es decir que la causa material y el principio del azar no alcanzan para dotar a la política de un carácter científico en cuanto a sus definiciones fundamentales. La implicancia del empleo de estos esquemas teóricos para la comprensión de la ciudad-Estado se cifra en la repetida declaración de que no cualquier aglomeración de personas constituye *pólis*. Como vimos en textos de otros sectores de la obra, se requieren determinadas condiciones estructurales que habiliten esa específica interrelación de seres humanos que llamamos *pólis*.

⁴⁵⁶ Schütrumpf II: 405.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

Ahora bien, si la causa formal de la *pólis* es su constitución y toda definición de lo que es una *pólis* debe contemplar la definición de cuál es su *eídos* institucional, Aristóteles considera como una misión de primer orden poner de manifiesto cuántas constituciones existen, elaborar una calificación a través de la cual el cientista político ponga a disposición del político o del legislador las opiniones disponibles a la hora de establecer, modificar o poner en acción una cierta forma de *pólis*, un cierto tipo de comunidad de ciudadanos.

ii.- III 6-7: hacia una taxonomía constitucional científicamente establecida

El tema de estos dos capítulos centrales del libro III gira en torno a un tema central para el pensamiento político desde el siglo V que consiste en la taxonomía constitucional. Apelando a los materiales teóricos hasta aquí reconstruidos el estagirita se propone aportar definiciones precisas que nos conduzcan a refinar un módulo clasificatorio en función del cual llevar adelante una analítica científica de las constituciones. probablemente el déficit más acuciante de los discursos griegos sobre la política y la legislación (cf. *EN*. X 10).

En III 6 comienza propiamente el tratamiento de los regímenes políticos. Vemos cómo se retoma aquí la definición constitucional de ciudad-Estado de III 1 con el propósito de llevarla a su especificidad, trabajo que culminará con la introducción del operador conceptual más preciso que contiene la obra, y que coincide con el cuerpo cívico gobernante (*políteuma*).

Luego de haber determinado estas cuestiones, hay que investigar a continuación si debemos considerar que existe un solo régimen político o varios, y si hay varios, cuáles y cuántos son, y qué diferencias hay entre ellos. Un régimen político es el ordenamiento de una ciudad-Estado en relación con las magistraturas, y principalmente con la magistratura suprema sobre todos los asuntos. Pues en todas partes el poder supremo lo tiene el cuerpo cívico gobernante de la ciudad-Estado, y el régimen político es el cuerpo cívico gobernante. Me refiero, por ejemplo, a que en las democracias el mando supremo lo ejerce el pueblo, mientras que, por el contrario, en las oligarquías queda en manos de una minoría, y así también decimos que el régimen político de éstas es distinto al de aquéllas. Y a este mismo razonamiento apelamos también para los otros regímenes (1278b 6-15).

La definición de *politeía* que se introduce en este pasaje es la más completa y técnica de todas las que se han ofrecido hasta este punto. No será la última palabra de Aristóteles sobre el tema, como veremos a propósito de IV, pero constituye un paso decisivo con vistas a la conformación de una taxonomía operativa que le permita al cientista político

reducir la pluralidad y manejar la evidencia de manera que no naufrague en el coleccionismo.

Tal definición retoma diversos elementos que han ido apareciendo en los primeros cinco capítulos de III: la constitución es un cierto ordenamiento de los habitantes de una *pólis* (1274b 38); la ciudad-Estado es una comunidad de ciudadanos que comparten un régimen político (1276b 1); existen diversas especies de constitución que no pueden englobarse en un género (1275a 38; 1276b 31; 1278a 15); existe una constitución óptima (1278a 19-20).⁴⁵⁸

En el enunciado definicional aparece como central la noción de poder supremo: “Un régimen político es el ordenamiento de una ciudad-Estado en relación con las magistraturas, y principalmente con la magistratura suprema sobre todos los asuntos”. La expresión *kúrios pánton* aparece para marcar la instancia suprema de decisión política dentro de una ciudad-Estado, y se ofrece aquí como el criterio fundamental para que el cientista político cuente con una herramienta taxonómica que le permita reducir la multiplicidad y variedad de los fenómenos constitucionales de manera fundamentada, más allá de la apelación a las autopercepciones de cada régimen y de los abordajes fuertemente ideologizados a los que estuvo tradicionalmente sometido este asunto de primer orden para el pensamiento político.

En el libro II de la *Retórica* este asunto se considera de primer orden dentro de la oratoria deliberativa: “de todo lo que hace posible persuadir y aconsejar bien, lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres”. Ahora bien, la manera de reducir teóricamente la multiplicidad sin caer en el coleccionismo consiste en detectar el nexo común a las diversas formas de gestión del poder político en cada uno de los órdenes, para lo cual se ve movilizado también en este contexto el operador del poder supremo (*tò kúrion*), adosado a otra formación lexical abstracta análoga, derivada del verbo *krínein* (*tò krínon*): “las instancias supremas [*tà kúria*] son la explicitación del poder supremo [*apóphansis toû kouíriou*] y se distinguen según los diversos regímenes políticos: cuantos son, en efecto, los regímenes, tantas son también las instancias supremas. [...] de manera que el poder supremo [*tò kúrion*] y el poder decisor [*tò krínon*] puede residir o en cierta parte de [los ciudadanos] o en la totalidad de ellos” (*Rhet.* II 8, 1365b 25-30). La clave para determinar de qué régimen se trata consiste en responder a la pregunta “quién decide” de entre los sujetos nacidos

⁴⁵⁸ Accatino (2013): 170.

libres dentro de una ciudad-Estado. La noción de “cuerpo cívico” (*políteuma*) se introduce en la *Política* para nombrar el momento decisivo de la arquitectura de la ciudad-Estado aristotélica, vale decir, el conjunto de aquellos ciudadanos que gozan de plenos derechos políticos, habilitados a participar de las magistraturas y de las instancias últimas de decisión dentro del régimen político.

En III 6, se declara la validez necesaria del enlace entre instancia suprema decisoria y régimen político a partir de un cuantificador universal; es algo que sucede así “en todas partes” (*pantakhoû*): “pues en todas partes el poder supremo lo tiene el cuerpo cívico gobernante de la ciudad-Estado, y el régimen político es el cuerpo cívico gobernante”. La homologación entre *politeía* y *políteuma* evidencia la estrategia de Aristóteles para alcanzar una definición estricta que logre conjurar la homonimia a la que estaba sujeto el término “constitución” en el ámbito del mundo de los conceptos sociales y políticos de los antiguos griegos. Si bien podría haber elegido caracterizar la *politeía* apelando a la relación entre gobernantes y gobernados, Aristóteles elige en la *Política* y en la *Retórica* equiparar la *politeía* con su parte gobernante: tal como se retoma este enlace en III 7, “‘régimen político’ y ‘cuerpo cívico’ significan lo mismo, y el cuerpo cívico gobernante ejerce el mando supremo en las ciudades-Estado” (1279a 25). Schütrumpf encuentra un análogo de esta estrategia definicional en la *Ética Nicomaquea*, cuando el estagirita pretende decidir en torno al problema de cuál de los modos de vida es el más propio del ser humano. Allí Aristóteles declara que: “debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante [*tò kúrion*] y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro” (*EN. X 7, 1177b 33-1178a 4*). También aquí Aristóteles utiliza el operador *tò kúrion* y evidencia la misma voluntad de definición a partir de la instancia suprema. Del mismo modo, el concepto de *políteuma* es escaso desde el punto de vista de las ocurrencias, aunque sea central desde el punto de vista de lo que hace que una *politeía* sea esa *politeía* y no otra, es decir, el atributo más propio de ella. Incluso cuando al *políteuma* tengan acceso proporcionalmente pocos ciudadanos (y esto se puede decir también de las democracias desde una perspectiva sociológica, en las que el cuerpo de ciudadanos era significativamente menor desde el punto de vista cuantitativo respecto

de otras clases de habitantes que poblaban el territorio), se trata del momento más importante si uno quiere definir específicamente la esencia del régimen político.

Schütrumpf aporta otro *locus* análogo en el que la *EN.* trabaja sobre el concepto de egoísmo como amor de sí en el contexto de su tratamiento de la *akrasía*, donde incluso se utiliza una comparación con la política:

Es evidente, pues, que la mayor parte de los hombres acostumbran a llamar egoístas a los que quieren apropiarse de aquellas cosas; pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores, y favorece la parte suprema [*tò kuriótáto*] de sí mismo, y la obedece [*peíthetai*] en todo. Y de la misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte [*hóspēr pólīs tò kuriótaton málist' eínai dokeî kai pân állo sústema*], así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte (*EN.* IX 8, 1168 b 23-34).

Focalizando en la subordinada comparativa pertinente al asunto que nos ocupa, una ciudad, con toda su estructura de partes, parece poder equipararse “principalmente” (*málista*) desde el punto de vista de su definición, con su instancia dirigente. Acorde con la cadena de remisiones de III, la *pólīs* es en última instancia la *politeía*, y la *politeía* coincide en definitiva con el *políteuma*. Llegamos al vértice de la arquitectura institucional política de la ciudad-Estado y, a la vez, al punto neurálgico definitorio decisivo, el momento más alto en la caracterización específica de los conceptos de raíz *pol-* que encontramos en la *Política* de Aristóteles. Y se halla al servicio de una necesidad de primer orden con relación a la construcción de una taxonomía constitucional, objetivo primario de una *philosophía politiké* que pueda subsanar los defectos de los enfoques políticos contemporáneos y coronar el tratamiento científico de los asuntos humanos. Específicamente, entonces, un régimen político se define por su ciudadanía (*politeía*) y la ciudadanía en sentido estricto no se define en función del conjunto de los varones adultos libres (*pólīs* como comunidad de hombres libres, de la que un sujeto libre puede participar sin necesariamente del *políteuma*) sino con el conjunto de ciudadanos de pleno derecho que en capítulos anteriores Aristóteles ha considerado como ciudadanos en sentido estricto, aquellos que ocupan el lugar preminente de la toma de decisiones y del ejercicio del poder supremo sobre todos los asuntos.

Una vez obtenido el componente cuantitativo (tal como se verá, uno, algunos o la mayoría son los que pueden tener acceso al *políteuma*), el segundo paso en la

construcción de la taxonomía que se ofrecerá en III 7 retoma principios establecidos en el libro I para construir el criterio cualitativo (apuntar a la utilidad común o a la utilidad de los gobernantes).

Sin duda, en primer lugar debe establecerse como fundamento cuál es el fin para el cual se halla constituida la ciudad-Estado y cuántas son las especies de poder que se ejercen sobre los seres humanos y sobre la vida en comunidad (1278b 15-17).

Con relación a la perspectiva teleológica, se retoma la distinción vida/vida buena y el principio de que el ser humano es un animal destinado a vivir en una *pólis* en tanto dotado por naturaleza de un equipamiento ético-cognitivo que lo habilita para la percepción de bien/mal y de justo/injusto.

En los primeros discursos, en los que se trató la administración doméstica y la esclavitud, también se dijo que por naturaleza el ser humano es un animal político.⁴⁵⁹ Así, aun cuando no necesiten de la ayuda mutua, no por eso los seres humanos desean menos vivir juntos, sino que la utilidad común los reúne, y cada uno participa de la vida buena en la medida en que le corresponde. Así pues, la vida buena es principalmente el fin tanto en común como separadamente; pero también se unen y en conjunto mantienen la comunidad política por la mera vida (1278b 17-25).

Respecto de la diferenciación de las formas de *arkhé* por la especie, se distingue entre el poder que se ejerce sobre no-esclavos (ya sea sobre los miembros libres del *oïkos* como sobre ciudadanos en condiciones de igualdad y justicia) y el ejercicio del poder en el vínculo despótico. Como se explicita en el texto que sigue inmediatamente, la segunda forma general de poder se ejerce en sentido estricto en función de quien se halla en posición dominante, mientras que la primera se orienta principalmente al bien común a ambos, lo cual implica que quien gobierna se dedique a tutelar el bien de sus subordinados:

En cuanto a los modos de poder de los que se habla, resulta fácil distinguirlos, pues también en los discursos exotéricos los hemos discutido con frecuencia.⁴⁶⁰ Uno es el dominio del amo, y aunque en verdad al esclavo por naturaleza y al amo por naturaleza conviene lo mismo, no por ello deja de ejercerse tal dominio en interés del amo, y sólo por accidente para beneficio del esclavo (pues no es posible que la esclavitud subsista si el esclavo muere). Por otro lado, el poder sobre los hijos, la mujer y la casa en su conjunto, al que denominamos “administración doméstica”, se ejerce por cierto en beneficio de los dominados o bien para alguna utilidad común a ambos: por sí mismo se ejerce para los dominados, tal como lo vemos también a propósito de otras técnicas, como la medicina y

⁴⁵⁹ I 2, 1253a 1.

⁴⁶⁰ “Discursos exotéricos” (*exoterikois lógois*) puede referir a los “discursos publicados”, divulgados por fuera de la escuela, por oposición a los escritos de circulación interna (llamados “acroamáticos” o “esotéricos”), aunque también puede aludir a tratamientos excéntricos respecto de las investigaciones filosóficas (Newman III: 189).

la gimnasia, aun cuando, por accidente, podría estar al servicio de los que dominan. En efecto, nada impide que a veces el maestro de gimnasia sea también él mismo uno de los practicantes, tal como el timonel es siempre uno de los navegantes. Así pues, el maestro de gimnasia o el timonel apuntan al bien de sus subordinados, pero cuando uno o el otro llega a subordinarse también, pasa a participar de la utilidad por accidente (en efecto, uno se vuelve navegante y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, se convierte en discípulo). Por ello también, en relación con las magistraturas políticas, cuando el régimen se halla constituido sobre la base de la igualdad y la semejanza entre los ciudadanos, consideran justo ejercer el gobierno por turnos. Lo cual sucedía antes naturalmente, porque consideraban justo asumir por turnos la carga de los servicios públicos, y dejaban que otros velaran por su bien privado, tal como ellos mismos habían velado por la conveniencia de éstos durante su mandato [...] Por tanto, resulta manifiesto que todos aquellos regímenes políticos que apuntan hacia el interés común son correctos de acuerdo con un criterio absoluto de justicia, y que todos aquellos que miran sólo hacia la utilidad de los propios gobernantes son erróneos y constituyen desviaciones respecto de los regímenes correctos: pues son despóticos, mientras que la ciudad-Estado es una comunidad de hombres libres (1278b 30-1279a 21).

La discusión presupone el debate entre Sócrates y Trasímaco en el libro I de la *República* (338c-347e), que presenta antitéticamente dos modalidades enfrentadas de indiferenciación de las formas de poder: del lado de Trasímaco, todas las formas de poder se ejercen en función de la utilidad del *árkhon*; para Sócrates, todas las formas de poder, en su modalidad auténtica, se ejercen en beneficio del *arkhómenos*. Aristóteles apela a los resultados obtenidos en I para introducir una visión específicamente diferenciada de las formas de *arkhé*, dentro de la que pueda hablarse tanto de utilidad del dominante como del dominado, aunque en sentidos distintos.⁴⁶¹ Para lograr esto, el problema de la utilidad a la que apunta cada una de las formas de poder distinguidas se filtran a través del módulo lógico-dialéctico “por sí”(*kath’ autó*)/“por accidente”(*katà sumbekós*) y se articulan en función de la oposición dominio sobre esclavos/dominio sobre libres. En la *despoteía*, si bien al amo y al esclavo conviene lo mismo, como ha dicho en I 2, el vínculo apunta eminentemente, “por sí mismo”, a la utilidad del dominante. Si el dominante se preocupa por el dominado es sólo “por accidente”, porque le conviene que, yendo al extremo, el esclavo no se muera para poder seguir siendo amo y recibir los beneficios de esta *koinonía*. Las demás formas de poder que no son la *despoteía* involucran a miembros libres, tanto del *oikos* (relaciones entre desiguales) como de la *pólis* (relaciones entre iguales), porque desde el punto de vista estricto del nexo entre dominio y utilidad es indistinto que sea político o prepolítico, sólo importa que sea libre, y por eso la definición de ciudad-Estado con el que se cierra III 6 es en términos de “comunidad de seres humanos libres”. Respecto de estas formas

⁴⁶¹ Accattino (2013): 174.

de poder, en sentido estricto el ejercicio del dominio se realiza “por sí” en beneficio del dominado aunque “por accidente” también al beneficio del dominante.

La clausura del capítulo funcionaliza el debate anterior para el criterio taxonómico recto/desviado, que se pauta en función de la definición nominal de *pólis* como comunidad de libres y también de la definición de lo justo en sentido absoluto como utilidad común.

En III 7 Aristóteles utiliza la discusión del capítulo anterior para formalizar su clasificación de constituciones. A la luz del texto que sigue se revela que el esfuerzo dialéctico del estagirita se hallaba guiado por una voluntad de precisar los taxones en función de los cuales fundamentar científicamente su clasificación constitucional.

Puesto que “régimen político” y “cuerpo cívico gobernante” significan lo mismo, y el cuerpo cívico gobernante ejerce el mando supremo en las ciudades-Estado, necesariamente el mando supremo debe residir o en uno, o en pocos o en la mayoría, y cuando uno, pocos o la mayoría gobiernen para el interés común, necesariamente éstos serán los regímenes políticos correctos, mientras que serán desviaciones cuando gobiernen en función de la utilidad privada de uno, de los pocos o de la multitud. En efecto, o no corresponde llamar ciudadanos a los que no participan [del cuerpo cívico gobernante], o deben participar del beneficio (1279a 25-32).

Si la *pólis* es una comunidad de hombres libres, los regímenes rectos son aquellos que apuntan al bien común, incluso de aquellos que no son ciudadanos en el sentido técnico de III 1-2, es decir, aquellos que eventualmente no tienen acceso al *políteuma*. Dentro de los niveles de pertenencia significativos en este contexto, hay que decir que la definición importante de *pólis* es la que clausura III 6: “se puede pertenecer a la *pólis* y, por lo tanto, ser objeto de cuidado por parte de los gobernantes, sin por ello acceder al gobierno”.⁴⁶² Si Aristóteles utilizara su criterio técnico de ciudadanía aquí se llegaría a la conclusión de que, por ejemplo, el único ciudadano de una monarquía sería el monarca: “incluso en los regímenes correctos (piénsese en la realeza) habrá ciudadanos que no son jamás ciudadanos en el sentido técnico del término pero que, en cuanto libres, ven cuidado su interés por parte de quien gobierna”.⁴⁶³

Recapitulando el juego táctico de las definiciones a la hora de fundamentar científicamente su taxonomía constitucional, Aristóteles pone en juego dos modos de agrupar a los sujetos políticos que participan de la ciudadanía. Por un lado, utiliza su definición de ciudadano en sentido estricto para tipificar el costado cuantitativo de la clasificación: quienes tienen derecho a participar de la decisión y del gobierno (según

⁴⁶² Accattino (2013): 178-179.

⁴⁶³ Accattino (2013): 179.

III 1-2) son quienes componen el cuerpo cívico gobernante, ya sea uno, unos pocos o una mayoría (y esto sucede “necesariamente”, es decir, no hay más que tres posibilidades); desde un punto de vista estricto, a partir de una estrategia definicional por elevación que busca caracterizar a los regímenes políticos a través de sus instancias dirigentes supremas, una *pólis* se define en función de su *politeía* y la *politeía* en sentido estricto se define en función de su *políteuma*. Por otro lado, utiliza una definición extendida de *pólis* en términos de “comunidad de libres” y de *polítes* como “nacido libre” (tal como afirma al comienzo de III 2 que se halla estipulado como normal en la práctica política) para fundamentar el aspecto cualitativo en el que está en juego una caracterización de la justicia en términos de bien común (y aquí contempla necesariamente dos posibilidades, a saber, interés común e interés privado). En este marco, ejercer el gobierno en beneficio de la comunidad o por el bien común implica considerar como partícipes de la comunidad política no sólo a quienes componen el cuerpo cívico gobernante sino también a quienes están participando de la *politeía* en posición de *arkhómēnoi*. Ante la alternativa “o no corresponde llamar ciudadanos a los que no participan [del cuerpo cívico gobernante], o deben participar del beneficio”, Aristóteles sostiene que corresponde llamarlos ciudadanos, apelando a una definición “semi-amplia” de ciudad como comunidad de hombres libres que incluya a todos aquellos que se consideran libres e iguales y se turnan en el acceso a las magistraturas.

A continuación se nombran las diferentes alternativas según los criterios establecidos, que necesariamente nos dan el resultado de seis formas de *politeía*:

Tenemos la costumbre de llamar “realeza” a aquella monarquía que tiene la vista puesta en el interés común, y “aristocracia” al cuerpo cívico compuesto de pocos, pero más de uno (ya sea porque los mejores [*áristoi*] gobiernan, ya sea porque apunta a lo mejor [*tò áriston*] para la ciudad-Estado y para los que participan de ella); y cuando la multitud dirige los asuntos públicos de acuerdo con el interés de la comunidad, se aplica el nombre común a todos los regímenes: república [*politeía*]. [...] Respecto de los regímenes mencionados, las desviaciones son las siguientes: de la realeza, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía y de la república, la democracia. Pues la tiranía es una monarquía que mira a la conveniencia del monarca, la oligarquía, a la de los ricos y la democracia, a la de los que carecen de recursos; pero ninguno de estos regímenes apunta al beneficio de la comunidad (1279a 33-b 10).

La taxonomía constitucional que emerge de los capítulos III 6-7 no es ninguna novedad para el pensamiento político griego.⁴⁶⁴ Tampoco es la última palabra de

⁴⁶⁴ Para el tema ver las notas ad. loc. de Schütrumpf y de Accattino (2013), junto con Romilly (1959), Bleicken (1979) y Hansen (2013a). Los loci referentes a los antecedentes taxonómicos de la versión aristotélica de III 6-7 van desde Píndaro a Platón pasando por Heródoto, Jenofonte, Esquines e Isócrates.

Aristóteles al respecto, como tendremos oportunidad de ver en el bloque IV-VI y como ya se ve a partir del capítulo siguiente (III 8): “el primero en ser poco fiel al modelo aristotélico es Aristóteles mismo”.⁴⁶⁵ Sin embargo, hay que notar que la clasificación aristotélica se presenta como el resultado deductivo de una serie de principios establecidos a partir de vocabularios teóricos propios y de operadores semánticos de alto nivel de precisión puestos en juego en cadenas demostrativas metodológicamente controladas y con un nivel de autoconciencia epistemológica inédito en la reflexión griega sobre los asuntos políticos.

iii.- III 8-13

iii.a.- III 8: El problema de la definición de democracia y oligarquía

La serie de capítulos III 9-13 resume los principios establecidos anteriormente desde el punto de vista del problema de la legitimación del poder político desde un criterio de justicia absoluto. Pero antes de acometer dicha tarea Aristóteles antepone en III 8 una digresión problemática introductoria sobre la definición de democracia y de oligarquía, es decir, dos modos de régimen político que realizan la justicia de manera parcial.

La manera en que se abre III 8 nos pone frente a la exigencia de Aristóteles de refinar y problematizar el esquema presentado en III 6-7 para poder trascender la esfera de la praxis en dirección a su formalización científico-filosófica:

Hay que tratar un poco más extensamente en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos; pues también subsisten algunas dificultades, y para quien filosofa con método en torno a cada uno de estos regímenes (y no los considera solamente desde el punto de vista de la práctica) resulta apropiado no descuidar ni dejar de lado nada, sino hacer visible la verdad referente a cada asunto (1279b 11-15).

Una filosofía metódica en torno de los regímenes políticos exige un cuidadoso examen que profundice el punto de vista de la práctica hasta poner de manifiesto la verdad subyacente a estos asuntos, específicamente la verdad relativa a los primeros principios, es decir, las definiciones (la caracterización de su qué-es, *tís hekáste touíton*). En este punto es relevante marcar que Aristóteles no se contenta con definiciones a grandes trazos, como si por el hecho de que a fin de cuentas no puede exigirse en la esfera práctico-política la misma exactitud que en matemática alcanzara con examinar los

⁴⁶⁵ Accattino (2013): 180.

asuntos políticos a trazos gruesos. Aristóteles nos llama a “no descuidar ni dejar de lado nada”, y a trabajar con toda la profundidad de que se es capaz para llegar a la verdad. Es cierto que el tipo de verdad práctico no va a tener el mismo grado de universalidad y necesidad que el del ámbito supralunar, pero eso no quita que debemos esforzarnos hasta el máximo para alcanzar una ciencia de los regímenes que alcance tanta exactitud como lo soporte la materia indagada.

La dicotomía entre considerar solamente el ámbito de la praxis y “filosofar con método en torno de cada uno de estos regímenes” retoma la crítica del final de *EN*. a los decisores y pensadores políticos que sólo razonan empíricamente. La praxis debe ser informada por los conceptos teóricos si uno pretende fundamentar científicamente la política, y no sólo dar orientaciones de corto alcance y de validez localizada. Como sostiene Schütrumpf en nota *ad. loc.*, si sólo se tratara de condenar los asuntos constitucionales desde la praxis en sentido más utilitario no tendría sentido detenerse sobre la realeza, sobre la aristocracia o sobre la república (tres constituciones que eran raras en los días de Aristóteles, y respecto de cuya aplicación práctica él mismo descreía, como lo demuestra en III 14, 1285b 15; III 15, 1286b 1; b 21 y III 13, 1284b 32).

Dentro de esta exigencia de rigor conceptual, va a centrarse Aristóteles en los así llamados regímenes desviados, específicamente en democracia y oligarquía. El hecho de que se detenga en los problemas que encuentra en la praxis política cotidiana a la hora de la definición de la democracia y de la oligarquía se justifica por el hecho de que se trata de las formas políticas más difundidas en la época.⁴⁶⁶ Respecto de ella tiene sentido la exigencia de profundizar su análisis, dado que el hecho de poder encontrarlas muy fácilmente en el ámbito de lo empírico no nos exime de buscar establecer su definición del modo más exacto posible. Así pues, el objeto de examen de Aristóteles gira en torno a la adecuada captación de la diferencia específica de la democracia y de la oligarquía, que en III 7 fue presentada en términos cuantitativos, en la medida en que en ellas el mando supremo reside en pocos (oligarquía) o en la mayoría (democracia). Así las cosas, “una primera dificultad se da en relación con la definición”, dado que, por un lado, “si muchos hombres ricos accedieran al mando supremo en la ciudad-Estado (y hay democracia toda vez que el poder supremo recae sobre la multitud)” parecería que tal *politeía* debería considerarse como una democracia; y por el otro, “a la inversa,

⁴⁶⁶ Esto aparecerá constatado en IV 3 (1290 a 13 ss.), en IV 4 (1291 b 11), en IV 11 (1296 a 22) y en V 1 (1301 b 39).

sucediera en algún lugar que los pobres fueran numéricamente inferiores a los ricos, pero por ser más poderosos ejercieran el poder supremo dentro del régimen político (y se afirma que hay oligarquía allí donde el poder supremo lo ejerce un grupo de pocos)” estaríamos obligados a admitir que tal *politeía* debería ser llamada oligarquía. Pero de este modo “parecería que los regímenes políticos no se hallan correctamente definidos”. A partir de este experimento mental que plantea dos situaciones hiperbólicas con respecto a la realidad histórica, Aristóteles se propone poner de manifiesto que desde el punto de vista de la definición correcta, parecería que a la hora de caracterizar ambos regímenes se está dando como esencial el componente cuantitativo.

Luego de haber planteado las dos situaciones hiperbólicas que desnudan la falta de adecuación de las definiciones usuales basadas en el factor cuantitativo, Aristóteles pasa a aclarar que ni siquiera cruzando la definición cuantitativa con el factor socio-económico (de manera que se diga que los ricos y pocos, por un lado y los pobres y muchos, por el otro, son considerados respectivamente *políteuma* en sus regímenes) podría alcanzarse una definición lo suficientemente general como para poder dar cuenta de estos casos atípicos desde el punto de vista empírico, pero no descartables desde el punto de vista de las posibilidades teóricas:

Sin embargo, aun si se designa a los regímenes políticos combinando el menor número con la riqueza y el mayor número con la pobreza –y entonces la oligarquía se define como aquel régimen en el que las magistraturas están en manos de los ricos, que son pocos en número, y la democracia como aquel régimen en el que los pobres, siendo muchos en número, son los que ejercen los cargos– subsiste [1279b 30] otra dificultad. En efecto, ¿qué nombre daremos a los regímenes políticos recién aludidos, aquel en el que los ricos son mayoría y aquel en el que los pobres son minoría, cuando unos y otros ejercen el mando supremo en sus respectivos regímenes, si no hay ningún otro régimen político además de los ya mencionados? (1279b 26-34).

Mientras siga funcionando como diferencia específica el factor cuantitativo (aun cuando se halle combinado con el factor riqueza-pobreza) no se podrán alcanzar definiciones científicamente adecuadas, capaces de subsumir eficazmente la realidad empírica en los marcos de la teoría. Como subraya Schütrumpf, la solución al problema consiste en desplazar el criterio usual de definición de los regímenes políticos y dejar de considerar como relevante (tanto en absoluto como en combinación con otros) el factor cuantitativo. Del mismo modo que a la hora de definir las diferentes formas de *arkhé* en I 1, la perspectiva cuantitativa resulta marcadamente insuficiente a la hora de distinguir los diversos regímenes políticos desde un punto de vista científico. Ello no implica que el factor cuantitativo no sea importante ni necesario, sólo que por sí mismo debe ser

precisado dado que desde esta sola perspectiva no puede alcanzarse la diferencia específica que distingue un régimen de otro.⁴⁶⁷ La razón se especifica a continuación, poniendo de manifiesto el carácter accidental de toda consideración cuantitativa con relación al problema de la definición:

Pues bien, al parecer el razonamiento pone de manifiesto que el hecho de que sean muchos o pocos quienes están en ejercicio del poder supremo es accidental para las democracias y para las oligarquías, debido a que en todas partes los ricos son pocos y los pobres son muchos. Por ello resulta que las causas de las diferencias no son las mencionadas. Aquello por lo cual difieren entre sí la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y por necesidad, allí donde se accede al gobierno a partir de la riqueza, ya sea que lo hagan pocos o muchos, será ésta una oligarquía, y allí donde lo hagan los pobres, será una democracia; aunque por lo general sucede, como decimos, que los primeros son pocos y los segundos son muchos. Pues son pocos los que cuentan con muchos recursos, pero de la libertad participan todos: y por estas razones unos y otros se disputan el régimen político (1279b 34-1280a 5).

Lo decisivo desde el punto de vista conceptual entonces es el factor socio-económico. No importa si son pocos o muchos. Eso es algo que meramente ocurre en términos generales, es algo que sucede (*sumbaínein*), y como tal es absolutamente contingente, y podría suceder todo lo contrario. Dado que la pobreza por sí misma no constituye ningún criterio de distribución de los derechos políticos (en el sentido en que veremos en III 9 y en III 12-13), Aristóteles precisa en este último texto del capítulo que las democracias distribuyen los derechos políticos plenos que traen consigo el acceso al *políteuma* sobre la base del principio de libertad, en el sentido del libre nacimiento. Con lo cual, respecto de la democracia, coinciden la definición estricta de politeía (entanto conjunto de quienes tienen derechos políticos plenos y acceden al *políteuma*) y la definición “semi-amplia” (en tanto comunidad de hombres libres).

iii.b.- III 9 y la definición científica de *pólis*

La pregunta que se hace Aristóteles en la serie de capítulos III 9-13 involucra un aspecto que había sido conscientemente dejado de lado en los capítulos previos y que tiene que ver con el criterio de asignación de las magistraturas desde la perspectiva de un criterio absoluto de justicia. No se trata ya de definiciones descriptivas acerca de quiénes acceden o no al *políteuma* (dejando de lado la cuestión de si gobiernan de manera justa o injusta). Nos ocuparemos especialmente del capítulo 9 dado que allí se ofrece una nueva definición de ciudad-Estado como principio para decidir el problema

⁴⁶⁷ Cf. III 13 (1283b 9 ss.); VII 4 (1326a 6 ss.) (Schütrumpf II: 474).

de la justicia o injusticia de las pretensiones de gobierno de los diferentes actores que aspiran ocupar el *políteuma*. El problema coincide con “quién se halla legitimado para ejercer el poder, o sea de quién, con qué cualidades, en qué circunstancias, bajo qué condiciones y modalidades pueden y deben ser admitidos para gobernar la comunidad ciudadana que, en cuanto comunidad de libres, debe ser gobernada según el criterio de corrección aclarado en el cap. 6, es decir, a favor del interés de gobernantes y gobernados”.⁴⁶⁸

En III 9 Aristóteles volverá sobre la cuestión de cómo definir *pólis*, cómo caracterizarla específicamente de manera que se vuelva patente lo que la distingue de cualquier otra aglomeración de seres humanos. Aquí se ofrecen una serie de fines necesarios para que exista una *pólis*, pero a la vez se jerarquizan, distinguiéndose, una vez más, entre condiciones necesarias y suficientes para definirla. Fiel a su metodología teleológica, veremos que la *pólis* se distingue específicamente por su fin respecto de otros fines propuestos, y que son más propios de otras comunidades, pero no de la comunidad política.

El punto de partida coincide con las pretensiones que oligarcas y demócratas, partidarios de dos constituciones definidas en III 7 como desviaciones, enarbolan a la hora de justificar que deben ser ellos quienes accedan al poder, es decir, las pretensiones basadas en la riqueza y en la condición de libres.

En primer lugar, hay que comprender qué principios definatorios se atribuyen a la oligarquía y a la democracia y qué son la justicia oligárquica y la democrática. Pues todos alcanzan un determinado aspecto de lo justo, pero sólo avanzan hasta cierto punto, sin expresar en su totalidad lo justo en sentido propio. Por ejemplo, se cree que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos sino para los iguales; también la desigualdad se cree que es justa, y en efecto lo es, pero no para todos sino para los desiguales; pero suprimen esta referencia a las personas y así juzgan mal.⁴⁶⁹ La causa reside en que el juicio recae sobre ellos mismos, y quizás la mayor parte de los seres humanos son malos jueces de sus propios asuntos.⁴⁷⁰ En consecuencia, puesto que la justicia existe siempre con relación a ciertas personas y se halla dividida del mismo modo tanto respecto de las cosas distribuidas como de las personas entre quienes se distribuye (como se ha dicho antes en los discursos sobre ética),⁴⁷¹ se ponen de acuerdo en la igualdad de la cosa, pero disputan en torno a las personas. Esto sucede especialmente por lo dicho recién (a saber, porque juzgan mal los asuntos que los conciernen a ellos mismos), pero además también debido a

⁴⁶⁸ Accattino (2013): 185.

⁴⁶⁹ Literalmente: “suprimen el *para-quiénes (tò hoís)*”.

⁴⁷⁰ En todo el libro III Aristóteles se interesa en marcar la diferencia entre sentidos relativos de justicia y lo justo en sentido absoluto: ver 1275a 16; 1277a 12 ss.; 1278a 5; 1284b 24. Para el derecho basado en la igualdad, sostenido por los demócratas, ver V 1, 1301a 28; VI 2, 1317b 3 ss.; 1318a 5 ss.; IV 4, 1291b 34. Para la segunda concepción de derecho basado en la desigualdad, correspondiente a los oligarcas, ver V 1, 1301a 31 ss. (Schütrumpf II: 478).

⁴⁷¹ Ver *Ética Eudemia* VII 10, 1242a 21; *Ética Nicomaquea* V 6, 1131a 14-24.

que consideran que hablan de lo justo en sentido absoluto, cuando en realidad unos y otros hablan de algo justo hasta cierto punto. Pues unos, por un lado, si son desiguales en algo, como en riquezas, creen ser desiguales en todo, y los otros, por otro lado, si son iguales en algo, como en libertad, creen ser completamente iguales. Pero ni unos ni otros dicen lo más importante (1280a 7-25).

En consonancia con las exigencias de precisión en la definición planteadas en III 8, la herramienta científica de diferenciación entre constituciones que aquí se menciona se cifra en el concepto de “principio definitorio” de una constitución. Como operador dentro de la clasificación constitucional aristotélica, el término *hóros* (“principio definitorio”) indica el rasgo esencial de un régimen político, en tanto criterio de restricción de la ciudadanía y de adjudicación de los honores cívicos. La operatividad del concepto se extiende a diversas apariciones del concepto de *politeía* en diversos libros de la obra, tanto en II 9 (1271a 35) y en VII 2 (1324b 4) como en IV 9 (1294a 33).⁴⁷²

Ahora bien, a la hora de pautar una definición lo más exacta posible de la *pólis* necesitamos ir más allá del horizonte definicional del capítulo anterior (III 8) y no ya proyectar sobre el concepto abstracto de *politeía* las notas distintivas de una de sus formas específicas (ya sea oligárquica o democrática). Aristóteles pretende que alcancemos un nivel teórico que logre colocarse más allá de las perspectivas intraconstitucionales, que sólo nos dejan considerar la justicia desde un ámbito sesgado, y no de manera absoluta, ni universal, ni necesaria. El problema afecta al pensamiento político empíricamente centrado, que no logra hacer abstracción de los condicionamientos que asume una mirada demasiado sumergida en la praxis.

Las definiciones de la justicia que se corporizan en las constituciones democrática y oligárquica representan recortes parciales de lo justo, pero al mismo tiempo pretenden gozar de validez universal universal. Ahora bien, aunque ellos no lo pongan de manifiesto y crean que hablan en términos absolutos, no por ello su mirada deja de ser sesgada y relativa.

Estas consideraciones centrales que despejan el campo posible para el proyecto científico de un abordaje de la política se habilitan a partir de la recusación del decisionismo relativista del concepto de justicia que manejaba el protagonismo político: como afirma el personaje de Protágoras en el *Teeteto* de Platón, “lo que a cada ciudad-Estado le parezca (*dokêi*) justo y bueno, eso también lo será para ella, en tanto lo

⁴⁷² Utilizado en este sentido ya en Platón, *Menexeno* 238d; *República* VIII 551a 12; *Político* 292a ss.; *Leyes* I 626b. En otros pasajes de esta obra el mismo concepto será expresado con el término *hupóthesis*.

considere así” (*Teet.* 167c4-6). El criterio a partir del cual concebir la justicia no puede coincidir con las autopercepciones de los demócratas y de los oligarcas, sino que debe medirse sólo en base al parámetro de la definición científica. Ambos grupos de partidarios militantes de regímenes concretos con pretensiones universalistas acceden al registro universal sin acceder a la definición científica de *pólis* sino absolutizando sus opiniones particulares suprimiendo el relativizador, cancelando el dativo de interés de persona. En términos aristotélicos, “suprimen el para-quiénes”, y es así como pretenden hablar de la justicia sin más cuando en realidad nombran lo justo conveniente para ellos mismos. El cientista político debe ser consciente de ello y aspirar a una definición del objeto teórico *pólis* que trascienda dichos condicionamientos y se enlace con un plano universal y necesario que permita contemplar lo justo sin más, la justicia absoluta. Si uno no lograra alcanzar esta perspectiva el análisis que haría adolecería de la miopía intelectual de quienes “discuten en torno de los regímenes políticos” expresando sólo “cierta parte de lo justo” y no lo justo en sentido absoluto, la verdadera justicia científicamente definida, es decir, universal y necesariamente considerada. Ahora bien, ¿de qué manera se puede concretar este abordaje? ¿Cómo hacer para ganar esta perspectiva transconstitucional?

El planteo del problema de la justicia y la igualdad implica un problema teórico decisivo para la *philosophía politiké*, tal como se reconocerá en la apertura de III 12:

El bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común, y parece que para todos la justicia radica en cierto tipo de igualdad, y al menos hasta cierto punto están de acuerdo en ello los escritos de filosofía que tratan de cuestiones éticas. Afirman, pues, que lo justo se determina con relación a un asunto y entre ciertas personas y que debe ser igual para los iguales. En qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una filosofía política (1282b 16-23).

Para los fines de nuestra argumentación nos dedicaremos a pasar revista de la estrategia de definición que se utiliza en el argumento de eliminación de III 9, en el que se vinculan las diversas pretensiones de gobierno con las condiciones de existencia de la comunidad política. La pregunta para jerarquizar entre condiciones necesarias y condiciones suficientes para que haya *pólis* se plantea, como no podía ser de otra manera, a través del módulo conceptual teleológico: ¿cuál es el fin por el cual las personas viven juntas en una comunidad política?

En efecto, si las personas se asociaron en comunidad y se reunieron por las propiedades, participan de la ciudad-Estado precisamente en la misma medida en que participan de la

propiedad, de modo que se creería que prevalece el discurso de los partidarios de la oligarquía: pues no parecería justo que participe por igual de las cien minas quien colaboró con una mina que quien aportó todo el resto –ni de la inversión originaria ni de los intereses resultantes–.⁴⁷³ Pero de lo contrario, no se reunieron en comunidad meramente para vivir sino sobre todo para vivir bien, pues de otro modo sería posible también una ciudad-Estado de esclavos y de animales (pero esto, por el contrario, no es posible, porque no participan de la felicidad ni de la vida de acuerdo con la elección) (1280a 25-34).⁴⁷⁴

Aristóteles no apela al suspenso y de entrada marca el fin principal que articula la convivencia política, respecto del cual los demás fines se consideran subsidiarios, y para hacerlo apela a la distinción entre vida y vida buena, conectando los desarrollos en este punto con los principios ganados en las definiciones reales de I 2. Lo que distingue a la comunidad política es la participación de sus miembros-ciudadanos en la felicidad y en la “vida de acuerdo con la elección” (dos componentes fundamentales de la finalidad que aparece enunciada como *eû zên*). El horizonte teleológico de los bienes económicos y las relaciones de intercambio comercial no alcanzan para que consideremos que una agrupación de seres humanos es una *pólis*. La explicación de por qué no alcanza ya fue presentada en el libro I, especialmente en los capítulos 4 y 8: la riqueza es considerada como un instrumento para la *prâxis*, y no como un fin en sí misma (I 4, 1253b 31; I 8, 1256b 36-37) y las personas que toman medidas políticas pensando en cómo engrosar las cuentas de la *pólis* y quienes pasan la vida tratando de aumentar el patrimonio heredado se parecen en el hecho de que se preocupan por la vida antes que por la vida buena (I 8, 1257b 39-1258a 1).⁴⁷⁵

Para que exista una *pólis* tampoco alcanza el hecho de que concibamos las leyes como acuerdos de no agresión mutua, tal como se da en las alianzas militares:

Tampoco se reunieron para una alianza de guerra, para no sufrir injusticia a manos de nadie, ni tampoco lo hicieron para el intercambio ni por la utilidad que pueden extraer unos de otros. Pues en tal caso incluso los tirrenos y los cartagineses, y todos aquellos entre quienes es posible celebrar contratos recíprocos, serían como ciudadanos de una sola ciudad-Estado: por cierto que rigen entre ellos pactos sobre importaciones, acuerdos de no agresión mutua y documentos escritos sobre la alianza militar, pero no se hallan establecidas magistraturas comunes a todos en relación con estos asuntos (sino distintas para unos y otros), y ninguno de los dos grupos se preocupa de cómo deben ser los otros, ni de que ninguno de los que suscriben al pacto sea injusto o realice alguna acción malvada, sino solamente de que no se cometan injusticias recíprocas (1280a 34-b 5).

⁴⁷³“Participar de la ciudad-Estado” implica aquí ser parte de ella en el sentido propio de “ser ciudadano”. La comprensión oligárquica de la ciudad-Estado bajo el modelo de una sociedad financiera realiza una distribución de los derechos políticos en proporción a la propiedad poseída: ver V 12, 1316a 39 ss. (Schütrumpf II: 481).

⁴⁷⁴Para la oposición entre vida (*zên*) y vida buena (*eû zên*), ver I 2, 1252b 29; III 6, 1278b 15.

⁴⁷⁵Accattino: 187.

Ya en II 2 (1261a 24 ss.) se anunciaba la disociación entre una ciudad-Estado y una alianza (*summakhía*), pero aquí se explora la diferenciación entre sus respectivos fines, siendo el de la alianza una mera protección contra injusticias. Comparar con la formulación de la alianza entre Atenas y Esparta según Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* V 23, 1. La opinión de que se tienen leyes para evitar sufrir injusticias aparece reproducida por Platón y por Jenofonte,⁴⁷⁶ y evoca claramente posiciones sofísticas.

Si buscamos las notas fundamentales de la concepción sofística de la ley y del derecho, debemos decir que hacen hincapié en el motivo de la conveniencia como determinante del establecimiento y la obediencia de las leyes.⁴⁷⁷ En sintonía con la antítesis *phúsis/nómos*, algunas aproximaciones iusfilosóficas contractualistas proyectaban sobre la ley las sombras de lo convencional,⁴⁷⁸ de lo aleatorio y accidental,⁴⁷⁹ y fundamentalmente, de aquello que no siendo más que un acuerdo de prevención contra injusticias mutuas es artificial e instrumental.⁴⁸⁰ Ch. Kahn rastreó los orígenes de esta versión minimalista-pactista del derecho en ciertos textos que propuso pensar dentro de una matriz narrativa común, la “descripción de un “bestial” estado de naturaleza en términos hobbesianos”, en el cual “originalmente los hombres sufrían la violencia ejercida por otros hombres” y para salir del cual “establecieron un sistema de

⁴⁷⁶ Platón: *Grg.* 483a ss.; Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates* II 1, 14 (Schütrumpf II: 482-483).

⁴⁷⁷ El personaje de Trasímaco, por ejemplo, afirma en la *República* platónica que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte, lo cual implica que los gobiernos modulan la justicia según sus propias necesidades sancionando las leyes que les son funcionales a sus intereses (*Rep* 338c-e).

⁴⁷⁸ En los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, Hípias define las leyes de una ciudad-Estado como “aquellas que los ciudadanos pusieron por escrito habiendo concertado por acuerdo (*suntíthesthai*) lo que deben hacer y aquello de lo cual deben mantenerse alejados” (*Mem* IV, 4, 13). El origen convencional de la ley es constituyente de su precariedad: “con frecuencia los mismos que las establecieron son aquellos que, luego de rechazarlas, las cambian” (*Mem* IV, 4, 14).

⁴⁷⁹ Según Antifón, “la justicia consiste en no transgredir las leyes de la *pólis* de la que se es ciudadano” (DK 44, col. 1, 6-11), una obediencia completamente formal y convencional que depende de la presencia de testigos [*márturoi*], mientras que la necesidad de las leyes de la naturaleza impone un acatamiento incondicional (col. 1, 12-23). Lo contingente y arbitrario coincide con “aquello que ha sido acordado [*homologeîn*] en las leyes”, mientras que “aquello que nace de la naturaleza” no es producto de un acuerdo (col. 1, 27-33).

⁴⁸⁰ En el comienzo del segundo libro de la *República*, Glaucón relata a Sócrates un discurso que trae a colación como una opinión común acerca del origen y sentido de la justicia. Allí, los hombres acuerdan por pacto (*suntíthesthai*) no cometer injusticias mutuas, estableciendo en su interés (*títhesthai*) leyes para ser gobernados y pactos (*sunthékai*) entre ellos mismos (*Rep* 358e-359a). Esta visión se ve complementada por la genealogía contractualista de la justicia tal como aparece defendida por Calicles desde el iusnaturalismo del más fuerte: “creo que los que establecen para sí las leyes son los hombres débiles y la multitud [...] para atemorizar a los más fuertes de los hombres y a los que son capaces de tener más” (*Grg.* 483b-c).

leyes y castigos legales para prevenir actos de mutua agresión”.⁴⁸¹ Aristóteles hace referencia a la degeneración instrumental-pragmática del *nómos* en mero contrato (*sunthéke*) y de la *pólis* en mera *summakhía* a través de la cita de un texto contractualista atribuido al sofista Licofrón, referido con la intención claramente polémica de ejemplificar la versión mínima de la ley como un acuerdo convencional que las partes establecen sólo para garantizar los derechos de unos y de otros y para prevenir injusticias mutuas. Al sofista, Aristóteles le opone la preocupación fundamental de todos aquellos que han comprendido la razón de ser de la legislación, a saber, la virtud y el vicio, la vida ética de los seres humanos (que, como se estableció en I 2, constituye su razón de ser en tanto animales políticos). Si no hay un contenido material de justicia y bondad en las leyes que los hombres obedecen, la *pólis* se ve despojada de sentido, y no debería poder ser llamada *pólis* en sentido estricto.

Sin embargo, cuantos se preocupan por la buena legislación investigan a fondo acerca de la virtud y el vicio políticos. Por lo cual es de cierto evidente que la virtud debe ser objeto de preocupación al menos para la ciudad-Estado que sea así llamada verdaderamente, no por una mera palabra. En efecto, [si no hay preocupación por la virtud,] la ciudad-Estado se convierte en una alianza, que se diferencia de otras establecidas por aliados lejanos solamente por el lugar, y también la ley, tal como dijo el sofista Licofrón, se transforma en un pacto [*sunthéke*], garante de los derechos de unos para con otros, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos (1280b 5-12).

La concepción iusminimalista de lo político aparece enmarcada por el Estagirita a partir del escenario de las relaciones interestatales,⁴⁸² a través de dos ejemplos que se proponen como absurdos. Sostener una posición meramente pragmatista-contractualista acerca del derecho y del Estado termina siendo para Aristóteles tan desatinado como establecer la posibilidad de que tirrenos y cartagineses, por un lado, y megarenses y corintios, por el otro, pasen a ser miembros de la misma *pólis* por el solo hecho de haber entablado entre sí contratos comerciales o acuerdos militares.

Tirrenos y cartagineses:

⁴⁸¹ Ch. Kahn (1981): 97-98. Además del texto de *Rep* II 358e-359a, Kahn incluye dentro de esta matriz el mito acerca del origen de la política que aparece en el *Protágoras* de Platón, el fig. 245 de Demócrito, el *Anónimo de Jámblico*, el *Nicocles* de Isócrates y un fragmento atribuido al sofista Critias (DK 88 B 25), pero que habría sido parte de un drama satírico de Eurípides (el *Sísifo*). La lógica común que permite enlazar los fragmentos equivale a “la distinción *phúsis/nómos* presentada como dos estadios sucesivos en el desarrollo de la humanidad” (*Idem*: 103). Según G. B. Kerferd, “probablemente sugerir que estos fragmentos eran todos parte de una única tradición es ir demasiado lejos, pero al menos es probable que cada uno de los pasajes citados fue escrito en plena conciencia de las doctrinas encontradas en algunos o en todos los otros” (1999: 142; cap. 12 “The theory of society”).

⁴⁸² Como destaca R. Mulgan, Aristóteles enfoca la cuestión de manera tal que “las relaciones de los miembros individuales de la comunidad son análogas a las que se entablan entre Estados dentro de una alianza internacional” (1979: 126).

[Los hombres se asociaron en comunidad] no para el mero vivir sino sobre todo para vivir bien [...], y tampoco para una alianza, para no sufrir injusticia a manos de nadie, ni tampoco lo hicieron por los intercambios ni por la utilidad que unos pueden extraer de otros, pues incluso los tirrenos y los cartagineses, y todos aquellos entre quienes se hallan instituidos contratos recíprocos, serían como ciudadanos de una sola ciudad-Estado (1280a 31-38).

Megarenses y corintios:

En efecto, incluso si pudieran reunirse los lugares en uno, de manera que la ciudad-Estado de los megarenses y la de los corintios fueran enlazadas por murallas, ni siquiera así habría una sola ciudad-Estado; tampoco si se celebraran matrimonios entre los habitantes de una y otra ciudad, aun si esto es propio del establecimiento de lazos privados entre ciudades-Estado. Igualmente, tampoco si algunos habitaran separadamente –no ciertamente tan alejados como para no establecer relaciones de comunidad–, pero tuvieran vigencia entre ellos leyes de mutua protección contra injusticias en los intercambios, por ejemplo si uno fuera constructor, otro campesino, otro zapatero y otro algo por el estilo, y la multitud sumara diez mil personas, pero no tuvieran en común más que factores de este tipo, como el intercambio o las condiciones de una alianza militar, ni siquiera así podría existir alguna vez una ciudad-Estado (1280b 13-23).

El rechazo de las relaciones internacionales como parámetro de politicidad gira en torno a las nociones de proximidad y distancia. La aplicación de los criterios propios de las alianzas para la comprensión del lazo político en el interior de la ciudad-Estado reproduce la paradoja de vivir juntos pero estar separados. La referencia a un campesino, un zapatero y otros artesanos en este contexto parece anticipar la crítica a la *próte pólis* de *República* II. La caracterización platónica de la *pólis* parecería estar calcada del modelo de politicidad pragmático-utilitarista propio del ámbito de las relaciones interestatales. Lejos de constituir un mero sistema cooperativo de satisfacción de necesidades básicas, y en consonancia con las notas definitorias del fenómeno *pólis* ganadas en I 2, la ciudad-Estado no puede comprenderse si no se pone en juego un horizonte de fines que exceda el mero vivir y se vincule con un contenido de vida buena y de justicia. A través del experimento mental interestatal se lleva al absurdo (sin nombrarlo) el modelo de agrupación minimalista de *Rep* II, no es así como debe lograrse una caracterización científica de la ciudad-Estado, lo que retrata Platón no es esencialmente una *pólis*.

¿Por qué causa? No por ausencia de proximidad de la comunidad. Pues incluso si se reunieran así los miembros de una comunidad (y realmente cada uno dispusiera de su propia casa como de una ciudad-Estado), prestándose ayuda entre sí como si hubieran suscripto una alianza defensiva [*epimachía*] sólo contra los que cometen injusticia, ni siquiera así les parecería que subsiste una ciudad-Estado a quienes investigan con exactitud, si precisamente convivieran del mismo modo estando reunidos que hallándose separados (1280b 23-29).

La verdadera *koinonía* no puede tomar como modelo de inteligibilidad a las alianzas militares, puesto que de acuerdo con la matriz de funcionamiento de una *summakhía*, entre los componentes de la totalidad política “rigen pactos sobre importaciones, acuerdos de no agresión mutua y documentos escritos referentes a la alianza”, pero sucede que “ninguno se ocupa de cómo deben ser los otros, ni de que ninguno de los que suscriben a los pactos sea injusto o cometa alguna acción malvada, sino solamente de que no se cometan injusticias recíprocas”.⁴⁸³

La indiferenciación ética de la dimensión interestatal muestra que por fuera del perímetro de la *pólis* sólo parece subsistir un ámbito liso de fuerzas en pugna, para las cuales vale la dinámica de la alianza tal como es expuesta paradigmáticamente por Tucídides, respecto de la *summakhía* Esparta-Atenas: ayuda mutua ante invasiones externas, extensión transitiva de la lógica amigo-enemigo, concepción prepolítica de la justicia (hacer bien a los amigos y mal a los enemigos).⁴⁸⁴ La opinión de que se tienen leyes para evitar sufrir injusticias aparece reproducida por Platón (*Gorgias* 483a ss.) y por Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* II 1, 14). La lógica del contrato reproduce la misma dinámica atomizada y belicosa que rige en el ámbito de las relaciones internacionales, que puede llegar a contener momentos necesarios para la existencia de las unidades políticas, pero que de ningún modo constituye un acercamiento suficiente.

Dentro de la arquitectura institucional tripartita que Aristóteles postula para toda *politeía*,⁴⁸⁵ la *summakhía* aparece dentro del horizonte de competencia de una de las “tres partes de todos los regímenes políticos”, *tò bouleutikón*, el “componente deliberativo”, en tanto instancia soberana dentro de la (relativamente fluida) tripartición de poderes: el establecimiento o la disolución de la *summakhía* son así atributos del poder legislativo.⁴⁸⁶ De este modo, el emplazamiento del concepto de *summakhía* dentro del plano de los objetos de decisión por parte de un organismo de deliberación colectiva conformado por ciudadanos de una misma *politeía* implica el hecho de que toda alianza ya presupone una ciudad-Estado consolidada institucionalmente, y por lo tanto no es posible que la alianza funde *pólis*.

En II 2 (1261a 24 y ss.) también se halla anunciada la disociación entre una ciudad-Estado y una alianza (*summakhía*); aquí se explora específicamente la

⁴⁸³ 1280a 38-b 5.

⁴⁸⁴ *Thuc* V 23.

⁴⁸⁵ IV 14.

⁴⁸⁶ 1298a 4-5. Cf. *EN* 1167a 31.

diferenciación entre sus respectivos fines, siendo el de la alianza una mera protección contra injusticias. Aristóteles cuestiona el modelo de comunidad propio del contrato y de la alianza, atacando el plano horizontal que los conceptos legal-jurídicos asumen en el plano de las relaciones internacionales (y que la teoría sofística emplea para pensar también la política interior de la *pólis*). Sólo puede existir una *pólis* legítima cuando la dimensión horizontal del mero *sun-*, del “estar-con” (*summakhía, sumpoliteía, sunteleía, sunoikismós, suzên*), pueda organizarse verticalmente en función de un fin ético superior, que en virtud de esta superioridad englobe a sus instancias precedentes en calidad de condiciones necesarias para la vida buena: “Así pues, hay que establecer que la comunidad política existe con vistas al modo noble de obrar, no por el mero vivir juntos [*suzên*]” (1281a 2-4).

Es así como tampoco las asociaciones cooperativas basadas en la mera satisfacción de necesidades primarias parecen lograr ir más allá de este iusminimalismo que traiciona la teleología relevante a la hora de enmarcar causalmente las realidades colectivas que se llaman *pólis*, es decir, la teleología de la vida buena. Esta crítica a Platón se mostrará explícitamente referida al maestro en IV 4; aquí se limita a indicar que se trata de un enfoque análogo al de sofistas como Licofrón, que vacían el derecho de su sustancia normativa y sólo lo consideran desde el punto de vista utilitario-pragmático.

De esta manera Aristóteles pasa en limpio el asunto antes de concluir este capítulo, ofreciéndonos una definición del objeto teórico “*pólis*” que se apoya sobre los resultados alcanzados en el libro I:

Es evidente así que la ciudad-Estado no es una comunidad de lugar, ni relativa a no cometer injusticias mutuas ni finalizada al intercambio: pero es necesario contar con estos requisitos si ha de existir precisamente una ciudad-Estado, y no ciertamente por el hecho de que se verifiquen todas estas condiciones hay ya una ciudad-Estado, sino [recién cuando sobrevenga] la comunidad del vivir bien tanto para casas como para familias en vista de una vida perfecta [*teleîos*] y autárquica (1280b 29-35).

Se reconoce así que el mero compartir un territorio o la simple vida en común, desde la relación conyugal a otras formas de sociabilidad humana, son por cierto condiciones necesarias para que los seres humanos se agrupen en *póleis*: “[Vivir bien] no será posible si no se habita un mismo y único lugar y no se contraen matrimonios. Por ello surgieron en las ciudades parentescos, asociaciones, festivales y pasatiempos de la vida en común, la cual es en efecto obra de la amistad, pues la elección de la vida en común es amistad.” (1280b 35-38) Pero el plexo de cualquiera de las demás relaciones

de sociabilidad que entablan los ciudadanos se hallan en función del fin fundamental, la vida noble, a la que se encuentran teleológicamente subordinadas bajo el módulo de la necesidad hipotética: “el fin de la ciudad consiste en vivir bien, y estas formas de convivencia existen en virtud del fin”. Contra la opinión de que el fin específico de la ciudad-Estado es vivir en común [*tò suzên*] (reproducida en *Ética Eudemia* VII 1, 1234b 22 ss.), Aristóteles remarca aquí que los vínculos comunitarios son medios para el verdadero fin: la vida buena (*eû zên*).⁴⁸⁷ Nuevamente, “esto no significa para Aristóteles que la ciudad no necesite también las demás cosas: simplemente estas son las condiciones necesarias para que la ciudad pueda existir, pero no se trata de condiciones suficientes para individualizar la verdadera naturaleza de la ciudad”.⁴⁸⁸

Así pues, hay que establecer que la comunidad política existe con vistas al modo noble de obrar, y no para el mero cohabitar. Por lo cual precisamente se da mayor participación en la ciudad-Estado a quienes contribuyen más a una comunidad de tal clase que a los iguales o superiores en libertad o linaje, pero desiguales de acuerdo con la virtud política, o a los que superan a otros en riqueza pero son superados en virtud. Por consiguiente, es evidente a partir de lo dicho que todos los que discuten en torno a los regímenes políticos expresan sólo cierta parte de lo justo (1281a 3-10).

Es a partir de la correcta definición de *pólis* que se deduce el parámetro para rechazar como sesgados los principios de distribución de los derechos políticos de democracias y oligarquías y se accede al verdadero criterio de justicia absoluta, que se hace depender esencialmente de la participación en la virtud política.

iii.c.- III 12-13: aplicación de la definición científica de *pólis* al problema de la distribución de los derechos políticos

Con el objetivo de lograr discutir el problema de la justicia desde una perspectiva auténticamente universal Aristóteles propone un experimento mental transconstitucional que se anuncia en III 10 (“se plantea un problema a propósito de quién debe tener el poder supremo en la ciudad-Estado: la multitud, los ricos, los notables, uno solo que sea el mejor de todos o el tirano”) y se explicita en III 12:

Si se encontraran en una sola ciudad-Estado todos ellos (y me refiero, por ejemplo, a los buenos, los ricos, los de noble linaje y, además, a cualquier otro grupo de ciudadanos), ¿habrá acaso una disputa acerca de quiénes deben gobernar o no? Por cierto que en cada régimen político de los que hemos hablado es indiscutible la decisión de quiénes deben gobernar –en efecto, los regímenes difieren unos de otros en relación con quienes ejercen

⁴⁸⁷ Comparar con III 6, 1278b 20 ss. y *Ética Nicomaquea* VIII 11, 1160 a 19 ss.

⁴⁸⁸ Accattino (2013): 189.

el mando supremo; por ejemplo en uno son los ricos, en otro los hombres virtuosos, y del mismo modo para cada uno de los restantes—; pero de todos modos consideremos cómo deben determinarse estos asuntos si se presentaran todos estos candidatos al mismo tiempo (1283a 42-b 9).

El planteo de este experimento mental puede haberse inspirado en Platón (*Gorgias* 490b ss.), como detecta Schütrumpf en nota *ad. loc.*, pero más allá de sus posibles fuentes nos interesa examinar su función y su rendimiento con relación al problema de origen con el que se abre el capítulo III 12 (¿cómo definir el bien político que es la justicia?). Respecto de esta pregunta reconoce Aristóteles que se trata de un problema profundamente difícil, que implica una aporía y exige el recurso a una *philosophía politiké*, es decir, un abordaje científico de la política, como hemos puesto de manifiesto en diversas ocasiones en que adelantamos el comienzo de III 12. Más allá de reconstruir integralmente el abordaje aristotélico del problema en todas las implicancias, lo cual excede las pretensiones de este trabajo, nos dedicaremos a anclar la solución que ofrece Aristóteles con los primeros principios ya establecidos en textos anteriormente analizados.

Respecto de III 12, Schütrumpf señala que este capítulo puede leerse en clara conexión con III 9 (de hecho, probablemente III 9 y III 12 sean dos versiones del mismo texto), con el cual comparte la misma problemática, a saber, la discusión de las pretensiones de derecho de los diversos grupos políticos a ocupar funciones de gobierno. El propósito del presente capítulo comparte el planteamiento del *Político* de Platón, donde se procede a poner a prueba las pretensiones de una serie de aspirantes al título del verdadero político y rey (especialmente en 279a).⁴⁸⁹

El hecho de que subsista una aporía no implica que haya una mera equivocación que dependa de perspectivas erróneas de los sujetos. Como afirma F. Mié, se trata de “una dificultad que surge de la peculiar relación epistémica que los hombres mantienen con ciertos aspectos especialmente importantes de la realidad cuyo planteo de dificultades es tal que no se nos ofrece la posibilidad de corregir los errores directamente”.⁴⁹⁰ La aporía que aquí nos ocupa se logra reponer en toda su complejidad si uno se remonta a las definiciones de justicia e injusticia del libro V de la *Ética Nicomaquea*. En este breve pero denso tratado aristotélico sobre la justicia se trabaja lo justo como un término irremediabilmente homonímico:

⁴⁸⁹ Schütrumpf II: 509-510. Toda esta última parte del libro (III 12-18) puede ser leída como una respuesta directa al *Político* de Platón (Schütrumpf II: 117).

⁴⁹⁰ F. Mié (2008): 15.

A lo que parece, “justicia” e “injusticia” son términos multívocos, pero por la vecindad [de sus sentidos], la homonimia pasa inadvertida, y no es manifiesta como en el caso de [los homónimos] muy distantes entre sí [...]. Comprendamos, entonces, en cuántos sentidos se dice “injusto”. Pues bien, se considera injusto [a] al que se aparta de la ley y [b] al que toma para sí de más y es inequitativo, de manera que es evidente que el justo es [a] el que se atiene a la ley y [b] el que es equitativo (EN. V 1, 1129a 26 ss.).

A continuación Aristóteles retoma el sentido [a] y dice que “el que se aparta de la ley es, según dijimos, injusto y el que se atiene a la ley, justo”; con lo cual, “en un sentido, llamamos ‘justos’ a los [actos] que producen o preservan la dicha y sus partes para la comunidad política”. En cierta medida esto puede encontrarse en *Pol I 2*, en el punto en que toda pólis es en cierta medida expresión de un contenido de justicia y todo ser humano es un animal destinado a vivir en ciudades-Estado por el hecho de que su palabra es vehículo de lo justo y de lo injusto.

En este nivel de generalidad, entonces, “justo” no es un atributo privativo de ciertas formas constitucionales sino propio de toda ciudad-Estado. Y así lo refrenda la *Ética Eudemia*: “Todas las constituciones [*politeíai*] son una especie de justicia, pues son comunidades, y toda comunidad se funda en la justicia” (VII 9, 1241b 13-15). Ahora bien, a la hora de proyectar políticamente este criterio sobre el plano de la *philosophía politiké*, como hace Aristóteles en III 9 y en III 12-13, se corre el riesgo de asimilar el planteo aristotélico con el de Protágoras, según quien es justo todo lo que contribuye a preservar a una determinada *pólis*, y no existe un plano general de comparación o de commensurabilidad transconstitucional, lo cual nos condena al relativismo y al iusdecisionismo más extremo. Es esta la solución no sólo protagórica sino también la de toda una corriente de lectura comunitarista y neohegeliana de Aristóteles, que sostiene que Aristóteles habría tomado partido por la corriente relativista e ilustrada que se complacía en señalar el carácter cambiante y relativo de las leyes y de la concepción de justicia, un razonamiento que habilita el momento coleccionista del propio Aristóteles (158 constituciones).

Ahora bien, ya vimos que Aristóteles arribaba en III 9 a postulaciones universales que permitían superar el estrecho margen que imponían las perspectivas intraconstitucionales acerca de lo justo (que nunca lograban expresar lo justo más que de manera parcial y sesgada) y lograba proponer definiciones científicas de lo justo en sentido estricto. Es a partir del despeje de ese plano que se evidencia la intención de Aristóteles de superar la perspectiva de las creencias de los partidarios de tal o cual régimen en torno de lo justo (mera disputa entre creencias de signo opuesto) y de llegar

a “encontrar la verdad en torno a estos asuntos”, incluso reconociendo que es “muy difícil” (*Pol VI 3*, 1318b 1-2). Veamos cómo en III 12-13 conecta tales definiciones con la resolución científica (y no meramente dialéctica) del experimento mental anteriormente descrito.

En III 12 se pregunta Aristóteles bajo qué criterios se sostienen los diversos contenidos de justicia aspirantes al título de expresiones de lo justo en sentido estricto, y termina destacando el criterio funcionalista de selección.

Quizás alguien podría afirmar que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en cualquier bien, si los ciudadanos no se diferenciaran entre sí en ninguno de los demás aspectos sino que fueran semejantes; pues para quienes son diferentes, distinto debería ser lo justo y acorde al mérito. Pero si esto fuera así, habría que conceder cierta ventaja respecto de los derechos políticos también a quienes son superiores por el color de la piel, por la altura y por cualquier otro tipo de bien. ¿O acaso es esto un error manifiesto? Es evidente que lo es para las otras ciencias y facultades, pues si los flautistas son semejantes en su habilidad técnica, no hay que conceder el privilegio sobre las mejores flautas a los de más noble linaje (pues no por pertenecer a un linaje noble tocarán mejor la flauta); por el contrario, hay que conceder los instrumentos de cualidad superior a quien demuestra su superioridad en relación con la función [*érgon*] (III 12, 1282b 22-34).

El vocabulario teleológico es puesto en juego en la resolución del problema en cuestión. La perspectiva funcionalista-teleológica es decisiva a la hora de concebir la superioridad relevante para seleccionar aspirantes a justos en sentido absoluto, y ya parece excluir criterios como linaje, belleza y color de piel:

Pero si lo dicho todavía no se muestra en toda su claridad, será evidente para quienes sigan adelante. Supongamos que alguien, por un lado, sobrepasara a los demás en su técnica como flautista pero, por el otro, quedara muy atrás de ellos en cuanto a linaje o belleza; y aun cuando suceda que cada una de estas características (me refiero a “linaje” y “belleza”) se entienden como bienes más importantes que el arte de tocar la flauta, y aunque en la consideración de sus relaciones recíprocas ambas cualidades superen a la técnica de la flauta en mayor grado que lo que uno pueda distinguirse en su técnica de flautista, igualmente habrá que concederle a éste las mejores flautas (1282b 35-41).⁴⁹¹

La analogía entre las flautas y los derechos políticos plenos parece retomada del discurso de Protágoras en el *Protágoras* de Platón (327 a-c). Los criterios geométricos de justicia (tales como riqueza, libertad, virtud y linaje) ya se habían formulado como inconmensurables sobre el final de III 9 (1281a 4 ss) y su discusión en estos términos proseguirá hasta alcanzar su punto culminante en el próximo capítulo.⁴⁹² En esta línea tampoco puede decidirse la cuestión admitiendo entre los candidatos a quienes son más

⁴⁹¹El principio de conmensurabilidad en juego parece ser el enunciado en 1323b 13.

⁴⁹²El problema de fondo de la conmensurabilidad fue planteado y profundizado por Aristóteles también en otros ámbitos de su investigación (*GC II 6*, 333a 20 ss.; *Metaph. M 6*, 1080a 18 ss.; *EN V 8*, 1133b 18 ss.). (Schütrumpf II: 514).

veloces (si uno considera que los mejores son los que ganan las competencias en los juegos olímpicos) o quienes son más altos (“como afirman algunos que ocurre en Etiopía”, 1290b):

Además, al menos según esta argumentación, cualquier bien sería comparable con cualquier otro bien: pues si el criterio de igualdad fuera una determinada altura, también en general la altura estaría al mismo nivel que la riqueza o la libertad. En consecuencia, si admitiéramos que uno se distingue por la altura más que otro por la virtud, aun cuando generalmente la virtud es superior a la altura, todas las cosas serían comparables: pues si cierta cantidad de grandeza es superior a cierta cantidad de virtud, entonces está claro que cierta cantidad será igual. Y como esto es imposible, es claro que también en los asuntos políticos es razonable que no disputen las magistraturas sobre la base de cualquier tipo de desigualdad –en efecto, si unos son lentos y otros rápidos, no por ello unos deben tener más y los otros menos (aunque en las competencias físicas la diferencia en estos asuntos trae consigo un honor [*timé*])– (1283a 3-14).

La discusión debe centrarse no en cualquier tipo de superioridad sino en aquella superioridad que se encuentre directamente relacionada con una función vital para la *pólis*, lo cual coincide con las auténticas partes componentes de la ciudad, como se explicita a continuación a partir de ciertos razonamientos que hacen pie en la cercanía etimológica entre los significados de *timé*, que incluyen “honor”, “premio”, “magistratura” (en el sentido de “honorés cívicos”) y “renta” (en tanto calificación censitaria para acceder a la ciudadanía).

Pero la discusión debe llevarse a cabo necesariamente a partir de los elementos que componen la ciudad-Estado. Por ello es razonable que compitan por los honorés cívicos [*timé*] los de noble nacimiento, los libres y los ricos. En efecto, debe haber hombres libres que aporten también una renta [*tímema*] (pues no habría ciudad-Estado si todos fueran pobres, así como tampoco si todos fueran esclavos). Pero si ciertamente resultan necesarias estas condiciones, es claro que también se necesita de la justicia y de la virtud política (1283a 14-21).

Aristóteles reconoce en III 13 la justificada pretensión de diversos candidatos que se atienen al criterio de cumplir cierta función útil para la ciudad-Estado.

Asimismo, se dijo también antes⁴⁹³ que todos sostienen sus pretensiones de acceder a los cargos de gobierno con cierta justicia, aunque no todos lo hagan de un modo absolutamente justo: los ricos tienen pretensiones justificadas porque poseen la mayor cantidad de territorio –y el territorio es algo común–, además de que por lo general son más confiables para los contratos; los libres y los de noble linaje, por estar próximos unos a otros –pues los nobles son más ciudadanos que los que carecen de linaje, y el nacimiento de buena familia es objeto de estima en todas partes–; por ello, además, es razonable que de los mejores nazcan los mejores, pues el buen nacimiento es la virtud del linaje. Del mismo modo, sin duda, diremos que también la virtud sostiene con justicia sus pretensiones, pues decimos que la justicia, a la que necesariamente deben seguir todas las

⁴⁹³III 9, 1280a 9.

demás virtudes, es una virtud relacionada con la comunidad.⁴⁹⁴ Sin embargo, también la multitud sostiene pretensiones justas frente a la minoría: en efecto, considerándolos en conjunto son más fuertes, más ricos y mejores que los pocos (1283a 29-40).

Sin demorar más la solución al problema constatemos que la disolución del nudo aporético se halla decidido al comienzo de III 13 de la siguiente manera:

Así pues, parecería que para la existencia de una ciudad-Estado todas o al menos algunas de estas pretensiones en disputa tienen su justificación; sin embargo, para la buena vida, las pretensiones más propiamente justas que podrían sostenerse son la educación y la virtud, como se dijo incluso anteriormente (III 1283a 23-26).

Según III 12, el criterio básico para zanjar el problema se cualifica a partir del lenguaje funcional-teleológico (*érgon*) mientras que en III 13 se reafirma la distinción y jerarquización entre mera existencia, “vida”, y “vida buena”. La noción de virtud se relaciona con ambos horizontes semánticos. Así, Aristóteles elige marcar la virtud en el ejercicio de la ciudadanía como término *ad quem* sobre el que construir una *homonimia pròs hèn* que nos permita decidir el problema de lo justo más allá de las creencias de cada una de las formas de gobierno. Esto se relaciona con su definición de ciudadano en términos de actividad (el ejemplo del flautista lo pone de manifiesto ilustrando el concepto de *érgon*). Y entre los componentes de la definición científica alcanzada en I 2 se halla la vida buena. Estas categorías siguen operando como en I, distinguiendo el sentido específico de *pólis* respecto de su sentido genérico, ofreciendo materiales para controlar la homonimia con el objetivo de depurar científicamente la terminología de la *philosophía politiké*.

Antes de finalizar III 13 Aristóteles vuelve a problematizar el asunto, y la estrategia que lleva adelante nos interesa en la medida en que conduce a una resolución basada en la definición de “ciudadano”.

Pero existe un problema que involucra en general a todos aquellos que disputan las magistraturas. Pues podría creerse que no hablan en absoluto con justicia quienes se consideran dignos de gobernar por su riqueza, ni tampoco quienes lo hacen por su linaje. Pues es claro que si uno de ellos fuera a su vez más rico que todos, éste claramente deberá –de acuerdo con esta misma pretensión de justicia– gobernar sobre todos, y del mismo modo también aquel que más se destaque en linaje deberá hacerlo sobre todos los otros que basen sus pretensiones en la libertad. Y esto mismo sucederá quizás también en las aristocracias, a propósito de la virtud, pues si uno solo fuera mejor que todos los otros varones virtuosos que componen el cuerpo cívico gobernante, éste debería ejercer el mando supremo, de acuerdo con esta misma pretensión de justicia. Y bien, si también la multitud debe ejercer el mando supremo porque es más fuerte que los pocos, y si uno o más de uno (pero menos que la mayoría) fueran más fuertes que el resto, éstos son

⁴⁹⁴Para la relación entre justicia política y virtud, ver *Ética Nicomaquea* V 2, 1129b 25-1130a 5.

quienes deberían ser supremos antes que la multitud. Sin duda, todo esto parece poner de manifiesto que no es correcto ninguno de los anteriores principios definitorios de acuerdo con los cuales se considera justo que unos gobiernen y que todos los otros sean gobernados por ellos (1283b 13-30).

La aporía que detecta Aristóteles parece afectar a todo criterio de superioridad estrictamente cualitativa sobre el cual se base cualquier pretensión de ocupar los cargos políticos, en la medida en que pone en marcha una dinámica de exclusión progresiva que termina fragmentando la unidad del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), y por lo tanto, desdibujando los contornos del régimen político.

Contra quienes se consideran dignos de ejercer el mando supremo del cuerpo cívico gobernante por su virtud o su riqueza, sin duda las multitudes podrían alegar un argumento justo: que nada impide que en ocasiones la multitud sea mejor y más rica que los pocos, considerada no en sus componentes individuales, sino en conjunto. Por ello también es posible afrontar de este modo la dificultad que algunos investigan y proponen. En efecto, algunos se plantean la cuestión de si el legislador que quiere establecer las leyes más correctas debe legislar en vista de lo que conviene a los mejores o bien al mayor número, en el caso de que suceda lo dicho.⁴⁹⁵ Pero hay que comprender lo correcto del mismo modo, y la rectitud radica en la conveniencia de toda la ciudad-Estado y de la comunidad de los ciudadanos. “Ciudadano” es, en su acepción común, quien participa de gobernar y ser gobernado; y en cada régimen político es diferente, pero en el [1284a] mejor es quien puede y elige ser gobernado y gobernar en vista de la vida conforme a la virtud (1283b 30-1284a 3).

A partir de las definiciones de ciudadano y de ciudad-Estado que hemos tipificado antes en términos de “semi-amplia”, Aristóteles se propone resolver los problemas generados por la aporía del *políteuma* considerado en términos absolutos. Como criterio de determinación de la ciudadanía el gobernar y el ser gobernado se halla introducido en III 4 (1277a 25 ss.). Respecto de la taxonomía constitucional de III 6-7, vimos que era la definición de ciudadanía que sostenía el aspecto cualitativo del cual dependía corrección o desviación del régimen (en función de la pregunta: “en beneficio de quién se ejerce el gobierno”). La misma definición tipifica aquí la distribución de la pertenencia a la comunidad política en su sentido general (aplicable a cualquiera de las constituciones existentes) (uso político de virtud) como también el criterio de participación política en la mejor constitución (en el cual “la vida de la virtud” nombra la vida moralmente virtuosa propia de los hombres buenos). Así, mientras que en economía es el dinero el *medium* que hace posible la conmensurabilidad (cf. *EN*. V), el concepto-vehículo que abre este espacio de conceptuabilidad general entre *póleis* parece ser la virtud. Se halla

⁴⁹⁵“Lo dicho”: que la multitud, tomada en su conjunto, sea mejor y más rica que la minoría. La dificultad en cuestión se halla retomada de III 11, 1282b 6. Cf. *Ética Nicomaquea* V 3, 1129b 14 ss. (Schütrumpf II: 523).

así correctamente establecida la superioridad absoluta en torno a la cual debe orbitar toda comprensión del problema de la justicia y de la igualdad desde la perspectiva de un enfoque científico de los asuntos públicos.

Capítulo 6

LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE LA *PHILOSOPHÍA POLITIKÉ*: BLOQUE II-VII-VIII

El libro II de la *Política* se halla encaminado a precisar ciertas notas necesarias para poder elaborar un discurso científico sobre la mejor forma de régimen político, y lo hace a partir de una exposición crítica, por un lado, de algunos proyectos teóricos en torno al mejor régimen político (Hipodamo de Mileto, Faleas de Calcedonia, *República* y *Leyes* de Platón) y, por el otro, de ciertas constituciones históricas correspondientes a ciudades-Estado que se juzgan bien gobernadas (Esparta, Creta, Cartago). En este desarrollo temático la investigación se enlaza directamente con el bloque compuesto por los últimos dos libros de la obra (VII-VIII), en los que se propone concretamente un régimen político que se considera como el mejor en términos absolutos (*aríste politeía*).

Inicialmente podemos constatar entre ambos bloques textuales (II y VII-VIII) un mismo programa de investigación. En los términos de II 1,

Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la mejor de todas para los que sean capaces de vivir del modo más acorde posible a nuestros deseos, conviene examinar los demás regímenes políticos, tanto los que se aplican en ciertas ciudades que tienen fama de estar bien gobernadas como otros propuestos por algunos y que tienen reputación de estar bien planteados, con el objetivo de ver allí lo correcto y lo útil. No debe creerse que buscar una alternativa diferente de estos regímenes es propio exclusivamente de quienes quieren emplear sutilezas sofisticadas; por el contrario, debe creerse que abordamos esta investigación porque los regímenes vigentes en la actualidad son deficientes (1260b 27-35).

El programa preve responder a la pregunta por la mejor comunidad política, y en este libro II se aborda el interrogante en la forma de un examen de diversos regímenes políticos (formulados en palabras o realizados en el mundo de lo social-histórico) que por una razón u otra se muestran como candidatos al título de *aríste politeía* en la historia del pensamiento y de las instituciones políticas griegas. La estrategia de abordaje del examen en cuestión apunta en dos direcciones.

En primer término, el enfoque se propone demarcar “lo correcto y lo útil” (*tò orthôs kai tò khrésimon*) en estas propuestas. Estas dos dimensiones de lo que positivamente intenta determinarse dentro de los proyectos constitucionales bajo examen busca combinar una serie de criterios que entran dentro del conjunto de lo normativo, lo dikelógico, lo que está bien desde el punto de vista de lo axiológicamente deseable (“lo correcto”) y otra serie que se engloba en lo pragmáticamente eficaz, lo que

es beneficioso para la conservación del régimen, lo que ayuda a apuntalar la estabilidad de la constitución bajo examen (“lo útil”). Ambos patrones orientadores de la *zetêsis* son utilizados como criterios de la investigación a lo largo de toda la obra, y como ejemplo podríamos citar I 3 (1253b 15 ss.) o IV 1 (1288b 36 ss.). En términos generales, y aun cuando haya algunas excepciones, toda vez que utiliza en su examen estos dos criterios Aristóteles tiende a hacerlos confluír, bajo la convicción de que a fin de cuentas lo que está bien desde el punto de vista moral, lo justo, lo bueno no puede ser destructivo de la comunidad, no puede conformar un factor de alteración, disruptividad o subversión del orden que en cada caso se esté analizando.

En segundo término, a través de una referencia polémica a Isócrates (*Antídosis* 79-83), Aristóteles alude a una contracara “negativa” de su búsqueda, en la medida en que la investigación va a apuntar también a revelar los defectos de los proyectos y de las constituciones bajo examen, sobre todo porque no es cierto que legislar sea fácil (como supone Isócrates) ni tampoco lo es pensar los asuntos relativos a la legislación. Si bien va a buscar lo correcto y lo útil, ello no implica renunciar a marcar errores y desviaciones. El descontento aristotélico respecto del estado de las investigaciones de su tiempo en torno de los regímenes políticos, puede constatarse sobre el final de la *Ética Nicomaquea* X 10 (1180b 31 ss.), especialmente cuando observa que sus antepasados dejaron sin tratar “lo concerniente en general a las constituciones” [*hólos peri politeías*].

Esta declaración programática de II 1 se ve complementada en II 9 con un agregado destinado a precisar el modo de abordaje de las constituciones existentes que tienen reputación de estar bien gobernadas:

Acerca del régimen político de Lacedemonia y de Creta y a propósito de casi todos los demás regímenes existen dos cuestiones por investigar: una, si se ha legislado correctamente o no en relación con el mejor ordenamiento; la otra, si hay algo que contradiga el principio fundamental y la organización de la constitución establecida para esos regímenes (1269a 29-34).

En los términos de VII 1, el programa se propone llevar adelante “una investigación a propósito del mejor régimen político”, que inicialmente se pregunta por la felicidad y por el mejor modo de vida, el más digno de ser elegido. Según la formulación más completa de VII 2: “debe investigarse cuál es el mejor régimen político y cuál es la mejor disposición para una ciudad-Estado: dado que esto último –y no lo preferible para cada individuo– es el objeto propio del pensamiento y de la teoría política, nosotros lo

abordaremos en nuestra actual indagación, [y esta] [...] será la tarea de la presente exposición”.

En VII 4 comienza propiamente la búsqueda de la *aríste politeía*:

Luego de lo dicho hasta ahora a manera de preámbulo sobre estos asuntos, y luego de haber considerado los restantes regímenes políticos con anterioridad, el comienzo de lo que nos queda pendiente decir es, en primer lugar, cuáles son las condiciones de la ciudad-Estado que pretende estar constituida de acuerdo con nuestros deseos (1325b 33-36).

“De acuerdo con nuestros deseos” (*kat’ eukhén*) es una expresión compartida en ambas aperturas, empleada por Aristóteles a la hora de nombrar las circunstancias que mejor se adecúan a las aspiraciones de quien diseña una constitución (ya sea un legislador o un pensador político), y alude a la caracterización de una *pólis* en las mejores condiciones posibles. Esto coincide con el tópico de la *aríste politeía*. Así el programa de investigación de la *philosophía politiké* en este bloque textual se inscribe en una tradición que constituía todo un subgénero del pensamiento político griego. La diferencia entre II y VII-VIII es que II es la *pars destruens* y VII-VIII es la *pars construens*; II es una discusión preparatoria para la propuesta de VII-VIII. En VII 4 se hace una referencia retrospectiva al libro II que confirma este enlace: “luego de lo dicho hasta ahora a manera de preámbulo sobre estos asuntos, y luego de haber considerado los restantes regímenes políticos con anterioridad...”. Aquí la referencia a “los restantes regímenes políticos” apunta al libro II, en el que se analizan los otros regímenes que tienen la reputación de ser los mejores.⁴⁹⁶

La pregunta central que tienen en común II y VII-VIII es la siguiente: ¿qué es la comunidad política? La respuesta a esta pregunta es la llave de acceso al tratamiento de lo que sería la mejor versión posible de tal tipo de comunidad. De alguna manera, la estrategia subyacente a este abordaje consiste en que determinar la mejor versión posible de una *pólis* coincide en última instancia con definir cualquier *pólis* posible.

Schütrumpf destaca que el tema central subyacente de la movilización aristotélica (desplegada en II) de recursos críticos de teorías o de constituciones reputadas es la concepción adecuada de la comunidad política: el punto de partida de la crítica de Platón es “el interés teórico de investigar más exactamente el tipo de comunidad que es una *pólis*” (II: 91). Un aspecto común del abordaje de las propuestas

⁴⁹⁶ Schütrumpf IV: 293.

constitucionales de Faleas y de Hipodamo consiste en precisar el concepto aristotélico de igualdad:

Después de la comprobación de que la igualdad de la propiedad no puede tener los efectos políticos esperados por Faleas muestra Aristóteles que la igualdad política formal prevista por Hipodamo en una determinación de los grupos a partir de diversas funciones en realidad conduce a la desigualdad política.⁴⁹⁷

De todos modos, “una imagen acabada de sus concepciones políticas no se puede obtener sólo a partir de II”.⁴⁹⁸ En la misma dirección había apuntado Bertelli en las conclusiones de su trabajo sobre el método de II:

Del mismo modo que en otros sitios Aristóteles demuestra valorar las opiniones de sus predecesores o el estado de las opiniones colectivas a partir de una grilla de conceptos y valores ya consolidada en su sistema, que le ofrece la clave heurística para “leer” los datos transmitidos, así también la reseña de *Pol II* en sus momentos críticos se revela como una tónica de los conceptos fundamentales concernientes a la *koinonía politiké*, tónica que se deriva de la confrontación entre las críticas a las *dóxai* o a los *phainómena* políticos reales y la teoría aristotélica de la *aríste politeía* en VII-VIII.⁴⁹⁹

Bertelli afirma que se comprende que critique tanto a Platón en la medida en que entendamos que “sólo a este se podía imputar una determinación general de la idea de *koinonía politiké*, que en los otros pensadores o en los otros fenómenos constitucionales faltaba o era sometida a las normas codificadas, a partir de las cuales se suponía que debía emerger.”⁵⁰⁰

Según Bertelli, existe una marcada correlación entre lo crítico de II y lo propositivo de VII-VIII. La crítica a Platón se desarrolla a lo largo de cuatro ejes fundamentales para lo que Aristóteles consideraba como la formalización científica de su concepto de *koinonía politiké*, sin la cual no concebía como posible la tarea de preguntarse por la *aríste politeía*: rechazo de la concepción de la comunidad política como unidad indiferenciada, oposición al comunismo total, revisión de la forma en que se dividen los grupos dentro de la *pólis* y crítica de la distribución de la propiedad. A partir de este trasfondo polémico es que Aristóteles elabora una “teoría de la *koinonía politiké* formada por un conjunto de ciudadanos iguales por naturaleza, pero diferentes en cuanto a las funciones específicas que se alternan” (VII 9, VII 14), donde se halla prevista una propiedad individual y un comunismo en cuanto al uso (VII 9-10), y donde

⁴⁹⁷ II: 92.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Bertelli (1977): 75.

⁵⁰⁰ *Idem.*: 76.

la praxis del ciudadano se halla orientada en función de la vida buena y el ocio (VII 14-15).⁵⁰¹ La crítica a Hipodamo toma aliento a partir de la tesis de la diferencia entre partes de la *pólis* e instrumentos necesarios (de VII 8-9). La crítica de Faleas presupone la propuesta de una propiedad medida de bienes exteriores (VII 1, VII 5) y de una *paideía* única bajo administración estatal (VIII). Así, “este libro no quiere ser una ‘reseña histórica’ (*geschichtlich Rückblick*, como había dicho Jaeger) sino una revisión crítica del concepto de *koinonía politiké*”.⁵⁰²

Una vez aclarado el programa de investigación y la pregunta central en función de los cuales se dispondrán los principios, pasemos a considerar los procesos de conceptualización de los términos de la familia *pólis* en base al vocabulario teórico-metafísico, es decir, las definiciones fundamentales de la filosofía política desplegada en II–VII–VIII.

LIBRO II

i.- Definiciones nominales en polémica contra el unitarismo platónico

El libro II es una recopilación crítica de opiniones y de instituciones, una doxografía de proyectos teóricos y de regímenes con reputación de estar bien gobernados, y como tal predominan en él los instrumentos de discusión de opiniones y creencias que Aristóteles denomina dialéctica. Como nos interesa especialmente rastrear la presencia de los principios de la ciencia política, hay que destacar inicialmente que el prevalecer del método dialéctico en II nos ubica en un contexto epistemológico dentro del cual no se trata de establecer positivamente los principios, sino hacerlos jugar, dinamizarlos críticamente para someter a examen ciertas propuestas teóricas y ciertos órdenes bien reputados. En todo caso, se trata de discutir creencias, opiniones y fenómenos históricos con el objetivo de despejar el camino para los principios (en caso de que no hayan sido todavía establecidos) o utilizando los principios (en caso de que ya contemos con ellos). Pero la dialéctica en cuanto tal no puede llevar a cabo la tarea de establecer las definiciones científicas, al menos no por sí misma, al menos no *qua* dialéctica.

Comencemos entonces por los objetivos de la indagación en la apertura del libro II:

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Idem.*: 76-77.

Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política [*koinonía politiké*], cuál es la mejor de todas para los que sean capaces de vivir del modo más acorde posible a nuestros deseos, conviene examinar los demás regímenes políticos, tanto los que se aplican en ciertas ciudades que tienen fama de estar bien gobernadas como otros propuestos por algunos y que tienen reputación de estar bien planteados, con el objetivo de ver allí lo correcto y lo útil (1260b 27-33).

Para empezar debe notarse que el objeto teórico del tratamiento filosófico político es la comunidad política, *koinonía politiké*. Y ya desde el comienzo Aristóteles vuelve a excavar en las capas semánticas del concepto de *koinonía* para extraer una caracterización de la ciudad-Estado que le permita llevar adelante los objetivos de su plan de investigación.

Hay que tratar primero lo que constituye por naturaleza el principio de esta indagación. Es necesario, en efecto, o bien que todos los ciudadanos posean en común [*koinoneîn*] todas las cosas, o bien ninguna, o bien algunas sí y otras no. No tener nada en común [*tò medenòs koinoneîn*] es evidentemente imposible, pues la ciudadanía [*politeía*] es una cierta comunidad [*koinonía*] y primero es necesario compartir [*koinoneîn*] el lugar; en efecto, el lugar de una ciudad es uno y los ciudadanos son partícipes en común [*koinonoí*] de una ciudad-Estado (1260b 35-1261a).

El carácter primordial de la investigación en torno al tener en común (*koinoneîn*) de los ciudadanos se vincula con la definición inicial de la *politeía* como “cierta comunidad (*koinonía*)” (“cierta” = “política”), relacionada a su vez con las conceptualizaciones de la *pólis* del comienzo de I. En esta clave, Aristóteles está dando el puntapié inicial para su crítica del comunismo platónico, como no tarda en poner de manifiesto.

Pero en relación con todo aquello que es posible tener en común [*koinonêsai*], ¿es mejor que en la ciudad-Estado que pretende estar bien administrada todas las cosas se compartan [*koinoneîn*], o es mejor que algunas sí y otras no? Pues los ciudadanos pueden compartir [*koinoneîn*] unos con otros los hijos, las mujeres y las propiedades, como [1261a 5] en la *República* de Platón. En efecto, allí Sócrates sostiene que es preciso que los hijos, las esposas y las propiedades sean comunes [*koiná*].⁵⁰³ Acerca de esto, ¿es acaso mejor lo que sucede hoy en día o lo que se daría conforme a la ley propuesta en la *República*? (1261a 2-9).

La discusión inicialmente parece involucrar la problematización del régimen de propiedad (y así lo hará más adelante), pero no tardamos en detectar que el problema de fondo es de orden teórico y gira, en el capítulo 2, en torno a los modos de concebir la categoría de unidad a la hora de conceptualizar un fenómeno de carácter constitutivamente múltiple como es una *pólis*:

⁵⁰³ A propósito de la tenencia en común de hijos y mujeres para los guardianes, ver *República* IV 423e; V 449c, 457c. Para la prohibición de la propiedad privada para los guardianes, III 416d; V 462c.

Sin duda, el hecho de que las mujeres sean comunes [*koinás*] a todos trae consigo muchas dificultades. En especial, la razón por la cual Sócrates sostiene que debe legislarse de este modo no se sigue evidentemente de sus argumentos. Más aun, el fin que, según dice, debe tener la ciudad-Estado resulta imposible tal como aparece aquí planteado, y no precisa en absoluto cómo debe entenderse. Me refiero a la concepción de que lo mejor para toda ciudad-Estado consiste en ser lo más unitaria posible: pues éste es el principio que Sócrates adopta como fundamento (1261a 9-15).

Lo que se discute en este texto es una incorrecta definición de *pólis*, un principio errado del cual no pueden más que deducirse consecuencias equivocadas. El principal problema de la definición socrática es la imprecisión en la utilización del concepto teórico de “unidad”, que puede ser adecuado para encuadrar definicionalmente la comunidad política sólo bajo ciertas condiciones teóricas determinadas.

Según Schütrumpf, la acusación de Aristóteles a Platón tiene que ver aquí con una crítica general relativa a la escasa exactitud con la cual el filósofo académico implementa sus conceptos y definiciones (cf. por ejemplo también en II 6, 1265a 28 ss.). Respecto de la unidad aplicada a la *pólis*, parece distinguir Aristóteles diversos significados.⁵⁰⁴

En primer lugar, la unidad puede entenderse como un concepto numérico, como por ejemplo en 1261a 18 ss.: “al volverse más unitaria, será una casa antes que una ciudad y un ser humano antes que una casa: pues podría decirse que es más unitaria la casa que la ciudad y el ser humano más que la casa”.

En segundo lugar, la unidad puede comprenderse como unificación cualitativa, homogeneidad, en función de la cual los ciudadanos deberían ser *homoíoi* (semejantes cualitativamente) y frente a la cual Aristóteles defiende que “la ciudad no sólo está constituida por muchos seres humanos, sino también por seres humanos que difieren cualitativamente. Pues una ciudad no surge entre semejantes” (1261a 23 ss.)

En tercer lugar, puede entenderse como nota relativa a los vínculos políticos en el sentido de “concordia”: “consideramos que la amistad es el más grande de los bienes para las ciudades-Estado, pues de este modo se reducen al mínimo los conflictos de facciones. Y Sócrates alaba especialmente que la ciudad-Estado sea unitaria, lo cual cree que es obra de la amistad, según dice.” (II 4, 1262b 9).

Veremos de qué manera Aristóteles trata de reducir al absurdo el unitarismo platónico interpretándolo en los dos primeros sentidos. El tercero es particularmente un sentido de unidad con el cual Aristóteles estaría de acuerdo: el estagirita concede que la

⁵⁰⁴ Para esto y para lo que sigue, cf. Schütrumpf II: 158.

pólis debe ser unitaria en el sentido de la unidad política, de estar unida por una amistad recíproca que garantice la estabilidad y conjure el fantasma de la guerra civil. Sin embargo, a su criterio, también aquí a Platón le ocurre, como veremos a continuación, que los medios que cree que están llamados a garantizar tal unidad termina jugándole en contra.

El vocabulario puesto en juego por Aristóteles está disputando que la *pólis* deba orientarse teleológicamente hacia una unidad concebida al modo platónico (sobre todo en su sentido numérico o en el sentido de homogeneidad cualitativa). Lo mejor para una *pólis*, es decir –axiología teleológica mediante–, el fin de la *pólis*, no puede ser algo que, de realizarse, disolvería la *pólis*. Del principio definitorio, puesto en boca de Sócrates, de que la ciudad-Estado debe llegar a ser lo más unitaria posible se derivaría como consecuencia una drástica reducción que atentaría contra eso mismo que se quiere preservar. Así es como aparece en nuestro texto una segunda definición nominal que habrá de resultar altamente operativa en pasajes subsiguientes de nuestro texto:

Resulta manifiesto que si la ciudad-Estado procede de este modo y llega a ser más unitaria, no será una ciudad-Estado; pues la ciudad es por naturaleza una cierta multiplicidad y, al volverse más unitaria, será una casa antes que una ciudad y un ser humano antes que una casa: pues podría decirse que es más unitaria la casa que la ciudad y el ser humano más que la casa. De modo que, aun cuando fuera posible realizar esto, no debería llevarse a cabo pues destruirá la ciudad-Estado (1261a 16-22).

La aplicación a la *pólis* de un concepto demasiado exigente de unidad (que es reducido al absurdo por Aristóteles interpretando la unidad en sentido numérico) no logra preservar el fenómeno sino que termina falseándolo conceptualmente. A la esencia de la *pólis*, a su estructura más íntima, a su *phúsis* (1261a 18; b7) le repugna el concepto de unidad tanto declinado en clave de unidad cuantitativa (primer sentido) como de homogeneidad cualitativa (segundo sentido).⁵⁰⁵

Parece haber un componente pluralista esencial en el género de las entidades dentro de las que se inscribe el objeto teórico *pólis*, y al parecer existiría un límite en la reducción de esa multiplicidad a la unidad, más allá del cual deja de tener validez esa unidad para el concepto de *pólis*; en todo caso, podría valer para una casa o un ser humano, pero de ninguna manera para una entidad que pertenece al género de las comunidades, es decir, de unidades comunes, es decir, de entidades que unifican de algún modo lo múltiple y lo heterogéneo sin reducirlo completamente. En cierta

⁵⁰⁵ *Ibid.*

medida, que Aristóteles haya establecido la diferencia cualitativa entre casa y *pólis* en I sirve para contrarrestar conceptualmente esta posibilidad de comprender la *pólis* como una casa grande o la casa como una *pólis* chica (como el propio Platón, por otra parte, hizo).

El abordaje teórico no está completo si no queda claro qué se entiende por multiplicidad, cómo esa multiplicidad se reduce a la unidad y de qué manera puede captarse el límite que separa a una *pólis* de otras formas de articulación institucional.

La primera diferenciación que marca Aristóteles para preservar el componente de multiplicidad inmanente a toda ciudad-Estado involucra el concepto amplio de *pólis*.

La ciudad no sólo está constituida por muchos seres humanos, sino también por seres humanos que difieren cualitativamente. Pues una ciudad no surge entre semejantes; en efecto, la ciudad-Estado y la alianza militar son diferentes. Una es útil por la cantidad, aunque todos sean iguales en cualidad: en efecto, la alianza militar se da por naturaleza en vista de la colaboración mutua, al igual que un mayor peso hace inclinar la balanza. Y una ciudad-Estado se distinguirá en tal sentido de una agrupación étnica, cuando la población no se halle separada en aldeas, sino como los arcadios. La unidad, sin embargo, debe surgir a partir de los que difieren cualitativamente (1261a 22-30).

El hecho de que los individuos que componen la ciudad no sean semejantes (*homoíoi*) debe referirse a la acepción amplia del concepto de *pólis*, como conjunto de todos los habitantes del territorio (ciudadanos, esclavos, mujeres, niños, metecos y todos los diversos grupos de trabajadores). La diferenciación cualitativa de funciones que para Aristóteles rige en “lo social” y que es lo que termina de garantizar la *autarkeía*, es incluso replicada hasta cierto punto en la franja de los libres e iguales a partir de la diferenciación de actividades (entre ciudadanos jóvenes, maduros y ancianos), tal como se verá en VII 9.⁵⁰⁶

El módulo de la diferencia cualitativa (diferencia *ex eídei*, “por la forma/especie”) (que ya vimos aparecer, por ejemplo, en I 1, 1252a 9) es puesto en juego aquí para conceptualizar la ciudad-Estado como ese “algo uno común” (*hèn ti koinón*) hecho de componentes específicamente diferentes.⁵⁰⁷ En virtud de las correspondencias entre II y VII-VIII, podemos pensar que lo que tiene en mente Aristóteles cuando requiere de su concepto de *pólis* que integre elementos cualitativamente distintos puede reconstruirse a partir de su *aríste politeía* de VII 8-9: en principio, componentes necesarios que no son estrictamente ciudadanos pero que cumplen funciones básicas que aseguran el sostén de la *pólis*, tales como campesinos,

⁵⁰⁶ Schütrumpf II: 160.

⁵⁰⁷ I 5, 1254a 29; VII 8, 1328a 25.

artesanos, etc.; y luego ciudadanos en sentido estricto, que se dividirán en jóvenes (encargados de combatir), hombres maduros (que deliberarán y juzgarán) y ancianos (encargados del culto). Esta diferenciación funcional es lo que incluso permite que se estrechen las relaciones entre las personas y logre aparecer algo así como una concordia (“unidad” declinado en el tercer sentido especificado anteriormente), mientras que la homogeneización platónica termina por generar como efecto adverso el relajamiento de las relaciones de amistad entre las partes, que es lo que debería garantizar la estabilidad del régimen, según el propio Sócrates de *República*.

Aristóteles vuelve a delimitar diferencialmente la forma-*pólis* respecto de la forma-*éthnos*, como en I 2, 1252b 19 (y a continuación, como veremos, nuevamente en VII). La referencia a la Confederación Arcadia debe inscribirse en el fenómeno del federalismo griego. Hay que tener presente que, como la Confederación Beocia y la Liga Calcídica, se trataba de un “Estado federal” (denominados usualmente “*koinón*” o “*éthnos*”), una organización interestatal en la cual las ciudades-Estado de una determinada región geográfica y etnocultural se unían para conformar una unidad federativa principalmente a los fines de la política exterior. Frente al *éthnos* arcadio, una federación compuesta por diversas ciudades-Estado, la otra forma de agrupación étnica se halla separada en aldeas (*kómai*) dispersas, no reunidas en una unidad común.⁵⁰⁸

M. H. Hansen se ha detenido en este pasaje aclarando significativamente las enigmáticas líneas en las cuales Aristóteles sostiene que “una ciudad-Estado se distinguirá en tal sentido de una agrupación étnica, cuando la población no se halle separada en aldeas, sino como los arcadios.” La diferencia entre *pólis* y *éthnos* parece oscura así enunciada. En primer lugar, ¿qué quiere decir que la *pólis* se diferencia de la alianza militar? En segundo lugar, ¿de qué manera la *pólis* y el *éthnos* se diferencian *de un modo similar* (siempre que estemos ante un *éthnos* como la Confederación Arcadia)?⁵⁰⁹

Primero, una alianza (*summakhía*) consiste en una multitud homogénea de soldados mientras que una *pólis* consta de una multitud no homogénea de seres humanos. La *summakhía* es una alianza no de seres humanos sino de *póleis*, y desde este punto de vista la unidad mínima de análisis de toda *summakhía* es una *pólis*; “la línea de argumentación es la misma: una *summakhía* es una multitud de ciudades-

⁵⁰⁸ Ver para esto Tucídides *Historia* I 5; I 10, 2; y especialmente III 94, 4, donde describe el *éthnos* etolio, grande y poderoso pero habitando aldeas dispersas sin fortificar, muy alejadas unas de otras; hablan una lengua muy difícil de entender y “comen carne cruda”

⁵⁰⁹ Para esto y lo que sigue, cf. Hansen (2013c).

Estado y se vuelve más fuerte toda vez que se une una nueva *pólis*. Así, por contraste con una *pólis*, una *summakhía* es capaz de crecimiento cuantitativo indefinido”.⁵¹⁰

Segundo, la diferencia entre *pólis* y *summakhía* es del mismo tipo que la diferencia entre *pólis* y *éthnos*, con lo cual debería tratarse de una diferencia cuantitativa, no de especie o cualitativa. La salvedad al respecto de *éthnos* es que existe una disociación de nociones dentro de la categoría. Por un lado, tenemos la referencia a la Confederación Arcadia, es decir, del mismo modo que una *summakhía*, una articulación interestatal compuesta por *póleis*, lo cual se entiende no sólo por la referencia histórica sino a partir del contraste con, por otro lado, el *éthnos* habitado según aldeas dispersas: “dado que Aristóteles enfatiza aquí la diferencia cuantitativa entre una *pólis* y un *éthnos* compuesto de *póleis* (como los Arcadios), se sigue que piensa en las *póleis* arcadias como siendo unidas y la implicancia es que Aristóteles se refiere aquí a la Confederación Arcadia”.⁵¹¹ Para Aristóteles, por su parte, no sólo hay diferencia cuantitativa, sino antes cualitativa entre una casa, una aldea y una *pólis*. Y del mismo modo hay una diferencia cualitativa entre los distintos tipos de sujeto que se requieren para conformar una *pólis*. En consecuencia, no parece haber necesidad en la *Política* de ir más allá de la forma-*pólis*, la *pólis* es el fin:

No sólo una *summakhía* sino también un *éthnos* (modelo Arcadia) son conjuntos de *póleis*, y no un nuevo tipo de formación estatal que merezca ser discutido en su propio derecho. Consecuentemente, no hay necesidad para Aristóteles de discutir ya sea la Segunda Liga Naval Ateniense o los federalismos del siglo IV como Beocios, Focidios, Locrios, etc. Un solo período corto en toda la obra, con su referencia casual a los Arcadios, alcanza para mostrar que ni las alianzas ni las federaciones compuestas por *póleis* merecen ser discutidas de suyo, dado que ambas son aglomeraciones de *póleis*. Así, Aristóteles puede enfocarse en la *pólis* misma en calidad de unidad de la ciencia política.⁵¹²

Mientras que la totalidad funcional de la *pólis* aristotélica reclama un criterio de unificación progresiva a partir de elementos formalmente heterogéneos, la lógica de la *summakhía* tanto como la del *éthnos* federalista procede por agregación cuantitativa de unidades indiferenciadas: las *póleis* pueden ir sumándose indefinidamente a una alianza ya establecida, componer ilimitadas alianzas mutuas o pueden ir integrándose en Estados federales ya existentes o conformar de cero nuevos Estados federales. Lo importante parece ser constituir masas de acumulación de recursos militares para conformar entidades cooperativas. El fin del enlace federal es la colaboración mutua,

⁵¹⁰ Hansen (2013c): 54.

⁵¹¹ *Idem*: 55

⁵¹² *Idem*: 57.

dice Aristóteles, con lo cual se mueve dentro del horizonte de las necesidades básicas de la mera vida. Pero esa colaboración mutua en principio no conoce un término prefijado, y aspira a un crecimiento indefinidamente grande. Las partes llegan a converger desde una homogeneidad de principio en una unidad frágil, sometida a la temporalidad corta y provisoria de la estrategia militar, y cuya única preocupación y ley se modula según el más y el menos, sin tener en cuenta la dimensión teleológica de la vida buena. Como se verá en VII, el *éthnos* se caracteriza por tener poblaciones excesivamente numerosas, y cuando eso sucede se dificulta mantener diferentes categorías para los diferentes sujetos que habitan el territorio (un requisito central si ha de existir un orden constitucional), y los ciudadanos terminan mezclándose con esclavos, extranjeros y trabajadores manuales.

En lugar de una igualación aritmética entre las partes componentes de la *pólis* en sentido amplio, Aristóteles favorece un enfoque en el que la igualdad sea proporcional, y que no mezcle todos con todos, sino que preserve una franja de sujetos libres e iguales que van a ser propiamente los componentes de la *pólis* en sentido estricto (a la manera de III). La dimensión de la igualdad política debe definirse sobre el fondo de una desigualdad prepolítica estructural.

Por ello, es precisamente la igualdad en la reciprocidad la que preserva las ciudades-Estado, como hemos dicho antes en los tratados éticos. Pues esta igualdad se da necesariamente entre los libres e iguales; en efecto, no es posible que gobiernen todos a la vez, sino por períodos anuales o bien según otro orden o intervalo de tiempo. Y sin duda de este modo ocurre que todos los hombres libres e iguales toman parte en las funciones de gobierno, tal como si los zapateros y los carpinteros se intercambiaran, en lugar de que siempre los mismos fueran zapateros y carpinteros (1261a 30-35).

El hecho de que la ciudad-Estado dependa de la igualdad proporcional evidencia que se constituye a partir de componentes desiguales.⁵¹³ La franja específicamente política de los habitantes de la ciudad-Estado, aquellos que tienen derechos políticos y están habilitados para participar por turno de las funciones de gobierno reciben aquí los atributos de “libres” e “iguales”.⁵¹⁴ La circunscripción a esta franja de sujetos hace que el uso de “*pólis*” adquiera un empleo específicamente político (cf., en este sentido, la definición estricta de ciudad-Estado como comunidad de hombres libres sobre el final de III 6).

Ahora bien, incluso dentro de la dimensión de igualdad entre ciudadanos que

⁵¹³ *Ética Nicomaquea* V 8, 1133a y ss. Para la igualdad proporcional (o “geométrica”), ver III 9, 1281a 4 ss. y V 1, 1301b 29 ss. (Newman II: 233).

⁵¹⁴ Cf. I 7, 1255b 20; III 4, 1277b 7.

componen la *koinonía politiké* propiamente dicha se produce una diferenciación, ya no cualitativa sino funcional, de roles. Incluso con relación a quienes son concebidos como *homóioi* (iguales), los ciudadanos, sería un error tratar de aplicar un concepto de unidad monolítico como el platónico, pues la alternancia en el gobierno introduce un cierto factor de diferencia: al asumir el gobierno, el ciudadano sufre cierto desdoblamiento que parece propio de todo funcionario público de una *pólis*, y que un prisma unitario demasiado exigente no logra visualizar: “Pues así unos gobiernan y otros son gobernados por turno, tal como si se transformaran en personas distintas. Del mismo modo, entre los que gobiernan, diferentes personas desempeñan diferentes magistraturas” (1261b 4-5). En la parte propositiva de VII 9 se verá esta exigencia funcionando con claridad meridiana.

La conclusión del capítulo 2 apela al léxico conceptual teleológico y propone un principio llamado a reemplazar la definición platónica, en función del cual lo que para Platón resulta recomendable como el mayor bien (según *República* V 464b) es precisamente lo que hay que evitar.

Por lo tanto, a partir de estas consideraciones, resulta evidente que la ciudad-Estado no es por naturaleza una unidad, tal como dicen algunos, y que lo que se ha postulado como el mayor bien para las ciudades-Estado en realidad las destruye. Pero el bien de cada cosa tiende a preservarla. También de otro modo resulta evidente que no es lo mejor pretender que la ciudad-Estado sea unitaria en exceso. Pues la casa es más autosuficiente que el individuo, la ciudad más que la casa, y suele haber una ciudad-Estado cuando se alcanza la autosuficiencia respecto de la comunidad de la población. Si, entonces, es preferible la mayor autosuficiencia, también lo menos unitario es preferible a lo más unitario (1261b 6-15).

La definición de *pólis* en términos de autosuficiencia, retomada de I, ayuda a precisar en qué sentido lo excesivamente unitario no es un bien para la *pólis* sino lo contrario. El fin de la *pólis*, que debe constar en toda definición científica del objeto teórico, no es unidad sino antes autarquía. Del mismo modo que el individuo no es autosuficiente (I 2, 1253a 26) y que una *pólis* con pocos habitantes tampoco lo será (en VII 4, 1326b 2), la autarquía para la vida plena se alcanza en la *pólis* sólo a través de la diferenciación social, en la medida en que haya una oferta suficiente de personas que se adecúe a las tareas necesarias a desempeñar para sostener materialmente e institucionalmente el orden político.⁵¹⁵

La ciudad-Estado no puede asumir cualquier forma que se le antoje a cualquiera. Hay algo que es lo mejor para ella por naturaleza. Ese bien es su fin. Que es una entidad

⁵¹⁵ Schütrumpf II: 173.

por naturaleza, como vimos, quiere decir fundamentalmente que se trata de un fenómeno con sus propias leyes de funcionamiento, sus propios objetivos, sus propios rasgos definitorios. Y la unidad sin más, sobre todo concebida a la manera excesiva de Platón (ya sea numéricamente, ya sea en el sentido de homogeneidad cualitativa), no sirve para dar cuenta de esa finalidad específica. La teleología natural de la *pólis* no se halla regida por un concepto absoluto de unidad y homogeneidad. Su ser más propio demuestra ser refractario a nociones tan exigentes de unidad. La ciudad-Estado no puede ni pensarse ni establecerse ni reformarse a partir de cualquier conceptualización. Su fin propio no es la unidad sino la autosuficiencia (*autárkheia*). Y no cualquier autosuficiencia, sino la *autárkheia* de la vida buena, a la vez material y, especialmente, espiritual. Utilizar conceptos que no den cuenta de la medida propia del fenómeno corre el riesgo de llevar a la destrucción a eso mismo que se intenta salvar. A los ojos de Aristóteles, Platón parece no haber logrado en la *República* llevar a cabo su promesa epistemológica (y política) de “salvar los fenómenos” políticos (“*tà phainόμενα sóζειν*”). El concepto teórico a través del que trata de precisar el fin de la *koinonía politiké* está mal empleado, es impreciso, y de esa manera funciona en esa teoría como un obstáculo epistemológico para acceder a la forma propia de la ciudad-Estado, ontológicamente múltiple. Sostener un tipo absoluto de unidad y homogeneidad en tanto principio científico de la *politiké* bloquea desde un comienzo la posibilidad no sólo de una praxis política sino de cualquier indagación científica que busque individualizar la causalidad específica de la *pólis*. El examen endoxástico de la *República* de Platón se muestra así en la apertura del libro II como un uso científico de la dialéctica, en la medida en que abre camino (por vía destructiva) a los primeros principios de la ciencia política.

Desde el punto de vista de la causalidad específica del objeto teórico *pólis*, la unidad excesiva opera desfigurando los contornos auténticos del fenómeno: “suele haber una ciudad-Estado cuando se alcanza la autosuficiencia respecto de la comunidad de la población”. Sobre la base de las definiciones alcanzadas en el libro I, la emergencia de la *pólis* se vincula al horizonte de la autosuficiencia para la comunidad de la población. Y la autosuficiencia de una comunidad política depende precisamente de una multiplicidad adecuada que sostenga esa *autárkheia* a partir de una diferenciación funcional. El umbral definicional de una ciudad-Estado según II se desprende de las definiciones reales de la *pólis* alcanzadas en I, en este caso “la autosuficiencia respecto de la comunidad de la población”.

Finalmente, en II 5 se vuelve explícitamente contra el principio de Sócrates acusándolo de desdibujar la medida propia del objeto teórico fundamental del pensamiento político.

Se debe considerar que la causa del desliz de Sócrates reside en que su principio no es correcto. Pues la casa y la ciudad-Estado ciertamente deben ser unitarias de algún modo, pero no completamente. Pues si una ciudad avanza en esta tendencia hacia la unidad, en cierto sentido dejará de ser una ciudad-Estado, pero en otro sentido será una ciudad-Estado empeorada, muy cerca de no ser ciudad, precisamente como si se transformara la sinfonía en homofonía o el ritmo en un solo pie. Pero en la medida en que es una multiplicidad, como se ha dicho antes, debe hacerse común y unitaria por medio de la educación (1263b 29-36).

En lugar de la hipótesis socrática, la ciencia de la política debe afirmar como principio que “la *pólis* es una multiplicidad”. Ya fue afirmado en II 2: “la ciudad-Estado es por naturaleza una cierta multiplicidad”. En II 5 de la definición se extraen consecuencias prácticas que esclarecen de qué manera se debe producir la *reductio ad unum* en política: “en la medida en que [la *pólis*] es una multiplicidad, como se ha dicho antes, debe hacerse común y unitaria por medio de la educación”. En III 15 y 16 vemos que el principio aparece funcionando –“la ciudad-Estado se compone de una multiplicidad de individuos” (1286a 28)–, pero ya en otro contexto. Se refiere allí a una multiplicidad de ciudadanos en sentido estricto (no habitantes en general) y aparece dinamizado en argumentos dialécticos contra las monarquías.

En base a las definiciones anteriores se deducen argumentos que proceden sobre la base de la causa formal. Intervenir en la *pólis* sobre la base del pensamiento de Platón nos lleva a tomar medidas que van en contra de la causalidad específica del fenómeno. La ciudad-Estado que se homogeneice absolutamente *more platonico* no será ya una ciudad-Estado: precisamente porque es una ciudad-Estado, es decir, una unidad común que procede agregando funcionalmente partes heterogéneas, no debemos pretender cancelar la heterogeneidad, sino diseñar mecanismos de unificación que articulen lo heterogéneo sin anularlo. En este sentido, las analogías musicales son elocuentes: la *pólis* en la plenitud de su concepto suena como una sinfonía, pero Platón monotoniza, pretende una homofonía; la complejidad del ritmo de la *pólis* es reducida a un solo pie. De ambos modos se distorsiona su sonido natural. El cromatismo del fenómeno político se convierte en manos del Sócrates de la *República* en sonido monocorde. Pero entonces de lo que se trata no es de anular de principio la multiplicidad de las singularidades vitales que habitan el territorio de la *pólis*, sino de construir comunidad política como un punto de llegada de la praxis política a través de la educación. La auténtica concordia

(*homónoia*) es aquella que preserva esa multiplicidad constitutivamente irreductible que es en definitiva una *pólis*.

Como adelantamos, y como se ve con claridad en el último texto reproducido, Aristóteles retiene en cierta medida un concepto de unidad, pero no a través de la cancelación de los grupos intermedios, que considera fundamentales para el afianzamiento de los lazos intersubjetivos entre *polítai* que ayudan a preservar el orden de la *politeía*, sino a través de la educación.⁵¹⁶

El propio Aristóteles no termina de renunciar a utilizar cierto concepto de unidad en su teoría de la *pólis*: “pues la casa y la ciudad-Estado ciertamente deben ser unitarias de algún modo, pero no completamente.” (II 5, 1263b 31 ss.).⁵¹⁷ Pero la unidad no se cuenta entre los conceptos teóricos favoritos de su abordaje dado que conlleva elementos de opacidad importantes y se halla fácilmente sometida a la equivocidad. En *Metafísica* Delta, específicamente en el capítulo 6, dedicado a los sentidos de unidad, Aristóteles enlaza la verdadera dimensión de la unidad con la noción de totalidad:

en cierto sentido decimos de cualquier cosa que es una si, poseyendo cantidad, es continua, pero en cierto sentido no decimos que lo es, a no ser que constituya un todo, es decir, a no ser que posea la unidad de la forma: por ejemplo, al ver las partes de un zapato puestas juntas de cualquier manera no diríamos que constituyen una unidad, excepto en el sentido de que son continuas, pero sí (que lo diríamos) si estuvieran juntas de modo que compusieran un zapato, es decir, poseyeran ya cierta forma una. (*Metaph.* V 6, 1016b 11-16)

Con lo cual la determinación exacta de la *pólis* se logra de mejor manera a través del concepto de totalidad (*hólón*) y, desde el punto de vista del fin, a través del concepto de autarquía y vida buena. Veremos a continuación de qué manera Aristóteles articula la multiplicidad constitutiva de la *pólis* de manera que se preserve la distinción entre la dimensión amplia del concepto de *pólis* y su sentido restringido. Veremos empleado una vez más, entonces, el módulo conceptual todo/partes articulado principalmente con el léxico conceptual teleológico.

LIBRO VII

La determinación científica de los conceptos de *pólis*, *polítes*, *políteuma* y *politeía* en VII se lleva a cabo en estricta dependencia con las definiciones alcanzadas en I 2. Si la *politeía* es un aspecto esencial de la *pólis*, y coincide específicamente con la comunidad

⁵¹⁶ Schütrumpf II: 204

⁵¹⁷ Por ejemplo, en 1261a 9; VII 8, 1328a 25; III 3, 1276a 24 ss.; III 9, 1280b 15 (Schütrumpf II: 159)

suprema y más propia (como en I), la indagación en torno a la mejor forma de *politeía* debe investigar en torno a la buena vida, más precisamente, en torno a la mejor vida posible. La *politeía* apunta a la vida buena y la mejor *politeía* apunta al mejor modo de vida

Quien pretenda llevar a cabo una investigación adecuada a propósito del mejor régimen político debe definir primero cuál es el modo de vida más digno de ser elegido. En efecto, siempre que esto último no sea claro, necesariamente tampoco lo será el mejor régimen político; pues corresponde que les vaya mejor a quienes se gobiernan del mejor modo a partir de las condiciones dadas, si no sucede nada inesperado.⁵¹⁸ Por ello, puede decirse que es necesario primero acordar cuál es la forma de vida más digna de elegirse para todos, y además de esto, si para los seres humanos es la misma tanto en común como para cada uno, o si es diferente. Considerando que se han expuesto suficientemente muchas cuestiones acerca de la mejor vida en los discursos exotéricos, habrá que servirse ahora de ellos⁵¹⁹ (1323a 14-23).

El trabajo sobre el concepto de “vida buena” y de “felicidad” se justifica a partir de la presencia de tal componente en las definiciones alcanzadas en I y en III y, además, del objeto teórico que es asunto de examen en este bloque textual, la *aríste politeía*.

Para la presente ocasión, supóngase como punto de partida lo siguiente, a saber, que el mejor modo de vida (tanto para cada uno por separado como en común para las ciudades-Estado) es el que se acompaña de una virtud provista de recursos suficientes como para tomar parte en acciones virtuosas. (1323b 39-1324a).

Y algo más adelante centra el objeto propio del “pensamiento y la teoría política” propiamente en la mejor *politeía*, que coincide con la mejor disposición posible de una ciudad-Estado

Pero sin duda hay dos cuestiones que requieren de investigación: por un lado, si el modo de vida más digno de ser elegido consiste en participar conjuntamente en el gobierno de los asuntos públicos y tomar parte en la ciudad-Estado o si, antes bien, es preferible el modo de vida propio de un extranjero, quien está desvinculado de la comunidad política; por otro lado, –independientemente de si es preferible que de la ciudad-Estado participen todos o sólo algunos, pero no la mayor parte– debe investigarse cuál es el mejor régimen político y cuál es la mejor disposición para una ciudad-Estado: dado que esto último –y no lo preferible para cada individuo– es el objeto propio del pensamiento y de la teoría política, nosotros lo abordaremos en nuestra actual indagación, y mientras que la primera

⁵¹⁸Juego de palabras en torno a lo mejor. En la mejor constitución (*aríste politeía*), quienes se gobiernan del mejor modo (*árista politeuómenoí*) actúan del mejor modo/les salen las cosas de la mejor manera (*árista prátein* en doble sentido: resultativo/moral).

⁵¹⁹Aristóteles alude a los textos exotéricos (en el sentido de “publicados”, “dados a difusión”) para tratar este punto, en lugar de referirse a pasajes claves de los textos éticos de circulación interna (como sí hace en VII 13, 1332a 8 ss.; a 22). Así elige captar la atención del lector/escucha partiendo de lo más conocido. Ver *Ética Eudemia* I 8 (1217b 22 ss.) para la oposición entre servirse de los escritos de difusión (exotéricos, de los que conservamos sólo fragmentos) y basarse en los apuntes filosóficos internos de la escuela (acroamáticos, que son los que integran el *Corpus Aristotelicum* transmitido) (Schütrumpf IV: 202).

sería una cuestión secundaria, la segunda será la tarea de la presente exposición (1324a 13-22).

El problema relevante para la teoría política es lo mejor desde el punto de vista de la *pólis* (y no del individuo). A la hora de plantear el dilema relevante al respecto se detiene sobre los materiales éticos en los que discutió acerca del mejor modo de vida a ser elegido por un ser humano.

Así pues, resulta manifiesto que el mejor régimen político será necesariamente ese ordenamiento bajo el cual cualquiera pueda actuar del mejor modo y vivir dichosamente. Pero entre aquellos que están de acuerdo en que el modo de vida acompañado de virtud es el más digno de ser elegido, se discute si el modo de vida político y práctico es preferible a verse desvinculado de todo lo exterior, como sucede en cierto modo de vida teórico que, según algunos, sólo es propio del filósofo. Estos dos modos de vida son los que parecen elegir aquellos que entre los seres humanos más desean ser honrados por su virtud, en tiempos antiguos tanto como actualmente: me refiero a la vida política y a la vida filosófica. No es poco importante la cuestión de cuál de estos modos de vida contiene la verdad (1324a 23-33).

La cuestión de los modos de vida en respuesta a la pregunta cómo hay que vivir y la oposición entre el modo de vida de la praxis (propio del político) y el de la teoría (propio del filósofo) se remontan programáticamente al *Gorgias* de Platón, específicamente a las discusiones ubicadas en 485c-d y, sobre todo, 500e ss., que Aristóteles retoma en el *Protréptico* (B 6, B 43, B 18-20) y en la *Ética Nicomaquea* X 9 (1179a 13).⁵²⁰ Aquí vemos que la temática aparece transpuesta en el plano de lo político.

Aristóteles introduce en este contexto la noción de fin, aunque su utilización del concepto no parece coincidir con el uso metafísicamente cargado de I 1-2 (aunque tampoco se halla en contradicción con él, sino que lo presupone como base teórica)

No obstante, una única ciudad-Estado también podría ser feliz por sí misma, y es claro que lo sería aquella que dispusiera de un buen gobierno, provisto que haya algún lugar en que una ciudad-Estado que se sirva de leyes buenas pueda vivir por sí sola; en cuyo caso, el ordenamiento de su régimen político no estará orientado hacia la guerra ni hacia el sometimiento de los enemigos (pues ha de suponerse que no habría guerras de ningún tipo). En consecuencia, resulta claro que deben considerarse valiosas todas las ocupaciones concernientes a la guerra, pero no como el fin más elevado de todos, sino como medios para dicho fin.⁵²¹ Es propio del buen legislador considerar la manera en que una ciudad-Estado, un grupo de seres humanos, o cualquier otra comunidad participarán de la buena vida y la felicidad que es posible para ellos. Sin embargo, habrá algunas diferencias entre las regulaciones que se prescriban; y en caso de que existan poblaciones vecinas, es propio del arte legislativo considerar cómo deben comportarse según de qué vecinos se trate y cómo deben ponerse en práctica las medidas adecuadas para cada

⁵²⁰ Schütrumpf IV: 240-241

⁵²¹ Sobre la necesidad de contar con una fuerza militar, ver II 6, 1265a 20 ss.; II 7, 1267a 20.

caso.⁵²² Pero este tema sería propio de una próxima indagación sobre cuál es el fin al que debe orientarse el mejor régimen político (1324b 41-1325a 15).⁵²³

El estagirita aplica a la política internacional la distinción analítica entre “por sí” (*kath' autó*) y “para otro” (*pròs ti*) con relación a los fines en función de los cuales se orienta la *politeía*. En este contexto, que la ciudad se gobierne “por sí” (*kath' eautén*) implica que el fin de la vida interestatal no coincide (como en muchos pueblos bárbaros, pero también como en Esparta) con la conquista y la dominación de otros, pues la felicidad de la *pólis* no depende de someter a otros pueblos. Esta vida de aislamiento es el análogo del modo de vida teórico del filósofo, “libre” en tanto no depende de otros.⁵²⁴

Sobre la base de este preámbulo Aristóteles entra a continuación en el tema que habrá de ocuparlo en este último bloque textual de la obra, a saber, la *aríste politeía*.

i.- VII 4: el argumento del *érgon* en filosofía política

En el capítulo 4 del libro VII, luego de las múltiples digresiones introductorias, que ponen de manifiesto el cuidado estilístico y retórico del texto (probablemente el más pulido con relación a una eventual publicación), tiene lugar una determinación teóricamente cargada del concepto matriz de la familia de palabras que nos ocupa dentro del contexto del programa de investigación de la *aríste politeía*.

La temática de la mejor constitución era un objeto propio de cierta vertiente “utopista” del pensamiento político griego especialmente difundida en los siglos V y IV; el desarrollo de esta temática exigía delinear idealmente el modo de regir los destinos comunes de la *pólis* por fuera de las presiones de lo coyuntural inmediato e involucraba la suposición de condiciones materiales suficientes para el armado de una relación de mandato-obediencia que permitiera potenciar las posibilidades de lo humano más allá de la cruda realidad. Aristóteles hará propia esta inspiración, pero no sucumbirá al impulso de pedir lo imposible. Como declaró en II 6 (1265a 17 ss.) en el curso de su crítica de las *Leyes*, “pueden suponerse ciertas premisas de acuerdo con nuestros deseos,

⁵²²A pesar de que el fin del legislador es siempre el mismo (ver Platón, *Leyes* 631b; *República* 521a), las prescripciones a través de las que intenta llevarlo a cabo diferirán conforme a si la ciudad tiene vecinos o no y también según la clase de vecinos que tenga. Ver VII 6, 1327a 40.

⁵²³La discusión prosigue en VII 3 y en VII 13-15.

⁵²⁴Ver *Ética Nicomaquea* X 7, 1177a 32 ss.; *Protréptico* B 50; VII 3, 1325a 19. Para el dilema entre aislamiento e intervención, ver la justificación periclea del poder imperial según Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* II 63, 3). Ver Platón, *Gorgias* 491b y *República* VII 521a. La misma distinción “por sí/para otro” se aplica en *Ética Nicomaquea* I 4, 1096a 20 ss.; *Protréptico* B 64 y *Política* VII 3, 1325b 16-21 (sobre las acciones). Sobre el buen gobierno, ver VII 4, 1326a 27; VII 6, 1327a 17; VII 13, 1331b 26; VI 4, 1318b 33; IV 8, 1294a (Schütrumpf IV: 261).

pero no deben ser imposibles.” Los presupuestos deseados son parte fundamental del análisis político, sólo que deben limitarse de acuerdo con un criterio de factibilidad.⁵²⁵ La presuposición de las condiciones (*hupótheseis*) de una investigación en torno de la *aríste politeía* dependen de nuestros deseos, aunque hay que limitar ese deseo al horizonte de la posibilidad real. Y lo que en cualquier caso es objeto de interés para nuestros fines son los módulos conceptuales a partir de los cuales trabaja estas condiciones sobre las que ha de montarse *aríste politeía*, su forma de intervenir conceptualmente sobre los vocabularios vigentes para hacer posible un tratamiento científico de estos asuntos.

Luego de lo dicho hasta ahora a manera de preámbulo sobre estos asuntos, y luego de haber considerado los restantes regímenes políticos con anterioridad, el comienzo de lo que nos queda pendiente decir es, en primer lugar, cuáles son las condiciones de la ciudad-Estado que pretende estar constituida de acuerdo con nuestros deseos.⁵²⁶ En efecto, no es posible que surja el mejor régimen político sin los recursos adecuados. Por ello hay que presuponer muchas condiciones, tantas como deseemos, aunque ninguna de ellas debe resultar imposible de satisfacer. Me refiero, por ejemplo, a la cantidad de ciudadanos y de territorio. En efecto, del mismo modo que para los artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia [*húle*] que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues cuanto mejor preparado se encuentre el material [*húle*], tanto más bello será, necesariamente, el producto del arte), así también el político y el legislador deben contar de antemano con la materia [*húle*] apropiada.⁵²⁷ Y entre los recursos propios de la política, en primer lugar está la población de seres humanos, que debe ser de cierta cantidad y contar con ciertas cualidades por naturaleza, y del mismo modo debe establecerse, a propósito del territorio, de qué tamaño debe ser y qué características debe tener (1325b 33-1326a 8).

Así es como debemos marcar inicialmente que las condiciones ideales para el establecimiento del régimen político de los sueños entra dentro de un esquema conceptual teórico central llamado a vertebrar el abordaje científico del mundo político, que se conforma a partir del cruce entre el vocabulario causal (material-formal-eficiente-teleológico) y el léxico conceptual holístico-mereológico. Las precondiciones materiales y antropológicas se presentan así enmarcadas teóricamente a partir de la necesidad hipotética de medios y funciones que deben suponerse para que la *pólis* plenifique el fin que le es propio.

⁵²⁵ En Platón se encuentra la misma dicotomía entre la teoría que se presenta como una expresión de deseos y las condiciones de su factibilidad (cf. *República* V 450d; VI 499d; *Leyes* V 742e), por lo cual Aristóteles parecería estar argumentando a través de una retorsión: el criterio es correcto, pero el resultado al que llegó su maestro revela que tal exigencia no fue adecuadamente aplicada (Schütrumpf II: 223; Newman II: 268).

⁵²⁶“Condiciones” (*hupóthesis*): mismo uso en II 6, 1265a 17; VII 13, 1332a 10 ss. “De acuerdo con nuestros deseos” (*kat’ eukhén*): ver II 1, 1260b 29; IV 1, 1288b 23.

⁵²⁷ Sobre el pensamiento y la formulación, ver Platón, *Leyes* IV 709d.

En consonancia con los principios de la filosofía primera aristotélica, el *eîdos* de la *pólis*, su *politeía*, es anterior conceptualmente respecto del territorio y de la población, que tal como se explicita aquí caen bajo los dominios de la noción de materia (*húle*). Esta conceptualización traslada al campo propiamente político la jerarquización que en la red conceptual metafísica asume la forma por sobre la materia, cargando las tintas sobre la centralidad de la *politeía* y subordinando los factores que corresponden a la materia, a saber, la cantidad de ciudadanos (*tò plêthos politôn*) y el territorio (*khóra*), respecto de los cuales el acto de imposición de la forma política por obra del legislador se tipifica desde una analogía técnica.

En función del módulo de las cuatro causas y a partir de una analogía técnica, el producto del arte político, la mejor *politeía*, tiene como causa eficiente que informa la materia al legislador y al político, sujetos que son analogados con artesanos (tejedores, constructores de barcos). La causa eficiente de la forma-*pólis* concierne al legislador y al político (auténticos destinatarios del discurso científico acerca de la *pólis*) y hace visible que, en los asuntos humanos, que algo sea por naturaleza no implica necesariamente que plenifique su fin propio a partir de un principio de movimiento inmanente, sino que exige la comprensión de una instancia operativa humana.

En el módulo VII-VIII Aristóteles retoma la elíptica referencia que en I 2 se había hecho al legislador en términos de “*ho prótos sustésas*” explicitando el armado teórico de la *pólis* y de la *politeía* en función del par conceptual materia/forma. El léxico causal teleológico del libro I sigue estando presente en VII con relación a la determinación, por un lado, de un horizonte de necesidades de la mera vida, adscripto al lenguaje de la necesidad hipotética y en conexión con un concepto de naturaleza más asociado a la materia que a la forma, y, por el otro, de un horizonte de vida buena cuya instancia causal eficiente reside en la figura del legislador y del político.

Territorio y población son condiciones necesarias (desde un punto de vista condicional), dado que “la mejor obra es la que se lleva a cabo a partir de los mejores componentes” (1254a 26-27), y “no es posible que se produzca la mejor *politeía* sin los recursos adecuados” (1325b 37-38). Estas condiciones se hallan presupuestas a partir de la doble teleología ya explorada en I, según la cual los fines relativos a la mera vida se subordinan al propósito de la buena vida, enunciada en este bloque con los términos “autarquía” y, sobre todo, “felicidad”. Territorio y población son circunstancias necesarias en función de la primera serie de objetivos, es decir, para las *póleis* que

desean perseverar en el ser, meramente sobrevivir.⁵²⁸ Es desde esta comprensión que se afirma que el material debe hallarse ya disponible, y no es tarea propia de la política preguntarse por los modos de adquirir estas condiciones, del mismo modo que en el libro I sostuvo lo siguiente:

También se aclara entonces la dificultad planteada al comienzo, a saber, si la técnica de adquisición de bienes [*khrematistikē*] es o no propia del administrador doméstico y del político. Pero es necesario que tales bienes estén ya disponibles.⁵²⁹ Pues así como la política no produce a los seres humanos, sino que se sirve de ellos luego de haberlos recibido de la naturaleza, así también es necesario que la naturaleza suministre como medio de sustento la tierra, el mar o alguna otra cosa de este tipo; y a partir de allí, corresponde al administrador de la casa realizar la distribución de estas cosas del modo que sea necesario (1258a 19-25).

Desde el mismo esquema de inteligibilidad que exige la puesta en juego del vocabulario de la causalidad material-eficiente-final debe comprenderse el siguiente texto de VII 13:

Por lo tanto, algunos de los elementos mencionados deben estar presentes necesariamente, mientras que otros debe proveerlos el legislador. Por ello, aspiramos a que la ciudad-Estado se halle constituida de acuerdo con nuestros deseos respecto de aquellos bienes sobre los cuales es supremo el azar (pues consideramos que es supremo sobre lo que la ciudad-Estado debe necesariamente tener a disposición). Sin embargo, que la ciudad-Estado sea buena no es obra del azar, sino del saber y de la decisión (1332a 28-32).

Aristóteles acomete la tarea de proyectar la *aríste politeía* examinando el primer aspecto de su régimen soñado, a saber, la magnitud con relación al territorio y a la población.

Pues bien, la mayoría cree conveniente que la ciudad-Estado feliz sea grande. Aun si esto es correcto, ignoran de qué cualidades depende que una ciudad-Estado sea grande o chica. En efecto, juzgan su grandeza numéricamente, es decir, sobre la base del número de sus habitantes, [...] (1326a 8-11).

De seguir a la opinión común un programa de investigación que busque empezar a delinear la *pólis* de los sueños debería decir que esa *pólis* debe ser “grande”. Pero es ahí donde empiezan los problemas terminológico-conceptuales: la mayoría de las personas, que cree que la mejor *pólis* debe ser grande, no tiene idea de cómo precisar conceptualmente esa grandeza, y la razón de esta imprecisión respecto del tamaño

⁵²⁸ Schütrumpf IV: 289.

⁵²⁹ La pregunta involucra a la crematística en sentido amplio, como técnica de adquisición de bienes, y recoge las problematizaciones de I 3 (1253b 12 ss.) y de I 8 (1256a 4 ss.). La respuesta inmediata retoma la distinción entre “procurar los recursos” y “hacer uso de ellos” de I 8. En sentido estricto, la adquisición de bienes no debería ser parte de la administración doméstica, y sería deseable que los administradores ya contaran con los bienes a gestionar (Schütrumpf I: 347-348).

concierna a una imprecisión anterior, y más urgente, que se relaciona con el sentido de “ciudad-Estado”. La opinión común no hace un uso específico de la noción de *pólis*, cualitativamente determinado en torno a una función, sino que se detiene en el sentido amplio de “conjunto de habitantes” desde una concepción puramente numérica, cuantitativa e indiferenciada. En consecuencia, tampoco concibe de manera correcta la magnitud que sueña para la *pólis*. Por su parte, Aristóteles busca precisar bajo qué condiciones se aplican las categorías relacionales “grande/chico”, bajo qué plano de comparación puede decirse científicamente que una *pólis* es más grande o más chica que otra. El filósofo se propone tecnificar este planteo precisando la cuestión de la magnitud como así también la cuestión de cómo concebir específicamente la ciudad-Estado que se quiere grande. Para ambas tareas apelará al mismo vocabulario teórico teleológico:

[...] aunque es necesario atender a la capacidad [*dúnamis*] antes que a la cantidad. En efecto, existe también una cierta función propia [*érgon*] de la ciudad-Estado, de manera que debe creerse que la ciudad-Estado más grande es la que tiene la mayor capacidad [*dunaméne*] para llevar a cabo [*málista apoteleí*] tal función, del mismo modo que, por ejemplo, dirían que, con relación a otro individuo de mayor contextura física, Hipócrates es más grande no como ser humano, sino como médico (1326a 12-15).

De manera convergente con lo desarrollado en I 2 (1253a 23) y en III 13 (1283b 11), la perspectiva cuantitativa se ve enmarcada por el esquema operacional que hace pie en la función propia del objeto teórico en cuestión. Es desde esa perspectiva funcional que la pregunta por la cantidad debe abordarse, y no de manera indiferenciada o en términos absolutos.⁵³⁰ En definitiva, la pregunta sería: ¿grande o chica *para qué*?

Tenemos aquí una afirmación teórica clave para la conceptualización propia de la *politikè epistéme*: “existe una cierta función propia de la ciudad-Estado”. En principio se nos llama la atención en cuanto a las herramientas discursivas que debemos poner en juego para concebir adecuadamente el fenómeno y el problema en cuestión. Antes que a la cantidad aritmética debemos analizar el asunto desde el prisma teleológico, con un cristal específico que es el concepto de capacidad (*dúnamis*) para cumplir una función (*érgon*). Y así como en la *Ética Nicomaquea* existe una función propia del ser humano (el famoso “argumento del *érgon*”), aquí en la *Política* hay una versión del argumento del *érgon* centrada en la *pólis*. Se pone de manifiesto la necesidad de precisar la función propia de la *pólis* para resolver ciertos asuntos decisivos para un programa de investigación que hace foco en la *aríste politeía* y requiere puntualizar las condiciones

⁵³⁰ Schütrumpf IV: 296-297.

materiales necesarias para su establecimiento, como cuál debe ser la magnitud del territorio y de la población.

Acerca del problema de la delimitación de la magnitud de la ciudad-Estado Newman cita en nota *ad loc.* la fuente teórica de *De Caelo*, encontrando aquí la correspondencia política de un problema clave para la filosofía natural:

Pero ya que está claro lo tocante a estas cuestiones, hay que investigar acerca de las demás, y en primer lugar si hay algún cuerpo infinito, como creyó la mayoría de los filósofos antiguos, o si ésta es una de las cosas imposibles; pues el que sea de esta manera o de aquélla no comporta poca diferencia, sino una diferencia total y absoluta para el conocimiento riguroso de la verdad: éste, en efecto, ha venido a ser, y probablemente continuará siendo, el origen de casi todas las controversias entre los que sostienen afirmaciones acerca de la naturaleza en su conjunto, pues por poco que uno se desvíe de la verdad (al principio), esa desviación se hace muchísimo mayor a medida que se avanza (*DC. I 5, 271b 1-9*).

La demostración aristotélica en *Acerca del cielo* apuntará a excluir la infinitud del universo y a pautar la necesidad de postular siempre un fin, tanto para el cosmos en su totalidad como para cada uno de los cuerpos, simples o compuestos, que lo pueblan. Aplicando estas verdades científicas al plano político, el crecimiento de la *pólis* no puede ser virtualmente ilimitado dado que, como cualquier otro cuerpo en el cosmos, el cuerpo político debe tener una magnitud determinada, y el término de dicho crecimiento coincide con su función.

Que la función de algo coincide con su fin propio es algo que se establece explícitamente en la *Metafísica* tanto como en la *Ética Eudemia*:

La función es, en efecto, el fin, y el acto es la función, y por ello la palabra ‘acto’ [*enérgeia*] se relaciona con ‘función’ [*érgon*], y tiende a la plena realización. Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y más fin que la potencia en el segundo caso (*Metaph. IX 8, 1050a 21-28*).

La función [*érgon*] de cada cosa es su fin [*télos*]; de donde resulta claramente que la función es mejor que el modo de ser [*héxis*], ya que el fin es lo mejor como fin; en efecto, se ha establecido como principio que lo mejor y lo último es el fin, a causa del cual existen todas las demás cosas (*EE. II 1, 1219a 8-11*).

Concretamente, la función de la *pólis* en el caso de la mejor *politeía* consiste en asegurar la felicidad de sus ciudadanos, lo cual es claro según VII 1 (1323a 17-19), pero también si tenemos en cuenta las definiciones de I 1 (1252a 1-7) y de III 9 (1280b 33-1281a 4). Es, por cierto, la misión del legislador según VII 2 (1325a 8 ss.). De

manera análoga a la *pólis* opera en la ética la amistad: el número de amigos debe verse precisado a partir del *érgon* propio de la amistad (*EE*. VII 2 1238a 8-10, *EN*. IX 10, 1170b 33 ss.).⁵³¹ Así, incluso cuando debamos pensar el asunto cuantitativamente también, Aristóteles señala cómo debe realizarse tal cuantificación.

Sin embargo, si debe juzgarse el tamaño de la ciudad-Estado mirando también a la cantidad, no debe considerarse cualquier grupo [*tukhòn plêthos*] (como esclavos, metecos y extranjeros, que probablemente deben existir en abundancia en las ciudades), sino el que integran quienes son parte de la ciudad-Estado, prestando especial atención a las partes propias de las que se compone la ciudad-Estado; pues el incremento de esta cifra es signo de una gran ciudad, mientras que no puede ser grande una ciudad-Estado que se compone de numerosos trabajadores manuales pero de pocos hoplitas. Pues no es lo mismo grandeza que abundancia de población (1326a 16-25).

La *pólis* no puede tener cualquier medida; lo cuantitativo no puede estar librado al azar. Para determinar la medida numérica de la *pólis* debe atenderse al número de sus partes específicas, aquellas que contribuyen directamente a la realización de su función específica. Las “partes propias de las que se compone” la *pólis* no son ni los metecos ni los esclavos ni los extranjeros (todos ellos condiciones necesarias mas no suficientes), sino (como veremos) los ciudadanos. En lugar de considerar que cualquier grupo de los que habitan la ciudad-Estado es una parte de ésta,⁵³² Aristóteles restringe el concepto de *parte* en sentido específico. Probablemente esto deba entenderse en el contexto de la *aríste politeía* en polémica contra Hipodamo (II 8 1267b 31 ss.), aunque se halla también en línea con el tratamiento de III 12 acerca de la decisión de cuáles de los grupos de individuos que pueblan la *pólis* esgrimen con derecho sus pretensiones de ocupar el *políteuma* desde un criterio absoluto de justicia: “la discusión debe llevarse a cabo necesariamente a partir de los elementos que componen la ciudad-Estado” (1283a 14-15).⁵³³ Lo cierto al respecto es que hay pobladores de la *pólis* que son más partes (*mállon mére*) que otros (IV 4). Para la diferenciación de las partes respecto de otros grupos de pobladores de la *pólis* remite Aristóteles al método fundamental de su investigación política, que estableció en las aperturas de sus dos *pragmateíai* centrales de I 1 (1252a 18) y de III 1 (1274b 39) y que consiste en dividir el todo en sus partes constituyentes.⁵³⁴

Tanto “a partir de los hechos” como a partir de los razonamientos lógicos resulta evidente que el buen orden (*eunomía*) resulta imposible en una *pólis* demasiado

⁵³¹ Schütrumpf IV: 297.

⁵³² Ver IV 4, 1290b 38 ss.

⁵³³ Schütrumpf IV 298

⁵³⁴ *Ibid.*

populosa: “es difícil, y quizás imposible, que una ciudad-Estado populosa se halle bien gobernada [*eunomeîsthai*]”. Desde el plano de los hechos observables, “vemos que al menos entre las que tienen reputación de gobernarse bien, ninguna se despreocupa de la población.”⁵³⁵ Desde la dimensión de “la prueba de los argumentos”, se destaca que:

La ley [*nómos*] es cierto ordenamiento [*táxis*], y es forzoso que el buen gobierno [*eunomía*] sea un buen orden [*eutaxía*], y un número grande en exceso no puede participar del orden [*táxis*], pues ciertamente esta función sería propia de una potencia divina, como la que mantiene unido a todo el cosmos. Puesto que la belleza suele surgir dentro de una cierta cantidad y magnitud, por ello también una ciudad-Estado que, junto con la magnitud, cuente también con el límite mencionado, esa será por fuerza la más bella (1326a 29-35).

Aristóteles coquetea aquí con la arcaica extensión cósmica del concepto, refiriendo a su personificación divinizada en la diosa Eunomía, que sólo en calidad de diosa podría conjurar el caos de una multitud tan grande y asegurar el sometimiento de un gran número de personas a un *kósmos* político. Parecería sugerirse, entonces, que dado que ya no es posible que dicha fuerza cósmico-divina gobierne al universo y a la *pólis* por igual (si es cierto, como dice Platón en el *Político*, que Cronos abandonó el timón de la nave del universo en función de cuyo control gobernaba todo el cosmos, cf. 269c), es necesario que el número de ciudadanos sea restringido, como para que puedan ser articulados de modo relativamente armónico en un buen orden (*eunomía/eutaxía*). Aristóteles probablemente tiene ante los ojos la *Ciropedia* de Jenofonte (VIII 7, 22). Dentro de su tratamiento de la teología, Dios mantiene unido a todo el cosmos en tanto motor inmóvil de la totalidad de la realidad (ver *Metafísica* Λ 8, 1074b 3, ver también Λ 10, 1075a 11 ss.).⁵³⁶

Una analogía de matriz biológica refuerza este requisito cuantitativo para el concepto de *eunomía*:

Hay que considerar que el organismo animal se encuentra reunido a imagen y semejanza de una *pólis* que vive bajo *eunomía*. Pues, por un lado, una vez que en la *pólis* se constituye el orden, no se requiere en absoluto de un monarca separado que deba estar presente asistiendo a cada una de las cosas que suceden, sino que cada individuo hace las cosas propias tal como ha sido dispuesto, y una cosa se produce después de otra en virtud de la costumbre. Por otro lado, en los organismos animales, esto mismo sucede merced a la naturaleza [...], de modo que en absoluto es necesario que en cada parte [del cuerpo] haya un alma (*MA*. 703a 29-703b 2).

⁵³⁵Ver VII 6, 1327a 15; VII 2, 1325a 2. Cf. II 1, 1260b 30.

⁵³⁶Ver 1325b 28. Para la relación entre belleza y orden, ver *Metafísica* M 3, 1078a 36; Platón, *Filebo* 64e, *Gorgias* 507e ss. (Schütrumpf IV: 301).

Para que exista la posibilidad de conformar un orden con cierta autonomía de funcionamiento que no precise de la intervención continua de una instancia dirigente parece ser clave que no se exceda cierto límite. El planteo acerca de la magnitud encuentra su eco en una consideración por analogía que se lleva a cabo en la *Ética Nicomaquea*, que sostiene, apelando al vocabulario teórico henológico, que no cualquier pluralidad puede ser sometida a la unidad común que se exige para toda *koinonía politiké*:

En cuanto a los virtuosos, ¿debemos tener el mayor número posible o, como en el caso de la ciudad, un límite propio de ellos? Porque ni diez hombres llegan a constituir una ciudad ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil. El número, quizás, no es unidad si no cae dentro de ciertos límites [*tò póson ouk éstin ísos hén ti, allà pân tò metaxù tinôn horisménon*]. (EN. IX 10, 1170b 29-33).

También en los escritos biológicos se apela a consideraciones similares:

Los animales, cuando están completando su desarrollo, tienen cada uno un cierto tamaño dentro de un máximo y un mínimo, que no podrían superar ni por arriba ni por abajo, sino que dentro de ese intervalo adquieren exceso o defecto de talla unos en comparación con otros, y un hombre o cualquier otro animal llega a ser más grande o más pequeño (GA. IV 4, 771b 33-772a 2).

En el contexto del tratamiento político de la mejor constitución Aristóteles encuentra así una nueva ocasión para reafirmar su antiprotagorismo. Las cosas tienen su propia medida, incluso las cosas políticas. No es el hombre la medida del ser de la *pólis*:

Pero hay también cierta medida propia para la magnitud de una ciudad-Estado, como también para todas las otras cosas, ya sean animales, plantas o instrumentos.⁵³⁷ en efecto, ninguno de éstos conservará su capacidad propia [*dúnamis autoû*] si se excede en pequeñez o en magnitud, sino que unas veces se verá completamente privado de su naturaleza [*hólos estereménon tês phúseos*], y otras será defectuoso, del mismo modo que un barco que mide un palmo no será completamente un barco (como tampoco un barco de dos estadios), sino que, habiendo llegado a un cierto tamaño, se volverá inconveniente para la navegación, en un caso por su pequeñez y, en el otro, por su excesivo tamaño.⁵³⁸ Del mismo modo, la ciudad compuesta por una población demasiado exigua no será autosuficiente (y la ciudad-Estado debe ser autosuficiente),⁵³⁹ pero la ciudad compuesta por una cantidad demasiado numerosa podrá ser autosuficiente en las cosas necesarias, como una agrupación étnica, pero no será una ciudad-Estado: pues difícilmente podrá haber aquí una constitución. En efecto, ¿quién será el general de una población con demasiados habitantes, o quién será su heraldo, a menos que sea un Esténtor?⁵⁴⁰ (1326a 35-b 6).

⁵³⁷Cf. V 3, 1302b 34 ss.; V 9, 1309b 21 ss.; III 13, 1284b 7.

⁵³⁸Ver VII 1, 1323b 7 ss.; *Ética Nicomaquea* IX 10, 1170b 30-32

⁵³⁹Para la crítica a la primera *pólis* de la *República*, ver IV 4, 1291a 10 ss. (contra *Rep* II 369d). Cf. *Retórica* III 9, 1409b 17 ss. Para la *autárkeia*, ver III 1, 1275b 20, I 2, 1252b 29 (Schütrumpf IV: 302).

⁵⁴⁰Para Esténtor, cuya voz equivalía al grito de cincuenta hombres, ver Homero, *Iliada* V 785 ss. (Schütrumpf IV: 303).

La naturaleza misma de la *pólis*, su estructura propia, aquí aludida bajo el concepto de *phúsis*, exige la consideración de una magnitud limitada. En analogía con el tratamiento de las partes de los animales, Aristóteles sostiene que a diferencia de las uñas o el pelo, que crecen indefinidamente, las partes que estructuran la constitución corporal de los animales no aceptan la noción de crecimiento indefinido:

los huesos crecen hasta un cierto punto; pues para todos los animales hay un límite de tamaño, por lo que también lo hay para el crecimiento de los huesos, ya que si éstos crecieran continuamente, también todos los animales que tienen huesos o lo equivalente crecerían mientras vivieran, pues son los huesos el límite del tamaño para los animales. Más adelante se tiene que hablar de la causa por la que no crecen continuamente (*GA*. II 6, 745 a 4-10).⁵⁴¹

La causa puede rastrearse en forma de principio teórico de alcance global en la *Metafísica*: “nada limitado posee una potencia ilimitada [...] ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna” (*Met* XII 7, 1073a 10). El mismo principio de limitación se halla presupuesto en *De Anima* (“todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento” II 4, 416 a 16) y en la *Física*:

Además, si las partes de una cosa pudiesen ser de cualquier tamaño en grandeza o pequeñez (y entiendo por “partes” los componentes en que puede ser dividido el todo), entonces necesariamente la cosa total podrá ser de cualquier tamaño. Pero si es imposible que un animal o una planta sean de cualquier tamaño en grandeza o en pequeñez, es evidente que tampoco cualquiera de sus partes podrá serlo, pues si no fuera así, el todo también lo sería. La carne, los huesos y otras cosas similares son partes del animal, como los frutos son partes de las plantas. Es evidente, entonces, que la carne o el hueso o alguna otra cosa no pueden ser de cualquier tamaño, ni con respecto a lo más grande ni a lo más pequeño (*Ph*. I 4, 187 b 16-21).

En la estipulación de la magnitud adecuada para la *pólis* se busca evitar los planteos extremos, tanto por defecto como por exceso, esgrimiendo el criterio decisivo para abordar este problema, a saber, la autarquía respecto de la vida buena, que pauta de suyo una magnitud mínima que no debe traspasarse si se quiere alcanzar este fin. El límite máximo resulta de las exigencias de un buen orden político, es decir, un orden que pueda enmarcarse dentro de una disposición constitucional pasible de recibir la articulación de la forma-*politeía*. La resolución de este problema práctico presupone la dinamización de las definiciones científicas ya obtenidas, en la medida en que en el trasfondo teórico de estos requisitos se halla la concepción aristotélica de la *pólis* tal

⁵⁴¹ Schütrumpf IV: 301-302

como fue delineada en I 1-2 y como será planteada en IV 4 (1291a 8 ss.): se trata de una comunidad de un tipo determinado, que presupone la autosuficiencia, posee un orden constitucional encaminado hacia la vida buena y se halla conformado a partir de miembros conceptualizados como partes que cumplen ciertas funciones que se colocan más allá de los bienes adecuados para la mera supervivencia.⁵⁴²

La función marca el límite: la navegación, fin para el cual existe la nave, impone sus límites a los aumentos o disminuciones de tamaño. Dentro del vocabulario teleológico, el concepto de *télos* se enlaza con la noción de *péras*. El fin de la *pólis* es también el límite más allá del cual, por exceso o por defecto, una *pólis* no logra conservarse en la existencia, siendo primero defectuosa, y luego dejando de ser *pólis*, viéndose privada de su naturaleza propia y específica. Sobre la base conceptual de I, la destinación (*télos*) y el término non plus ultra (*péras*) de toda *pólis* se nombra como *autárkeia*.

El contraconcepto para determinar diferencialmente la *pólis* vuelve a ser la forma-*éthnos* y el módulo teórico desde el cual se traza esta distinción vuelve a ser teleológico. Como en II 2 (1261a 24-28), la comunidad-étnica no exhibe la diferenciación funcional propia de la totalidad política aristotélica, sino que se limita a ser una agregación cuantitativa de unidades homogéneas. Presenta su utilidad en la autosuficiencia material relativa a la vida, pero no alcanza la dimensión superior de la *autárkheia*, vinculada al horizonte de la vida buena, tal como se había pautado en las definiciones reales de I 2.

La vasta y populosa constitución de los *éthne* excede en mucho los parámetros reducidos de una *politeía* a escala urbana. A diferencia de la *pólis*, el *éthnos* no soporta la articulación política de la *politeía*. A partir de esta base se formula una definición que se apoya en los primeros principios ganados en I.

Por estas razones, existe necesariamente una ciudad-Estado por primera vez recién cuando el número de sus integrantes sea tal que la población logre la autosuficiencia con relación a la vida buena para la comunidad política.⁵⁴³ y es posible que la ciudad-Estado que sobrepase en cantidad dicho número sea más grande, pero esto, como dijimos, no puede aumentar indefinidamente (1326b 7-10).

Si bien en razón de su extenso territorio y su numerosa población el *éthnos* logra conformar un adecuado sistema de administración de los bienes necesarios para la vida,

⁵⁴² Schütrumpf IV: 292.

⁵⁴³ IV 4, 1291a 6-22.

difícilmente pueda organizarse bajo los principios rectores de legitimidad propios del buen gobierno político para una *pólis* (*eunomía, eû politeúeshai*). Por las mismas razones por las cuales se asegura con creces la subsistencia, es decir, su elevada población y su extenso territorio, el *éthnos* no logra hacer de la *politeía* el modo de vida efectivo de sus habitantes: respecto de la forma mínima de ciudad-Estado [*próte pólis*], es necesario que sea la que se compone de una cantidad de habitantes tal que constituya la mínima posible [*próton plêthos*] con tal que resulte autárquica en relación con la vida buena para la comunidad política, y el exceso en población respecto de esta forma mínima de *pólis* puede llegar a ser una ciudad-Estado mayor, pero ese crecimiento no puede ser ilimitado [*aóriston*] (1326b 7-9). Y no puede serlo porque una vez sobrepasado un cierto límite deja ya de ser ciudad-Estado, y pasa a ser una agrupación-*éthnos*.

Para conformar una totalidad política real, y no meramente virtual o nominal, Aristóteles exige que los mandatarios y los ciudadanos que obedecen a las leyes que tienen en común deban poder reconocerse, ver y ser vistos, deban poder escuchar la voz de sus heraldos y de sus generales, deban poder estar presentes directamente para ser capaces de participar en primera persona de la vida política, para que por medio del ejercicio cívico activo puedan apropiarse de la sustancia práctica (vida buena) de que están imbuidas las leyes de su ciudad-Estado. Si no puede recibir la forma de una *politeía*, la organización política no puede llamarse *pólis*. Notamos aquí de nuevo la productividad de las definiciones reales de I, que son puestas en juego en el programa de investigación de la *aríste politeía* de VII-VIII a propósito del componente definitorio de lo que es una ciudad-Estado: una población dotada de “la autosuficiencia con relación a la vida buena para la comunidad política”.

Pero es más fácil comprender a partir de los hechos cuál es el límite para tal aumento. Pues las acciones de la ciudad-Estado son propias tanto de los gobernantes como de los gobernados, mientras que el mando y la decisión son tarea de quien gobierna; pero para decidir acerca de lo justo y para distribuir las magistraturas según el mérito es necesario que se conozcan unos a otros, y que sepan quién es quién y quiénes son los ciudadanos, porque allí donde esto no suceda, necesariamente se conducirán de mal modo los asuntos relacionados con las magistraturas y las decisiones (1326b 11-18).

La formulación “metafísica” según la cual la comunidad étnica consta de una materia tal que resulta excesiva como para que pueda imponerse y reproducirse la forma-*pólis* se aclara en sentido político precisamente cuando Aristóteles pasa a explicar la cuestión del límite “a partir de los hechos [*ek tòn ergôn*]”: dado que los

mandatarios deben ejercer el gobierno y administrar la justicia de acuerdo con el mérito [kat'axían], no podrá sostenerse una *politeía* más que de manera improvisada, a ciegas [autoskhediázein], allí donde los ciudadanos no se conozcan mutuamente [mè gnorízein allélous], desconocimiento que precisamente tiene lugar cuando la población resulta excesivamente numerosa [en tê poluanthropía lían]. En esta situación de exceso de población [huperbolè toû pléthous], los ciudadanos no se distinguen ya de los extranjeros y de los metecos, que inadvertidamente pueden pasar a participar activamente de la *politeía*, contrariando el carácter sustancialmente restrictivo de la ciudadanía política.

Es entonces cuando el límite máximo (de población, pero también de territorio)⁵⁴⁴ aparece nombrado como lo *eusúnopton*, aquello que puede ser abarcado adecuadamente de manera panorámica. Así como Solón cuando colocó ejes piramidales que hicieron de las leyes objetos visibles para todos, Aristóteles piensa en los límites de la mejor comunidad política desde un régimen de visibilidad que excluye desde un primer momento la amplitud de espacios y distancias propia del modelo etnofederativo. Lo *eusúnoptos* recurre también en VII 5 (1327a 1), aunque aquí “bien abarcable” –atributo que veremos en el cierre del capítulo aparecer como nota distintiva en la definición del límite de la ciudad-Estado– apunta a diferenciar entre ciudadanos legítimos e ilegítimos.⁵⁴⁵

Veamos cómo el mismo Aristóteles recapitula y cierra VII 4, en conformidad con las definiciones reales ofrecidas en I 2:

Resulta claro entonces que el mejor límite para la grandeza de una ciudad-Estado es el siguiente, a saber, la mayor cantidad de ciudadanos que resulte compatible con la autosuficiencia de la vida y susceptible de ser bien abarcada. Quede de este modo precisada la cuestión de la magnitud de la ciudad-Estado. (1326b 22-24)

ii.- VII 8-9: “la ciudad-Estado no es cualquier grupo, sino aquel que es autosuficiente para la vida”

En VII 8 el pensador de Estagira retoma la problemática de VII 4 precisando teóricamente el módulo todo/partes de manera que se aplique específicamente a la forma-*pólis*. Veremos que en ese proceso el estagirita echará mano a una distinción que se remonta al *Político* de Platón. La carga teoricista del capítulo se percibe ya desde sus líneas iniciales, y además del léxico todo/partes apela a los conceptos de *koinonía* y

⁵⁴⁴ *Pol* 1326b 24; 1327a 1.

⁵⁴⁵ Todo lo contrario de Atenas, según Isócrates (*Antídosis* 172) (Schütrumpf IV: 307).

unidad (*tò hén*) y al módulo de la teleología natural que distingue entre fines y condiciones hipotéticamente necesarias.

Puesto que, tal como en los demás compuestos por naturaleza, las partes del compuesto total no coinciden con aquellas cosas sin las cuales el todo no existiría, resulta claro que no deben considerarse como partes de la ciudad-Estado todos aquellos elementos que necesariamente deben tener a disposición las ciudades, así como tampoco deben considerarse como partes de ninguna otra comunidad de la cual proceda algún tipo de unidad en cuanto al género. En efecto, quienes participan deben compartir algo uno, común e idéntico, ya sea que participen en igualdad de condiciones o de modo desigual —ya se trate, por ejemplo, de un alimento, de una porción de territorio o bien de alguna otra cosa por el estilo—. Pero cuando un elemento es medio y el otro es fin, nada hay de común entre ellos, sino que uno produce y el otro recibe. Me refiero, por ejemplo, a cualquier instrumento y a los artesanos, en relación con la obra producida; pues entre la casa y el constructor no hay nada que llegue a ser común, sino que la técnica de los constructores existe para la casa. Por ello, para las ciudades-Estado es necesaria la propiedad, pero la propiedad no es en absoluto parte de la ciudad-Estado, aunque muchos seres animados sean parte de la propiedad (1328a 20-34).

La convergencia de herramientas conceptuales de alta carga teórica es peculiarmente densa en este párrafo. El propósito de la introducción de estos principios teóricos consiste en precisar el sentido de los términos *pólis*, *politeía* y *polítes* que, como vimos, pueden ser utilizados de una manera inclusiva y amplia (refiriendo los tres al conjunto de sujetos que habitan el territorio de la ciudad-Estado) y de otra, más precisa y restringida, más propia de la *politikè epistème*, que se modula en función del concepto de *políteuma* o cuerpo cívico.

En primera instancia, constatamos la presencia de un principio de elevada generalidad que se propone para fundamentar causalmente la diferencia estructural entre dos series de coadyuvantes que contribuyen a la existencia del todo complejo de la ciudad-Estado. Que según el principio teórico utilizado los compuestos en cuestión sean por naturaleza apunta a las condiciones que hacen a su composición,⁵⁴⁶ a la jerarquización interna de una estructura de componentes funcionalmente diferenciados. Dentro de esta jerarquía las funciones consideradas básicas son inferiores y se hallan finalizadas a las más complejas y sofisticadas, concebidas como superiores. Repasamos a continuación algunos materiales que conforman el trasfondo teórico de estas nociones y distinciones.

La diferenciación funcional jerárquica que explica la estructuración interna de la unidad sintética opera aquí de manera análoga a como en biología los hemicuerpos

⁵⁴⁶ Para este punto y para lo que sigue nos apoyamos en Schütrumpf IV: 354-355.

inferiores existen por causa de los superiores y no constituyen propiamente partes del fin ni son generadoras por sí mismas de dicho fin:

Entonces, hay tres cuestiones: una es el fin, lo que llamamos el para qué; en segundo lugar, las cosas que existen para ese fin, o sea, el principio motor y generador (pues lo que es agente y generador, en cuanto tal, lo es con respecto a lo producido y engendrado); en tercer lugar, el útil del que se sirve el fin. Entonces, es necesario que exista, en primer lugar, alguna parte en la que resida el principio del movimiento (pues inmediatamente ésta es una parte del fin y la más importante), que a continuación venga después de esto el todo y el fin, y en tercer y último lugar las partes que sirven a éstos de instrumentos para ciertos usos. De modo que, si hay algo que es necesario que exista en los animales, algo tal que contenga el principio y el fin de toda su naturaleza, esto debe formarse en primer lugar: en tanto que motor, en primer lugar; y como parte del fin, debe formarse junto con el todo. Así que, de las partes que sirven de instrumento, todas las que son generadoras por naturaleza siempre deben existir con anterioridad (pues, como principio que son, existen con vistas a otra cosa); en cambio, todas las partes que no son generadoras, aunque existan con vistas a otra cosa, vienen después. Por eso, no es fácil distinguir qué partes son anteriores: las que existen por causa de otra cosa, o éstas por las que las otras existen. Y es que las partes motrices se presentan en su formación anteriores al fin, pero no es fácil separar las partes motrices de las instrumentales. Sin embargo, de acuerdo con este método hay que investigar qué cosa se forma después de qué otra; pues el fin viene después de algunas y antes que otras. Y por eso en primer lugar se forma la parte que contiene el principio, después sigue la parte superior del cuerpo. Por lo tanto, la zona de la cabeza y los ojos aparece al principio como lo más grande en los embriones; en cambio, las partes de debajo del ombligo, por ejemplo las piernas, son pequeñas; y es que las partes de abajo existen por causa de lo de arriba, y no son ni partes del fin ni generadoras de él (GA. II 6, 742a 28-b 17).

El enlace entre componentes inferiores y superiores corresponde a un concepto de teleología natural análogo al que sigue en I 2 (1252b 30 ss.). La *pólis* cuenta en este sentido con las mismas características estructurales de otras totalidades compuestas. La *pólis* es un todo conjunto (*hólon, sústasis, súntheton*) compuesto de partes, pero no todo factor relevante para que exista la totalidad debe ser considerado en sentido estricto como parte. Esta es la marca distintiva que tal vocabulario teórico en VII-VIII introduce con respecto a I.

Las “cosas sin las cuales el todo no existiría” deben entenderse como necesarias en el sentido de la satisfacción de las necesidades de la vida, como medios requeridos para que exista el fin. Dos textos de filosofía natural aportan apoyatura teórica para la distinción en cuestión, y se refieren uno a las partes de los animales y el otro a las funciones del alma individualizando como básica la función de la nutrición, que en el plano político encuentra su equivalente en los grupos dedicados a producir bienes de consumo básicos sin los cuales no sería posible la vida de la totalidad. Nuevamente se hace presente en la red conceptual teleológica el componente de la necesidad condicional:

Existen, pues, estas dos causas, la causa de finalidad y la de necesidad; muchos hechos se producen, efectivamente, porque hay necesidad. Pero, quizás, uno se podría preguntar de qué necesidad hablan los que dicen “por necesidad”, pues realmente ninguno de los dos modos de necesidad definidos en los tratados de filosofía es posible que se dé aquí. La tercera se da en los seres que tienen un proceso de formación; decimos, en efecto, que la alimentación es algo necesario no según ninguno de los dos primeros modos, sino porque no es posible existir sin ella. Ésta es como una necesidad condicional. Como, por ejemplo, puesto que es preciso que el hacha corte, hay necesidad de que sea dura y, si es dura, de bronce o de hierro, y de la misma manera, puesto que el cuerpo es una herramienta (pues cada una de sus partes sirve para algo, y lo mismo el todo), hay consecuentemente necesidad de que sea así y hecho de tales elementos, si debe ser aquella herramienta (*PA. I 642a 1-13*).

Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. Y es que un ser producido por generación tiene necesariamente desarrollo, madurez y envejecimiento y es imposible que todo esto suceda si no hay alimentación. Luego la potencia nutritiva ha de darse necesariamente en cuantos seres se engendran y envejecen (*DA. III 12, 434a 22-25*).

El sentido de necesidad en cuestión en ambos textos citados se halla formalizado en *Metafísica* Delta 5 de un modo que refuerza que lo que está en discusión son las causas materiales del fenómeno en cuestión:

Además, lo que no puede ser de otro modo que como es, decimos que es necesario que sea así. Y ciertamente, todas las demás cosas se denominan necesarias, de un modo u otro, en virtud de este significado de ‘necesario’. En efecto, de lo impuesto violentamente se dice que es necesario hacerlo o padecerlo cuando, a causa de la violencia ejercida, no se puede seguir la inclinación propia, como que la necesidad es precisamente aquello por lo cual no se puede actuar de otro modo. E igualmente en el caso de las concausas del vivir y de lo bueno: y es que cuando el bien en unos casos, y en otros casos la vida y la existencia, no son posibles sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias, y esta causa constituye un cierto tipo de necesidad (*Metaph. 1015a 33-b 6*).

Las causas condicionalmente necesarias se hallan contrapuestas en este contexto teórico a las partes propias de un modo que se retrotrae al *Fedón* y que se enmarca en todo un debate de filosofía natural del siglo V a.C.: para Platón, la verdadera explicación de un fenómeno no puede permanecer en el nivel de las condiciones necesarias (99 b-c) sino que debe aportar la auténtica causa, que ponga de manifiesto el ser del fenómeno desde el punto de vista de lo mejor (97 c-e): “si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa” (97 e). Con lo cual explicar por qué la tierra es plana o está en el centro del cosmos equivaldría a mostrar de qué manera esto es lo mejor para ella dentro de sus condiciones de existencia específica, y de qué manera esto mejor sucede en virtud de cierta necesidad. De alguna manera aquí

se halla contenida la razón según la cual estudiar la mejor versión posible de la *politeía* es ya considerar qué es una *politeía* y de qué manera para su esencia resulta mejor ser de esta manera antes que de otra.

En el *Fedón* Sócrates critica a quienes confunden auténticas causas con condiciones necesarias apelando a una reducción al absurdo de claridad meridiana. Explicar los fenómenos sólo apelando a las condiciones necesarias y confundiendo las condiciones necesarias con las auténticas causas equivale a explicar por qué Sócrates está sentado en la cárcel porque su cuerpo está formado por huesos, carne, nervios y tendones y porque sus tendones pueden contraerse y lograr que él flexione las piernas y se siente con las piernas dobladas (en lugar de enunciar la auténtica causa: que fue condenado a muerte por los atenienses, que se negó a escapar y por eso ahora está sentado en la cárcel a la espera de recibir su castigo). Así, “llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo”, es un “abuso de expresión”. No es incorrecto decir que para estar sentado Sócrates tiene que contar con nervios y tendones que le permitan flexionar las piernas, pero decir que allí reside la causa de por qué está en la cárcel es “no ser capaz de distinguir, por un lado, lo que es la causa de las cosas y, por el otro, aquello sin lo cual la causa no podría ser nunca causa” (99a-b).

Es curioso que esta diferencia entre órdenes causales subordinados fue descrita por Platón en términos que evocan relaciones de dominación: las condiciones físicas sirven a la verdadera causa en calidad de esclavos (cf. *Timeo* 27a). Y lo curioso radica en que, con respecto a Aristóteles, veremos que las condiciones necesarias relevantes en el pasaje que nos ocupa refieren a personas subordinadas en calidad de esclavos (VII 8, 1329a 30-35).⁵⁴⁷

El criterio para decidir si un grupo determinado de personas es parte o condición necesaria del todo compuesto de la *pólis* se determina en función de los roles que desempeñan, roles que han de considerarse como medios o han de ser postulados como fines en sí mismos: “cuando un elemento es medio y el otro es fin, nada hay de común entre ellos, sino que uno produce y el otro recibe”. Ambos son irremplazables con vistas al buen funcionamiento de la totalidad, y es por ello que puede surgir en estos asuntos una confusión entre ambos órdenes.⁵⁴⁸ La confusión parece volverse más acuciante en la filosofía de los asuntos humanos, donde no hay una jerarquización y una ordenación teleológica llevada a cabo inmediatamente por la naturaleza de manera

⁵⁴⁷ Schütrumpf IV: 356.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

inmanente y orgánica sino que dicha división debe llevarse a cabo a partir de la mediación de una decisión humana. La *Ética Eudemia* nos pone frente a este riesgo de confusión entre partes y condiciones necesarias con respecto a la felicidad:

Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien -honor o gloria o riqueza o cultura- y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad) es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen. No es lo mismo, en efecto, la salud y las cosas sin las cuales no es posible la salud, e igualmente ocurre en muchas otras cosas, de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien. De estas condiciones, unas no son propias de la salud ni de la vida, sino comunes, por así decir, a todas las cosas. tanto a los modos de ser como a los actos; por ejemplo, sin respirar, sin estar despiertos o no participar en el movimiento, no podríamos poseer ningún bien ni ningún mal; otras, por el contrario, son más propias de cada naturaleza, pues comer carne y pasear después de comer no son condiciones propias de la buena constitución, de la misma manera que las condiciones citadas. No se deben pasar por alto estos hechos, ya que ellos son la causa de la discusión acerca de la naturaleza de la felicidad y de los medios de adquirirla. Pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz forman parte de la felicidad (*EE*. I 2, 1214b 6-27).

El riesgo de confusión entre partes y condiciones necesarias nos coloca frente a un uso excluyente del término “parte”, que se usa de otra manera respecto de la inclusividad bajo la que “parte” se predica en I (con la posible excepción de I 4, 1253b 23 ss., donde los instrumentos son excluidos). Aquí en VII 8 las partes de la *pólis* son iguales. Para eso es que tiene que excluir a los desiguales bajo la categoría de “condiciones necesarias”.⁵⁴⁹

La fuente de la diferenciación entre las partes y las condiciones necesarias aplicadas al ámbito político se halla en Platón. El arte de tejer, según el *Político*, aporta una distinción clave para poder pensar lo político en su especificidad, a saber, la diferenciación entre “causas” (*aittai*) y “causas concomitantes” (*sunaitiai*, “con-causas”) (281d-e): si la técnica del tejedor puede ser llamada “causa” del tejido, lo es en virtud de la coordinación y utilización de ciertas artes menores y auxiliares que funcionan como “causas concomitantes” y que se ocupan de cardar, hilar, confeccionar la urdimbre y la trama, producir lanzaderas, husos y todos los otros instrumentos textiles, todas técnicas previas y preparatorias para la actividad del tejedor (282a-283b). Del mismo modo, la política puede entenderse como causa de la ciudad-Estado, aunque no se ocupa directamente de la construcción de casas, de la provisión de alimentos, del

⁵⁴⁹ *Ibid.*

tratamiento de las enfermedades o de la ejecución de obras artísticas, sino que se sirve de ciertas técnicas específicas en calidad de causas concomitantes:

La técnica que de acuerdo con su naturaleza es para nosotros verdaderamente política [...] es aquella que por sí misma imparte las órdenes y dirige, tal como precisamente el arte de tejer imparte sus órdenes y dirige a los cardadores y a quienes preparan todo aquello que resulta necesario para su tejido, siguiéndolos paso a paso, ordenándoles a cada uno las tareas que considera que son necesarias para su propia tarea de entrelazamiento (*Pol* 308d).

El siguiente conjunto de materiales teóricos relevantes para echar luz sobre el denso párrafo que venimos comentando se vincula con el vocabulario henológico y delata fuertes vínculos con la crítica del concepto platónico de unidad de II. Los límites para la aplicación del concepto de unidad con relación a la *pólis* se esclarecen en II 2 –en contraposición con Platón (como hemos desarrollado)–, cuyos resultados se hallan aquí presupuestos. Para las referencias teóricas de la discusión que aquí se abre puede consultarse en primera instancia la premisa de altísima abstracción que operaba en I 5 como motor de la deducción científica de la esclavitud natural: “en efecto, en todas aquellas cosas que se constituyen a partir de varios componentes –ya sean continuos, ya sean separados– y llegan a conformar cierta unidad común aparece un elemento que domina y otro que es dominado” (1254a 28-30).

“Cierta unidad común” (*hèn ti koinón*) hace aquí referencia a una unidad que no resulta de la simple acumulación de componentes, sino de un todo que se articula a partir de elementos cualitativamente diferentes.⁵⁵⁰ Nuestro texto presupone que los elementos en cuestión no están estrechamente ligados entre sí (como alma y cuerpo) sino físicamente separados (como amo y esclavo): ver *Física* IV 211a 29 ss.⁵⁵¹

Nuestro texto se refiere a una “comunidad de la cual surge una cierta unidad en cuanto al género” (*ex hês hèn ti tò génos*), con el objetivo de expresar la diferencia específica en el adjetivo *politiké*. El hecho de ser “uno” se vincula con “compartir algo uno, común e idéntico, ya sea que participen en igualdad de condiciones o de modo desigual –ya se trate, por ejemplo, de un alimento, de una porción de territorio o bien de alguna otra cosa por el estilo–”: desde este punto de vista, los miembros de la comunidad política en sentido estricto y restringido serán los que participan de la *politeía* en la medida en que compartan el acceso a un bien determinado que es la felicidad. Ahora bien, aquí se está marcando que en sentido estricto no forman parte de

⁵⁵⁰ Cf. II 2, 1261a 24.

⁵⁵¹ Besso (2011): 235.

esa comunidad política quienes son medios o condiciones necesarias para que esa felicidad exista pero que por sí mismos no son capaces de alcanzarla de modo pleno: una vez más, “cuando un elemento es medio y el otro es fin, nada hay de común entre ellos, sino que uno produce y el otro recibe”.

La unidad de la comunidad política con relación al objeto teórico de la *aríste politeía* se tipifica entonces desde el acceso compartido de los *polítai* a la felicidad. Desde esta perspectiva, las condiciones necesarias para la existencia de esta felicidad serán causas instrumentales, y como tales se hallarán estrictamente excluidas del fin en cuestión del mismo modo que declara el siguiente texto de *Metafísica* V 2 relativo al cuarto sentido relevante de “causa”:

además [está la causa entendida] como fin , y éste es el aquello-para-lo-cual: por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa. Y también todas aquellas cosas que, siendo otro el que inicia el movimiento, se interponen antes del fin, por ejemplo, el adelgazar, el purgarse, las medicinas y el instrumental médico se dice que son causas de la salud; y es que todas estas cosas son para el fin, si bien difieren entre sí en que las unas son acciones y las otras instrumentos (1013a 35-b 3).

Según este material teórico las condiciones necesarias, en tanto causas instrumentales, se distinguen de los componentes del fin: los componentes instrumentales se hallan allí para llevar adelante la producción de un fin que en última instancia les resulta ajeno, que no los concierne directamente, a saber, en nuestro texto, el fin propio de los ciudadanos.⁵⁵² Esta relación teleológicamente instrumental de las condiciones necesarias con respecto de las partes propiamente dichas se halla presupuesta ya en los capítulos sobre la esclavitud de I, específicamente en I 4 (1253b 29-33):

Entre los instrumentos algunos son inanimados y otros, animados. Por ejemplo, para el piloto, el timón es inanimado y el vigía es animado, pues en las técnicas el auxiliar se cuenta dentro del conjunto de los instrumentos. Así también, cada objeto de propiedad consiste en un instrumento para la vida, la propiedad en general equivale a un conjunto de instrumentos, y así como todo auxiliar es un instrumento que precede a los demás instrumentos, el esclavo es una cierta propiedad animada (1253b 27-33).

Así pues, se ilumina finalmente el hecho de que “para las ciudades-Estado es necesaria la propiedad, pero la propiedad no es en absoluto parte de la ciudad-Estado, aunque

⁵⁵² Schütrumpf IV: 357.

muchos seres animados [i.e., esclavos] sean parte de la propiedad”.⁵⁵³ De todos modos, y a pesar de las correspondencias conceptuales, como marca Schütrumpf debe notarse la diferencia con el vocabulario conceptual de I, en cuyo ámbito la relación amo-esclavo es tipificada a partir del concepto de *koinonía*, y el esclavo es categorizado bajo la rúbrica nocional de “parte”.⁵⁵⁴ La razón de la diferencia no puede hallarse en la red conceptual metafísica considerada en sí misma sino en las diversas motivaciones en función de la cual la misma es aplicada: en este contexto, Aristóteles se halla interesado en precisar el sentido estricto de *pólis* como “comunidad de ciudadanos”, mientras que en I se hallaba orientado a tipificar su sentido ensanchado, de “comunidad de habitantes”.

La diferencia entre ambos tipos de definiciones se halla marcada en dos pasajes sumamente relevantes de la *Metafísica*:

quienes definen qué es una casa diciendo que es piedras, ladrillos y maderas, definen la casa en potencia (pues estas cosas son materia), mientras que quienes dicen que es un refugio protector de bienes y cuerpos, o alguna otra cosa de este tipo, enuncian el acto; en fin, quienes juntan lo uno y lo otro definen la entidad en su tercera acepción, la que se compone de aquéllas (en efecto, la definición por diferencias parece corresponder a la forma y al acto, mientras que la definición por los componentes parece corresponder, más bien, a la materia (*Metaph.* 1043a 14-21)

Conviene no ignorar que a veces no resulta claro si el nombre significa la entidad compuesta, o bien el acto y la forma; por ejemplo, si “casa” es un signo que se refiere al conjunto “abrigo con puesto de ladrillos y piedras colocados de tal modo”, o bien al acto y la forma “abrigo”; y si “línea” significa “díada en longitud”, o bien “díada”, y si “animal” significa “alma en un cuerpo” o “alma”, ya que esta es entidad y acto de cierto tipo de cuerpo. ‘Animal’ podría referirse a lo uno y lo otro, en cuyo caso se diría no con un solo significado, sino por referencia a algo uno (*Metaph.* 1043a 30-37).

Lo mismo sucede con *pólis* o “comunidad política”, en cuyo caso esta referencia a lo uno coincide con la felicidad, tal como se explicita en *Metaph.* V respecto de los sentidos de “unidad”:

Ciertamente, la mayoría de las cosas se dice que poseen unidad por hacer o tener o padecer o relacionarse con otra cosa que es una; en su sentido primero, por el contrario, se dice que son “una” aquellas cosas cuya entidad es una, una por continuidad, por especie o por definición (*Metaph.* 1016b 7-11).

Bajo la égida del armado definicional de I, la determinación precisa del concepto de *politeía* dentro del programa de investigación que toma como objeto teórico a la

⁵⁵³Ver también I 4, 1254a 17; I 8, 1256a 2 ss. Sobre los esclavos como propiedad en la mejor ciudad-Estado, ver VII 10, 1330a 30; III 9, 1280b 30-32.

⁵⁵⁴Ver I 2, 1252b 9 ss.; I 4 1253b 23 ss.; I 3, 1253b 6 ss. (Schütrumpf IV: 357).

aríste politeía pivotea alrededor de la noción de felicidad y anuncia una explicación de la variedad de tipos constitucionales que no será explorada en otros bloques textuales:

La ciudad-Estado es cierta comunidad de semejantes para la mejor vida posible. Puesto que la felicidad es lo mejor, y consiste en una puesta en acto y una realización completa de la virtud, y como sucede de tal manera que para algunos es posible participar de ella mientras que para otros, poco y nada, resulta claro que ésta es la causa de que surjan varias especies diferentes de ciudad-Estado y de régimen político. En efecto, por el hecho de que cada uno busca la felicidad de diferente manera y por diferentes medios se producen diferentes modos de vida y regímenes políticos (1328a 35-b 1).

Aun cuando Aristóteles no desarrolle taxonómicamente este criterio, resulta importante notar que toda determinación científica específica del concepto de *politeía* debe incluir la causa de su variedad intrínseca. Si bien a lo largo de la obra el concepto de *politeía* se precisa de diversas maneras según el programa específico de cada bloque textual, en todos ellos la búsqueda de su definición incluye una razón correspondiente que dé cuenta del hecho de que las *politeíai* son múltiples. El punto de partida sobre el cual hace pie el criterio es la definición real de la felicidad obtenida en la *EN*.

Esta definición de “felicidad” (*eudaimonía*) se desarrolló en forma similar en VII 1 (1323b 40 ss.) y es retomada en VII 13 (1332a 8 ss.), allí con referencia a “los tratados éticos”.⁵⁵⁵ A partir de la constatación de que no todos los sujetos de la *pólis* pueden alcanzarla y tampoco todos los que pueden hacerlo lo logran en la misma medida, el estagirita da pie a la consideración de cuáles son las que deben considerarse como partes de la *pólis*. La indagación en torno de estas partes procede a partir de una pregunta científica que se interroga por las funciones que hacen a la existencia del todo sintético de la ciudad-Estado

Hay que examinar también cuántas son aquellas funciones sin las cuales la ciudad-Estado no podría existir, pues aquí necesariamente deben estar contenidas las que denominamos partes de la ciudad-Estado. Por lo tanto, hay que comprender el número de tales funciones, y a partir de allí el asunto resultará claro (1328b 1-4).

Desde estos conceptos se retoman, del mismo modo que en VII 4, las definiciones teleológicas de I y se las hace jugar como primeros principios de las explicaciones relativas a la *aríste politeía*. La definición de *pólis* en clave de “cierta comunidad de semejantes para la mejor vida posible” incluye un módulo conceptual teleológico que se aplica a la determinación de aspectos esenciales de la *koinonía politiké*. Primero se utilizó el módulo en cuestión para delinear una posible tipología de regímenes y, a

⁵⁵⁵ Cf. *Ética Eudemia* II 1, 1219b 2; *Ética Nicomaquea* I 6, 1098a 16 ss. (Schütrumpf 2012: 349).

continuación se pone en juego para distinguir finalmente quiénes son ciudadanos y quiénes contribuyen al sostén de la *pólis* pero no entran en la categoría de sujetos que gozan de derechos políticos plenos. La panorámica funcionalista de la *pólis*, sus partes auténticas y sus condiciones necesarias aparece detallada en los siguientes términos en una lista:

Así pues, en primer lugar hay que tener sustento; luego, técnicas (pues la vida necesita de muchos instrumentos); en tercer lugar, armas (pues es también necesario que los que participan de la comunidad manejen las armas por sí mismos a favor de su gobierno, contra los que desobedezcan y contra quienes desde el exterior intenten cometer injusticias contra ellos); además, cierta abundancia de bienes para que puedan satisfacer tanto las necesidades propias como las de la guerra; en quinto lugar –aunque es lo primero–, el cuidado de los asuntos concernientes a lo divino, que llamamos “sacerdocio”; y el número seis –aunque en realidad es lo más necesario de todo– coincide con la decisión en torno a lo útil y lo justo entre unos y otros (1328b 5-14).

VII 8 trabaja sobre tal enumeración de funciones todavía sin proceder a jerarquizar definitivamente las partes-grupos distinguidos de manera que puedan diferenciarse las que en sentido estricto se consideran partes respecto de las condiciones necesarias. Marca en general que tanto las condiciones necesarias como las partes son imprescindibles para la existencia del fin en cuestión. Sin embargo, ya sobre esta base aparecen destacados el sacerdocio y, la declarada como más importante, la decisión en torno a lo útil y lo justo en las relaciones recíprocas de unos y otros. A continuación vuelve sobre la lista pasando de las funciones a los actores sociales, los grupos que desarrollan tales funciones.

En suma, puede decirse que éstas son las funciones que toda ciudad-Estado necesita: pues, tal como nosotros afirmamos, la ciudad-Estado no es cualquier multitud, sino aquella que es autosuficiente para la vida, y si alguna de ellas faltara sería imposible que esta comunidad fuera en sentido estricto autosuficiente. Por lo tanto, la ciudad-Estado se compone necesariamente de tales funciones: en consecuencia, debe haber un grupo de campesinos (que proveerán el sustento), los artesanos, el elemento combatiente, los propietarios de patrimonios, los sacerdotes y los jueces de los asuntos necesarios y útiles (1328b 14-22).

A partir del trasfondo de las definiciones científicas generadas en I 2 y las distinciones ganadas en VII 4 y en II 2, el énfasis de Aristóteles está puesto en que la *pólis* no es cualquier tipo de multitud, aglutinada por cualquier finalidad, o incluso sin finalidad específica alguna. Si lo real es racional, una *pólis* no es cualquier grupo al azar (*he pólis plêthos estin ou tò tukhón...*) sino aquel que plenifica la destinación natural ínsita en la cosa misma, la *autárkeia* (... *allà pròs zoèn aútarkes*). Tenemos así una definición científica de *pólis* que retoma las definiciones ya establecidas con el objetivo de proveer

un criterio definitivo para diferenciar específicamente a los ciudadanos de los habitantes que no gozan de plenos derechos políticos, y así precisar estrictamente los sentidos de *pólis* y de *politeía*. De manera que en clave del módulo conceptual teleológico se pueden marcar, para cualquier *pólis* posible, las funciones necesarias que hacen de ella específicamente una *pólis* y los grupos sociales que tienen a cargo tales funciones. Si bien la tarea de jerarquizar los grupos en función del eje “partes/condiciones necesarias” se acomete en VII 9, el sentido de autarquía sirve para no confundir cualquier grupo humano con una *pólis*, que es lo que le sucede a Platón cuando difumina las fronteras entre casa y ciudad-Estado (I 1) o cuando dice que hay *pólis* si están cubiertas las necesidades básicas (cf. IV 4, 1291a 10 ss.).⁵⁵⁶ El concepto de autosuficiencia establece el requisito mínimo para la existencia de una *pólis*, y mientras que en VII 4 se había precisado de manera cuantitativa, como magnitud mínima (1326b 3 ss.), aquí se estipula de manera funcional, en clave de reparto de tareas, como cooperatividad.⁵⁵⁷

El tránsito desde las funciones hacia los grupos encargados de desarrollarlas abre en VII 8 al planteo del capítulo siguiente. En él se abordan los asuntos relativos al ordenamiento social y político de la *aríste politeía* empezando por demarcar el círculo de participantes de la *politeía*. El capítulo plantea tres preguntas fundamentales: ¿quiénes son las partes y quiénes son las condiciones necesarias de la *pólis*?; ¿cómo deben asignarse las diferentes funciones entre los diversos grupos?; ¿quién es ciudadano?⁵⁵⁸

La voluntad de definir la *pólis*, el *polítes* y la *politeía* hace pie en el reconocimiento de que todo planteo filosófico de estos problemas políticos exige la utilización del esquema todo/partes: “no parece ser un conocimiento actual ni reciente, para quienes reflexionan filosóficamente acerca del régimen político, que la ciudad-Estado debe dividirse en grupos y que uno debe encargarse del combate y otro de la agricultura” (VII 10, 1329a 39-41). En sintonía con la voluntad de pautar esquemáticamente el sentido de los conceptos políticos, el bloque de la *aríste politeía* busca restringir el sentido de *polítes* de modo que pueda recortarse un grupo de individuos que pueda componer eso que Aristóteles en III llamó cuerpo cívico (*políteuma*) y que, acorde al armado teórico de VII, debe especificarse funcionalmente.

⁵⁵⁶ Schütrumpf IV: 365.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ Schütrumpf IV: 366.

Si bien las funciones sin las cuales no habría *pólis* son universal y necesariamente las detalladas en VII 8, “una misma regulación puede no ser válida para todo régimen político” en la medida en que “es posible que todos los individuos participen de todas las actividades, como también que no todos participen de todas ellas, sino algunos de algunas” (1328b 28-30). Es desde esta perspectiva que se aduce como causa de la diversidad constitucional la variación en la distribución de estas funciones en manos de los diferentes grupos. El plano transconstitucional pretende ofrecer un marco que dé cuenta de la causa de la variedad: “esta variedad de modos es la que incluso hace distintos a los regímenes políticos, pues en las democracias todos participan de todo, mientras que en las oligarquías sucede lo contrario.” A partir del trasfondo de este marco general Aristóteles comienza a puntualizar el asunto desde la perspectiva de la *aríste politeía*:

Pero dado que examinamos precisamente lo concerniente al mejor régimen político, y éste es aquél en conformidad con el cual la ciudad-Estado podría ser feliz en grado sumo, y en cuanto a la felicidad que, según se ha dicho, es imposible que exista separadamente de la virtud, resulta evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad-Estado gobernada del modo más noble, aquella que posea hombres absolutamente justos (y no relativamente a algún supuesto), los ciudadanos no deben llevar una vida propia de trabajadores manuales ni de comerciantes (pues tal modo de vida es innoble y contrario a la virtud), así como tampoco serán campesinos los que pretenden ser ciudadanos (pues deben gozar de tiempo libre para la formación de la virtud y para las tareas políticas)⁵⁵⁹ (1328b 33-1329a).

Una primera exclusión fundamental deducida a partir de las definiciones de *aríste politeía* y de felicidad presentadas anteriormente coloca por fuera del círculo de la mejor ciudadanía (sobre la base de un criterio absoluto de justicia) a todo aquel que se dedica al trabajo manual, al comercio y al cultivo de la tierra.

A continuación se destaca la necesidad de incluir dentro del círculo ciudadano a los guerreros y a los encargados de deliberar y juzgar, aunque la pregunta surge con relación al modo en que estos grupos deben desarrollar sus funciones.

Puesto que hay que contar también con el grupo de los guerreros y con el grupo de quienes deliberan sobre los asuntos útiles y deciden sobre las cuestiones de justicia, y dado que ambas parecen ser partes eminentes de la ciudad-Estado, ¿acaso hay que

⁵⁵⁹El “tiempo libre” (*skholé*, “ocio”) depende de estar libre de las actividades necesarias para la conservación de la vida: ver II 9, 1269a 35. Ver Platón, *Leyes* VIII 831c ss. (refiere a este aspecto en II 6, 1265a 7). Sobre el tiempo libre en la mejor *politeía*, ver VII 5, 1326b 31, VII 14, 1334a 13-34. Aristóteles comparte en este punto un difundido ideal conservador (Schütrumpf IV: 375).

considerar también que estas funciones deben separarse entre sí o bien hay que asignar ambas a los mismos individuos?⁵⁶⁰ (1329a 2-5).

El problema es cómo distribuir las tareas militares y las tareas políticas entre, por un lado, los guerreros y, por el otro, los individuos que deliberan y juzgan. La pregunta procede de una experiencia correspondiente al esquema clásico de la ciudadanía griega de los siglos VI y V sobre todo, según la cual son las mismas personas de plenos derechos políticos quienes son propietarios de la tierra, ejercen funciones militares y participan de las instancias de decisión de la *pólis*.

Esto también resulta evidente, porque en cierto modo hay que asignarlas a los mismos pero, de otro modo, a individuos diferentes. Pues en la medida en que cada una de las funciones requiere un grado de madurez distinto, y una necesita de prudencia y la otra de fuerza, deben asignarse a individuos distintos. Pero en la medida en que es imposible que quienes son capaces de ejercer la fuerza y de oponer resistencia permanezcan siempre como gobernados, en este sentido deben asignarse a los mismos individuos. En efecto, quienes son dueños [*kúrioi*] de las armas son también supremos [*kúrioi*] a la hora de decidir la permanencia o no del régimen político. Por lo tanto, la alternativa que queda consiste en conferir ambas facultades a los mismos individuos, aunque no al mismo tiempo sino, tal como se halla ordenado por naturaleza, que la fuerza pertenezca a los más jóvenes mientras que la prudencia a los más ancianos. De este modo resulta útil y justo que se hallen distribuidos ambos grupos, pues esta división procede conforme a la dignidad (1329a 6-16).

Aristóteles pretende rehabilitar en cierta medida el modelo clásico de la ciudadanía cuando dice que “en cierto modo hay que asignarlas a los mismos individuos”. Y en esta clave se opone a hacer de los guerreros un grupo absolutamente independiente respecto de quienes cumplen funciones de gobierno (como Platón o Hipodamo). Los sujetos que se encarguen de la defensa deben ser los mismos que tomen bajo su responsabilidad la toma de decisiones colectiva. Y estos sujetos deben ser aquellos que están habilitados para participar del *políteuma*. Ahora bien, en contra del uso común, su esquema resolutivo presupone la variable tiempo, y es así que en otro sentido “deben asignarse a individuos diferentes”, en la medida en que los sujetos habilitados a ocupar el *políteuma* cumplen funciones gubernativas en distintos períodos de su vida: cuando son jóvenes y fuertes serán soldados, y cuando sean maduros y prudentes se encargarán de la toma de decisiones. A esta opción Aristóteles la considera “útil”, “justa”,

⁵⁶⁰La cuestión se retoma en VII 14, 1332b 12 ss. En IV 4 se distinguen los individuos que deliberan y juzgan en dos grupos diferentes, lo cual se mantiene dentro de la tripartición institucional de IV 14-16 (Schütrumpf IV: 377).

“conforme a la dignidad” y “conforme a la naturaleza”.⁵⁶¹ Los guerreros y los decisores deben ser propietarios:

Pero sin duda también debe haber propiedades entre éstos. Pues los ciudadanos deben contar necesariamente con buenos recursos, y sólo éstos son ciudadanos. Pues el grupo dedicado al trabajo manual no participa de la ciudad-Estado, como tampoco ningún otro grupo que no sea artesano de la virtud. Y esto es claro también por el principio fundamental del mejor régimen político: pues necesariamente la felicidad debe darse acompañada de virtud, y no se dice que una ciudad-Estado es feliz considerando sólo una parte de ella, sino atendiendo a todos los ciudadanos. Pero es evidente también que éstos deben ser los propietarios, precisamente si es necesario que los campesinos sean esclavos o periecos o bárbaros (1329a 17-25).

Al hablar de “propietarios” Aristóteles se refiere principalmente a la propiedad de la tierra y, como ya marcamos, en las ciudades-Estado de Grecia tal propiedad era tradicionalmente un privilegio de los ciudadanos. Aquí el estagirita sigue moviéndose dentro del marco del patrón funcional clásico del *polítes* griego al que antes aludimos. El modelo tradicional de ciudadano se revela como racional en función del principio fundamental. La praxis se halla justificada deductivamente, el orden de los hechos de la *pólis* se conecta con el orden de los principios del pensamiento político.

A continuación, las funciones religiosas también se adscriben en cierto sentido a las mismas personas:

Entre los grupos enumerados, queda por mencionar el de los sacerdotes. También es evidente el ordenamiento que les toca. Pues no hay que establecer como sacerdotes ni a los campesinos ni a los trabajadores manuales, pues corresponde que los dioses sean honrados por ciudadanos. Y puesto que se ha dividido el grupo de los ciudadanos en dos partes, a saber, el grupo de los portadores de armas y el grupo encargado de deliberar, conviene conferir el culto a los dioses a aquellos que se han retirado por su edad y merecen reposo: habría que asignarles a ellos los servicios sacerdotales⁵⁶² (1329a 27-32).

Nuevamente a partir de un módulo que contempla la variable-tiempo, si guerreros eran los jóvenes y decisores eran los adultos, al llegar a la vez los miembros del políteuma pasan a cumplir las funciones del culto.

El final de VII 9 pasa en limpio las distinciones establecidas a partir del módulo teórico de las condiciones y las auténticas partes de la *aríste politeía*.

En suma, se ha hablado de los grupos sin los cuales no podría constituirse una ciudad y de aquellos que son partes de la ciudad-Estado: pues por un lado, las ciudades deben contar necesariamente con campesinos, artesanos y todo el grupo de los jornaleros, pero

⁵⁶¹ Sobre el uso de *phúsis* en este contexto, ver Schütrumpf IV: 380, 355, 259.

⁵⁶² Ver VII 8, 1328b 12. Tal como en el *Político* de Platón (290c ss.), los sacerdotes se hallan excluidos de las responsabilidades estrictamente políticas: IV 15, 1299a 17. Se traza así una clara línea divisoria entre las esferas política y religiosa (Schütrumpf IV: 385).

auténticas partes de la ciudad-Estado son los portadores de armas pesadas y los encargados de la deliberación; y cada una de estas tareas está separada de las otras, unas de modo permanente y otras por turnos (1329a 34-39).

Capítulo 7

LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE LA *PHILOSOPHÍA POLITIKÉ*: BLOQUE IV-VI

Al entrar en el último bloque textual de la obra nos enfrentamos con tres libros en los que Aristóteles ofrece el núcleo de una teoría científica sobre las constituciones con una profundidad, exhaustividad y rigor que hace que debamos considerarlo como su aporte definitivo en la materia. A la hora de pensar cómo se relacionan estos libros con los anteriormente analizados se hace necesario tomar en cuenta líneas de continuidad y líneas de ruptura. Los aportes disponibles en la literatura especializada para acometer esta tarea suelen echar mano de algunas hipótesis de lectura dualistas respecto de las cuales necesitamos diferenciarnos de un modo que nos permita entender qué se conserva y en qué aspectos innova respecto de los textos y conceptos ya trabajados. Para ser más específicos, los comentaristas suelen hablar al respecto de este bloque utilizando las expresiones “libros empíricos” (frente a los “libros teóricos”), “constituciones no-ideales” (frente a “la constitución ideal”), “tratamientos casuísticos” (frente a los “tratamientos más especulativos”) o “régimenes reales” (por contraposición a “utópicos” o “soñados”).

Es cierto que se percibe un sensible ajuste de perspectiva mucho más cercano a la “empiría” en la medida en que, desde un punto de vista genetista, los libros IV-V-VI están confeccionados en la época de la segunda estadía en Atenas del filósofo de Estagira, para cuya redacción Aristóteles ya contaba con una estructura institucional (el Liceo) en el marco de la cual se había llevado a cabo esa monumental tarea de recopilación de 158 constituciones llamada a ofrecer un corpus observacional de importancia decisiva. Sin embargo, los rótulos mencionados no logran dar cuenta de que, en definitiva, hay en IV-VI una ajustada conceptualización que enmarca la observación desde la lógica, la constitución ideal es considerada como parte integrante del programa científico en igualdad de condiciones respecto de las constituciones no-ideales, la casuística llevada a cabo se halla preparada por altísimas dosis de material especulativo y los aspectos más técnicos de la teoría constitucional adquieren en IV-VI tratamientos teóricos decisivos que nos obligan a tomar muy en serio la arquitectura filosófica de estos tres libros, ligada a problemas y preguntas que se mantienen respecto de libros anteriores, pero en cuyas respuestas Aristóteles considera las clasificaciones

anteriores como en definitiva insuficientes y necesitadas de reajustes teóricos fundamentales.

i.- IV 1-2: para un programa de investigación concerniente a una teoría científica de las constituciones

Los primeros dos capítulos del libro IV articulan la versión más acabada de lo que Aristóteles tiene para decir desde el punto de vista metodológico respecto del programa de investigación de una ciencia de la política. Estos textos resultan de incalculable importancia para todo aquel que se interesa por la epistemología de la ciencia política aristotélica. Es así que vale la pena detenerse a analizarlos, tomando como punto de referencia la crítica a la sofística del final de la *Ética Nicomaquea*. La búsqueda de una determinación del objeto y de las tareas de la ciencia política presupone la impugnación de la sofística formulada al final de la *Ética Nicomaquea* (X 10, 1181a 14 ss.): limitados a coleccionar leyes de manera acrítica, los sofistas y los oradores no saben qué es la ciencia política ni tampoco cómo determinar el dominio de sus objetos teóricos.

i.a.- IV 1

El bloque textual compuesto por los libros IV-V-VI constituye, desde el punto de vista de la cronología relativa, el escrito más tardío de la obra, y se caracteriza por desplegar un análisis de los regímenes políticos que toma como base empírica la recopilación de 158 constituciones llevada a cabo dentro de la escuela de Aristóteles. Analicemos la apertura del libro IV con la vista puesta en el programa científico que allí se introduce.

En todas las técnicas y las ciencias que no tienen un alcance parcial, sino que abordan un género determinado de manera exhaustiva, es propio de una y la misma disciplina considerar teóricamente lo que corresponde a cada género en su conjunto; por ejemplo, respecto del ejercicio físico, cuál es el que conviene a cada cuerpo, cuál es el mejor (pues el mejor ejercicio resulta necesariamente acorde al cuerpo que por naturaleza es más bello y mejor dotado) y cuál es el ejercicio –uno solo para todos– que mejor se adapta a la mayor parte de los cuerpos (pues también esta tarea es propia de tal disciplina); además, si alguien no deseara ni el estado físico ni los conocimientos convenientes para la competición, no es en absoluto menos propio del entrenador ni del profesor de gimnasia prepararlo también para esta condición inferior. Y vemos que en la misma situación están también la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás técnicas. En consecuencia, resulta claro que es propio de una misma ciencia considerar teóricamente cuál es el mejor régimen político y cómo debería ser para ajustarse plenamente a nuestros deseos, si no hubiera ningún impedimento externo, y a la vez considerar cuál sería acorde para qué individuos –pues para muchos es quizás

imposible alcanzar el mejor régimen, de modo que el buen legislador y el verdadero político no deben ignorar el régimen mejor en sentido absoluto ni el mejor en determinadas circunstancias—. Además, en tercer lugar, es propio de la misma ciencia examinar cuál es el régimen adecuado a partir de ciertas condiciones previas: pues debe poder determinarse teóricamente no sólo cómo se constituye un régimen político desde el comienzo sino también de qué modo, una vez constituido, podría preservarse por el mayor tiempo posible —y me refiero, por ejemplo, al caso de alguna ciudad-Estado que no se gobierna ni mediante el mejor régimen político (por estar desprovista de las condiciones necesarias) ni mediante el régimen posible dentro de sus circunstancias, sino mediante uno peor—. Pero además de todo esto, hay que reconocer el régimen que resulta más idóneo para todas las ciudades, puesto que la mayoría de los que han expuesto sus teorías acerca del régimen político, aun cuando se hayan expresado en otros asuntos de modo correcto, se equivocan al menos en torno a lo útil.⁵⁶³ Pues no sólo hay que teorizar sobre el mejor régimen, sino también sobre el que resulta posible y, en la misma medida, sobre el más fácil de aplicar, es decir, el más común para todas las ciudades-Estado. Pero hoy en día unos buscan sólo el régimen más perfecto y el que requiere de numerosos recursos, mientras que otros, que hablan de un régimen común a un mayor número de ciudades, rechazan los regímenes existentes y elogian el régimen lacedemonio o algún otro.⁵⁶⁴ Sin embargo, debe introducirse necesariamente algún ordenamiento tal que, a partir de las condiciones vigentes, los ciudadanos sean fácilmente persuadidos de adoptarlo y puedan participar de él; puesto que reformar una constitución no es una tarea menor que establecerla desde el comienzo (como no es menor tampoco mejorar lo aprendido que aprender desde el comienzo)⁵⁶⁵ (1288b 9-1289a 4).

En este apretado y denso comienzo del bloque tardío de la obra se presentan cuatro criterios de clasificación de las actividades técnicas tanto como de las preguntas científicas relativas a una teoría de las constituciones: 1) cuál es la mejor; 2) cuál se adapta mejor a qué individuos (cuál es la mejor en determinadas circunstancias; cuál es la mejor posible entre las que están disponibles); 3) cuál es la adecuada a partir de ciertas condiciones previas; 4) cuál es la que mejor se adapta a la mayoría de los casos. La investigación correspondiente a 2) se retoma en el plan de IV 2, 1289b 17, mientras que la investigación en torno a 4) se retoma en IV 2, 1289b 14; a propósito de 3), en IV 2, 1289b 23 se indica como objeto del libro V.⁵⁶⁶ El capítulo IV 1 es importante desde el punto de vista programático, en tanto retoma y complejiza significativamente la teoría constitucional presentada en el libro III. La circunscripción temática que propone

⁵⁶³La filosofía política debe considerar lo correcto tanto como lo útil: ver II 1, 1260b 33. Para la crítica de la idea platónica del Bien por no resultar útil para la acción, ver *Ética Eudemia* I 8, 1217b 24 ss; *Ética Nicomaquea* I 4, 1096b 32 ss. 1288b 35: optamos por la lectura de algunos códigos [hos] antes que por el sintagma conjeturado por Susemihl y seguido por Ross [hósth’].

⁵⁶⁴“Rechazan los regímenes existentes”: ver *República* (501a, 504e ss.), donde Platón recomienda al legislador hacer *tabula rasa* antes de escribir las nuevas leyes. “Elogian el régimen espartano”: ver II 6, 1265b 35; VII 14, 1333b 18 (referido a Tibrón); Platón *República* VIII 544c ss. (Newman IV: 139).

⁵⁶⁵El legislador no debe descuidar la dimensión del consentimiento y preocuparse por la aceptación de sus medidas por parte de los ciudadanos: ver II 9, 1270b 21; II 8, 1268a 25. Para la distinción entre establecer (*kataskeuázēin*) y reformar (*epanorthōsai*) una constitución, ver VI 1, 1317a 33 ss. Confrontar con la *Constitución de los Atenenses* § 35, 2 (Schütrumpf III: 219, 222). 1289a 3: cancelamos el *kainízein* conjeturado por Ross y rehabilitamos la lectura *koinoneîn* de ciertos códigos; en la misma línea, preferimos el *hos* de los manuscritos antes que el *hóst’* de Ross.

⁵⁶⁶Schütrumpf III: 224.

Aristóteles procede a partir del modelo de diversas técnicas, aunque no parece tomar estos procedimientos de su propio análisis de la técnica (por ejemplo, *Física* II 3, 194b 16 ss.) sino especialmente del *Fedro* y del *Político* de Platón.⁵⁶⁷

Resulta especialmente importante que Aristóteles declare que las cuatro líneas de teorización política detalladas pertenecen a una y la misma ciencia: “*tês autês estin epistêmes*” (1288b 22): “en todas las técnicas y las ciencias que [1288b 10] no tienen un alcance parcial, sino que abordan un género determinado de manera exhaustiva, es propio de una y la misma disciplina considerar teóricamente [*theorêsein*] lo que corresponde a cada género en su conjunto”. La noción de *génos* propia de los *AnPo.* aparece aquí explícitamente para indicar el dominio de objetos teóricos que la disciplina en cuestión debe estudiar (I 28, 87a 38): lo que hace una a la ciencia (*mía epistême*) es abarcar un género. Del mismo modo se pronuncia en la *Metafísica*, tanto en el libro IV –“a todo género que es uno le corresponde una sensación y también una ciencia” (IV 2, 1003b 19)– como en el libro VI:

Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios y elementos y causas de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos. Ahora bien, todas estas ciencias, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste [...]; demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos, al género de que se ocupan (*Metaph.* VI 1, 1025b 4-14).

La circunscripción a un determinado género de objetos con relación a la ciencia se determina diferencialmente con respecto a las técnicas que tienen que ver con las palabras, tanto la dialéctica como la retórica. Respecto de la dialéctica, Aristóteles declara que

[E]l argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios. De manera que ninguna de las técnicas que muestran la naturaleza de algo es interrogativa: pues no es posible conceder una cualquiera de las dos partes; en efecto, el razonamiento no se forma a partir de ambas cosas. La dialéctica, en cambio, es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa: pues, si no se le concedieran, ya no tendría nada a partir de lo cual discurrir contra la objeción. Y la misma dialéctica es también crítica [*kritiké*]; pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. (*SE* 172a 13-22)

⁵⁶⁷ Schütrumpf III: 207.

Asimismo, con relación al arte de la persuasión, “es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido sino que le sucede como a la dialéctica” (*Rhet* I 2, 1355b 33), por lo cual anclar la retórica al saber científico-filosófico equivale a desfondar su naturaleza y neutralizar su potencia específica:

Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia <retórica> no con facultades (*dúnameis*) sino con ciencias (*epistémai*), tanto más se destruirá sin saberlo la naturaleza de éstas, al pasar con ello a establecer ciencias relativas a ciertas cosas determinadas, en lugar de sólo a discursos (*epistémas hupokeiménon tinôn pragmatôn, allà mè mónon lógon*) (*Rhet.* I 4, 1359b 12-16).

De algún modo Aristóteles se enlaza con estas consideraciones del *Gorgias* de Platón (449d-450b), según el cual la retórica no puede ser técnica porque –entre otras insuficiencias– no puede responder específicamente a la pregunta sobre los objetos acerca de los cuales versa (*perì tí*): para Platón trata acerca de los discursos (*lógoi*), que no es un dominio específico de competencia que habilite a la retórica para ser propiamente una técnica, y por lo tanto es una práctica (*empeiría*), una mera rutina (*tribé*). Aristóteles está de acuerdo en que la retórica no versa en torno de un ámbito determinado de objetos teóricos (*génos*), aunque para el filósofo de Estagira, a diferencia de su maestro, el hecho de que no aborde un universo acotado de entidades no constituye un obstáculo como para que sea considerada una técnica.

Toma cuerpo aquí la crítica epistemológica de Aristóteles a la sofística en cuanto al estatuto de la *politiké*:

Entre los sofistas, los que hacen más profesión de enseñar [la política] están manifiestamente bastante lejos de hacerlo, pues en general no saben ni qué es ni acerca de qué cuestiones versa, pues de otro modo no la habrían equiparado a la retórica ni la hubieran puesto por debajo de ésta, ni creerían que es fácil legislar con sólo reunir las leyes más prestigiosas (*EN.* X 10, 1181a 12-17).

A diferencia de la posición sofística, no deben confundirse en Aristóteles las figuras del orador y del político. La metáfora botánica del esqueje retórico que brota de la política se comprende desde ciertas opiniones comunes (*éndoxa*) compartidas por ambas disciplinas. Pero que compartan ciertos contenidos no quiere decir que sus contornos deban superponerse o confundirse. Por el contrario, el esfuerzo aristotélico se dirigirá a establecer una clara jerarquización disciplinaria.

Así es como la retórica se caracteriza en la *Ética Nicomaquea* como una disciplina auxiliar de la política: “[la política] dispone cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuál debe aprender cada uno y hasta qué punto; y vemos también que las

capacidades (*dúnameis*) más valoradas, como la estrategia, la administración doméstica y la retórica están [subordinadas] a ella” (*EN*. 1094a 28-b 3).⁵⁶⁸ A través de la jerarquización de los saberes, con la puntual subordinación de la facultad retórica a la ciencia política, Aristóteles sigue a su maestro Platón al impugnar la legitimidad del discurso retórico en sus pretensiones de hablar con verdad y justicia acerca de la *pólis*.⁵⁶⁹

Desde la perspectiva epistemológica, entonces, podemos marcar tres notas compartidas tanto por la dialéctica como por la retórica que las diferencian en tanto disciplinas discursivas respecto del dominio de la ciencia. En primer lugar, ni una ni otra abarca un género determinado de objetos (*génos*); son técnicas que se aplican a discursos, no son ciencias acerca de un género acotado de entidades, sino facultades de proporcionar argumentos. En segundo lugar, ambas se vinculan con opiniones del sentido común (*koinà*). De aquí se deducen dos consecuencias: en primer lugar, que ambas se enlazan con las opiniones compartidas con el interlocutor-auditorio a los fines del discurso persuasivo (*pithanós*); en segundo lugar, que ambas hacen uso de tales opiniones compartidas sin tener como objetivo una justificación teórico-científica de las mismas (a excepción del uso científico de la dialéctica). En tercer lugar, ambas pueden argumentar de igual modo a favor de ambas partes de una discusión. Técnicamente, para el dialéctico y para el retórico es indiferente a favor de cuál de las dos alternativas contradictorias de un intercambio discursivo debe argumentar.

Las tres notas especificadas excluyen a la retórica y a la dialéctica del campo estrictamente científico, mientras que la política, tal como reza nuestro texto de IV 1, debe ser entendida en este sentido como una ciencia que se ocupa exhaustivamente (y no sólo parcialmente) del campo de objetos que toma a su cargo.

⁵⁶⁸ Aristóteles retoma aquí una clasificación que Platón había insinuado en el *Político* (303d-305e).

⁵⁶⁹ “[Platón y Aristóteles] comparten la concepción básica de la filosofía como tarea intelectual y educacional que puede proveer la comprensión más acabada de la *politiké*, el más completo panorama de los principios éticos y políticos de las sociedades humanas. Y están de acuerdo en definir la filosofía en parte contradistinguiéndola de lo que ellos ven como las estrechamente vecinas prácticas de la sofística y de la retórica, prácticas que se arrojan ellas mismas el rol de expertas en los asuntos de la ciudad, y que localizan esta pericia predominantemente en la posesión de un arte del discurso” (Halliwell, 1994a: 235). La retórica tiene poco que ver con la estructura jerárquica y autoconsistente de valores y prácticas a que aspira la *politiké*. La retórica (no así la política) no tiene necesidad de ir más allá de lo que piensa la mayoría: en los pasajes en que se habla de política en la *Retórica*, no hay más que un tratamiento dentro del marco de las creencias y valores populares. Por su parte, “[para Aristóteles] la auténtica *politiké* debe incluir los procedimientos teóricos de la abstracción, el análisis y la sistematización, a la vez que un compromiso con una coherencia y una profundidad de entendimiento (una aprehensión de los primeros principios, una jerarquía de valores) que sólo una empresa que merezca el nombre de filosofía puede esperar llevar a término” (Halliwell, 1994b: 229). Según Wardy (1996: 118), Aristóteles también está reaccionando frente a una desviación: desde el momento en que la retórica es un poder amoral, nada previene contra su operar inmoral. No hay criterios morales intrínsecos en la retórica.

La ciencia política, entonces, se ocupa de un mismo género de objetos teóricos tanto cuando busca la *aríste politeía* como cuando se pregunta por las constituciones más adecuadas a ciertos contextos específicos. Ahora bien, ¿cuál es ese dominio de objetos teóricos? Así como en I esta pregunta epistemológica se había resuelto con ciertos procesos definicionales que terminaban en la definición científica de *pólis*, la teoría constitucional del libro IV considera necesario ofrecer una definición exhaustiva del concepto de *politeía*. En tanto saber práctico, la teoría política debe hallarse en función de la intervención, y es así como luego de reconocer que “el político debe ser también capaz de prestar ayuda a los regímenes existentes”, afirma que lograr esto “es imposible si no conoce cuántas especies de regímenes políticos existen”. Ahora bien, lejos de quedarse anclado en la taxonomía de III 6-7, Aristóteles considera central dejar en claro que “hoy en día algunos creen que existe una sola democracia y una sola oligarquía, pero esto no es verdad”, por lo cual “no deben pasarse por alto las variedades de los regímenes políticos, cuántos son y de qué modos se constituyen” (1289a 8-10).

Hemos visto que, en contra del coleccionismo legal sofisticado, Aristóteles sostiene que “es propio de un mismo saber [*phrónesis*] considerar cuáles son las mejores leyes y cuáles resultan más acordes para cada una de las constituciones: pues las leyes deben establecerse en función de las constituciones (y todos las establecen así), y no las constituciones en función de las leyes.” Saber cuáles son las mejores leyes no puede quedar librado ni al capricho del compilador ni tampoco a la fama o a la reputación que tienen algunas *póleis* de hallarse bien gobernadas, como en II, sino que es una pregunta que debe tener como base la referencia a la constitución. La ciencia política debe estar en condiciones de trascender la órbita conceptual de la *eunomía* en la que se había movido el pensamiento político griego en sus orígenes y llegar a aferrar de una vez por todas la auténtica unidad de análisis básica de toda ciencia de lo político, a saber, la *politeía*. Es así como no se hace esperar una primera definición de *politeía* que está llamada a vertebrar preliminarmente el dominio de objetos teóricos que debe tomar a su cargo una política científicamente considerada:

Una constitución es, en efecto, el ordenamiento [1289a 15] relativo a las ciudades-Estado que determina de qué modo se hallan distribuidas las magistraturas, quién ejerce el mando supremo dentro del régimen y cuál es el fin de cada comunidad; las leyes, a su vez, están separadas de los rasgos característicos de la constitución, y en conformidad con ellas los magistrados deben ejercer el gobierno y vigilar a quienes las transgredan. En consecuencia, resulta claro que necesariamente hay que conocer [1289a 20] la definición (*horismós*) de las variedades propias de cada régimen político con vistas al

establecimiento de las leyes: pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías y a todas las democracias, si existen varias especies –y no sólo una– de democracia y de oligarquía (1289a 14-24).

El foco del cientista político que se halla frente a una inmensa recopilación de material empírico constitucional recae sobre el problema de la definición (*horismós*), y de una manera que representa una novedad respecto de los otros bloques textuales de la obra. Se trata de dar cuenta, en primer término, de qué es una *politeía*, es decir, qué notas puede decirse que, desde un discurso científico transconstitucional, comparten la democracia, la oligarquía, la aristocracia, etc., que sean rasgos comunes de todas ellas sin identificarse en principio con ninguna de ellas en particular. Pero el asunto no termina aquí sino que, propiamente, aquí recién empieza, pues dentro del programa de investigación científica de IV-VI se cuenta articular tal enunciado genérico con la definición (*horismós*) específica de cada una de las variantes de cada uno de los regímenes políticos.

Con respecto a la definición de *politeía* que se ofrece a la manera de punto de partida programático en IV 1, debemos atender a tres notas fundamentales del concepto: 1) el ordenamiento concerniente a las magistraturas; 2) el elemento supremo sobre el régimen (*tò kúrion tês politeías*), que designa al cuerpo cívico gobernante (*políteuma*) y 3) el fin al que tiende. Se halla puesto de manifiesto en el enunciado que la definición de *politeía* remite a un modo específico de considerar qué es una *pólis*: la *politeía* expresa la columna vertebral conceptual del orden de la comunidad política que es toda *pólis*, refiere al “ordenamiento relativo a las ciudades-Estado”. Pero no hace pie en cualquier suerte de ordenamiento, sino en su orden específicamente institucional. Si uno desea saber qué es una *pólis* desde el punto de vista institucional, es decir, si uno desea conocer qué es un régimen político en su definición estricta, debe contar con una definición que proporcione información relevante acerca de estos tres ejes: “de qué modo se hallan distribuidas las magistraturas”, “quién ejerce el mando supremo dentro del régimen” y “cuál es el fin de cada comunidad”.

“*De qué modo se hallan distribuidas las magistraturas*”. El foco puesto en el ordenamiento de magistraturas revela que la definición se circunscribe de manera específica a la comunidad de ciudadanos en sentido estricto. La diferencia se ve con claridad si uno considera la definición nominal con que se abría el libro III (en el curso del cual el concepto de *politeía* sería especificado en sentido estricto): “el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad” (III 1, 1274b

38). Si bien, como veremos, la óptica socio-económica no va a estar en absoluto ausente en la determinación del tipo de régimen político (en cierta medida va a estar más presente que en cualquier otro de los libros anteriormente estudiados), el interés de Aristóteles no consiste en volver, al modo en que lo hizo en I, sobre las condiciones materiales de existencia de todo sujeto que habitara el territorio de la comunidad política (este último término usado en su sentido más abarcativo). Tal tipo de consideraciones económico-sociales van a tener lugar en IV-VI siempre que sean relevantes para el análisis constitucional, es decir, en la medida en que el estatus socio-económico de los sujetos ciudadanos impacte directamente sobre la forma del régimen político.

“*Quién ejerce el mando supremo dentro del régimen*”. La especificación de la magistratura suprema dentro del régimen retoma como ganancia epistemológica definitiva el operador específico detallado en III 6 (1278b 8 ss.) a propósito de la primera taxonomía constitucional que nos ofrece el estagirita, el concepto de *políteuma*. Es en función de quiénes son los ciudadanos que ocupan el *políteuma* que puede determinarse de qué tipo de régimen se trata. Es significativo que en esta definición no se contemple el aspecto relativo al bien común/bien individual, que en III 6-7 resultaba fundamental a la hora de diferenciar entre regímenes rectos y desviados.

“*Cuál es el fin de cada comunidad*”. Dentro de la comprensión de la primera nota de esta definición, relativa al modo de distribución de las magistraturas, se hallan presupuestas las discusiones llevadas adelante en III 12 y III 13 relativas al tipo de justicia distributiva en función de la cual el acceso a los cargos públicos se determina entre los sujetos ciudadanos. La especificación de cómo determinar quiénes han de hacerse cargo de las magistraturas implica de algún modo un criterio sustantivo que se halla expresado en el fin al cual tiende cada constitución. Por ejemplo, el fin de la aristocracia es la virtud, y es en función de ella que se determina quiénes han de ejercer los principales cargos públicos, y del mismo modo la oligarquía con respecto al dinero, y la democracia con respecto a la libertad. En la terminología técnica de la analítica constitucional de III se trata del concepto de *hóros* o de *hupóthesis*. Otro material que se retoma en este componente definicional de la *politeía* en IV-VI remite al bloque de la *aríste politeía* y concierne a un criterio fundamental de análisis de los órdenes existentes, tal como vimos enunciado, por ejemplo, en II 9: cuál es el fin en función del cual el legislador ordenó el régimen, respecto del cual tiene sentido preguntarse no sólo si se trata de un fin bueno (para el caso prototípico en que el fin se evidencia como malo

tenemos la crítica a Esparta), sino sobre todo si los medios contemplados en la constitución se hallan establecidos de manera acorde con tal fin. En tal sentido es que la analítica de IV-VI va a implicarse con la dimensión conceptual teleológica (y ya no desde las alturas teoréticas de una teleología teoréticamente cargada al modo de I o de VII).

Resulta vital para el desarrollo de una política científica mantener la distinción entre ley y constitución y marcar la preminencia científica del segundo objeto teórico por sobre el primero.⁵⁷⁰ De hecho, resulta significativo que Aristóteles no se moleste en ofrecer una definición científica de “ley” [*nómos*] en el curso de la *Política*, sino que se conforme con aproximaciones metafóricas del estilo “razón sin deseo” o definiciones nominales del tipo “cierto orden” (*tis táxis*). El énfasis en la constitución como objeto propio de la teoría política, y no en la ley (que era el centro de interés del enfoque eunómico del poeta o del abordaje coleccionista isocrateo), revela que los esfuerzos de Aristóteles se hallan puestos en demostrar que toda consideración relativa a las leyes debe enmarcarse necesariamente dentro del tipo de constitución. No existe la posibilidad de llevar a cabo una teoría científica de la política tomando como centro el concepto de ley. Lo cual no quiere decir que no sea importante, y de hecho Aristóteles discute a menudo problemas referentes a esta noción (eminentemente las discusiones dialécticas del final de III, y derivadas del *Político* de Platón, relativas al problema de si hay que obedecer al mejor hombre o a las mejores leyes). Pero la función de una *politiké* que le sirva al político o al legislador a la hora de intervenir en el mundo de los asuntos públicos debe ser capaz de ofrecer una definición de las variantes constitucionales, para que en función de ellas se legisle, se reforme o se tomen decisiones políticas adecuadas: “hay que conocer la definición (*horismós*) de las variedades propias de cada régimen político con vistas al establecimiento de las leyes”.

La innovación metodológica puesta en juego ya desde el arranque en este programa de investigación contempla la pluralidad de los tipos constitucionales, sobre todo de las dos formas más extendidas de régimen político, a saber, democracia y oligarquía. Volveremos sobre este asunto. Pero antes de pasar al análisis de la otra versión de este programa de investigación debemos marcar que las leyes se hallan

⁵⁷⁰ Respecto de la centralidad de la *politeía* dentro del análisis aristotélico, nos remitimos a una consideración de Schütrumpf *ad. loc.* relativa a la importancia focal de tal concepto: el régimen político (*politeía*) es en la filosofía política aristotélica aquello hacia lo cual se orientan el ciudadano (III 1, 1275a 38-b 5), las magistraturas (IV 15, 1300b 7; 1299a 13), la educación (V 9, 1310a 14), los modos de vida (V 8, 1308b 20 ss.), las cualidades de los ciudadanos y el concepto de derecho (V 9, 1309a 36 ss.) (Schütrumpf III: 222).

presentes dentro de la definición de *politeía*, sólo que en un claro segundo plano: “las leyes, a su vez, están separadas de los rasgos característicos de la constitución, y en conformidad con ellas los magistrados deben ejercer el gobierno y vigilar a quienes las transgredan”. Dentro del enunciado definicional de lo que es una *politeía* se halla un requisito normativo que retoma las discusiones dialécticas de III relativas al gobierno de la ley, y sobre el cual se va a insistir luego, que consiste en que los ciudadanos-gobernantes que ocupan el *políteuma* deben atenerse a las normas tanto para tomar decisiones políticas como para administrar justicia. Es en función de esta nota que se puntualizará luego que allí donde los magistrados no se subordinen a las leyes no va a poder hablarse técnicamente de “constitución”. Por último, que las leyes estén separadas de los rasgos de la constitución da lugar a otro aspecto sobre el cual se va a insistir especialmente en estos libros empíricos, y que consiste en que desde la perspectiva pragmática de la estabilidad de los regímenes políticos no es recomendable aplicar a rajatabla un purismo constitucional. Hay ocasiones en que la conservación de una democracia exige que se contemplen medidas y leyes que en principio parecerían no tener que ver con los principios característicos de las democracias, y lo mismo respecto de los demás regímenes. Es así como se habilita el espacio para las diversas combinaciones o mezclas sobre las cuales recaerá especialmente el análisis de nuestro autor.

Otra modificación central que ocurre en el pasaje de III a IV se relaciona con el principio decisivo del análisis constitucional. Mientras que en III el análisis orbitaba alrededor del eje legitimista, a partir del módulo de la justicia distributiva con la vista puesta en el fin de la vida buena y un criterio absoluto de justicia, el principio clave en IV-VI es la correspondencia entre las constituciones y las condiciones dadas con vistas a lo útil, lo adecuado y lo que garantiza la estabilidad del régimen dentro de las circunstancias que lo caracterizan. La comparación entre el político-legislador y el entrenador o el médico apunta básicamente a este aspecto, dado que en la práctica de estos dos sujetos de saber se revela que no pretenden configurar el ámbito de objetos sobre el que operan (los cuerpos) absolutamente de cero sino que deben tomar seriamente como parte de la cuenta las condiciones dadas en las que se hallan los cuerpos sobre los cuales pretenden intervenir.⁵⁷¹ Es cierto que para la condición ideal de la *politeía* existe la posibilidad de caer bajo una de las modalidades del pensamiento

⁵⁷¹ Cf. Schütrumpf III: 124-125.

político, pero dado que tales condiciones soñadas se encuentran sólo raramente, debe atenderse a muchas otras posibilidades que exigen tomar en cuenta las condiciones reales de las diferentes situaciones económico-sociales-poblacionales-territoriales sobre las cuales ha de operar el político-legislador sublunar.

Así, “mientras que Aristóteles en *Pol.* III determinaba la constitución ‘justa’ más allá de las circunstancias dadas, en IV-VI presupone como concluido el tratamiento de la mejor constitución (IV 1, 1288b 21-24) y conforma el criterio de elección de una constitución en torno de ‘lo adecuado’, ‘lo que se adapta’ y ‘lo útil’”.⁵⁷² Este desplazamiento de “lo mejor” a “lo adecuado” exige servirse de herramientas que le permitan visualizar mejor lo posible y no tanto ya lo óptimo, con lo cual asumen una presencia preponderante para la analítica constitucional “las condiciones dadas”. El énfasis obsesivo de la apertura de IV 1 en las “condiciones dadas” a la hora de señalar las diversas líneas de investigación política que van más allá del estudio de la *aríste politeía* así lo testimonia: hay que teorizar cuál régimen “sería acorde para qué individuos”; no debe ignorarse el régimen “mejor en determinadas circunstancias”; hay que “examinar cuál es el régimen adecuado a partir de ciertas condiciones previas”; debemos considerar el “caso de alguna ciudad-Estado que no se gobierna ni mediante el mejor régimen político (por estar desprovista de las condiciones necesarias) ni mediante el régimen posible dentro de sus circunstancias, sino mediante uno peor”; “no sólo hay que teorizar sobre el mejor régimen, sino también sobre el que resulta posible y, en la misma medida, sobre el más fácil de aplicar, es decir, el más común para todas las ciudades-Estado”; “debe introducirse necesariamente algún ordenamiento tal que, a partir de las condiciones vigentes, los ciudadanos sean fácilmente persuadidos de adoptarlo y puedan participar de él”.

Lejos de considerar aquí que este desplazamiento implica una subordinación de los intereses teóricos a los intereses empíricos (haciendo de cuenta que tal distinción pudiera hacerse), lo que constatamos es un cambio de énfasis en cuanto al módulo metafísico utilizado (y no tanto un cambio de módulo). Se sigue utilizando el esquema de condiciones necesarias (materia-potencia) y forma-fin, sólo que menos para establecer la forma-fin en su anterioridad natural-definicional en tanto excluyente de lo material-potencial y más para marcar los límites que la materia presenta a la imposición

⁵⁷² III: 125.

de la forma política.⁵⁷³ A nivel teórico no se focaliza así, dentro de la misma red conceptual metafísica, en la anterioridad de la forma y del acto en cuanto al principio de individuación de la *politeía* y en la determinación recíproca de cuál de las formas políticas se halla más en sintonía con la definición de *pólis* centrada en la vida buena, sino que se pone el acento en la presión que las condiciones dadas imponen al trabajo del político-legislador en torno de la materialidad poblacional-territorial-social-económica de ciertas circunstancias dadas. La materia no es pura disponibilidad para la libre intervención de la acción-decisión humana (a juzgarse de acuerdo con su correspondencia con el fin de la *pólis* determinado de manera absoluta, a saber, la vida buena), sino que presenta características determinadas que restringen el campo de lo posible y obligan a pensar el sub-óptimo, tomando como parte de la cuenta las relaciones de fuerza entre las partes componentes consideradas bajo una óptica socio-económica.

i.b.- IV 2

El segundo capítulo del libro IV vuelve a introducir consideraciones respecto del plan de investigación de una ciencia política que trabaje sistemáticamente y logre superar la fragmentación de saberes de que adolecían los enfoques técnicos relativos a los asuntos públicos. El programa de investigación que sigue se acopla armónicamente con el plan enunciado en el capítulo precedente (IV 1):

Debemos distinguir, en primer lugar, cuántas variantes de regímenes políticos existen, sobre todo si es cierto que hay varias especies de democracia y de oligarquía; luego, cuál es el más común y cuál es el régimen preferible luego del mejor, y cuál es, en el caso de que lo hubiera, algún otro régimen aristocrático, correctamente constituido, y a la vez adecuado para la mayoría de las ciudades-Estado; luego, también respecto de los otros regímenes, debe distinguirse cuáles son preferibles para quiénes (pues quizá para unos es más necesaria una democracia que una oligarquía, mientras que para otros sucede a la inversa); y luego de estas cuestiones, debemos considerar también de qué modo debe proceder aquel que desea establecer tales regímenes políticos, y me refiero a cada una de las especies de democracia y, asimismo, de oligarquía. Finalmente, una vez que hayamos, en la medida de lo posible, mencionado brevemente todas estas variedades, debemos intentar exponer cuáles son los factores de destrucción y de preservación de los regímenes políticos, tanto en común como separadamente para cada régimen, y por qué causas suceden naturalmente estas cosas.⁵⁷⁴ (1289b 13-25)

⁵⁷³ Aunque parezca extraño si tenemos en cuenta su reticencia a aceptar los vocabularios metafísicos y, sobre todo, su recusación de la operatividad del concepto de materia en sede política, Schütrumpf cita la *Metafísica* (N 1, 1088b 1) y la *Física* (I 7, 191a 8 ss.) como bases teóricas para apoyar “esta característica ya determinante de la materia, que aun prescinde de la forma” (III: 125-126).

⁵⁷⁴ “Por qué causas suceden *naturalmente* estas cosas”: este uso del verbo *phúomai* (“ser por naturaleza”) no presenta aquí las connotaciones normativas que el concepto de “naturaleza” (*phúsis*) asume en otros

El programa de investigación en torno a los regímenes políticos aquí presentado abarca cuatro asuntos fundamentales: 1) el número de las constituciones; 2) cuatro tipos de constitución –2.a) la constitución más adaptable para el mayor número ciudades; 2.b) la constitución que, luego de la mejor, es la más digna de ser elegida; 2.c) un tipo de constitución aristocrática que se adapte a la mayoría de las ciudades; 2.d) la constitución adecuada a una determinada población– ; luego 3) el establecimiento de las diversas especies de democracia y de oligarquía; finalmente, 4) los modos de destrucción y preservación de los regímenes (desplegados en los libros VI y V, respectivamente).

La pregunta por la variedad de los regímenes –¿cuántos regímenes políticos existen y por qué?– no es en absoluto una novedad, y vimos que estaba presente tanto en III como en VII, sólo que aquí en IV-VI se admite como posibilidad la diversidad interna de regímenes políticos, sobre todo en cuanto a los más comunes, es decir, democracia y oligarquía. En este texto se pregunta “cuántas variantes de regímenes políticos existen, sobre todo si es cierto que hay varias especies de democracia y de oligarquía”. El concepto de “sub-especie de constitución”, central en el marco de este nuevo programa de investigación ya había aparecido sobre el final de III, cuando a la hora de definir la monarquía se definían sus diversos sub-tipos, pero no estaba contemplado dentro del plan de búsqueda del libro ni era utilizado como variable analítica en función de la cual analizar cada uno de los regímenes.

Schütrumpf así se pronuncia con respecto a las innovaciones de IV-VI con respecto a análisis anteriores, proporcionando un ajustado esquema de lectura del último bloque de la *Política*:

En mi opinión Aristóteles no cambió totalmente con relación a las preguntas que se hacía. Pregunta las mismas cuestiones en III, en IV y en VII: ¿cuántas constituciones existen? ¿Cómo explicamos sus diferencias? ¿Qué constitución es adecuada para qué tipo de personas? etc. Lo que cambia no son las preguntas de Aristóteles sino sus respuestas. Y en lo que concierne a las respuestas, algunas de ellas son radicalmente nuevas, por ejemplo, la introducción de las subespecies de constitución en *Pol. IV*. [...] En mi opinión, los libros IV-VI son la parte más interesante de la obra. El libro III es el más popular entre los *scholars*, pero en mi visión Aristóteles llegó a darse cuenta de que las respuestas que él había dado allí no le hacían justicia a la realidad tal como él la observaba. El libro III representa un importante intento de Aristóteles por desarrollar conceptos teóricos que dieran cuenta adecuadamente de la realidad política, pero uno debe darse cuenta de que el libro III no trae su última respuesta. El programa comprensivo de un estudio multifacético de constituciones, esquematizado en *Pol. IV*

pasajes de la *Política*; Aristóteles hace un uso descriptivo del término, en tanto alude a lo que sucede “usualmente”, “regularmente” (Schütrumpf III: 231).

1 y ejecutado en IV-VI, es el resultado del repensamiento aristotélico de asuntos políticos que él había planteado con anterioridad.⁵⁷⁵

IV 2 enlaza integralmente el abordaje que se dispone a realizar con otros bloques textuales ya recorridos. Respecto de la *aríste politeía*, Aristóteles anuncia que no será objeto de tratamiento en el bloque IV-V-VI en razón de que ya ha sido trabajado anteriormente.

Puesto que en las primeras investigaciones acerca de los regímenes políticos⁵⁷⁶ hemos distinguido tres regímenes rectos (realeza, aristocracia y república) y tres desviaciones de éstos (tiranía respecto de la realeza, oligarquía respecto de la aristocracia y democracia respecto de la república), y dado que se ha hablado acerca de la aristocracia y la realeza –pues considerar teóricamente el mejor régimen político es lo mismo que hablar de los dos regímenes que reciben tales nombres (en efecto, cada uno de ellos procura constituirse a partir de una virtud provista de recursos)– y como, además, se ha determinado anteriormente en qué se diferencian entre sí la aristocracia y la realeza y cuándo un régimen debe ser considerado una realeza, lo que queda es tratar acerca de la república (que se denomina con el nombre común a todos los regímenes) y acerca de los demás regímenes políticos, a saber, oligarquía, democracia y tiranía⁵⁷⁷ (1289a 26-36).

Respecto de la taxonomía constitucional ya desplegada en III 6-7 pretende marcar ciertas variantes en el análisis que aquí introduce. Lo central aquí es el modo en que precisa de qué manera va a entender en IV-V-VI el par categorial “recto/desviado”:

Resulta manifiesto cuál es la peor de estas desviaciones y cuál le sigue. En efecto, la peor será necesariamente la desviación del régimen primero y más divino, y respecto de la realeza, o bien tiene sólo el nombre (y no lo es realmente) o bien necesariamente depende de la gran superioridad de quien reina; en consecuencia, la tiranía es la peor, y la que más alejada está de ser una constitución.⁵⁷⁸ La segunda peor es la oligarquía, pues la aristocracia se aleja mucho de este régimen; y la más próxima al medio entre las desviaciones es la democracia. Asimismo, alguien ya expuso con anterioridad estos asuntos también de este modo, aunque con un punto de vista diferente.⁵⁷⁹ En efecto, aquél consideraba que si todos los regímenes fueran buenos –por ejemplo, si hubiera una buena oligarquía y si también hubiera buenas versiones de los otros regímenes políticos–, la democracia sería el peor, pero en caso de que fueran malos, el régimen democrático sería

⁵⁷⁵ E. Schütrumpf (2008): 11.

⁵⁷⁶ Se refiere a III 6 en adelante, donde comienza en rigor el tratamiento de los regímenes políticos.

⁵⁷⁷ Para la indicación de que el mejor régimen puede ser llamado con los nombres “aristocracia” o “realeza”, ver Platón, *República* IV 445d. Sobre la relación entre el mejor régimen y la virtud, ver VII 9, 1328b 33 ss. Sobre la necesidad de que la virtud completa cuente con recursos externos, ver VII 1, 1323b 40 ss.; *Ética Nicomaquea* I 11, 1101a 14-16. Para *politeía* en el sentido de “república”, ver III 7, 1279a 38. De este régimen político se habla en IV 8 y 9. A diferencia de lo que sostienen muchos intérpretes, aquí se aclara que la república no coincide para Aristóteles con la mejor constitución (cf. también IV 8, 1294 a 28; II 6, 1265 b 26-31) (Schütrumpf III: 226-227).

⁵⁷⁸ Para el mismo principio, según el cual la peor desviación es la correspondiente al mejor régimen, ver *Ética Nicomaquea* VIII 12, 1160b 9 ss. Platón analiza del mismo modo la relación entre la realeza y la tiranía (*República* IX 576d ss.). Se habla de “primera y mejor” constitución en IV 7, 1293b 18; IV 8, 1294a 24 ss.; II 6, 1265b 31; V 12, 1316a 3 y a 28 (Schütrumpf III: 229).

⁵⁷⁹ Platón, *Político* 302e ss. Resulta sorprendente que Aristóteles nunca cite este diálogo por su nombre, teniendo en cuenta la gran influencia que ejerce sobre la *Política* (principalmente para los libros I y III) (Schütrumpf III: 230).

el mejor. Pero nosotros afirmamos que estos regímenes políticos son intrínsecamente erróneos, y que no es correcto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino que es menos mala. Sin embargo, para los asuntos presentes, abstengámonos de tal clase de juicios⁵⁸⁰ (1289a 38-b 11).

Más allá de que en el curso de la *Política* Aristóteles no siempre se atiene estrictamente al precepto que postula al final de este texto, debe notarse que el patrón normativo interconstitucional operante en el contexto de IV-VI redefine en varios sentidos la doble tripartición que articulaba su taxonomía constitucional en III 6-7 o en *EN*. VIII 12. En primer lugar, ya no hay tres formas rectas y tres desviadas, sino una sola recta y todas las demás desviadas. Democracia y oligarquía no son ya, entonces, cada una desviaciones de una determinada forma constitucional (respectivamente, república y aristocracia), sino desviaciones de una y la misma constitución considerada como la mejor en absoluto. En segundo lugar, democracia y oligarquía no son ya analizables en términos unitarios (dentro del cual no hay posibilidad de que sean consideradas normativamente aceptables), sino que se multiplican en subespecies, de las cuales sólo sus variantes extremas se consideran ilegítimas, en cuyo caso se aplica la posibilidad de no considerarlas en sentido estricto como constituciones, del mismo modo que la tiranía. En tercer lugar, constituciones que en III 7 se consideraban rectas se vuelven en verdad desviaciones, y tal es el caso prototípico de la república (*politeía*) (cf. IV 8, 1293b 25), una desviación que se halla por debajo de las aristocracias y por encima de las democracias y oligarquías. En cuarto lugar, mientras que según el esquema normativo de IV-VI en el tope del ranking figura una sola forma correcta que coincide con la *aríste politeía* y en la parte de abajo tres variantes consideradas en sentido estricto como “no constituciones” (tiranía, democracia radical y esa oligarquía extrema que se denomina *dunasteía*), en el medio debemos aceptar la posibilidad de incluir una gradación de desviaciones que pueden dividirse en desviaciones de primer orden (relativas a la aristocracia, a diferentes formas de “así llamadas aristocracias” y a la república) y desviaciones de segundo orden (concernientes a las tres primeras formas de democracia y de oligarquía, normativamente aceptables frente a sus respectivas cuartas variantes). En quinto lugar, se deja de lado la perspectiva purista de III 7 y entran en la consideración gradaciones típicas de una consideración que ahora debe hacer las cuentas con un vocabulario conceptual metafísico que orbita en torno a la idea de mezcla (*míxis*); en este nuevo esquema, las variantes puras (al margen de la *aríste*

⁵⁸⁰Ver IV 11, 1296b 3 ss.; VI 1, 1317a 27; VI 4, 1318b6; 1319a 4 y a 39. Ver el uso del mismo principio en *Ética Nicomaquea* VIII 12, 1160b 19 (Schütrumpf III: 231).

politeía) son las versiones extremas (tanto de oligarquía como democracia), y en tanto tales son claramente impugnadas. En conclusión, vemos de qué manera “el tratamiento es ahora mucho más sutil y más diferenciado”.⁵⁸¹

Introducimos a modo de integración gráfica el siguiente esquema que presenta Schütrumpf:⁵⁸²

beste Verfassung		beste Verfassungen
Aristokratie		
sogenannte Aristokratie		Entartungen erster
sogenannte Aristokratien		Ordnung
sogenannte Aristokratien ¹		
Politie ²		
1. Demokratie	1. Oligarchie	Entartungen zweiter
2. Demokratie	2. Oligarchie	Ordnung
3. Demokratie	3. Oligarchie	
4. Demokratie	4. Oligarchie	keine Verfassungen
Tyrannis		

iii.- IV 3-10

Desde aquí y hasta el capítulo 10 tenemos un primer desarrollo del programa constitucional esbozado en los primeros dos capítulos del libro que pretende responder a algunas de las preguntas especificadas, y principalmente, cuántos regímenes políticos hay y por qué causa son diversos, a la vez que por qué hay subespecies dentro de cada uno de los regímenes mencionados, tipificando cuáles son esas variaciones y por qué causa ocurren.

iii.a.- IV 3-4

Se presenta aquí en estos dos capítulos una cierta incompatibilidad con IV 1-2. Sorpresivamente se renueva el problema de la variedad de las constituciones, para cuya explicación se esboza un examen de corte analítico de los diversos sectores que componen la ciudad-Estado. Tanto en IV 3 como en IV 4 se elaboran listas de componentes que incluso presentan diferencias entre sí: mientras que una rastrea la

⁵⁸¹ Schütrumpf III: 133.

⁵⁸² Schütrumpf III: 132 [*beste Verfassung* = “mejor constitución”; *sogennante Aristokratie* = “así llamada aristocracia”; *Entartungen erster Ordnung* = “desviaciones de primer orden”; *Politie* = “república”; *Entartungen zweiter Ordnung* = “desviaciones de segundo orden”; *keine Verfassungen* = “no constituciones”.]

diversidad de constituciones en la variación de la manera según la cual se distribuyen las funciones los distintos sectores del pueblo y de la clase notable, la otra reconduce la diversidad constitucional a la variación de combinaciones de las diversas especies de agricultores, artesanos, deliberadores, jueces y otras partes necesarias de la ciudad-Estado. No se duda de que ambos procedan de la pluma de Aristóteles –quizás uno de los dos capítulos estuviera destinado a reemplazar al otro–, y se atribuye la superposición a la mano de algún editor que recuperó y dispuso estos materiales en este orden (Newman IV: 150; ver especialmente I: *Appendix A*).

A pesar de las diferencias, lo central en estos dos capítulos es la introducción y desarrollo de democracia y oligarquía, los dos regímenes más difundidos en la Grecia contemporánea de Aristóteles, bajo la idea de que no hay una sola forma para cada uno sino que admiten diversas variantes.

iii.a.I.- IV 3

El texto de IV 3 ancla una vez más (como en otros sectores textuales de la obra) la conceptualización de la *politeía* en la pluralidad de partes del concepto de *pólis*. Si bien en el así llamado bloque empírico tenemos a Aristóteles dedicado de lleno al tratamiento del concepto de *politeía*, y toda reflexión acerca del concepto de *pólis* aparece funcionalizada a la definición del concepto de *politeía*, el cambio en el tono teórico se vislumbra en el desplazamiento del eje teleológico-funcional tal como se venía usando en el conjunto de los libros tempranos (I y III; II y VII-VIII). Veamos:

Así pues, la causa de que haya una mayor variedad de regímenes políticos es que en toda ciudad-Estado existe un número múltiple de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades se componen de casas, luego, a su vez, que de toda esta población necesariamente algunos son ricos, otros pobres y otros de rango intermedio, y los ricos pertenecen al sector que puede portar las armas mientras que los pobres se ubican entre los desarmados. Y vemos que un sector del pueblo es campesino, otro comerciante y otro está integrado por trabajadores manuales. También entre los notables hay diferencias basadas en la riqueza o la magnitud del patrimonio (1289b 27-35).

En principio se produce un enlace significativo con el armado definicional de I 2, en la medida en que el concepto de *pólis* se determina en función de una comunidad de casas. El sentido de partida para el término *pólis* es así su sentido amplio. Pero inmediatamente después, de esta definición se deducen consecuencias nuevas, que delatan el nuevo contexto en el cual la definición amplia entra a jugar: en términos *oikónomicos*, los componentes de la *pólis* toman como referente subjetivo no a cualquier ser humano que se halle implicado en relaciones de poder dentro de la casa

sino al *oikodespótes-oikónomos*, y cada uno de estos *oikónomoi* se cualifican según categorías sociales en relación con el régimen de propiedad del cual son sujetos titulares, con relación a la riqueza y el patrimonio que se les atribuye: ricos, pobres y sectores intermedios.

Así, en IV 3, Aristóteles vuelve sobre la distinción de las partes de la *pólis*, sólo que la perspectiva funcionalista (prototípica de los enfoques tempranos) es abandonada, como se ve a partir de la inclusión de los pobres como partes: ni en VII 4 ni en VII 8 (ni en IV 4, como veremos) aparece este sector social contemplado como “parte”, sino que los que cumplen una función decisiva en la *pólis* son sólo los ricos. Si el enfoque mereológico de IV-VI fuera funcional, al parecer no habría razón por la cual la parte de los pobres tuviera su razón de ser en la *pólis*.⁵⁸³

Ahora bien, a continuación marca otros criterios diferenciales en función de los cuales puede sostenerse la diversidad de partes componentes de la *pólis*.

Además de las diferencias de riqueza están también las que se basan en el linaje, en la virtud y en algún otro criterio semejante que se dijo que era parte de la ciudad-Estado en los comentarios relativos a la aristocracia: en efecto, fue allí que precisamos de cuántas partes necesarias se compone toda ciudad-Estado (1289b 39-1290a 2).

Esta breve lista de diferencias según diferentes criterios corresponde a una distinción integradora que encontraremos también en IV 4. En ese sentido, cuando se refiere a “los comentarios relativos a la aristocracia”, habría que considerar que esta disputada indicación no se dirige al libro VII, ni a III 13, 1283a 14 ss. (es la tesis de Newman I: 572), ni tampoco a III 18, sino que según Schütrumpf en nota *ad. loc.* se refiere a IV 4, 1290b 37 ss., dado que cuando en 1291a 40 ss. menciona a unos pocos ciudadanos virtuosos y de capacidad política está pensando claramente en una aristocracia. Con lo cual el mapeo de IV 3 estaría presuponiendo que Aristóteles ya cuenta con el capítulo que sigue (según el orden tradicionalmente transmitido). Especificaremos este punto en el siguiente apartado, pero resulta importante enfocarse en el texto que sigue, dado que es aquí donde vemos que la definición de *politeía* (ofrecida en IV 1) entra a jugar en la respuesta a una de las preguntas científicas básicas de la teoría constitucional; en la explicación de por qué hay variantes de cada uno de los regímenes la definición de *pólis* se especifica constitucionalmente:

⁵⁸³Sostiene Schütrumpf al respecto: “de acuerdo con el método funcional, para contar como ‘parte’ uno debe hacer una contribución útil a la *pólis*. Los ricos lo hacen con sus liturgias, aunque no puede decirse lo mismo de los pobres. Es una bienvenida confirmación de mi argumento el hecho de que los pobres no se hallan enumerados entre las partes funcionales de IV 4” (2008: 5).

Resulta entonces evidente que necesariamente hay varios regímenes políticos, que difieren unos de otros cualitativamente, pues también estas partes difieren entre sí por la especie. En efecto, un régimen político consiste en una ordenación de las magistraturas, y todos se las distribuyen o bien de acuerdo con el poder de quienes participan o bien según algún tipo de igualdad común entre éstos (me refiero, por ejemplo, a la de los pobres o la de los ricos o alguna común a ambos). En consecuencia, necesariamente hay tantos regímenes políticos como ordenamientos según los tipos de superioridad y las diferencias entre las partes (1290a 4-12).

El texto resulta de amplia relevancia para la ciencia política dado que busca fundamentar causalmente las categorías que juegan en la taxonomía constitucional, específicamente respondiendo a la pregunta de por qué los regímenes varían, dando cuenta no sólo del hecho de *que* varían (de muy evidente constatación empírica), sino sobre todo *por qué* lo hacen. De la definición ofrecida en IV 1 se focaliza específicamente la nota relativa al modo en que se distribuyen las magistraturas, es decir, al tipo de justicia distributiva que especifica cuál de los grupos constituyentes de toda *pólis* recibe preminencia a la hora de determinar los criterios de asignación de los cargos públicos a los sujetos. En consonancia con III 12-13, este aspecto remite específicamente al tipo de régimen en cuestión, aunque el criterio se halla listo para extenderse hacia abajo, a la hora de determinar los subtipos de cada una de las constituciones: como veremos, también allí resultará necesario diferenciar los sub-*eíde* de cada una de las partes y considerar cuál de ellas tiene preminencia a la hora de especificar cada uno de tales sub-tipos constitucionales.

La definición anticipa un aspecto que excede ya los planteos de III y que será especialmente trabajado en IV 11-12, relativo al modo en que se distribuyen las magistraturas, es decir, no sólo con relación al “poder de quienes participan” sino también “según algún tipo de igualdad común entre éstos”: Aristóteles es consciente de estar introduciendo un nuevo requisito al considerar necesario explicarse en una parentética: “me refiero, por ejemplo, a la de los pobres o la de los ricos o alguna común a ambos”. Este aspecto coincide con una de las variantes de indagación correspondientes a una ciencia de la política que pretenda salvar exhaustivamente la amplia gama de *phainómena* que integra bajo su *génos*, su dominio de objetos teóricos.⁵⁸⁴

Y principalmente se cree que son dos: tal como se dice, a propósito de los vientos, que están los del norte y los del sur, mientras que los demás son desviaciones de éstos, así

⁵⁸⁴ Nos referimos a la constitución más adaptable para el mayor número ciudades (antes englobada bajo el rótulo 2.a).

también hay dos regímenes políticos, la democracia y la oligarquía. Pues consideran la aristocracia como una especie de oligarquía (bajo el supuesto de que se trata de cierto gobierno de pocos), y a la llamada república la consideran una especie de democracia, tal como a propósito de los vientos, el céfiro se tiene por una especie del viento del norte y el euro una especie del viento del sur.⁵⁸⁵ Del mismo modo ocurre con las armonías, como afirman algunos: pues también allí se establecen dos especies, la doria y la frigia, mientras que las otras combinaciones se llaman algunas “dorias” y otras “frigias”. Así pues, generalmente se suele considerar de este modo la cuestión de los regímenes políticos; pero más verdadero y mejor es el modo que nosotros determinamos, siendo dos o sólo una la especie correctamente constituida, mientras que las otras son desviaciones, en el caso de la música, de la armonía bien combinada y, en el caso de los regímenes políticos, del mejor régimen. Las especies oligárquicas son más tensas y despóticas, mientras que las democráticas son más relajadas y débiles (1290a 13-29).

Antes de enlazarse con el esquema normativo que hemos delineado, Aristóteles apunta polémicamente contra una taxonomía que toma como centro democracia y oligarquía y considera a todos los regímenes como variantes de este par conceptual. De todos modos se admite que respecto de la mejor constitución, democracias y oligarquías deben considerarse como significativamente más relajadas y más tensas (respectivamente). “Tenso” (*súntonos*) y “relajado” (*aneiménos*) se hallan entre las metáforas musicales favoritas de las investigaciones constitucionales de Aristóteles: este par de conceptos, que se utiliza para aludir a los extremos que se desvían de un justo medio bien temperado, trasladan a la política el vocabulario de la intensificación y de la relajación utilizado en la técnica musical.⁵⁸⁶

En línea con las consideraciones ya realizadas, se introduce aquí un principio de evaluación divergente respecto de la analítica constitucional de III. Se revisa la antítesis recto/desviado y las determinaciones de anterior/posterior con relación a los regímenes políticos. En principio, lo que salta a la vista es que oligarquía y democracia ya no son consideradas en bloque como desviaciones sin más (como en III 6-7). Esto no implica que el enfoque de IV-VI deba considerarse como “relativista” respecto del esquema valorativo de III 6-7, sino sólo que se plantean otros parámetros de valoración en función de los cuales entender “anterior/posterior” con relación a las constituciones. No se renuncia al par antitético recto/desviado, sino que se afina la perspectiva. Veremos cómo algunas variedades de constituciones, principalmente las versiones extremas de oligarquía y de democracia, serán consideradas ilegítimas, inaceptables y desviadas (al punto de negarles la aplicación de la categoría de constitución en sentido propio). Y en

⁵⁸⁵ Para los vientos, ver *Meteorológicos* II 6, 364a 19.

⁵⁸⁶ Ver V 1, 1301b 17; V 4, 1304a 21; V 9, 1309b 33; sobre la agudización en la oligarquía, IV 6, 1293a 26-30; VI 6, 1320b 30; en cuanto a la democracia, el relajamiento llevado al extremo produce caos y anarquía: V 3, 1302b 28; VI 4, 1319b 15 (Schütrumpf III: 251-252).

este sentido tendremos ocasión de revisar las implicancias del siguiente juicio (correcto, a nuestro entender) de Newman, que se vincula con “una lección que aprendemos” del bloque IV-VI y que “Aristóteles parece haber sido el primero en haber enseñado”, que consiste en que “la misma constitución no es adecuada para todo tipo de circunstancias”.⁵⁸⁷ Las implicancias que no habría que extraer de aquí tienen que ver con deducir un supuesto relativismo del bloque empírico que haría que ya no fuera aplicable el esquema recto/desviado y anterior/posterior.

iii.a.II.- IV 4

Antes de proseguir con el desarrollo del programa de investigación del libro IV resulta fundamental expedirse a propósito del capítulo 4, que representa un material textual difícil de encasillar en un libro determinado. En principio, porque presenta una explicación de las variedades de cada constitución que justifica que sea insertado en el libro IV; luego, porque utiliza un planteo muy cercano a VII-VIII (específicamente a los capítulos VII 8-9). Precizando la cuestión, debemos decir que, a excepción de su descripción de las variantes de la democracia, este capítulo no se ajusta estrictamente a la línea de investigación de IV-V-VI. Schütrumpf lo considera como un borrador marginal que combina dos disquisiciones incompatibles entre sí acerca de la pluralidad de especies de constitución (por un lado, 1290b 23 ss.; por el otro, 1291b 30 ss.). La justificación de la presencia de tal capítulo en el orden del libro se debe a que quizás algún editor no consideró oportuno dejar estos materiales fuera de la obra y los incluyó a pesar de las interferencias argumentativas implicadas.⁵⁸⁸

Desde el punto de vista filológico, seguimos a Schütrumpf en la consideración de que se trata de un texto “residual”, compuesto por dos recortes mal cosidos entre sí y no armonizados con el sitio en el que fueron injertados; bien leído se muestra como un doblete de IV 3, puesto como un cuerpo extraño que terminológica, conceptual y argumentativamente desentona con el bloque empírico (IV-VI). Mientras que en VII 8 las funciones son seis, en IV 4 (1290b 38-1291b 2) son diez. Pero más allá del número concreto de funciones, lo importante es tomar nota de la alta carga teórica del enfoque teleológico aristotélico en los capítulos VII 8 y IV 4 (lo cual desentona en general con la arquitectura teórica que se ofrece en el bloque empírico IV-V-VI, no porque no haya

⁵⁸⁷ Citado en Schütrumpf 2008: 1.

⁵⁸⁸ Schütrumpf III: 254-255.

teoría en estos libros, sino porque los elementos teóricos que se presentan dejan de lado el enfoque teleológico duro, tan característico del bloque temprano de la obra).

Una vez aclarado el panorama filológico debemos ingresar en el tratamiento que el capítulo desarrolla, el cual resulta altamente relevante para nuestros intereses en la medida en que se relaciona con el reconocimiento de la necesidad de establecer definiciones claras en un ámbito en el cual suele reinar la confusión. El planteo retoma las consideraciones hechas por Aristóteles al respecto en III 8.

No debe considerarse sin más que hay democracia, a la manera en que algunos suelen hacerlo hoy en día, allí donde la multitud ejerce el poder supremo (pues también en las oligarquías y en todos lados la parte mayor es suprema); ni tampoco debe considerarse sin más que hay oligarquía allí donde una minoría ejerce el poder supremo dentro del régimen (1290a 29-33).

El comienzo del capítulo nos remite a III 8, donde ya habíamos marcado que aparece planteada la dificultad de definir científicamente a los dos regímenes más importantes para la teoría científica de la política, en razón de que resultan los más extensamente aplicados empíricamente. Acorde a la argumentación de I 1, el factor cuantitativo no permite establecer diferenciaciones específicas en las relaciones de poder entre los seres humanos, sino sólo diferencias accidentales y conceptualmente secundarias (ver III 8, 1280a 3, 1279b 36)

Es en función de III 8 que se explica el principio de validez general según el cual “en todos lados la parte mayor es suprema”. “La parte mayor” [*tò pléon méros*] no refiere aquí a la mayoría en el sentido de la mayor cantidad de ciudadanos libres en una democracia, sino al elemento que tiene mayor peso dentro del régimen, que conforma el cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), titular del poder supremo (*kúrion*) (III 6, 1278b 10). La diferencia específica de la democracia y de la oligarquía depende estrictamente de las diversas relaciones de propiedad entre los ciudadanos y no de la diferencia numérica de “pocos” o “muchos” en el poder supremo.⁵⁸⁹

Si hubiera en total mil trescientos ciudadanos, y de ellos mil fueran ricos, y no hubiera participación en el gobierno para los trescientos pobres aunque fueran hombres libres y semejantes en los restantes aspectos, nadie afirmaría que éstos se gobiernan democráticamente. Del mismo modo, si los ricos fueran mayoría y los pobres fueran pocos, pero más poderosos que los ricos, nadie diría que tal tipo de régimen es una oligarquía si para los ricos no hubiera participación en los honores cívicos. Más bien hay que decir, entonces, que hay democracia cuando los hombres libres ejercen el mando supremo y que hay oligarquía cuando lo hacen los ricos, pero lo que sucede es que unos son muchos y otros son pocos (de hecho, los libres son muchos y los ricos son

⁵⁸⁹ Schütrumpf III: 257-258: ver IV 8, 1294a 11-14; para democracia y oligarquía, ver VI 3, 1318a 28.

pocos). Y si las magistraturas se distribuyeran de acuerdo con la estatura, como afirman algunos que ocurre en Etiopía, o de acuerdo con la belleza, habría una oligarquía, pues el número de ciudadanos bellos y altos es reducido.⁵⁹⁰ No obstante, libertad y riqueza no son por sí mismas suficientes para definir a tales regímenes políticos; puesto que hay muchas partes tanto en la democracia como en la oligarquía, hay que precisar además que en caso de que pocos hombres libres gobiernen sobre una población numerosa que no sea libre, no habría allí una democracia –como en Apolonia del mar Jónico y en Tera (pues en cada una de estas ciudades-Estado accedían a los cargos públicos quienes se distinguían por el linaje correspondiente a los primeros fundadores de la colonia, siendo ellos pocos y los otros, muchos)–, así como tampoco habría democracia si los ricos ejercieran el poder según su superioridad numérica –como antiguamente en Colofón (allí, en efecto, la mayoría poseía un gran patrimonio antes de que estallara la guerra contra los lidios)–,⁵⁹¹ por el contrario, hay democracia cuando los libres y pobres, que son muchos, ejercen el mando supremo del gobierno, y hay oligarquía cuando lo ejercen los ricos y los de más noble linaje, que son pocos (1290a 40-b 19).

Hasta aquí seguimos en el mismo contexto problemático de III 8: la definición precisa sólo debe atender a los factores socioeconómicos, al régimen de propiedad. Es en ese ámbito en el que se encuentran las notas esenciales, necesarias, para caracterizar con una definición real cada uno de estos regímenes: se trata de pobreza y riqueza. El aspecto cuantitativo según el cual los pobres suelen ser muchos y los ricos suelen ser pocos no es más que eso, un “suelen”, una nota accidental, y no un atributo necesario. Si fuera un rasgo necesario el aspecto cuantitativo, entonces se desdibujaría el aspecto socioeconómico que tan determinante encuentra Aristóteles en IV-VI, pero también en III, y podría tomarse cualquier superioridad respecto cualquier tipo de principio (*hóros*) de discriminación: altura, belleza, color de piel, etc. Lo que parece sumarse en este texto a la definición de cada régimen son los *hóroi* o principios constitutivos del régimen, la libertad y la pobreza (democracia) y la riqueza y el linaje (oligarquía).

A continuación el texto presenta una fractura y se abre una interpolación correspondiente a un material textual que algún editor consideró necesario conservar. La interpolación constituye un importante fragmento en el cual se presenta una analogía biológica llamada a ilustrar una forma de explicar por qué los regímenes son varios, la cual a su vez contiene un criterio ordenador para una taxonomía posible. El principio del cual parte es una constatación del pluralismo constitutivo de toda ciudad: “toda ciudad-Estado no consiste en una sola parte, sino en varias”, un enunciado que reconoce que “ha dicho a menudo”, y que de hecho cierra este breve texto: “las ciudades-Estado se componen no de una sola sino de varias partes”. Como vimos en VII, Aristóteles

⁵⁹⁰Ver la referencia a los etíopes en Heródoto, *Historia* III 20; III 114. Para la hipótesis de la altura como criterio de distribución de las magistraturas, ver III 12, 1282b 25-28.

⁵⁹¹1290b 15: en lugar de la conjetura de Bojesen preferida por Ross [*oligarkhía*], volvemos sobre la lección manuscrita [*dêmos*].

hace coincidir la distinción de la *pólis* en grupos correspondientes a funciones con uno de los objetivos de toda reflexión filosófica acerca del concepto de *politeía*, y en los siguientes términos vuelve a diferenciar grupos en IV 4:

Convenimos en que toda ciudad-Estado no consiste en una sola parte, sino en varias. Pues bien, tal como si nos propusiéramos distinguir las especies de seres vivos, primero podríamos determinar precisamente aquellas partes que todo animal debe necesariamente tener, como algunos órganos sensoriales, la parte que recibe y la que digiere el alimento (como la boca y el estómago), y además de éstas, aquellas partes con las cuales cada uno se mueve. Si sólo hubiera tal cantidad de partes, pero entre ellas hubiera diferencias (me refiero, por ejemplo, a varios tipos de bocas, de estómagos, de órganos sensoriales y además, también, de partes motrices), el número de combinaciones de estas partes producirá necesariamente varios tipos de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varios tipos diferentes de boca, ni tampoco de orejas), de modo que cuando fuesen captadas todas las combinaciones posibles de estas partes se obtendrían las especies de animales, y habrá tantas especies de animales como combinaciones de partes necesarias. Sin duda, lo mismo sucede también con los regímenes políticos mencionados. En efecto, también las ciudades-Estado se componen no de una sola sino de varias partes, como se ha dicho a menudo (1290b 23-39).

Para fundamentar la diversidad de regímenes Aristóteles apela en IV 4 a una analogía con la zoología que los intérpretes suelen aducir como prueba de la influencia de las investigaciones de historia natural en la última etapa de la filosofía política de Aristóteles.⁵⁹² Considerando que este capítulo no forma parte de la producción tardía de Aristóteles y teniendo en cuenta, además, que el conjunto de los libros medios (IV-V-VI) es el *corpus* de teoría constitucional definitiva de la *Política*, la analogía biológica sirve como ilustración de un enfoque analítico volcado a la distinción entre partes-grupos, pero no parece tener la relevancia heurística para el examen del concepto de *politeía* tantas veces remarcada por los comentaristas que enfatizan la influencia determinante de las categorías y principios biológicos en el análisis político. Luego de la enunciación analógica de la hipótesis pluralista viene el detalle concreto de los componentes funcionalmente distinguidos:

Así pues, una de ellas es el grupo que tiene a su cargo la alimentación: los llamados campesinos; el segundo grupo es propio de los denominados trabajadores manuales –y se encarga de las técnicas sin las cuales no es posible que la ciudad subsista (de estas técnicas unas son necesariamente indispensables mientras que otras contribuyen al lujo o al bienestar)–; el tercero es el sector comerciante (me refiero por “comerciante” al grupo que se dedica a ventas y compras, comercio al por mayor y menor); el cuarto es el

⁵⁹²Schütrumpf en nota *ad. loc.* reconoce que de este tipo de clasificación “deductiva” de los animales no hay rastro alguno en los tratados zoológicos: comparar con *Investigación acerca de los animales* I 2, 488b 29-489a 15; *Acerca de las partes de los animales* II 10, 655b 29 ss. Por lo demás, la analogía casi no aparece puesta en práctica metodológicamente: por ejemplo, para explicar la diferencia entre la democracia moderada y la radical, Aristóteles sólo menciona que ya no se gobierna siguiendo las leyes (IV 4, 1292a 4 ss.). Una posible excepción podrían ser los capítulos IV 14-16.

sector de los jornaleros; el quinto tipo de grupo comprende los guerreros defensores, y no resulta en absoluto menos necesario, si es que los habitantes no han de ser esclavizados por quienes los ataquen. En efecto, es seguramente imposible que la ciudad-Estado digna de ese nombre sea esclava por naturaleza: pues la ciudad-Estado es autosuficiente, mientras que el esclavo no lo es⁵⁹³ (1290b 39-1291a 10).

Pivoteando alrededor de la nota de la *autárkheia*, la definición de *pólis* de I 2 se ve dinamizada dialécticamente para precisar de qué carácter es esa *autárkheia* y en qué medida tal concepto nos asiste en la tarea de determinar, dentro de las funciones que toda *pólis* necesita para existir, cuáles son las principales (llevadas adelante por auténticas partes de la *pólis*) y cuáles son las secundarias (desempeñadas por grupos que pasarán a considerarse como condiciones necesarias).

La breve discusión que dirige contra Platón en este punto apela al origen de la *pólis* según *República* II, que se relacionaba directamente con el hecho de que los seres humanos no somos autosuficientes y por ello necesitamos entramarnos con otros. El principio de la ciudad-Estado reside en las necesidades y en la falta de autosuficiencia de los individuos aislados (*República* II 369d). Aristóteles no discute ese presupuesto, sino el modo de comprender la autosuficiencia que nos garantiza el modo de existencia común en una *pólis*:

Precisamente por ello en la *República* esta cuestión se ha tratado ingeniosamente, aunque de modo insuficiente. En efecto, Sócrates afirma que una ciudad-Estado se constituye a partir de los cuatro componentes más necesarios, y afirma que éstos son el tejedor, el campesino, el zapatero y el constructor; y a su vez añade, bajo la creencia de que estos cuatro no garantizan la autosuficiencia, al herrero y a quienes se dedican a los rebaños necesarios, y además a un comerciante al por mayor y a otro al por menor;⁵⁹⁴ y todos estos elementos constituyen la población de la ciudad primera –como si toda ciudad-Estado se constituyera en vista de las necesidades básicas antes que de lo noble, y necesitara en igual medida de zapateros y de agricultores–. Al elemento defensivo no le da parte alguna antes de que, por aumento del territorio y por contacto con tierras vecinas, se desate la guerra.⁵⁹⁵ Sin embargo, entre estos cuatro elementos o cuantos sean los miembros de la comunidad, debe haber necesariamente uno que administre y establezca la justicia (1291a 9-24).

Según *Pol.* IV 4, el abordaje inadecuado de la ciudad-Estado originaria en el libro II de *Rep.* implica la suposición de que para tener una *pólis* alcanza con agrupar en un mismo territorio a un cierto número de artesanos que satisfagan las necesidades básicas, “como si toda ciudad-Estado estuviera constituida para las necesidades básicas y no con vistas al bien” (1291a17-18). El planteo se enlaza con las definiciones del libro

⁵⁹³Para la autosuficiencia (*autárkeia*) de la *pólis*, ver I 2, 1252b 28-1253a 1.

⁵⁹⁴*República* II 370d ss.

⁵⁹⁵*República* 373d ss.

I y del libro III: la autosuficiencia propia de la ciudad-Estado no debe identificarse con las necesidades de la mera vida, sino con la autosuficiencia ética propia del horizonte de la vida buena (I 2, 1252b 29; III 9, 1281a 2). Platón estaría fallando en identificar las dos teleologías fundamentales que componen la estructura de la ciudad-Estado, reduciendo el proceso a sus condiciones necesarias sin entender que la necesidad hipotética debe comprenderse aquí en función del fin fundamental que no es cubrir necesidades básicas sino vivir bien (*eû zên*).

Integrando esta breve refutación de la *próte pólis* con la analogía biológica, Aristóteles procede a jerarquizar grupos y funciones también analógicamente, apelando al par conceptual alma/cuerpo. Las funciones propias de los ciudadanos arrastran de la analogía biológica la jerarquización del alma por sobre el cuerpo, y como tales son adscriptas al alma del animal que es metafóricamente toda *pólis*. Como consecuencia de esta puesta en juego del vocabulario teorético y del material analógico se logra una diferenciación interna que da cuenta de una dimensión amplia y otra específica y de un modo teleológico de concebir la relación entre ambas dimensiones.

Pues bien, precisamente si se considerara que el alma es una parte del animal en mayor medida que el cuerpo, también respecto de la ciudad-Estado habría que suponer que, antes que los elementos que se unen en común para la satisfacción de las necesidades básicas, son más importantes para la ciudad-Estado las partes correspondientes al alma, a saber, el elemento guerrero, el que participa de la administración de la justicia en los tribunales⁵⁹⁶ y, además de éstos, el elemento deliberativo, el cual es precisamente una función de la inteligencia política de la ciudad-Estado.⁵⁹⁷ Que estas funciones correspondan separadamente a ciertos individuos o que sean asignadas a los mismos no difiere en nada para la argumentación: pues también sucede a menudo que son los mismos quienes se encargan de portar armas y de cultivar la tierra. En consecuencia, si hay que considerar que tanto éstos como aquéllos son partes de la ciudad-Estado, resulta manifiesto que el elemento encargado de portar armas es necesariamente una parte de la ciudad. La séptima parte corresponde a quienes prestan servicio público con sus patrimonios, a los que llamamos “ricos”. La octava parte corresponde a los funcionarios públicos y a quienes prestan servicio público desempeñándose en las magistraturas, precisamente si no es posible que haya una ciudad-Estado sin magistrados. Por lo tanto, necesariamente debe haber ciertos individuos que tengan la capacidad de ejercer magistraturas y presten este servicio público para la ciudad, tanto de manera continua como por turnos.⁵⁹⁸ Los elementos restantes, que justamente hemos precisado recién, son el deliberativo y el que juzga acerca de los derechos en los litigios. Pues bien, si precisamente estos elementos deben darse en las ciudades, y deben darse de manera buena y justa, es necesario también que haya algunos que participen de la virtud propia de los ciudadanos (1291a 24-b 1).

⁵⁹⁶Ver IV 16.

⁵⁹⁷El elemento deliberativo se analiza en IV 14. Para la “inteligencia política” (*politikè súnesis*), ver *Ética Nicomaquea* VI 1, 1143a 6; X 10, 1181a 17-19.

⁵⁹⁸Para las magistraturas, ver IV 15.

Se abre aquí una perspectiva ampliada y precisada definicionalmente en III, pero que ya aquí se muestra clave para comprender la especificidad de una *politeía*, consistente en la dimensión de la virtud propia de los *polítai*. Esta virtud se ejerce preminentemente en cinco funciones fundamentales que cualifican a quienes las ejercen y a los organismos encargados de ejercerlas no como condiciones necesarias sino como auténticas partes de la ciudad-Estado: combatir, aportar con el patrimonio al ejército o a los festivales (*leitourgía*) administrar justicia, deliberar y ejercer magistraturas. Al margen del combatir y del aportar riquezas, las siguientes tres partes del alma (=politeía) del animal (=pólis) son exhaustivamente analizadas bajo el método combinatorio en los últimos tres capítulos de IV.

A continuación sigue el capítulo presentando un material que se muestra en continuidad con la apertura de este capítulo referente a cómo definir democracia y oligarquía, en la medida en que complejiza el asunto ya no respecto de la definición general de cada uno de ambos regímenes, sino con respecto a la posibilidad de considerar definicionalmente las variedades internas de cada régimen. A propósito presenta una taxonomía de tipos de democracia, asunto sobre el cual volverá en capítulos posteriores. En razón de que constituyen modos de articular definiciones específicas de los regímenes, detengámonos a considerar tales definiciones.

Veamos inicialmente de qué manera el modo de explicar la variedad de regímenes entre sí replica el modo que encuentra Aristóteles para explicar el hecho de que existan variantes propias de cada uno de los regímenes y la razón de tales formas específicas de diferenciación entre variantes.

Pues bien, que los regímenes políticos son varios y por qué causas lo son se ha dicho antes; digamos ahora que existen varias especies de democracia y de oligarquía. Lo cual resulta manifiesto incluso a partir de lo que ya se ha dicho. Efectivamente, hay varios grupos dentro del pueblo tanto como entre los denominados “notables”. Por ejemplo, uno de los grupos del pueblo lo conforman los campesinos, otro los artesanos, otro los comerciantes que se dedican a la compra y venta; otro es el que se dedica al mar —y se divide en marina de guerra, mercante, de transporte y pesquera; de hecho, en muchos lugares cada uno de estos sectores se compone de una gran multitud (por ejemplo, los pescadores en Tarento y en Bizancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercantes en Egina y Quíos y los transportistas en Tenedos)—. A estos grupos se añade el de los trabajadores manuales, quienes poseen un patrimonio tan reducido que no pueden llevar una vida liberada de las tareas necesarias; además, los libres nacidos de padres que no son ambos ciudadanos, y cualquier otro grupo por el estilo que hubiera dentro de la multitud. Entre los notables, por su parte, se produce la misma diferencia en función de criterios tales como la riqueza, la nobleza de linaje, la virtud, la educación y lo referente a tales asuntos (1291b 13-29).

Así como democracia y oligarquía se especifican como tales luego de reconocer dentro de los diversos grupos que componen la *pólis* dónde reside la supremacía, veremos enseguida que las variantes de democracia se especifican como tales luego de reconocer los diversos grupos que componen el así llamado “pueblo”. Esto es lo que comienza a hacer Aristóteles aquí, aun cuando a la hora de traducir esto en la taxonomía de IV 4 no se llega a concretar del todo la perspectiva (veremos que sí sucede esto en las siguientes taxonomías que nos depara el bloque IV-VI).

Lo que se presenta a continuación es una descripción de cinco especies de democracia, si bien existen en la *Política* otras dos clasificaciones que distinguen cuatro formas cada una: IV 6 (1291b 30 ss.) y VI 4 (1318b 6 ss.). También en IV 12 (1296b 26 ss.) Aristóteles identifica una primera y una última democracia y alude a una forma intermedia ubicada entre ambas. Aunque en general el orden en que se presentan no resulta del todo ajeno a ciertas indicaciones cronológicas, lo fundamental para el pensador de Estagira es una jerarquización cualitativa cuyo “anterior y posterior” se decline sobre todo valorativamente.⁵⁹⁹

El esquema evaluativo sobre el cual se construye la asignación de anterior/posterior en la lista de democracias que presentamos a continuación se define en función del par “gobierno de los hombres”/“gobierno de la ley”. La justificación de tal criterio se articula con una definición prescriptiva de constitución que recién se explicita en la introducción de la quinta y último variante constitucional. Esencialmente se trata de que el orden constitucional-legal de la *pólis* (en su expresión de una igualdad común a pobres y ricos) no se vea sometido a un liderazgo que exceda la canalización institucional del circuito del poder tal como se halla tipificado en las definiciones de *politeía* hasta aquí presentadas.

La primera variante que aparece tratada es manifiestamente anterior a las demás, y se presenta como el mejor escenario de esta forma de gobierno, en correspondencia con IV 3 (1290a 9 ss.). Lo que caracteriza la anterioridad de esta “primera democracia” es la preminencia de una igualdad de principio entre las partes, que asegura que el liderazgo del pueblo no subvierta las instituciones sino que se mantenga dentro del respeto de la legalidad vigente.

La democracia primera es la que se describe como basada principalmente en la igualdad. En efecto, la ley de tal democracia afirma que igualdad significa que no prevalezcan ni los pobres ni los ricos, es decir, que ninguno de ambos ejerza la supremacía sobre el otro,

⁵⁹⁹ Schütrumpf III: 283; 298-305.

sino que ambos sean semejantes. Pues si, tal como sostienen algunos, la libertad y la igualdad se dan especialmente en una democracia, esto sería plenamente así si todos tomaran parte en el régimen político en el más alto grado y de modo semejante. Pero puesto que el pueblo es más numeroso, y como la opinión de la mayoría es suprema, necesariamente este régimen será un gobierno del pueblo. Así pues, ésta es una especie de democracia⁶⁰⁰ (1291b 29-39).

Las tres especies que siguen se mantienen también dentro de una normalidad institucionalmente aceptable. A pesar de que las partes no están tan adecuadamente mezcladas como en la primera variante. Lo decisivo para Aristóteles es que no se produce un desequilibrio en la administración del dominio que lleva a una jefatura irrespetuosa de las instituciones. En las tres subespecies gobierna la ley.

Otra especie es aquella en la cual el acceso a las magistraturas depende de las rentas, aun cuando éstas sean bajas; y quien posee el patrimonio requerido debe acceder al derecho de participar, mientras que quien no lo posee no tiene tal derecho. Otra especie de democracia consiste en que participen de las magistraturas todos aquellos cuya condición de ciudadanos esté fuera de toda duda, pero que gobierne la ley;⁶⁰¹ otra especie de democracia es aquella en la que todos tienen acceso a las magistraturas a condición de que sólo sean ciudadanos, pero gobierna la ley (1291b 39-1292a 3).

A la hora de introducir la quinta subespecie, Aristóteles no duda en caracterizar su estructura de distribución de los derechos políticos a imagen y semejanza de la cuarta variante: con tal de ser ciudadano se accede a las magistraturas. La diferencia de esta quinta forma con las cuatro anteriormente presentadas.

Otra especie de democracia coincide prácticamente con esta última, sólo que es suprema la multitud y no la ley; y esto sucede cuando prevalecen los decretos y no la ley.⁶⁰² Esta situación se da por causa de los jefes del pueblo. En efecto, en aquellas democracias que se rigen conforme a la ley no surge el demagogo, sino que son los mejores ciudadanos los que ocupan los cargos más importantes. Pero allí donde las leyes no son supremas surgen los jefes del pueblo.⁶⁰³ Así, el pueblo se convierte en un monarca, uno solo compuesto de muchos: pues los muchos poseen el mando supremo, pero no cada uno por separado, sino colectivamente.⁶⁰⁴ No queda claro a cuál se refiere Homero cuando dice que “no es bueno el gobierno de muchos”, si a esta especie o a aquella en la que son varios líderes los que ejercen su jefatura, cada uno por su cuenta.⁶⁰⁵ Asimismo, tal tipo de pueblo, como si fuera precisamente un monarca, pretende gobernar como uno solo sin someterse a la ley, y así

⁶⁰⁰Esta forma de democracia es un cuadro ideal. “Gobierno de la ley”: ver IV 6, 1293a 16; III 11, 1282b 1; III 15, 1286a 22 (Schütrumpf III: 289).

⁶⁰¹Cf. IV 6, 1292b 35.

⁶⁰²Ver su correlato en la oligarquía extrema: IV 5, 1292b 5 ss.; IV 6, 1293a 31. La antinomia entre decretos (*psephísmata*) y leyes (*nómoi*) es un lugar común de la literatura política griega del siglo IV a. C. Para el tópico de la despreocupación de la democracia extrema respecto de la ley, ver Platón, *República* VIII 563d ss. (Schütrumpf III: 290-291).

⁶⁰³Sobre los jefes del pueblo (*demagogoí*) en la democracia extrema, ver V 5, 1304b 20 ss.; 1305a 31 ss.; V 8, 1309a 14 ss.; V 9, 1310a 3.

⁶⁰⁴La formulación evoca III 11 (1281b 5), aunque aquí en IV 4 está ausente la concepción de una sumatoria *virtuosa* de la multitud (Schütrumpf III: 294).

⁶⁰⁵Homero, *Ilíada* II, 204. Homero no pudo haber conocido la democracia extrema, pero en este punto Aristóteles no parece preocuparse demasiado por la perspectiva histórica (Schütrumpf III: 294).

se vuelve despótico, de modo tal que los aduladores gozan de alta estima, y una democracia de este tipo es el análogo de la tiranía entre las monarquías⁶⁰⁶ (1292a 4-17)

Esta última variante extrema de democracia se toca con el despotismo y se vincula con la tiranía en la medida en que el/los ocupante/s del *políteuma* desconocer, en el ejercicio de su dominio, los equilibrios entre las partes cristalizados en la estructura constitucional. “Gobierno de la ley” significa aquí que el componente personal del *políteuma* no ejerce un gobierno autocrático sino que se conduce dentro de los canales institucionales previstos en la constitución (y que serán explorados detalladamente en sus tres componentes básicos en IV 14-16). El calificativo de “despótico” se muestra así específicamente acotado de un modo que es propio del tratamiento constitucional de IV-VI en la medida en que ya no se presenta (como en III 6-7) como atributo necesario del ejercicio del dominio en toda variante desviada de *politeía*. Hay que notar que Aristóteles disuelve el nexo biunívoco entre desviación y despotismo: mientras que en III 6-7 ambos conceptos eran correlativos, según la modulación axiológica tipificada en IV 2 son desviaciones todas aquellas formas constitucionales que no sean ni la mejor constitución (*aríste politeía*) ni la aristocracia propiamente dicha. En paralelo con la relativización del concepto de desviación (modulado en términos gradualísticos dentro de una escala progresiva), dentro de las taxonomías de IV-VI una constitución puede ser desviada y sin embargo su ejercicio del poder no ser calificado de despótico. De hecho el concepto de despotismo se restringe significativamente, reservándose a la democracia radical, a la oligarquía extrema y a la tiranía. La predicación del término “despótico” en el marco de la teoría constitucional alude en toda la obra a un tipo de poder cuyo ejercicio no se halla orientado hacia la custodia de lo común sino que se ve funcionalizado a los intereses de parte de quienes ocupan el *políteuma*.

Por ello también su carácter es el mismo, pues ambas ejercen un poder despótico sobre los notables, los decretos de una son como los edictos de la otra, y el demagogo y el adulador son figuras idénticas y análogas.⁶⁰⁷ Y principalmente, cada uno tiene una gran influencia en sus respectivos gobernantes, los aduladores en los tiranos y los demagogos en tales tipos de pueblo; estos últimos son los responsables de que prevalezcan los decretos y no las leyes, por llevar todos los asuntos hacia el pueblo. En efecto, ocurre que los líderes populares se vuelven poderosos debido a que el pueblo tiene el mando supremo sobre todos los asuntos, y ellos controlan a su vez la opinión del pueblo (pues el pueblo los

⁶⁰⁶ Aristóteles probablemente se inspira en la imagen del tirano *Dêmos* de los *Caballeros* de Aristófanes, rodeado de aduladores (1111 ss.; 1330). Para la democracia extrema como correspondiente a la tiranía, ver IV 11, 1296a 2 ss.; V 10, 1311a 8 ss.; VI 4, 1319b 27 ss. El poder bajo una tiranía es calificado de “despótico” de acuerdo con III 8, 1279b 16 ss., donde todas las formas desviadas de régimen son adjetivadas de ese modo (Newman IV: 179-180; Schütrumpf III: 293).

⁶⁰⁷ Para la figura del adulador en las tiranías, ver V 11, 1313b 39. Para los oradores como aduladores, ver Platón *Gorgias* 466a (Schütrumpf III: 294).

sigue).⁶⁰⁸ Más aun, cuando impugnan a los magistrados afirman que debe decidir el pueblo, el cual acepta gustosamente la invitación y, en consecuencia, se diluyen todas las magistraturas⁶⁰⁹ (1292a 18-28).

Luego de haber echado luz sobre los patrones causales que explican el devenir extremo de la democracia, Aristóteles puntualiza la definición operativa en función de la cual tal subespecie de democracia se tipifica como una no-constitución:

Podría parecer razonable la objeción de que este tipo de democracia no es una constitución: en efecto, allí donde no rigen las leyes no hay una constitución.⁶¹⁰ La ley debe gobernar sobre todos los asuntos de carácter general, mientras que las magistraturas han de hacerlo a propósito de los casos particulares, y esto es lo que consideramos una constitución.⁶¹¹ De modo que precisamente si la democracia es una de las constituciones, resulta evidente que tal ordenamiento, en el cual todos los asuntos se regulan mediante decretos, no es en sentido estricto una democracia; pues no es en absoluto posible que un decreto tenga alcance general. Queden, pues, así determinadas las cuestiones relativas a las especies de democracia (1292a 29-37).

La definición de *politeía* que aquí se pone en juego resulta clave dentro de las taxonomías de IV-VI y ayuda a circunscribir con mayor precisión lo normal y lo patológico en el ámbito de la teoría constitucional. La clave reside en la distinción entre universal y particular, cuya correcta mediación exige que se contemplen ambos momentos sin reducir el uno al otro. Aristóteles busca oponerse así tanto al déficit de la reflexión política (nomocéntrica) arcaica que falló en reconocerle al ámbito kratístico-particularista su especificidad en la conducción de los asuntos públicos como al déficit de universalidad de la teoría política de la democracia radical que reduce toda legislación a las disposiciones de la asamblea (*psephísmata*). La distinción entre ley y decreto no es patrimonio original de Aristóteles sino en general de la constelación espiritual del siglo IV a. C., que incluía en diversas configuraciones los ideogramas del “gobierno de la ley” o de la “constitución ancestral” (*pátrios politeía*) en oposición a las derivas extremistas de la democracia ateniense del siglo V.⁶¹² El aporte de Aristóteles consiste en dinamizar taxonómicamente esta distinción en función de una teoría científica de las constituciones (sobre la pista inaugurada por el *Político* de Platón).

iii.b.- IV 5-10

⁶⁰⁸Ver V 8, 1308b 11; Aristófanes, *Caballeros* vv. 47-48, 982, 1114 ss.

⁶⁰⁹Ver VI 2, 1318a 1 ss., 1317b 29-34; IV 15, 1299b 38. Comparar con Platón, *República* VIII 562d ss.; Isócrates, *Areopagítico* 51, *Constitución de los Atenienses* § 41, 2 (Schütrumpf III: 296).

⁶¹⁰Ver V 9, 1309b 34; II 6, 1266a 3. Comparar con III 9, 1280b 6 ss.

⁶¹¹Ver III 11, 1282b 2 ss.; III 15, 1286a 21 ss.

⁶¹²Ver Romilly (1971).

iii.b.I.- IV 5

Las subespecies de oligarquías tipificadas en este capítulo se presentan en una escala normativa de anterior/posterior que vuelve a desplazar hacia el extremo una forma no constitucional (según la definición-matriz de IV 4) en la que no rige la ley. Antes de llegar a esa forma última aparecen variantes en las que va restringiéndose progresivamente la participación en el *políteuma*. La anterioridad/posterioridad transita a lo largo de un vector de participación decreciente, y en la cual se va despolitizando el criterio de acceso al cuerpo cívico, en la medida en que se pasa del censo de riquezas a la relación dinástica padre-hijo.

Respecto de las especies de oligarquía, una restringe el acceso a las magistraturas para calificaciones censitarias tan altas que los pobres, aun siendo mayoría, no participan, mientras que todo aquel que posee tal patrimonio tiene derecho a participar del régimen; otra se da cuando las magistraturas dependen de rentas altas, y estos grandes propietarios eligen a los magistrados restantes (si se realiza esta elección de entre todos ellos, parece que tal procedimiento es más bien aristocrático, mientras que si se lleva a cabo de entre determinados individuos resulta más bien oligárquico);⁶¹³ otra especie de oligarquía se da cuando en el cargo el hijo sucede al padre; la cuarta tiene lugar cuando ocurre lo que mencionamos recién, pero no rige la ley sino los magistrados. Y entre las oligarquías, aquella que llaman “gobierno dinástico” es precisamente el análogo de la tiranía entre las monarquías, correspondiente entre las democracias a aquella que llamamos “democracia extrema”⁶¹⁴ (1292a 38-b 9).

Sobre el final del capítulo se introduce un principio de atenuación de los purismos lógicos a la hora de analizar una *metabolè politeías*: luego de los cambios de régimen no están todavía en sintonía el componente legal y el gubernamental (los dos componentes de su definición restrictiva de *politeía* del final de IV 4)

Así pues, tal es el número de especies de la oligarquía y de la democracia. Pero no debe pasar desapercibido que muchas veces un régimen político no es democrático por sus leyes, pero por costumbre y educación se gobierna democráticamente, y lo mismo, a su vez, ocurre en otros casos en que el régimen resulta más democrático de acuerdo con sus leyes, pero por educación y hábitos más bien se conduce oligárquicamente. Y esto se da principalmente después de los cambios de régimen; pues no se pasa de uno a otro inmediatamente, sino que en un principio el grupo victorioso se contenta con obtener pequeñas ventajas de los otros, de modo que las leyes preexistentes conservan su vigencia pero prevalecen los que cambiaron el régimen⁶¹⁵ (1292b 11-21).

⁶¹³Ver IV 6, 1293a 23. Cf. IV 15, 1300b 4 y b1.

⁶¹⁴Para el gobierno dinástico (*dunasteía*) como fase extrema de la oligarquía, ver IV 6, 1293a 30 ss.; 1298a 32; V 8, 1308b 8; IV 3, 1302b 17 ss.; 1303a 13. Para las relaciones de correspondencia entre oligarquía extrema y democracia extrema, ver IV 6, 1293 a 33; VI 1, 1317 a 16 ss. Para los puntos de contacto entre oligarquía y tiranía, III 13, 1283b 16 ss.; III 17, 1288a 15 ss.; VI 3, 1318a 23; V 1, 1301b 25 (Schütrumpf III: 312-313).

⁶¹⁵Ver IV 11, 1296a 27 ss.

Aristóteles introduce aquí el factor tiempo dentro de su analítica constitucional, una variable que se hallaba prácticamente ausente de la versión ofrecida en III. Para que una *politeía* se considere como tal, y pueda ser objeto de un análisis científico taxonómico debe esperarse un tiempo prudencial luego de acontecido un cambio de forma de gobierno. Ese tiempo no se halla prefijado cuantitativamente, sino que corresponde al lapso cronológico necesario para que se armonicen lo general (ley) con lo particular (*políteuma*). Aristóteles marca una vez más su distancia respecto del purismo taxonómico de III 6-7, complejizando su definición de *politeía* y tomando en cuenta el componente legal-institucional. Si sólo contáramos con la analítica constitucional habilitada por las definiciones de *politeía* de III 6-7, estas sutilezas no podrían establecerse dado que el cambio constitucional dependía del cambio en la composición del *políteuma*, y en ese sentido todavía razonaba en términos excesivamente kratísticos. El módulo IV-VI presenta así una máquina de tipos ideales más flexible y más apta para operar en un contexto político-institucional marcado por la fragilidad y el cambio constante.

iii.b.II.- IV 6

En el curso de este capítulo se explican causalmente las variaciones en las subespecies de democracia y de oligarquía vinculando cada subespecie constitucional con una subparte (o subespecie dentro de una parte) de la *pólis* (sobre todo de “pueblo” y de “notables”), pensando el asunto a partir de la definición final de IV 4, relativa a la relación entre gobernantes y leyes.

Sobre el trasfondo de esta definición, a Aristóteles le interesa especialmente marcar en qué medida y bajo qué razones se puede explicar el hecho de que en algunas variantes constitucionales (más moderadas) rige el principio del predominio de la ley (necesario para que la *politeía* en cuestión sea llamada “*politeía*” en sentido estricto) y en otras más extremas los que marcan la pauta son los seres humanos. En definitiva de lo que se trata es de dinamizar taxonómicamente la discusión que en III retomaba del *Político* de Platón: si debe gobernar el mejor hombre o las mejores leyes

Luego de exhibir la voluntad de enlazar los materiales que siguen con los anteriores –“resulta manifiesto a partir de lo dicho que tal es el número de especies de democracia y de oligarquía.”– enuncia un principio general llamado a dar cuenta de las variaciones en las diferentes *politeíai* con respecto a la preminencia de la ley o a la preminencia de los gobernantes humanos: “en términos generales, mientras que es un

rasgo oligárquico que no todos tengan derecho a participar, sin duda es democrático que todos gocen de tal derecho, aunque no todos participen efectivamente; pues es imposible que puedan tener tiempo libre si no perciben ingresos.”

El vocabulario es, como veremos, claramente causal, y pretende dar razón de cada una de las subespecies tipificadas. Es significativa la total ausencia de términos teóricamente cargados en estas explicaciones causales.

Empezando con las democracias, parte del principio según el cual “necesariamente, o todas las partes del pueblo mencionadas participan en común del régimen, o bien unas sí y otras no”. En primer lugar, del primer tipo de democracia explica que depende de que participe preminentemente del régimen político la parte agricultora y la que posee patrimonio moderado: cuando éstos “retienen el poder supremo sobre el régimen, gobiernan conforme a las leyes”. La razón aducida es que “transcurren su vida trabajando, y no pueden tener tiempo libre, de modo que dejando al frente a la ley, se celebran asambleas en la medida de lo necesario; y los demás tienen derecho a participar de la ciudadanía siempre que posean como renta la cantidad que estipulan las leyes.” En definitiva, se trata de una democracia moderada en la medida en que “tienen derecho a participar del régimen todos aquellos que son propietarios.”

En segundo lugar, otra forma moderada de democracia consiste en que “tienen derecho a participar del régimen todos aquellos que son ciudadanos de legítimo linaje, pero efectivamente participan quienes disponen de tiempo libre. Precisamente por ello, debido a que no hay salarios por ocupar cargos públicos, en tal tipo de democracia gobiernan las leyes.”

En tercer lugar, “tienen derecho a participar en el régimen todos cuantos son libres, pero no participan efectivamente por la razón mencionada, de modo que necesariamente también en esta democracia gobierna la ley.” La “razón mencionada” es que “es imposible que puedan tener tiempo libre si no perciben ingresos”

En cuarto lugar figura la democracia extrema, “la última que ha surgido históricamente en las ciudades”⁶¹⁶ y se justifica de la siguiente manera:

Debido a que las ciudades-Estado se han vuelto mucho más grandes que en sus comienzos y han pasado a disponer de sobrados ingresos, todos participan del régimen debido a la abundancia de población, e incluso los pobres participan de lo común y toman parte en la

⁶¹⁶No debe deducirse de esta indicación temporal aplicada a la democracia extrema que toda la secuencia está ordenada cronológicamente (ver IV 4, 1291b 30 ss.) ni tampoco que esta cuarta forma coincide sin más con la Atenas del siglo IV a.C., contemporánea de Aristóteles. (Schütrumpf III: 320)

vida política, dado que por recibir un salario disponen de tiempo libre.⁶¹⁷ Y es principalmente este tipo de multitud la que tiene tiempo libre: pues para ellos el cuidado de los asuntos privados no constituye impedimento alguno, mientras que para los ricos éste es realmente un obstáculo, de manera que con frecuencia no participan de la asamblea ni de la administración de la justicia. Por ello, la multitud de los pobres pasa a ejercer el mando supremo sobre el régimen, y no las leyes⁶¹⁸ (1293a 1-10).

La recapitulación de esta primera serie de razones explicita el hecho de que lo que proporciona son razones para dar cuenta de los rasgos específicos de cada una de las subdefiniciones ofrecidas: “Así pues, *por estas razones* las especies de democracia son necesariamente tantas y de tales características.”

A continuación hace lo propio con las oligarquías. El predominio de la ley y no de los seres humanos depende de “cuanto más lejos estén de la monarquía” y de que los patrimonios no sean ni muy grandes (“como para disponer de tiempo libre sin preocupaciones”) ni muy pequeño (“como para tener que ser alimentados por la ciudad-Estado”).

Con relación a la primera subespecie, que se da “cuando muchos individuos poseen propiedad, pero relativamente poca y no en exceso”, tenemos la circunstancia de que el requisito censitario es relativamente bajo, y “a causa de que un gran número de ciudadanos participa del cuerpo cívico gobernante, necesariamente la ley es suprema, y no los hombres” (1293a 14-15).

La segunda subespecie implica que “los patrimonios son de mayores proporciones” y, por lo tanto, “los propietarios son menos que en el caso anterior”: como tienen más fuerza dice Aristóteles que “consideran justo obtener más privilegios, por lo cual ellos mismos eligen de entre los demás quiénes han de acceder al cuerpo cívico gobernante”, aunque de todos modos nunca son de esta manera lo suficientemente fuertes “como para gobernar sin ley”, y es así que “establecen una ley a tal efecto”.

La tercera subespecie de oligarquía nos pone frente a esta lógica de concentración más agudizada “por ser menos los que poseen las propiedades más grandes”: de esta manera “los propietarios retienen las magistraturas para sí mismos, pero conforme a una ley que ordena que a quienes mueran los sucedan los hijos”.

⁶¹⁷El “salario” (*misthós*) era una paga a los ciudadanos pobres para posibilitar su participación de las magistraturas. La existencia de un salario es uno de los rasgos distintivos de una democracia extrema (IV 15, 1299b 38 ss.; VI 5, 1320a 17 ss.). Pericles instituyó en 450 a.C. la paga para poder asistir a los tribunales (II 12, 1274a 8 ss.; *Constitución de los Atenenses* § 27, 3 ss.) (Schütrumpf III: 320).

⁶¹⁸Cf. IV 4, 1292a 5; IV 14, 1298b 14.

En la cuarta subespecie tenemos ya una situación prácticamente igual a la monarquía: “cuando ya se destacan considerablemente por sus patrimonios y su gran número de relaciones políticas, tal régimen dinástico se aproxima a la monarquía, y son los hombres –y no la ley– quienes pasan a ejercer el poder supremo: ésta es la cuarta especie de oligarquía, correlato de la última democracia” (1293a 30-32).

En ambas variantes extremas, ya sea que hablemos de la multitud de los pobres o de los pocos dinastas que gobiernan, ambos, por fuera de las leyes, tenemos variantes extremas que no podrían ser llamadas “*politeíai*”, y en esa medida se asemejan a regímenes autocráticos monárquicos de la peor especie, es decir, tiranías. En rigor, según los requisitos definicionales de la *politeía* en sentido estricto del final de IV 4, tales regímenes políticos están más cerca del poder despótico que del poder político.

iii.b.III.- Excursus: Digresión sobre la mezcla

Dado que para la definición tanto de aristocracia como de república Aristóteles apela al módulo de la mezcla, debemos detenernos brevemente sobre la importancia de este concepto dentro del módulo constitucional IV-VI, en la convicción de que constituye una de las innovaciones teóricas fundamentales de su abordaje tardío.

El léxico conceptual de la mezcla se habilita metafísicamente en paralelo con el peso otorgado a una concepción heterogénea, diversa y complejizada del mundo constitucional. Dicha complejización se remonta a la sofisticación teórica que encontramos en los diálogos tardíos de Platón. Es en ellos, y especialmente en el *Político*, donde el filósofo académico proponía el tejido como metáfora conceptual para definir correctamente las instituciones políticas, es decir, una imagen que hacía foco en la tarea de articulación, combinación y amalgama de componentes irreductiblemente heterogéneos. Dicha reformulación política fue reconducida en diversos trabajos nuestros⁶¹⁹ a una reformulación metafísica que se opera con relación a los diálogos medios, especialmente con referencia a la versión standard de la Teoría de las Ideas. Nos referimos a la refinada exploración lógica y ontológica que Platón pone a punto en el *Sofista*, destinada a definir una matriz de comprensión de lo que es en los términos y modos de una mezcla (*súmmeixis*) y una combinación (*sumploké*) de ciertos géneros supremos. A partir de la interdicción del no-ser, sobre el cual se articulaba la primera versión de la Teoría de las Ideas expuesta en los diálogos medios, el exigente programa

⁶¹⁹Véase Livov (2008), (2009) y (2012).

de la investigación ontológica platónica (formalizada a imagen y semejanza de la metafísica parmenídea) no admitía la posibilidad de mezcla alguna –ya que toda mezcla suponía siempre algún tipo de no-ser con el cual lo que está siendo se mezclaría–; correlativamente, la caracterización de *tò eón* se presentaba en el pensamiento del eleata como una deducción analítica de contenidos immanentes y necesarios.⁶²⁰ Desde la rehabilitación filosófica de cierto concepto de no-ser relativo, Platón reformula la ontología analítica de Parménides, la misma que había seguido en sus diálogos de madurez para deducir los atributos de las Ideas, y ensaya un esbozo de ontología sintética, una ontología de la síntesis, cuya expresión se cifra no ya en el mito de la esfera absolutamente homogénea y bien redondeada, sino en la mezcla combinatoria de ser y no-ser en tanto estructura del discurso, del pensamiento y de la realidad.⁶²¹

Es en el marco de los diálogos tardíos que la propia filosofía platónica sufre un proceso de reformulación radical, no sólo en su metafísica o su teoría del conocimiento o del discurso, sino también en su pensamiento político. Sustituyendo la metáfora del pastoreo con la del tejido, Platón logra encontrar una metáfora para una época en la cual la política ya no responde a los cauces de una legitimidad tradicional sancionada en base a leyes cósmicas o divinas, un tiempo en que el vínculo de mandato-obediencia ya no asume una modalidad directa, relativamente inmediata, personalista y, sobre todo, no se ve sujeto a impugnaciones relevantes. La desacralización del mundo de los conceptos políticos que tiene lugar a partir del siglo V a. C., que obliga a preguntarse por la especificidad de lo político en su autonomía, requiere de nuevas ideas y de nuevas imágenes. El paradigma del tejido permite explicar la política en la era de la diferencia,⁶²² en el tiempo de una realidad sociopolítica compleja que impone remodelar los conceptos tanto como el imaginario de la *República*, “cuyas soluciones, en la época del *Político*, podían parecer como la transposición mítica de un modelo político que aún conserva claros trazos de una sociedad pastoral, fundada sobre el principio de una gran familia sometida a la autoridad de un guía”.⁶²³ En palabras de L. Couloubaritsis, “esta perspectiva es incompatible con la realidad política de su época [...], una estructura

⁶²⁰ “Queda entonces una sola palabra del camino: que ‘es’. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, incommovible y acabado” (Frg. 8, vv. 1-4).

⁶²¹ “La naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca” (*Soph* 257a). “Los géneros se mezclan mutuamente, y el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe [...] El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo” (*Soph* 259a).

⁶²² Cf. D. El Murr (2002): 94.

⁶²³ L. Couloubaritsis (1995): 113.

socio-político-económica en la cual el modelo pastoral se ve sobrepasado”; Platón “no desea invertir radicalmente la autoridad arcaica, sino que sólo preconiza su readaptación al contexto histórico de la realidad post-periclea, utilizando un modelo que sería más apto para dar cuenta de una sociedad más compleja que la del pasado y que, a sus ojos, la democracia no habría logrado dominar” (1995: 109-110).

La filosofía política que el Extranjero de Platón presenta en el *Político* adopta como paradigma para pensar la especificidad de lo político al arte de tejer, cuyo núcleo conceptual orbita en torno a la noción de mezcla y combinación. Esta operación permite a Platón reconocer finalmente que el arte de la política en la era de la diferencia consiste en entretejer distintas clases de almas, componer plexos de relaciones intersubjetivas a partir de una heterogeneidad que no se pretende ya suprimir, combinar las diversas ciencias que cooperan con el mantenimiento de la ciudad coordinando sus esfuerzos hacia lo común; tejer ciencias y almas, componer una *pólis* a la que ya no se le exige la homogeneidad de los rebaños. El campo de la política ya no puede pensarse bajo la figura de una esfera sin fisuras, de superficie bien redondeada, sino que más allá de celebrar la composición homogénea de la *pólis* naciente (Parménides) se trata de hacer las cuentas con una realidad política dominada por la escisión y la exigencia de recomposición. La sofisticación metafísica, gnoseológica y lógica del *Sofista* exige hacer las cuentas con la *sumploké* y la *súmmeixis*, algo que no se admitía en la política pastoral de la *República*, que apuntaba a una *homónoia* absoluta que sería la transposición política del ser parmenídeo. Se abre el espacio de la mezcla de ser y no-ser que se corresponde con la necesidad de abandonar en política la legitimación onto-teológica tradicional de lo político expresada en la metáfora del apacentamiento, al tiempo que se adopta una imagen que refleja políticamente la *sumploke politiké*, arte de tejer y que puede funcionar para superar el conflicto en sociedades complejas que ya no se dejan pensar de manera purista.

Con respecto al abordaje de la constitución por parte del módulo IV-VI de la *Política* de Aristóteles, más que a la imagen parmenídea de una esfera bien redondeada y sin fisuras, el análisis se deja ilustrar mejor apelando a la analogía de matriz heracítea del ciceón (DK B 31).

El problema metafísico de la mezcla adquiere un estatuto central en la filosofía teórica de Aristóteles dentro del abordaje llevado a cabo a propósito de la generación y la corrupción (en el texto homónimo). El horizonte de discusión se remonta a los desarrollos pluralistas de la física en tiempos postparmenídeos, específicamente a los

tratamientos de Anaxágoras, Empédocles y los atomistas, que ante la multiplicidad manifiesta de la realidad mantenían el carácter ingénito e incorruptible de ciertos principios ontológicos primeros, presentando el problema teórico de si verdaderamente existía la posibilidad de una mezcla o combinación.

Aristóteles aborda el problema en estos términos, haciéndose la pregunta científica de si existe la posibilidad general de la *míxis*, dado que hay pensadores que opinan que “es imposible que una cosa se combine con otra, porque –afirman– si las cosas combinadas persisten sin alterarse no están ahora más combinadas que antes, sino que su estado es similar” (GC. 10, 327a 34 ss.). La exposición del estagirita se plantea el siguiente recorrido:

Este argumento, por cierto, parece requerir una definición de la diferencia entre la combinación y la generación y corrupción y entre lo combinable y lo generable y corruptible; pues, evidentemente, la combinación, si existe, debe ser distinta de estos cambios. Por lo tanto, las dificultades podrán ser resueltas, una vez que estos puntos queden en claro (GC 10, 327b 7-11).

La primera constatación pone el foco en el hecho de que no todo es combinable con todo. En efecto, en contra de las afirmaciones del presocrático de Agrigento, que presuponía un tiempo en el que todas las cosas estaban juntas y combinadas, “no todo es combinable con todo, sino que es necesario que cada ingrediente de la combinación exista previamente en forma separada” (b 21-23). Así pues, “las combinaciones surgen de la reunión de ingredientes que primero estaban separados y que pueden llegar nuevamente a separarse” (b 27-29). Para entender el ser y el no-ser con relación a la combinación y la mezcla hay que introducir los conceptos de potencia y acto: “dado que hay entes que son en potencia y entes que son en acto, es posible que las cosas combinadas sean en un sentido y, en otro sentido, no sean, resultando el producto de su combinación diverso de ellas en acto, pero pudiendo cada ingrediente ser en potencia lo que era antes de combinarse, y no quedar destruido” (b 23-27). Los componentes no se destruyen en la buena mezcla, sólo dejan de ser en acto lo que eran antes de pasar a integrar el compuesto; a su vez, tampoco se destruyen, pues siguen persistiendo en potencia como lo que eran antes de componerse (b 29-31).

La verdadera combinación o mezcla no debe comprenderse en términos de yuxtaposición, y por lo tanto entenderse con relación a la percepción: no se trata de que queden yuxtapuestas las partes componentes en pequeñas partículas imperceptibles.

Si hay combinación, necesariamente lo combinado debe ser homeómero, y que así como la parte del agua es también ella agua, lo mismo debe ocurrir con la parte de la mezcla. Si, por el contrario, la combinación fuera una composición de pequeñas partículas, no ocurrirá nada de esto, sino que los ingredientes sólo estarán combinados desde la perspectiva de la percepción sensible, y el mismo objeto que a un hombre, si no posee vista aguda, le parece “combinado”, no estará combinado a los ojos de Linceo (328a 10-15).

Aristóteles supone un observador especialmente agudo (como el del mito de los Argonautas) para que la problemática de la mezcla no se resuelva de manera aparente: no se trata de una cuestión de percepción, sino de un asunto del orden del ser.

Otro punto importante en la buena combinación consiste en evitar la preponderancia de un componente sobre los otros. Se trata de generar las condiciones por las cuales “los respectivos poderes de los ingredientes poseen cierto grado de equilibrio” por el cual “cada uno transforma su propia naturaleza sin convertirse en el otro, sino en algo intermedio y común” (328a 27-30).

El factor tiempo es central en toda combinación. Aristóteles recomienda que se mezclen pequeñas cantidades de componentes, en tanto “se combinan mejor cuando se yuxtaponen partes pequeñas de uno y de otro, pues cambian recíprocamente con mayor facilidad y rapidez, mientras que esto tarda mucho tiempo en cumplirse cuando grandes cantidades actúan entre sí” (328a 32-35).

Queda claro, pues, a partir de lo que dijimos, que existe la combinación, qué es, por qué existe y cuáles son los entes combinables -puesto que hay algunos entes tales que son susceptibles de pasión y “fácilmente delimitables” y divisibles. Éstos, en efecto, una vez combinados, no necesariamente se destruyen, pero tampoco son simplemente lo mismo que eran antes, y su combinación no es una composición ni una mera combinación relativa a la percepción sensible. [...] La combinación es una unión de cosas combinables que han sufrido alteración.

A la hora de aplicarse a los regímenes políticos, la noción de mezcla admite dos grandes usos: por un lado, la mezcla de partes componentes de la pólis que se da en toda politeía (tal como se fundamentó en II en polémica con la versión de la unidad platónica modulada en clave de homogeneidad absoluta); por el otro, específicamente dentro de la teoría constitucional, la mezcla de regímenes políticos distintos que redundan en una nueva combinación pasible de recibir un nuevo nombre.

Es en este segundo sentido que estamos considerando la mezcla en esta parte del libro IV, principalmente en tanto módulo de producción de definiciones constitucionales.

iii.b.IV.- IV 7-10

Luego de dejar en claro que toda taxonomía constitucional “sublunar” debe prestar especial atención a democracia y oligarquía, con sus subvariantes correspondientes, los capítulos que siguen hasta el 10 exploran las restantes definiciones de regímenes que todavía faltaba proporcionar: aristocracia, república y tiranía.

Aristóteles se ocupa de justificar este orden expositivo marcando diferencias con el universo de discurso del libro III.

Adoptamos esta secuencia de exposición aun cuando la república no sea una desviación, como tampoco lo son las aristocracias que recién mencionamos, porque a fin de cuentas todas son especies erróneas del régimen político más correcto; por ello es que la aristocracia y la república suelen enumerarse junto con las que son sus desviaciones, tal como dijimos en las consideraciones introductorias. Es razonable que se haga mención de la tiranía en último lugar debido a que, entre todas, ésta es la que menos tiene de constitución, y nuestra investigación trata acerca de la constitución.⁶²⁴ Así pues, queda dicho por qué motivo la exposición se ha ordenado de este modo (1293b 23-30).

Considerado desde la perspectiva de la teoría constitucional del libro III (según la cual la república y la aristocracia son formas rectas y la tiranía es desviada), el texto aristotélico presenta aquí una divergencia importante: a fin de cuentas, y desde el punto de vista absoluto de las variantes de la mejor constitución, todas las demás formas aparecen como desviadas: así es que aristocracia y república se alinean con sus propias desviaciones, a saber, la oligarquía y la democracia, de las que se habló en IV 4-6 y en IV 3, 1290a 24. La referencia a “las consideraciones introductorias” probablemente se dirijan a la clasificación de III 7, si tenemos en cuenta que el tratamiento de los regímenes políticos no comienza antes de III 6. El parámetro normativo en cuestión (anteriormente graficado) se remonta al *Político* de Platón, según el cual existe sólo un régimen político recto, mientras que todos los otros son meras imitaciones (293c-e; 297c-d).⁶²⁵

Los capítulos 7, 8 y 9 del libro IV se proponen trabajar sobre la definición de la aristocracia y de la república:

Además de la democracia y de la oligarquía hay otros dos regímenes políticos; a uno de ellos todos lo mencionan como una de las cuatro especies de régimen, tal como ya se ha dicho (y dicen que son cuatro: monarquía, oligarquía, democracia, y la cuarta es la que se denomina “aristocracia”). Pero existe una quinta especie que se designa con el nombre

⁶²⁴“Nuestra investigación” incluye aquí al libro III, aludido también en IV 2, 1289a 26 ss. entre los libros de la *Política* que tienen como objeto a las constituciones.

⁶²⁵ Para la mejor constitución como criterio de medida para enjuiciar los regímenes de Esparta y Creta, ver II 9, 1269a 31 ss. “Desviaciones” y “errores” son usados aquí como sinónimos, en el sentido de II 11, 1273a 3 (Schütrumpf III: 332).

común a todas (pues la llaman “república”); sin embargo, debido a que no surge con frecuencia, pasa desapercibida a los ojos de quienes intentan enumerar las especies de régimen político, y entre los regímenes sólo toman en consideración los cuatro mencionados, tal como hace Platón (1293a 34-42).

La referencia a Platón corresponde a *República* VIII 544c ss., donde se presentan la oligarquía, la democracia, la tiranía y la timocracia (esta última reemplazada aquí por la república). Sobre la rareza de la constitución mixta y de la aristocracia, ver IV 11, 1296a 36 y 1295a 31 ss. La república (*politeía*) es una forma de gobierno del pasado: IV 13, 1297b 12 ss.⁶²⁶

La justificación de por qué los tratamientos de ambas formas constitucionales deben realizarse en conjunto, y casi de manera superpuesta, se explicita de la siguiente manera: “En cuanto a las que se llaman “aristocracias” (acerca de las cuales hablamos recién),⁶²⁷ unas quedan fuera del alcance de la mayoría de las ciudades-Estado, mientras que otras se aproximan a la llamada república; es por ello que puede hablarse de ambos regímenes como uno solo.” (IV 11). Es por ello significativo que el tratamiento de la aristocracia y el de la república se aborden de manera sucesiva y a partir de determinaciones diferenciales mutuas.

Inicialmente, respecto de la aristocracia y sus subespecies Aristóteles comienza con la siguiente referencia cruzada: “por cierto, está bien llamar aristocracia al régimen sobre el que tratamos en nuestras primeras investigaciones” (1293b 1-2). Aristóteles no se refiere al libro III, sino al VII, específicamente a VII 14, 1333a 11 s.; VII 13, 1332a 31 ss. (presupuesto VII 9, 1328b 37 ss.): “primeras investigaciones” se enuncia en clave genética, en la medida en que las investigaciones en torno al mejor régimen político de los libros VII y VIII reciben una datación más temprana que la del bloque IV-VI.⁶²⁸

Aristóteles se pronuncia en los siguientes términos al respecto de la división entre una aristocracia propiamente dicha y ciertas “así llamadas” aristocracias:

Pues el régimen que está compuesto por aquellos que son los mejores según la virtud en sentido absoluto (y no por ciertos hombres buenos con relación a algún supuesto) es el único que con justicia puede llamarse “aristocracia”. Sólo en ella, en efecto, el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden absolutamente, mientras que en los otros regímenes son buenos en función del régimen que les es propio.⁶²⁹ No obstante, hay algunos regímenes que presentan diferencias con las oligarquías y con la llamada república, y son denominados “aristocracias” (1293b 1-9).

⁶²⁶ Schütrumpf: III 327-328.

⁶²⁷ En IV 7, 1293b 7 ss.

⁶²⁸ Schütrumpf III: 328-329.

⁶²⁹ Para el desarrollo de tal cuestión, ver III 4.

Se distinguen de esta primera aristocracia tres formas. La primera se tipifica en base a la introducción del mérito junto con la riqueza:

En efecto, allí donde se eligen los magistrados no sólo de acuerdo con la riqueza sino también sobre la base del mérito [*aristínden*], el régimen difiere de ambas y es llamado “aristocrático”.⁶³⁰ Pues incluso en los regímenes donde el cuidado de la virtud no se vuelve un asunto común hay sin embargo algunos individuos que gozan de buena reputación y son estimados como virtuosos (1293b 9-14).

La segunda forma de aristocracia se ejemplifica con el régimen de Cartago (“asimismo, allí donde se ponga la mirada en la riqueza y la virtud tanto como en el pueblo (como en Cartago), el régimen es aristocrático”, 1293b 14-15) mientras que para la tercera se elige como ilustración la constitución de Esparta: “en aquellos en los que se atiende sólo a dos factores (como el régimen de los Lacedemonios, por ejemplo, que apunta a la virtud y al pueblo), hay una mezcla de estos dos, de democracia y virtud”.⁶³¹

La recapitulación taxonómica se enuncia del siguiente modo: “así pues, de la aristocracia, además de la primera—la mejor de todas—,⁶³² existen estas otras dos especies, y en tercer lugar figuran todas aquellas especies de la llamada república que tienden a la oligarquía” (1293b 18-20).

Luego de declarar en la apertura de IV 8 que “nos queda tratar de la denominada república y de la tiranía”, acomete en primera instancia la caracterización de la primera. A la hora de entrar en la definición de república, la tarea de la definición se vuelve sumamente ambigua y aparece la necesidad de establecer consideraciones diferenciales que trabajen el concepto de república conjuntamente con los de aristocracia, democracia y oligarquía. La razón de esta ambigüedad reside en el carácter mixto de esta constitución, en virtud del cual cuando estamos ante una república resulta ser muy complicado llegar a una definición unívoca y puede parecer que es oligarquía o democracia (en sus versiones moderadas) o bien aristocracia.

Debemos ahora tratar acerca de la república. De hecho, sus características resultan más claras luego de haberse precisado las cuestiones relativas a la oligarquía y la democracia pues, en pocas palabras, la república es una mezcla de oligarquía y democracia⁶³³ (1293b 31-34).

⁶³⁰“Difiere de ambas”: esto es, de la oligarquía y de la república. Para la conexión etimológica entre “los mejores” y “la aristocracia”, ver IV 8, 1293b 40; III 7, 1279a 35.

⁶³¹Para la aristocracia como mezcla de tales cualidades, ver IV 8, 1294a 24; V 7, 1307a 9.

⁶³²Cf. IV 8, 1294a 24.

⁶³³Para la república como mezcla de democracia y oligarquía, ver IV 9, 1294a 30 ss.; V 7, 1307 a 8.

A partir de esta mezcla bien balanceada de oligarquía y democracia, Aristóteles sostiene que cuando la mezcla se orienta más a la democracia se habla de “repúblicas”, mientras que aquellas mixturas que tienden más a la oligarquía reciben el nombre de “aristocracias”.

Se cree que la aristocracia consiste principalmente en que los cargos públicos se distribuyan sobre la base de la virtud; en efecto, el principio definatorio de la aristocracia es la virtud, así como el de la oligarquía es la riqueza y el de la democracia, la libertad.⁶³⁴ Sin embargo, el parecer [*dokein*] de la mayoría rige para todos los regímenes políticos: en efecto, tanto en una oligarquía como en una aristocracia o en una democracia, resulta supremo aquello que resuelve [*dokein*] la mayoría de quienes participan en el régimen. Ahora bien, en la mayoría de las ciudades-Estado que tienen un régimen mixto prevalece la especie que se denomina “república”,⁶³⁵ pues la mezcla sólo apunta a los ricos y a los pobres (o sea, a riqueza y libertad) y en la mayoría de los casos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres notables.⁶³⁶ Y puesto que tres son los principios que se disputan la igualdad del régimen, a saber la libertad, la riqueza y la virtud (pues el cuarto, al que llaman “noble linaje”, va unido a estos dos últimos: en efecto, la nobleza de linaje no es más que antigua riqueza y virtud), resulta claro que a la mezcla de estos dos (los ricos y los pobres) debe llamársela “república”, mientras que es principalmente a la mezcla de los tres elementos que debe llamarse “aristocracia” y, además, “régimen político verdadero y primero”⁶³⁷ (1294a 8-25).

En IV 9, a la hora de caracterizar la *politeía* como modo constitucional específico detectamos una clara merma en cuanto al énfasis sobre el horizonte de la vida buena que había caracterizado el abordaje de la *pólis* en los libros tempranos, y la activación de un esquema evaluativo que hace foco en la preservación y la estabilidad.

En una república bien mezclada debe parecer que son ambos regímenes a la vez, y no uno u otro, y debe preservarse por sí mismo, y no con ayuda del exterior; y “por sí mismo” no porque en el exterior sean más los que desean la preservación del régimen (pues esto podría ser incluso propio de un régimen político malo), sino en el sentido de que ninguna de las partes de la ciudad-Estado desearía en absoluto un régimen político diferente⁶³⁸ (1294b 34-40).

El principio político que es puesto en juego aquí pone de manifiesto la dimensión central de este desplazamiento de los intereses de la *philosophía politiké* desde lo axiológico de la felicidad y la vida buena a lo valorativamente neutral de la estabilidad y la preservación. Correlativamente, el abandono del purismo conceptual del núcleo temprano de la *Política* se evidencia en la aparición de un vocabulario prácticamente inédito (apenas empleado en II respecto de Esparta y en III respecto de la democracia),

⁶³⁴Para los “principios definatorios” (*hóroi*) generales de las constituciones, ver III 9, 1280a 7.

⁶³⁵1294a 15: en su edición, Ross agrega el adjetivo *kakôs*, que no figura en los manuscritos; no lo hemos seguido en este caso.

⁶³⁶“Notables”: *kaloikagathoi*, “bellos-y-buenos”, “excelentes”.

⁶³⁷Para la aristocracia “mejor y verdadera”, ver 1289a 40; 1290a 24; IV 7, 1293b 2.

⁶³⁸Confrontar con Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 82, 1.

el de la mezcla, y el desplazamiento del léxico eidético al interior de la teoría constitucional, a lo largo del hilo conductor del concepto de “subespecies de constitución”. El par teórico “por sí mismo/hacia el exterior” es puesto en juego de un modo que no alude, como en el libro VII al modo de vida de la *pólis* con relación a los nexos interestatales, sino que es puesto en juego en el marco de la problemática de la estabilidad y dentro de una búsqueda que ayude a determinar los principios políticos de la preservación de los regímenes políticos.

Luego de despejar el asunto de la realeza, ya tratado en III (capítulos 6, 8, 14, 15 y 17) de diversas maneras, y principalmente a partir de un abordaje de sus diferentes subespecies, Aristóteles acomete en IV 10 la definición de tiranía. En consonancia con los requisitos del tratamiento científico, la tipología de las formas constitucionales no debe desligarse de una justificación causal del por qué (tal como termina este capítulo: “así pues, éstas son las formas de la tiranía y son de tal número debido a las razones mencionadas”).

Lo que nos queda es tratar acerca de la tiranía, no porque haya mucho para decir sobre ella, sino para que tenga la parte que le toca en nuestra investigación, puesto que también la consideramos uno de los regímenes políticos. Acerca de la realeza hemos precisado su carácter en discursos anteriores, en los cuales se llevó a cabo una indagación a propósito de la que se denomina realeza en su sentido principal, sobre si resulta conveniente o no para las ciudades, quién debe establecerse como rey, a partir de qué origen y de qué modo (1295a1-6).

En conexión con la tipología de realezas, Aristóteles marca que dos de las tres subespecies más importantes de tiranía se relacionan con la realeza de un modo que ya se encargó de precisar en III.

En los discursos en los que investigamos acerca de la realeza distinguimos dos especies de tiranía, debido a que el poder de tales tiranías en cierta medida se superponía también con la realeza: pues ambas gobiernan en conformidad con la ley; en algunos pueblos bárbaros se eligen monarcas con plenos poderes y anteriormente, entre los antiguos griegos, surgían de igual manera ciertos monarcas a los que denominaban “regentes”.⁶³⁹ Aunque ambas formas de tiranía también presentan diferencias entre sí, sin embargo eran de carácter regio porque estos tiranos gobernaban en conformidad con la ley y porque uno gobernaba sobre todos con el consentimiento de los súbditos, mientras que eran de carácter tiránico en el sentido de que gobernaban despóticamente de acuerdo con el propio arbitrio⁶⁴⁰ (1295a 7-16).

⁶³⁹Para los *aisumnétas*, ver nota a III 14, 1285a 30.

⁶⁴⁰Para la divergencia con los reyes que no se subordinan a la ley, ver III 13 (1284a 11 ss.) y III 16 (1287a 1 ss). “Consentimiento”: ver VI 4, 1318b 18; Jenofonte, *Hierón* 11, 12. Para la tiranía como gobierno contra la voluntad de los gobernados, ver Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 6 12, Platón, *Leyes* VIII 832c. “De acuerdo con su propio arbitrio”: ver III 16, 1287a 1 (Schütrumpf III: 347).

El tercer tipo de tiranía, o tiranía en su sentido principal, se determina diferencialmente respecto de estas otras dos a partir de la siguiente definición:

Existe una tercera especie de tiranía, que parece ser precisamente la tiranía en su sentido principal, que constituye el correlato de la monarquía absoluta.⁶⁴¹ Pues necesariamente tal tipo de tiranía es el gobierno de un solo individuo que, sin estar sujeto a rendimiento de cuentas, gobierna a todos, tanto a los semejantes como a los mejores, para su propia conveniencia y no para la de sus gobernados.⁶⁴² Por ello se ejerce contra la voluntad de los súbditos, pues ninguno de los hombres libres soporta voluntariamente un gobierno de tales características (1295a 17-23).

iv.- IV 11-12

La pregunta científica a la que responden estos dos capítulos es: ¿cuál es el mejor régimen político y cuál es el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos? En su abordaje veremos emerger varios de los rasgos propios del módulo IV-VI en su aplicación a un problema constitucional que Aristóteles concebía como urgente.

iv.a.- IV 11

La pregunta científica que ordena el siguiente tratamiento hace referencia a un tipo de régimen que se inscribe como una novedad en el programa de investigación trazado en IV 2 (1289b 14 ss.) y en IV 1 (1288b 15 y b 34):

En el caso de que no se juzgue sobre la base de una virtud que supere a los individuos comunes, ni según una educación que requiera una naturaleza y unos recursos afortunados, ni según un régimen político que sea a la medida de todos los deseos, sino de acuerdo con un modo de vida que a la mayor parte de los seres humanos les sea posible compartir y según un régimen político que a la mayoría de las ciudades-Estado les sea posible adoptar, debe preguntarse cuál es el mejor régimen político y cuál es el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos (1295a 24-33).

Una primera serie de premisas para abordar el asunto abrevia en materiales ya expuestos. En primer lugar, una determinación de las partes según un esquema tripartito de base socioeconómica expresado en forma de principio de validez universal: “en todas las ciudades hay sin duda tres partes propias de la ciudad-Estado, los muy ricos, los muy pobres y en tercer lugar los intermedios entre ambos” (1295b 1-3). Ya a partir de aquí deriva la siguiente consecuencia:

⁶⁴¹Para esta forma de monarquía, ver III 15, 1285b 36.

⁶⁴²“Tanto a los semejantes como a los mejores”: confrontar con III 16, 1287a 22 ss.

Puesto que se acordó que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que la posesión mesurada de los bienes que dependen de la buena fortuna es la mejor de todas, pues está bien dispuesta a someterse a la razón, mientras que resulta difícil que siga a la razón quien sobresale en belleza, es demasiado fuerte, de muy noble linaje o rico en exceso –o bien, en sentido inverso, el extremadamente pobre, los débiles en exceso o aquel que resulta en extremo deshonrado– (1295b 3-8).

El principio de que lo intermedio es lo mejor se postuló en el libro VIII.⁶⁴³ Aquí en IV 11 podemos percibir otro de los desplazamientos que traen consigo los libros tardíos de la *Política*. Nuevamente observamos al Estagirita comprometido con el problema de las partes de la *pólis*, pero aquí se pone de manifiesto que su lectura ya no es puramente teórico-teleológica ni apela ya a la distinción entre partes y condiciones necesarias, sino que incluye consideraciones pragmáticas y toma como partes los sectores sociales que están presentes en todas las ciudades usualmente (y no funcionalmente hablando).

En el texto que ya transcribimos esto se evidencia en el empleo de una noción de *koinonía* despojada de todas las incrustaciones teóricas que investían al concepto en los pasajes decisivos de los libros tempranos y pasa a significar en general *homónoia* o concordia, en la medida en que se predica de los libres e iguales (no equivale ya a las *koinoníai* en sentido amplio y prepolítico).

La justificación política de estas afirmaciones sucede a continuación:

Pues unos se vuelven soberbios y proclives a ser grandes criminales, mientras que otros se vuelven malhechores y delincuentes menores; y entre las injusticias que se cometen, unas surgen por soberbia y otras, por maldad. Además, quienes ocupan un rango intermedio son quienes tienen menor ambición de poder y quienes menos anhelan para sí los cargos públicos, y estas dos características son perjudiciales para las ciudades-Estado.⁶⁴⁴ Pero aparte de éstos, quienes son superiores en aquellos bienes que dependen de la fortuna (ya sea fuerza, riqueza, relaciones de amistad y todos los otros bienes de tal clase), no desean ni saben ser gobernados –lo cual sucede ya desde la casa, cuando son niños, pues a causa de la molicie no están habituados a obedecer ni siquiera en las escuelas–, mientras que quienes sufren la carencia de estos bienes se vuelven demasiado serviles. En consecuencia, unos no saben mandar sino sólo someterse a un dominio servil, mientras que los otros no saben someterse a ningún poder sino sólo ejercer un dominio despótico. Entonces no surge una ciudad de hombres libres sino de esclavos y de amos, donde unos están llenos de envidia y los otros, de desprecio; todo lo cual se aleja en gran medida de la

⁶⁴³ “Lo intermedio es lo mejor”: VIII 7, 1342b 14. Sobre los bienes exteriores, ver VII 1, 1323b 4; III 13, 1284a 20 y b 26 ss. Sobre las querellas resultantes de desigualdades en las relaciones de propiedad, ver V7, 1306b 36 ss. (Schütrumpf III: 353-355).

⁶⁴⁴ Problemas textuales. Posiblemente se trate de una glosa a b 13 ss. (Schütrumpf III: 356). 1295b 12: optamos por deshacer la conjetura de Bernays [*phugarkhoûsi*] y volver a los códices M³Π² [*philarkhoûsi*]; en la misma línea también desestimamos la opción conjeturada por Ross [*spoudarkhiôsi*] y nos volcamos a los manuscritos [*boularkhoûsi*].

amistad y de la comunidad ciudadana; en efecto, la comunidad implica algo del orden de la amistad, pues con los enemigos nadie quiere compartir ni el camino⁶⁴⁵ (1295b 8-24).

El empleo del concepto de naturaleza en el texto que transcribimos a continuación revela también que no estamos ya ante un uso teóricamente cargado (en sentido finalístico), como en los libros tempranos, sino que *phúsis* se emplea para nombrar la regularidad de aquello que sucede en la mayoría de los casos (*hôs epì tò polú*). Como se aprecia por el tono del desarrollo, el plano de las reflexiones es decididamente pragmático-utilitario.

Ciertamente, la ciudad-Estado desea constituirse, en la medida de lo posible, a partir de iguales y semejantes, y esto vale especialmente para los que integran la clase media. En consecuencia, la ciudad-Estado que se gobierna del mejor modo es aquella integrada por los elementos que decimos que son *por naturaleza* propios de la composición de una ciudad-Estado. Entre los ciudadanos, son los de clase media quienes principalmente preservan las ciudades. Efectivamente, ni desean los bienes ajenos (como los pobres) ni otros desean los suyos (tal como los pobres ambicionan el dinero de los ricos). Y pasan la vida libres de peligros, sin conspirar ni ser víctimas de conspiraciones. Por ello, es correcto lo que deseó Focílides: “muchas cosas son mejores para los del medio; en el medio quiero estar en la ciudad-Estado”⁶⁴⁶ (1295b 24-33).

El problema del buen gobierno es abordado aquí menos desde el punto de vista teórico-teleológico (como en VII 4) y más focalizado en el anclaje social-económico de los distintos sectores que deben poder armonizarse dentro de un equilibrio de fuerzas para que exista y se conserve en el ser algo así como una *pólis*. Se modula lo bueno del buen gobierno menos en relación con la realización de fines propios de la naturaleza humana y más con respecto a una ingeniería constitucional que aporte estabilidad y garantice la preservación del cuerpo político evitando que unas partes-sectores sociales adquieran excesiva preeminencia sobre otras dentro de la totalidad política.

En consecuencia, resulta claro que la comunidad política se vuelve mejor por causa del sector medio y es posible que estén bien gobernadas ciudades que tengan una clase media numerosa y más fuerte que las otras dos clases juntas, o al menos, más numerosa y fuerte que alguna de ambas; pues al sumarse a una o a otra produce un equilibrio e impide que surjan extremos opuestos. Precisamente por ello, es el mayor bien de la fortuna que quienes participan de la comunidad política tengan un patrimonio intermedio y suficiente, porque allí donde unos son propietarios de demasiados bienes y otros no poseen nada surge una democracia extrema o una oligarquía pura, o bien una tiranía a causa de los excesos de una y de otra: en efecto, la tiranía surge tanto de la democracia más radical como de la oligarquía, mientras que en medida mucho menor procede de los regímenes intermedios y de los próximos a ellos (1295b 34-1296a 4).

⁶⁴⁵Para la relación entre la comunidad de ciudadanos [*koinonía politiké*] y la amistad, ver III 9, 1280b 29; II 4, 1262b 7; II 5, 1263b 17.

⁶⁴⁶Frg. 12 Diehl. Ver Píndaro, *Pítica* II 52 ss.

El armado de una estructura política equilibrada depende de otorgarle un lugar importante a la clase media en el esquema institucional. La agudización de las desigualdades en el régimen de propiedad se lee en estricta correlación con la agudización de las formas constitucionales hacia sus variantes más puras. El devenir extremo de tales conflictos tiene como correlato el devenir extremo de la constitución, que coincide con un incremento de los factores de inestabilidad. Para la relación entre la tiranía y las formas extremas de democracia y oligarquía, confrontar con IV 4 (1292a 11), donde quedaba claro que con estas tres configuraciones institucionales nos hallamos en presencia de anti-constituciones o, mejor dicho, de no-constituciones.

Resulta manifiesto que el mejor régimen es el intermedio, pues es el único que permanece exento de conflictos civiles. En efecto, allí donde el sector medio es numeroso surgen menos facciones y divisiones entre ciudadanos. Y las ciudades-Estado grandes están más a salvo de los conflictos facciosos por la misma razón, puesto que el sector medio es numeroso, mientras que en las pequeñas es fácil que todos se dividan en dos partes, de tal modo que no quede nada en el medio, y casi todos sean o pobres o ricos.⁶⁴⁷ Las democracias son más seguras y más duraderas que las oligarquías a causa de la clase media (pues tales ciudadanos son numerosos y participan de los honores cívicos en mayor medida en las democracias que en las oligarquías), porque cuando en ausencia de éstos, los pobres tienden a ser multitud, surgen prácticas viles y rápidamente sobreviene la ruina de las ciudades-Estado.⁶⁴⁸ Debe considerarse prueba de esto que también los mejores legisladores fueron ciudadanos del sector medio (1296a 6-18).

La consideración del panorama institucional de la Grecia de su tiempo lleva a Aristóteles a detectar que una causa recurrente de disolución de la totalidad política y del cambio de *politeía* coincide con el crecimiento desproporcionado: desde la metáfora organicista, los regímenes políticos son cuerpos que deben crecer dentro de un principio de *symmetría* entre sus miembros, dado que el aumento no balanceado de alguna de sus partes llega a desestabilizar el conjunto.⁶⁴⁹ Desde la perspectiva del régimen más aplicable a las ciudades-Estado en general, Aristóteles encuentra que se produce un predominio de dos regímenes en los cuales el sector medio no se halla desarrollado adecuadamente, y que como tales se hallan proclives a la inestabilidad.

A partir de estas consideraciones resulta manifiesto por qué la mayoría de los regímenes políticos son democráticos u oligárquicos. En efecto, debido a que a menudo en estos regímenes el sector medio es poco numeroso, cualquiera de ambos que prevalezca —ya

⁶⁴⁷Confrontar con III 15, 1286b 7; IV 6, 1293a 15; IV 13, 1297b 26 (Schütrumpf III: 361).

⁶⁴⁸Sobre la mayor estabilidad de las democracias, V I, 1302a 8-15; V 7, 1307a 16 ss.; V 12, 1315b 11 ss.; VI 6, 1321a 1. Para la inestabilidad de las oligarquías, ver V 7, 1306b 22 ss.; VI 6, 1320b 30 ss. (Schütrumpf III: 361).

⁶⁴⁹La desproporción suele suceder, por ejemplo, cuando el *dêmos* se vuelve muy numeroso (Cf. *Pol* 1302b 33-1303a 2).

sea quienes poseen patrimonios o el pueblo—, siempre conducen el régimen de acuerdo con sus propios intereses, apartándose del término medio, generando así una democracia o una oligarquía. Además de esto, debido a que surgen conflictos facciosos y enfrentamientos mutuos entre el pueblo y los ricos, cualquiera de ambos que prevalezca sobre sus adversarios, no establece un régimen común ni igual, sino que considera como un premio por la victoria su predominio dentro del régimen, y unos establecen una democracia y otros, una oligarquía. Además, quienes llegaron a ejercer la hegemonía sobre la Hélade, mirando cada uno hacia el régimen vigente entre ellos mismos, en las ciudades sometidas unos establecen democracias y los otros oligarquías, no considerando la conveniencia de esas ciudades-Estado sino la suya propia,⁶⁵⁰ de manera tal que, por estas razones, no ha llegado nunca a existir un régimen político intermedio (o bien en contadas ocasiones y en pocos lugares): en efecto, entre aquellos que antiguamente llegaron a la conducción, un solo hombre accedió a conceder ese ordenamiento.⁶⁵¹ Pero ya se halla establecida entre las ciudades la costumbre de no querer la igualdad, sino intentar dominar o bien, en caso de ser vencidos, someterse (1296a 23-b 1).

Lejos de guiarse por algún concepto de igualdad común (tal como lo especificará en el siguiente capítulo), tanto demócratas como oligarcas terminan funcionalizando el régimen a sus intereses de parte. El virtual devenir despótico de la constitución se da en estrecha conexión con la acumulación de poder de una parte que logra convertirse en hegemónica por sobre las otras. Aquí se exhibe la dinámica que históricamente ha permeado los intentos helénicos de construcción política, tanto a nivel estatal como interestatal, a saber, la supremacía del espíritu de partido por sobre la igualdad y el interés de la comunidad.

Así pues, a partir de lo dicho resulta manifiesto cuál es el mejor régimen político y por qué causa; y respecto de los otros regímenes (puesto que hemos dicho que varias son las democracias y varias las oligarquías) no es difícil distinguir, una vez definido el mejor régimen, cuál debe ser considerado primero, cuál segundo y así sucesivamente, por ser uno mejor y otro peor. Pues necesariamente siempre será mejor el que esté más cerca de aquel régimen, mientras que será peor el que más lejos esté del término medio, a menos que se juzgue según determinadas condiciones. Con “según determinadas condiciones” me refiero a que con frecuencia, aun cuando haya un régimen que es el más digno de ser elegido, nada impide que para algunos sea de mayor utilidad un régimen diferente⁶⁵² (1296b 2-11).

⁶⁵⁰Se refiere a Atenas y Esparta: ver V 7, 1307b 22.

⁶⁵¹Aristóteles alude a un antiguo introductor del régimen intermedio, pero resulta imposible decidir de manera definitiva a quién se refiere exactamente aquí. Se ha creído ver en el conductor en cuestión a Aristides, a Filipo II de Macedonia o a Alejandro Magno. Susemihl sugirió a Solón y Newman a Terámenes: ambas son propuestas sensatas dado el carácter de moderadores de la política de su tiempo. Andrews piensa en Hermias de Atarneo, que realizó en Asos un experimento constitucional moderado, y fue allí que lo conoció Aristóteles y se hizo amigo de él. Schütrumpf repasa el estado de la cuestión detectando las deficiencias de cada una de las propuestas mencionadas, pero se abstiene de proponer identificaciones concretas (Schütrumpf III: 364-365).

⁶⁵²Confrontar con Platón, *Leyes* V 739e. Para la relación de las democracias y las oligarquías con el mejor régimen político, ver V 9, 1309b 31 ss. Para el mejor régimen político como criterio de medida, ver IV 8, 1293b 25. Para la jerarquía de constituciones, ver IV 2, 1289a 38 ss. (aquí en IV 11 algunas variedades de democracia y oligarquía son mejores que otras). “Mejor o peor”: ver VI 1, 1317a 27. “Según determinadas condiciones” (*pròs hupóthesin*): ver IV 1, 1288b 16 (Schütrumpf III: 366).

iv.b.- IV 12

Entre las novedades del programa de investigación del libro IV algunas son muy notorias, como hemos visto a propósito del concepto de “sub-especies de constitución”. Pero otras, menos notorias, no dejan de asumir una gran relevancia teórica dentro del bloque IV-VI. Entre ellas se cuenta el análisis del factor cuantitativo, que de haber sido desplazado a un segundo plano en el resto de los libros de la obra, aquí en IV-VI se asumen en todo su derecho sus pretensiones a ser tenido en cuenta entre las herramientas teóricas de una analítica científica de las constituciones. Así se pronuncia Schütrumpf al respecto:

En otros casos las viejas respuestas se mantienen, por ejemplo, con respecto a la forma de derecho a aplicar a la hora de distribuir posiciones de poder. De todos modos, Aristóteles agrega algo a la vieja respuesta, tal como la categoría de cantidad, del número, es decir, del tamaño de los grupos que compiten por el poder. La adición cambia por supuesto la entera imagen hasta el punto de que lo que ya dijo y sigue citando y repitiendo, como la apelación a la preminencia de quienes basan sus pretensiones de gobierno en la virtud, se vuelve prácticamente irrelevante.⁶⁵³

En IV 12 constatamos el predominio del enfoque *realpolitisch* por sobre la teleología axiológica característica del bloque temprano. Pero veremos en la cita que transcribimos abajo que no debemos concluir de aquí que estos libros de la *Política* pueden considerarse legítimamente como meros “libros empíricos”, dado que aun cuando esté ausente el uso teoréticamente cargado de la noción de fin y su terminología axiológica conexas, vemos que esto no obsta a la aplicación aristotélica de operadores teóricos para conceptualizar la *pólis*.

Pasemos entonces a considerar de qué manera Aristóteles introduce como variable fundamental lo cuantitativo y lo hace jugar junto a (y ya no sólo a pesar de) lo cualitativo. Debemos destacar hasta aquí que, a diferencia de los textos ya analizados a propósito de los libros tempranos, el trabajo sobre el concepto de *pólis* en el bloque IV-VI no es un fin en sí mismo sino que opera muy claramente en vista de la determinación del sentido de *politeía*, centro de gravedad conceptual de toda la obra, pero especialmente de IV-VI. Así, cantidad y cualidad se aplican de una manera que permita diferenciar ya no formas de dominio al interior de la *pólis* sino formas de constituciones dentro de una taxonomía científica de las diversas *politeíai*: en función de este objetivo es que se revaloriza el concepto de cantidad, que por ejemplo en I o en III era

⁶⁵³ Schütrumpf 2008: 11.

descartado como un obstáculo epistemológico. En el contexto de IV-VI, la fuerza del gran número es adecuadamente ponderada e incluida dentro de los criterios de clasificación de los regímenes.

A continuación de lo dicho hay que exponer cuál régimen político resulta ventajoso para qué ciudades y cuáles regímenes convienen a qué individuos. En primer lugar, hay que adoptar un principio general que sea el mismo para todos los regímenes: en efecto, la parte de la ciudad-Estado que desea que el régimen permanezca debe ser más fuerte que la que no lo desea. Y toda ciudad-Estado se constituye a partir de un componente cualitativo y otro cuantitativo. Me refiero por “cualitativo” a la condición de libre, la riqueza, la educación, el noble linaje, y por “cuantitativo” a la superioridad numérica. Es posible que lo cualitativo valga para una de las partes que componen la ciudad-Estado y lo cuantitativo se refiera a una parte diferente, por ejemplo, que quienes carecen de linaje sean más numerosos que los nobles o que los pobres sean más que los ricos, pero que su superioridad cuantitativa no prevalezca sobre su inferioridad cualitativa. Por ello hay que comparar estos factores unos con otros (1296b 13-24).

En este punto la complejización teórica del análisis constitucional científico llega a un punto de considerable profundidad en la medida en que se trata de pensar en su mutua combinación dos categorías diferentes que atraviesan toda la obra aristotélica y que en ámbito político asumen una importancia decisiva dentro de cada uno de los regímenes bajo examen. El principio que fundamenta tal abordaje se enuncia (en consonancia con los requisitos de *AnPo.*) de un modo que da cuenta de su universalidad y necesidad. En primer lugar, se afirma, con la vista puesta en la estabilidad, un axioma propio de todo abordaje científico de la constitución: “hay que adoptar un principio general que sea el mismo para todos los regímenes: en efecto, la parte de la ciudad-Estado que desea que el régimen permanezca debe ser más fuerte que la que no lo desea”. En segundo lugar, la “fuerza” en cuestión se declina de dos maneras que deben investigarse juntas, dado que “toda ciudad-Estado se constituye a partir de un componente cualitativo y otro cuantitativo”.

Los factores cualitativos corresponden a la democracia (condición de libre) tanto como a la oligarquía (riqueza, educación, noble linaje): ver IV 4, 1291b 28; IV 8, 1293b 37. Falta la virtud, que es la base cualitativa de la aristocracia, y que suele distinguir a un escaso número de ciudadanos, ver V 4, 1304b 4 ss. Para el factor cuantitativo, ver V 7, 1307a 17; VI 6, 1320b 26 ss.; VII 14, 1332b 29 ss. En IV 4, 1290a 30 ss. se había puesto en juego el factor cuantitativo a la hora de hablar de democracias y oligarquías,

aunque luego se lo desestimara como accidental a la hora de la definición específica de ambos regímenes.⁶⁵⁴

En el armado teórico de una taxonomía constitucional sofisticada deben juzgarse estos factores de poder en sus interrelaciones mutuas: *pròs állela sugkritéon*. Esta sugerencia no está exenta de ulteriores problemas, sobre todo a la hora de concretar el análisis con relación a las situaciones específicas. Vale decir, como se pregunta Schütrumpf: “¿cuándo un grupo resulta tan superior en cualidad que su inferioridad en cantidad resulte insignificante (o viceversa)?”.⁶⁵⁵ Desde esta perspectiva Aristóteles ejemplifica el análisis haciendo jugar el concepto de sub-especie constitucional.

Así pues, allí donde el número de los pobres exceda la proporción mencionada es natural que se establezca una democracia, y cada especie de democracia dependerá de la superioridad de cada grupo del pueblo.⁶⁵⁶ por ejemplo, surge la primera forma de democracia si prevalece la multitud de campesinos, surge la última forma si prevalece la masa de trabajadores manuales y jornaleros, y de modo semejante ocurre para las formas intermedias entre éstas. Una oligarquía surge allí donde la superioridad cualitativa de los ricos y notables prevalece sobre su inferioridad cuantitativa, y del mismo modo cada especie de oligarquía depende de la superioridad de cada grupo oligárquico (1296b 24-34).

Sobre esta base Aristóteles destaca ciertas constantes con la vista puesta en el criterio fundamental del bloque IV-VI, la estabilidad de la constitución, y las asocia al fortalecimiento del sector medio en el bosquejo de una alternativa constitucional que resulte aplicable a la mayoría de las ciudades-Estado.

El legislador siempre debe sumar la clase media al régimen político; en efecto, si establece leyes oligárquicas, es conveniente que apunte a la clase media, y si legisla democráticamente, es conveniente que a través de las leyes busque atraer hacia sí a dicho sector. Allí donde el conjunto de la clase media tiende a aventajar a los otros dos extremos tomados en conjunto (o incluso a uno de los dos), es posible que el régimen político permanezca estable.⁶⁵⁷ No debe temerse en absoluto que los ricos se pongan de acuerdo con los pobres contra los de la clase media: pues ninguno de estos dos grupos querrá estar sometido al otro; y aunque busquen un régimen más orientado a los intereses comunes, no encontrarán ninguno que lo sea más que éste. En efecto, pobres y ricos no aceptarían ocupar las magistraturas por turnos debido a su desconfianza mutua; pero el árbitro es siempre el más digno de confianza, y en este caso el árbitro es la clase media.⁶⁵⁸ Cuanto mejor mezclado esté el régimen político, tanto más estable será. Pero muchos de los que pretenden establecer regímenes aristocráticos se equivocan no sólo en asignar una mayor preminencia a los ricos, sino también en engañar al pueblo. Necesariamente, en efecto, en algún momento, de los falsos bienes sobrevendrá algún mal verdadero, pues las

⁶⁵⁴Schütrumpf III: 369-370.

⁶⁵⁵ III: 370.

⁶⁵⁶En correspondencia con IV 3.

⁶⁵⁷Ver IV 11, 1296a 7 ss.; V 1, 1302a 13 ss.; V 8, 1308b 30.

⁶⁵⁸Confrontar con V 6, 1306a 26 ss.

ambiciones de los ricos destruyen el régimen político en mayor medida que las del pueblo (1296b 34-1297a 11).

En el capítulo siguiente, IV 13, Aristóteles evidencia los diferentes “sofismas constitucionales” que consisten todos en engañar al pueblo; en mayor o menor medida todos constituyen bloqueos a la posibilidad de una integración de los diferentes sectores en una buena mezcla constitucional. El fraude al pueblo para excluirlo de la participación resulta contrario a la estabilidad, si es cierto el principio científico según el cual “cuanto mejor mezclado esté el régimen político, tanto más estable será”. Pero lejos de bajar a los detalles, nos interesa aquí pasar revista de la recapitulación final del apartado, con el objetivo de constatar qué considera Aristóteles que ha ya desarrollado de su programa inicial:

Así pues, se ha dicho por qué causa existen varios regímenes políticos y por qué hay otras especies además de las mencionadas (pues la democracia no es una sola, y del mismo modo los otros regímenes); además, se han dicho cuáles son las variedades y por qué causa ocurren,⁶⁵⁹ y además de estas cuestiones, cuál es el mejor de los regímenes políticos teniendo en cuenta la mayoría de los casos,⁶⁶⁰ y cuáles de los restantes regímenes se armonizan mejor con qué individuos⁶⁶¹ (1297b 29-34).

Nos resta examinar el final del presente libro IV, donde se propone una ulterior profundización del análisis taxonómico que descolla por su capacidad de abstracción y su operatividad para subsumir teóricamente el múltiple mundo de la empiria constitucional.

v.- IV 14-16

El libro IV se cierra con la investigación de tres componentes institucionales propios de todo régimen político. En IV 14-16, el concepto de “parte” se entiende en términos institucionales más que a la manera de grupos sociales (como, por ejemplo, en IV 3-4), ciudadanos (como en III 1) o comunidades (como en I 2).

La apertura de IV 14 marca la pauta para la indagación de estos últimos tres capítulos.

A continuación hablemos de las siguientes cuestiones, tanto en general como acerca de cada régimen por separado, adoptando un principio adecuado a tal efecto. En todos los regímenes políticos hay tres partes, respecto de las cuales el buen legislador debe considerar lo conveniente para cada constitución. Si estos componentes se hallan bien

⁶⁵⁹Cf. VI 1, 1317a 10 ss.

⁶⁶⁰Cf. IV 11.

⁶⁶¹Cf. IV 12. Ver VI 1, 1317a 10 ss.

establecidos, necesariamente el régimen lo estará también, y los regímenes se diferencian unos de otros en la medida en que difieren respecto de cada uno de estos elementos. De estas tres partes, una es aquella que delibera en torno a los asuntos comunes, la segunda concierne a las magistraturas (esto es, cuáles deben ser, sobre qué asuntos deben ser supremas y cuál es el modo en que debe conducirse la elección) y la tercera es aquella que administra la justicia (1297b 34-1298a 2).

A continuación, y sobre la base de esto que entendemos como el nivel de máxima abstracción y sofisticación de su teoría científica de las constituciones, Aristóteles proporciona definiciones para hacer operativa su delimitación. Nos detenemos a continuación sobre las definiciones de cada una de estas partes institucionales que se encuentran en todo régimen político y sobre los principios generales llamados a operar en su dinamización taxonómica.

v.a.- IV 14

El primero de estos últimos tres capítulos centrales del libro IV se centra en la función deliberativa, la cual, adelantando el final del capítulo, coincide con el órgano institucional supremo: “quede, pues, así determinado lo referente al elemento deliberativo y supremo dentro del régimen político”⁶⁶² (1299a 1).

Luego del párrafo introductorio y general que transcribimos supra, Aristóteles especifica los ámbitos concretos en los que se despliega la decisión de este órgano institucional. Primero especifica atributos comunes a este elemento y luego realiza una derivación a priori (universal y necesaria) de los modos en que tales atribuciones pueden concretizarse con relación a los diferentes y posibles sujetos-ciudadanos responsables de tomar estas decisiones:

El elemento deliberativo posee la supremacía sobre la guerra y la paz, sobre el establecimiento y la disolución de las alianzas, sobre las leyes, sobre la pena de muerte, de destierro y de confiscación y sobre la elección y el rendimiento de cuentas de los magistrados. Necesariamente, o todas las decisiones en torno a estos asuntos deben concederse a todos los ciudadanos o bien todas ellas a algunos (a una sola magistratura o a varias, o unas decisiones a unos magistrados y otras, a otros) o bien algunas decisiones deben concederse a todos los ciudadanos y otras, sólo a algunos (1298a 3-9).

La analogía con el análisis zoológico esbozada en IV 4 se revela aquí en su productividad epistemológico-política básica. La taxonomía deductiva propuesta primero define en abstracto las combinaciones posibles y luego analiza el modo en que las singularidades fácticas se ajustan a dicho esquema, no sólo desde una perspectiva

⁶⁶²Sobre el elemento deliberativo como supremo dentro de la arquitectura institucional del régimen político, ver II 5, 1264b 33; VI 1, 1316b 31; VI 8, 1322b 15 (Schütrumpf III: 398).

descriptiva sino también desde el punto de vista de la utilidad, la pragmática o la conveniencia. En IV 15 explicita este procedimiento a propósito de las magistraturas, pero consideramos que el mismo puede generalizarse, como él mismo dice, a las otras dos partes institucionales bajo examen: “acerca de todas estas cuestiones deben poder distinguirse cuántas modalidades posibles existen y luego deben poder ajustarse a los diversos regímenes aquellas magistraturas que les convienen”.

Así pues, en IV 14 primero define las posibilidades combinatorias en la conformación del órgano deliberativo distinguiendo cuatro variantes democráticas, tres variantes oligárquicas, dos variantes aristocráticas y una republicana. A modo de ejemplo, y con el objetivo de poner de manifiesto el ensamblaje derivativo de este análisis con las taxonomías ya elaboradas, detallamos lo concerniente a democracias y oligarquías.

Lo democrático en este contexto se puede enunciar con un principio general, aunque eso no exime al analista político bajar a lo específico de las modalidades en que ese principio se instancia en cada subespecie constitucional: “es propio de un gobierno democrático que todos decidan sobre todos los asuntos, pues el pueblo busca una igualdad de tales características. Pero hay varios modos de que todos los ciudadanos deliberen” (1298a 9-12). El criterio general abrevia en uno de los criterios de igualdad/justicia ya presentados anteriormente: en efecto, el pueblo busca una igualdad aritmética, no geométrica.⁶⁶³ Con respecto a las diversas arquitecturas institucionales deliberativas dentro de la democracia, Aristóteles distingue i) “que lo hagan por turnos y no todos reunidos en una asamblea común”; ii) “que decidan todos juntos, pero que se reúnan sólo para la elección de magistrados, para la legislación, para la guerra y la paz y para la rendición de cuentas de los funcionarios”, mientras que con relación a las demás atribuciones de este “poder deliberativo” se establezcan “magistraturas instituidas a tal efecto, elegidas de entre todos los ciudadanos o designadas por sorteo”; iii) “que todos los ciudadanos tomen a su cargo la elección y la rendición de cuentas de los magistrados, y deliberen sobre la guerra y las alianzas”, mientras que los restantes asuntos a cargo de este órgano institucional sean puestos en manos de “magistraturas que, en la medida de lo posible, sean electivas (tal es el caso de aquellas cuestiones para cuya administración se requiere de individuos con conocimientos especializados)”; iv) “que todos se reúnan para decidir acerca de todos los asuntos y que los magistrados no

⁶⁶³ Ver III 9, 1280a 9 y VII 4, 1332b 25-28; principio desarrollado en VI 2, 1317a 40 ss. Comparar con IV 4, 1292a 26 ss.; VI 2, 1317b 29 (Schütrumpf III: 388).

tomen decisiones acerca de ninguna cuestión, sino que sólo preparen el informe previo a la deliberación”, variante que, Aristóteles precisa, constituye el procedimiento típico de la democracia extrema, “que decimos que es análoga al gobierno dinástico y a la monarquía tiránica”.⁶⁶⁴

El núcleo conceptual oligárquico consiste en que “unos pocos decidan acerca de todos los asuntos”. Entre sus variantes pueden distinguirse las siguientes: i) “cuando son elegidos por tener rentas moderadas y, a causa de la moderación en el requisito de la renta, son numerosos, y no modifican nada de lo que la ley prohíbe sino que la siguen, y el derecho de participar es para todo aquel que posea la renta exigida, entonces estamos ante una oligarquía, pero de tendencias republicanas, debido a la moderación”;⁶⁶⁵ ii) “cuando no todos los ciudadanos participan de la deliberación sino los elegidos a tal efecto, y se gobiernan de acuerdo con la ley”; iii) “cuando los que ejercen la supremacía sobre la deliberación se eligen unos a otros y el hijo sucede en el cargo al padre, y poseen la supremacía sobre las leyes”, variante que Aristóteles alinea con la oligarquía en su variante más extrema.⁶⁶⁶

Luego de definir tales posibilidades, analiza las combinaciones desde el punto de vista de la conveniencia, a partir de la serie de criterios pragmáticos-conservacionales relativos a la estabilidad y perpetuación en el tiempo del régimen. Las consideraciones realizadas desde este punto de vista conciernen especialmente a la democracia y a la oligarquía. Por razones de espacio evitamos dar ulteriores precisiones al respecto.

v.b.- IV 15

El mismo procedimiento analítico llevado a cabo para el órgano institucional encargado de la deliberación se replica en lo concerniente a los cargos públicos.

A continuación de estos asuntos viene el análisis en torno a las magistraturas. En efecto, también este componente del régimen político presenta varias diferencias: cuántas son las magistraturas, sobre qué asuntos ejercen la supremacía y, respecto del tiempo, cuánto dura cada una (pues unos hacen que los cargos duren seis meses, otros menos tiempo, otros un año y otros mucho más tiempo), si acaso los cargos deben ser vitalicios o deben durar mucho tiempo, o ni lo uno ni lo otro, sino que los mismos individuos puedan desempeñarlos varias veces (o bien que nadie pueda hacerlo dos veces, sino sólo en una oportunidad); y además, en relación con la designación de las magistraturas, hay que determinar entre quiénes debe hacerse, por parte de quiénes y de qué modo (1295a 2-11).

⁶⁶⁴Ver IV 4, 1292a 25 ss.; IV 6, 1293a 1.

⁶⁶⁵“Oligarquía de tendencias republicanas”: *oligarkhía mèn politikè dé*.

⁶⁶⁶Para el régimen dinástico (*dunasteía*), ver IV 5, 1292b 5.

En primer lugar se encargará de definir en general bajo cuántas combinaciones es posible organizar la parte institucional en cuestión y luego procederá a considerar el asunto desde el punto de vista pragmático. Pero en el caso de este componente relativo a las magistraturas, Aristóteles considera necesario introducir precisiones adicionales que se relacionan explícitamente con el problema de la definición.

En primer lugar nos introduce al problema del siguiente modo:

No es para nada fácil precisar cuáles cargos deben llamarse “magistraturas”, pues la comunidad política necesita de muchos funcionarios; precisamente por ello, no todos los que han sido elegidos o designados por sorteo deben considerarse magistrados, como, por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes (pues este cargo debe tomarse como diferente de las magistraturas políticas); además, también son elegidos los coregos, los heraldos y los embajadores⁶⁶⁷ (1299a 14-20).

A continuación, a imagen y semejanza del procedimiento llevado a cabo en el capítulo anterior, el estagirita pasa revista de las funciones llevadas a cabo por las magistraturas. Nótese que todavía aquí se presupone el principio según el cual la definición de algo depende estructuralmente de la función que ese algo está llamado a cumplir.

Entre las funciones administrativas que los magistrados toman bajo su cuidado, unas son de carácter político, e involucran a todos los ciudadanos para la realización de una acción (como el general que manda sobre todos los que sirven en el ejército), o bien a una parte (como sucede con los supervisores de mujeres y de niños); otras funciones son relativas a la administración (en efecto, a menudo se eligen encargados de distribuir el trigo); otras tareas tienen un carácter servil, y en caso de que las ciudades tengan recursos, las asignan a esclavos (1299a 19-24).

Luego de la lista de funciones tenemos enunciada explícitamente la definición científica de magistratura:

Para decirlo de modo general, hay que llamar “magistraturas” principalmente a todos aquellos cargos a los que se les concede la función de deliberar, decidir y mandar sobre algunos asuntos, y especialmente esto último, pues impartir órdenes describe con mayor propiedad la tarea del magistrado.⁶⁶⁸ Pero el problema de la determinación de las magistraturas no hace ninguna diferencia, por decirlo así, para la práctica; pues en la discusión sobre este concepto aún no se ha llegado a decisión alguna, aunque queda espacio para un tratamiento ulterior desde el punto de vista especulativo (1299a 25-29).

Consciente de estar moviéndose en un elevado plano de abstracción (decisivamente inédito si uno tiene en cuenta el pensamiento político griego prearistotélico), el texto

⁶⁶⁷Aristóteles parece querer reservar el término “magistratura” en sentido estricto para las magistraturas políticas. Quizás tenga presente tal problemática a partir de un texto de Esquines, *Contra Ctesias* §§ 13-19. La argumentación, desde 1299a 15 en adelante, remite en conjunto a Platón, *Político* (303d ss.; ver 260e ss.) (Newman IV: 255).

⁶⁶⁸Confrontar con VII 4, 1326b 14.

diferencia el punto de vista de la práctica con respecto del punto de vista teórico-especulativo. La indicación no carece de importancia, ya que veremos al estagirita comprometido en VI 8 con el mismo problema de orden teórico: ¿cómo definir *arkhé* desde un punto de vista científico? Transcribimos el párrafo de apertura del capítulo para poner de manifiesto la relevancia teórica del problema, y porque retoma problemáticas que veremos desarrolladas en lo que sigue de IV 15:

A continuación de lo dicho, nos resta distinguir correctamente los asuntos relativos a las magistraturas, cuántas y cuáles son y entre quiénes se designan, tal como se ha dicho también anteriormente.⁶⁶⁹ Pues es imposible que exista una ciudad-Estado sin las magistraturas necesarias, así como es imposible que esté bien administrada sin las magistraturas relativas al buen orden y el buen comportamiento.⁶⁷⁰ Además, el número de magistraturas es necesariamente menor en las ciudades-Estado más chicas, mientras que en las grandes es mayor, como se ha dicho anteriormente.⁶⁷¹ Así, no debe pasarse por alto cuáles conviene reunir y cuáles eliminar (1321b 4-11).

Volviendo a IV 15, Aristóteles continúa su abordaje especificando las preguntas científicas en función de las cuales trabajarán las indicaciones que siguen: ¿cuáles y cuántas son las magistraturas necesarias para que exista un régimen político? ¿cuáles no son necesarias pero sí convenientes para tener un buen régimen político?

Respecto de todo régimen político, pero especialmente para las ciudades pequeñas, deberían plantearse sobre todo problemas como cuáles y cuántas son las magistraturas necesarias como para que exista una ciudad-Estado y, a la vez, cuáles no son necesarias pero sí convenientes para lograr un buen régimen político. Pues en las ciudades grandes sin duda es posible, e incluso necesario, que para cada tarea administrativa se asigne una sola magistratura (1299a 30-35).

La discusión aquí planteada encuentra su resolución en VI 8, 1322b 29 ss. cf. 1300a 4 ss. La diferenciación de que Aristóteles se sirve en IV 4 (1291a 1 ss.; a 17 ss.) a la hora de deducir las funciones necesarias para la ciudad-Estado se aplica aquí a las instituciones que las controlan: mientras que en IV 4 se habla de las funciones indispensables de los comerciantes y los guerreros, en IV 15 trata Aristóteles sobre la inspección del mercado y sobre el cargo de general (1300b 10-12). La teleología naturalista deja su paso a una teleología racional-burocrática de las instituciones de la *pólis* y, a la vez, el concepto de *pólis* pasa de tratarse de modo amplio a emplearse de modo estricto, como unidad estatal. Aristóteles piensa en IV-VI el sub-óptimo bajo el modo de la necesidad (“cuáles y cuántas son las magistraturas necesarias como para que

⁶⁶⁹IV 14, 1298a 1ss; IV 15, 1299a 5ss.

⁶⁷⁰Para una contraposición análoga entre magistraturas que son necesarias y magistraturas que se ocupan del buen orden, ver IV 15, 1299a 31.

⁶⁷¹IV 15, 1299a 34ss.

exista una ciudad-Estado”), y sobre esa base precisa un standard óptimo de buen gobierno (“cuáles no son necesarias pero sí convenientes para lograr un buen régimen político”). Debe destacarse, a su vez, en plena vena *realpolitisch*, que el “buen régimen político” referido aquí no implica la realización de la vida buena, vale decir, de la felicidad (*télos* de la *pólis* según los libros I, III o VII), sino que a lo sumo habla Aristóteles en el mejor caso (es decir, en las aristocracias, cf. 1300a 4) del buen orden de mujeres y de niños y del funcionamiento ordenado del mercado (1299b 16).⁶⁷²

Con relación a un eje importante de la pregunta científica por las magistraturas, tenemos oportunidad de destacar el uso diferenciado que asumen los principios teóricos metapolíticos en IV-VI respecto de los libros tempranos. La discusión que nos interesa en este punto tiene que ver con un asunto ya abordado en el bloque temprano: el tamaño de una ciudad-Estado, la *pólis* con relación a las categorías relacionales “grande/chico”. Una vez más, el problema cuantitativo cobra una dimensión científica fundamental de la que carecía en libros anteriores. No es lo mismo plantear el problema a propósito de una ciudad grande y de una ciudad chica, el tratamiento de la dificultad será diferenciado en función del tamaño real de la *pólis* en cuestión.

Con relación a esto mismo, un tanto más adelante en el texto se ve que en los así llamados libros empíricos incluso hay margen para contravenir un principio metapolítico que en I 2 se nos había aparecido como encarnado en una *phúsis* personificada:

En ocasiones, las ciudades-Estado pequeñas necesitan de las mismas magistraturas y leyes que las grandes, con la salvedad de que las grandes las necesitan con frecuencia, mientras que a las pequeñas esto les sucede muy esporádicamente, y por ello no hay impedimentos para que a una misma magistratura se encarguen muchas funciones a la vez (pues no interferirán unas con otras): a causa de la escasez de hombres libres es necesario establecer las magistraturas según el ejemplo de las “lámparas-asadores”⁶⁷³ (1299b 4-9).

Aun cuando el óptimo sea que la ingeniería constitucional reproduzca el principio natural de la especialización de las funciones, en IV-VI Aristóteles contempla el sub-óptimo e incluye en la teorización la posibilidad de órdenes burocráticos con magistraturas distintas desempeñadas por una misma persona. El formato de multiimplantación propio del cuchillo délfico no es posible en estos casos, aunque esto no quiere decir que el orden en cuestión no sea una *pólis*.

⁶⁷²Schütrumpf III: 405.

⁶⁷³El “*obeliskolúkhmion*” era un instrumento que utilizaban los soldados en campaña, que servía como asador y también como lámpara. El mismo objeto aparece invocado en *Sobre las partes de los animales* IV 6, 683a 22 ss. Comparar con la referencia a la mezquindad del cuchillo de Delfos, I 2, 1252b 2, otro instrumento que transgrede el principio de especialización de las funciones.

El abordaje científico de la noción de magistratura se encara a continuación a partir de la resolución de tres órdenes de preguntas científicas ulteriores: i) ¿sobre qué asuntos versa la magistratura? (¿cuál es su área de competencia, su jurisdicción?); ii) ¿cómo se relacionan las magistraturas con cada uno de los regímenes políticos y sus subvariantes?; iii) ¿de qué manera puede establecerse una tipología de nombramientos de magistraturas? Esta última pregunta da lugar a un extenso y complejo desarrollo (que no reproduciremos aquí) y que diferencia tres criterios: a) ¿quiénes son nombrados? b) ¿de entre quiénes son nombrados? c) ¿de qué modo son nombrados? Del cruce de estos criterios surgirán en principio seis variantes, y luego hay una combinación ulterior que se complica principalmente por causa de lagunas y problemas textuales.

Una vez presentada esta compleja deducción a priori, el capítulo repasa estas posibilidades de combinación a lo largo del hilo conductor de cada uno de los regímenes. Por último, IV 15 cierra planteando el asunto de la conveniencia (con relación al poder de la magistratura).

v.c.- IV 16

En tercer lugar aparece tratado el componente institucional al que se le encomienda la función de la administración de la justicia: “hay que considerar también sus modalidades de acuerdo con el mismo método”. Las variaciones que presenta la organización institucional de los tribunales se estructura en base a tres criterios: “entre quiénes se designan sus miembros, acerca de qué asuntos juzgan y cómo se nombran” (1300b 14-15). Aristóteles se encarga de precisar tales criterios:

Por “entre quiénes” me refiero a si se nombran de entre todos o de entre algunos; por “acerca de qué asuntos” me refiero a cuántos tipos de tribunales hay; y por el “cómo” me refiero a si se designan por sorteo o por elección (1300b 15-18).

A la hora de distinguir cuántas especies de tribunales existen, Aristóteles especifica un número de ocho:

El número de éstos es ocho: uno, para la rendición de cuentas,⁶⁷⁴ otro si se cometen delitos contra la comunidad,⁶⁷⁵ otro para las infracciones contra la constitución,⁶⁷⁶ el cuarto se dedica a todos aquellos magistrados y particulares que litigan en torno a la

⁶⁷⁴Comparar con VI 2, 1317b 27.

⁶⁷⁵Por ejemplo, rehusarse a prestar servicio militar: cfr. Platón, *Leyes* VI 767b 7.

⁶⁷⁶Cf. VI 2, 1317b 28. En Atenas, el procedimiento judicial pertinente se denominaba *eisangelía*, que se utilizaba como denuncia pública en asuntos considerados como criminales contra el régimen político. Ver el juramento de los jueces atenienses, según el cual se comprometen a no avalar que se instaure una tiranía o una oligarquía (Demóstenes XXIV, 149) (Schütrumpf III: 421).

imposición de penas, el quinto para contratos privados y de cierta magnitud, y además de éstos el que se encarga de los homicidios y el que juzga los asuntos relacionados con los extranjeros –asimismo, hay diversos tipos de tribunal sobre homicidios, tanto si los jueces son los mismos como si son diferentes: sobre homicidios premeditados e involuntarios, sobre todos aquellos homicidios en los que se reconoce el crimen pero se disputa a propósito de su justicia; el cuarto recae sobre todos aquellos que fueron desterrados por delito de homicidio y a su regreso recibieron nuevas acusaciones, como se dice en Atenas que es el tribunal de Freato⁶⁷⁷ (aunque acontecimientos de este tipo suceden pocas veces en toda la vida, incluso en las ciudades grandes); y entre los tipos de tribunales para extranjeros, uno se dedica a delitos de extranjeros contra extranjeros, mientras que otro versa sobre delitos de extranjeros contra ciudadanos.⁶⁷⁸ Además de todos éstos, está el tribunal que juzga sobre contratos de poca monta (todos aquellos que están entre uno y cinco dracmas, incluso un poco más).⁶⁷⁹ Pues también debe haber una resolución judicial en torno a estos asuntos, aunque no recaiga sobre muchos jueces (1300b 19-34).

Luego de tal caracterización general, Aristóteles restringe el tratamiento de una manera análoga a cómo abordó las magistraturas, centrándose en aquellos tribunales que cumplen funciones relevantes políticamente:

Dejemos de lado, sin embargo, este tipo de tribunales –los que juzgan sobre homicidios y sobre extranjeros– y hablemos de los tribunales que juzgan asuntos de carácter político, aquellos que si no son regulados correctamente generan conflictos facciosos y cambios de régimen⁶⁸⁰ (1300b 35-38).

Al respecto pasa a elaborar una tipología a priori de las posibilidades de organización de las instituciones jurídicas políticamente fundamentales según los criterios especificados.

Es necesario que o bien todos, nombrados por elección o por sorteo, juzguen acerca de todas las cuestiones recién mencionadas, o bien que todos juzguen acerca de todas las cuestiones, pero que los jueces sean nombrados para algunos procesos por sorteo y para otros por elección; o bien que juzguen sobre algunos de estos asuntos nombrados unos por sorteo y otros por elección. Así, se obtiene un número de cuatro modos de conformación de los tribunales. Existen otros tantos modos diferentes si los jueces se nombran de entre todos los ciudadanos por turnos.⁶⁸¹ Luego, a su vez, entre los jueces que proceden de una determinada parte de la ciudadanía, están los que juzgan sobre todas las cuestiones nombrados por elección o bien por sorteo, o para unas cuestiones por sorteo y para otras por elección, o bien existen ciertos tribunales que juzgan acerca de estos asuntos compuestos por jueces sorteados y elegidos (1300b 40-1301a 5).

Luego menciona la posibilidad de tener en cuenta las combinaciones de éstos, llegando a interesantes complejizaciones:

⁶⁷⁷ *Constitución de los Atenienses* § 57, 3-4; Demóstenes, XXIII, 77.

⁶⁷⁸ Ver *Constitución de los Atenienses* § 58, 2; 57, 3.

⁶⁷⁹ *Constitución de los Atenienses* § 52, 3.

⁶⁸⁰ Se refiere Aristóteles seguramente a los primeros tres tribunales de b 19-21 y posiblemente también al cuarto. Sobre la vinculación entre el derecho y el mantenimiento de la paz social, ver IV 13, 1297b 6; V 2, 1302a 40. Ejemplos para las democracias: VI 2, 1320a 21; V 5, 1304b 29.

⁶⁸¹ *Katà méros*, cf. IV 15, 1300a 24.

Me refiero, por ejemplo, a que algunos tribunales se establezcan con jueces nombrados de entre todos, otros con jueces nombrados de entre una determinada parte de la ciudadanía y otros de ambas maneras (como si formaran parte de un mismo tribunal los jueces nombrados de entre todos y los designados de entre una parte de la ciudadanía), y que sean designados por sorteo, o por elección o mediante ambos procedimientos (1301a 6-10).

Luego de especificar “cuántos pueden ser los modos de conformar los tribunales”, Aristóteles pasa a vincular las diversas modalidades con los regímenes políticos de su taxonomía (especialmente, democracia, oligarquía, aristocracia y república).

Entre éstos, son democráticos los primeros, es decir, todos aquellos modos en que se designan jueces de entre todos y que juzgan acerca de todos los asuntos, mientras que son oligárquicos los segundos, es decir, todos aquellos modos en que se designan jueces de entre una parte determinada de la ciudadanía y que juzgan acerca de todas las cuestiones; mientras que los modos descritos en tercer lugar son aristocráticos y propios de una república, es decir, aquellos en los que unos jueces se designan de entre todos y otros de entre algunos (1301a 10-15).

Para no engrosar aun más el volumen de este escrito dejamos pendiente un estudio minucioso de V y de VI. Por lo demás, debe destacarse que es en el libro IV donde los principios teóricos fundamentales han sido enunciados. Y en lo que sigue se limita a aplicarlos y dinamizarlos, tanto en un manual científico de cambios constitucionales (V) como en un nuevo análisis diversificado y complejo de la oligarquía y, sobre todo, de la democracia (VI).

CAPÍTULO 8

BALANCE Y DISCUSIÓN FINAL

En este último capítulo de la tesis nos proponemos ofrecer una ojeada panorámica de los resultados alcanzados en los capítulos de la sección II a la vez que ciertas reflexiones concernientes a una discusión que se enlaza con los problemas y las hipótesis de trabajo presentadas en la sección I.

i) Libro I

Como hemos visto en I 1-2, la conceptualización aristotélica de la *pólis* y de sus partes componentes se halla formalizada a través de un elevado grado de abstracción y una profusa utilización de materiales teóricos. En la primera definición real de *pólis* resultan centrales los vocabularios holístico-mereológico, teleológico y henológico combinados a partir del hilo conductor de las nociones de *koinonía* y *arkhé*. Las primeras dos comunidades son *asúntheta* en la medida en que los polos que componen la *koinonía* no pueden subsistir separadamente: el amo y el esclavo no tienen entidad fuera de la relación despótica, lo mismo que el macho y la hembra en la relación conyugal. Las tres restantes ya son compuestas, y vamos a ver operando en la caracterización de la composición de cada una de ellas los conceptos de todo/partes y de fin: la casa engloba como partes suyas las comunidades conyugal y despótica, haciéndolas participar del fin de la autosuficiencia con respecto a las necesidades cotidianas del ámbito de la mera vida (*zên*); la aldea engloba como partes suyas a varias casas, haciéndolas participar del fin de la satisfacción de necesidades de carácter no cotidiano; la ciudad-Estado engloba como partes suyas a casas y a aldeas haciéndolas participar del fin de la vida buena (*eû zên*), la plena autosuficiencia.

Esta definición de *pólis* en términos de comunidad perfecta de casas y aldeas en vista de la vida buena se monta sobre la definición nominal que introduce I 1, a la luz de un problema dialéctico concerniente a la consideración de las formas de dominio y en función de una estrategia de análisis alineada con el instructivo para alcanzar definiciones científicas de *AnPo*.

Esta definición de la *pólis* es la que Aristóteles necesita para poner en movimiento el programa de investigación del libro I, que se propone distinguir y definir las partes componentes de la ciudad. Los conceptos metafísicos como fin, naturaleza, necesidad,

todo-partes y unidad están en función del propósito indicado en I 1, examinar de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, para comprender mejor en qué difieren unas partes de otras y tratar de lograr algún conocimiento técnico de cada una de ellas. Estas nociones constituyen los términos teóricos, el esqueleto conceptual de las definiciones. Están llamadas a enmarcar categorialmente el tratamiento de los asuntos de la ciencia política, pero operan al modo de filtros que requieren ser plenificados con contenidos y principios específicos de este campo disciplinar.

En efecto, como hemos ido apuntando en diversos lugares del desarrollo que hasta aquí hemos realizado, la aplicación de herramientas conceptuales teóricas no es aséptica y continuista. Al ser aplicados a la política, los módulos lógico-metafísicos conocen ciertas redefiniciones propias del específico ámbito en el que se mueven, y que resultan inéditas con relación a otros contextos teóricos del corpus y propias de las problemáticas práctico-políticas en las que se inscriben.

En I 1-2, Aristóteles se encuentra dedicado a la definición real de *pólis*, un enunciado del qué-es que se mantiene operativo a lo largo de todo el texto, participando de diversas cadenas argumentativas y oficiando de suelo firme para muchas de las demostraciones científicas de los libros posteriores.

Una vez alcanzada la definición, a partir de I 2, 1253a 1 Aristóteles extrae dos consecuencias fundamentales para las cadenas argumentativas que darán lugar no sólo a las siguientes definiciones de los términos-conceptos de la filosofía política sino también a la resolución de problemas políticos de alta urgencia y concretez. Esas dos consecuencias son que la *pólis* existe por naturaleza y que el ser humano es un animal político. La extracción de ambas consecuencias es rigurosamente deductiva y nos muestra el estilo científico de Aristóteles en plena *apódeixis* (en el sentido técnico de *AnPo.*).

Que la *pólis* es por naturaleza se deduce del esquema de definiciones reales de las partes de la *pólis* que culminaron en la definición real de I 2:

- 1) Toda ciudad existe por naturaleza si las primeras comunidades existen por naturaleza.
- 2) Las primeras comunidades existen por naturaleza.
- 3) Por lo tanto toda ciudad existe por naturaleza.⁶⁸²

⁶⁸² Cf. Simpson 1998: 21.

Esta constatación de la realidad de la ciudad-Estado se enmarca en primera instancia dentro del set de los principios propios de una ciencia según *AnPo.*, dado que todo enfoque científico debe asegurarse de la existencia de los fenómenos que pretende definir y explicar. Estamos así ante una pregunta científica fundamental de la *politikè epistéme*, es decir, un problema relativo al modo de existencia del objeto teórico central de la disciplina. La definición nominal de la que habíamos partido en I 1 adquiere acá espesor científico al constatarse no sólo que la *pólis* existe sino que existe como algo por naturaleza.

Antes de explicar el “por qué” de un fenómeno debemos constatar que existe. Eso está hecho ya desde el verbo inicial del tratado, dado que la *pólis* es algo que vemos (*horómen*). Ahora bien, lo que no vemos es de qué modo existe. La importancia de marcar la existencia natural de la ciudad se comprende si el fenómeno en cuestión asume preminencia para la ciencia en cuestión, dado que, como hemos dicho, la *pólis* es para la *politiké* tan central como la *phúsis* para la *phusiké* o la *psukhé* para la doctrina del alma: difícilmente podemos desplegar una teoría científica sobre la política si se demuestra que la *pólis* carece de espesor existencial; la *politikè epistéme* no tendría objeto teórico sobre el cual basarse y entonces no sería ciencia, asimilándose a la dialéctica o a la retórica, disciplinas que orbitan en torno a palabras y discursos. Aun cuando muchas interpretaciones contemporáneas de Aristóteles asuman esta última variante, debemos cuidarnos de caer en estos serios malentendidos que falsean el encuadre epistemológico de la fuente.

Dentro del ensamblaje argumentativo de las definiciones, y pivotando en torno al carácter de autosuficiencia completa que conlleva la vida buena de la *koinonía politiké*, la constatación de la existencia por naturaleza de la *pólis* conduce a la afirmación de la politicidad natural del ser humano. Este principio es el eslabón deductivo que vincula las tres primeras definiciones que encontramos con la cuarta (*pólis* como comunidad de justo e injusto) y la que da pie a la aparición de la causa eficiente de la ciudad-Estado y facilita el tránsito hacia las definiciones finales de I 2 relativas al nexo entre justicia, derecho y comunidad política.

El argumento de la politicidad natural se construye sobre la base de la hipótesis de que la naturaleza no hace nada en vano, pero muchas veces la interpretación se pierde en derivaciones sociobiológicas, protodarwinistas y biologicistas y no atiende a la estructura teleológica del razonamiento. El argumento dice en esencia que si no tuviéramos una naturaleza política nuestra capacidad discursiva, nuestra dotación de la

potencia de *lógos* habría sido en vano. Por algo será que contamos con la facultad de hablar y con la percepción de lo bueno-malo/justo-injusto.

La estructura de razonamiento es homóloga a, por ejemplo, el modo que tiene Aristóteles de explicar (contra Demócrito) el origen y cambio de los dientes en animales mamíferos:

Hay que hacer lo siguiente: es necesario que el que haga una afirmación de tipo general la aplique a todos los casos. Puesto que suponemos, basándonos en lo que vemos, que la naturaleza no carece de nada ni hace en vano nada de lo que es posible en cada caso, es necesario que los que van a alimentarse después del período de lactancia tengan instrumentos para la preparación del alimento (GA. V 8, 788b 20-25).

Pero a diferencia del contexto científico que acabamos de analizar, que seamos políticos por naturaleza no significa que lo seamos automáticamente ni que esto se dé sólo gracias a factores que dependen de la *phúsis* como principio de movimiento inmanente. Hace falta toda una cadena de mediaciones artificiales que nos lleve a plenificar el uso humano de la palabra. Sin ellas, la politicidad se quedaría en el ámbito de la mera posibilidad, de la potencia. En campo político el concepto de naturaleza y sus principios subsidiarios no alcanzan para agotar explicativamente el origen de sus fenómenos y objetos teóricos específicos. No tienen exactamente la misma estructura explicativa el fenómeno de que a los animales les salgan y se les caigan los dientes que el fenómeno de que los humanos desarrollen el *lógos* y la percepción de lo justo y lo injusto. En el primer caso la naturaleza es causa material y eficiente a la vez, mientras que en el segundo es causa material pero no eficiente (en la filosofía política este rol lo cumplen los destinatarios del escrito científico aristotélico, el legislador y el político).

La estructura explicativa de que la *phúsis* no hace nada en vano y apunta a lo mejor posible, como sostiene Leunissen, pertenece propiamente a la ciencia natural y (en sentido estricto) no a la ciencia política. En el texto que sigue se explicita de qué manera el principio explicativo del diseño inteligente al que responde la naturaleza forma parte de las suposiciones (*hupótheseis*) propias de la ciencia *phusiké*:

Como inicio de la investigación estamos acostumbrados a utilizar con frecuencia los principios del estudio de la naturaleza [*pròs tèn méthodon tèn phusikén*], tomando en consideración los fenómenos que se ajustan a esta forma en todas las obras de la naturaleza. Uno de estos principios es que la naturaleza no hace nada en vano, sino siempre lo mejor posible para la esencia de cada especie animal; por ello, si algo es mejor así, así también es conforme a naturaleza. (IA. II 704b 12-705a 2).

Así las cosas, ¿no supone esto un defecto insalvable para la arquitectura epistemológica de la *politiké epistémé*? ¿No implicaría la operatividad de este principio el hecho de funcionar con base a hipótesis extrañas a su campo de objetos teóricos? Leunissen asevera que el uso de este principio es pasible de ser interpretado como una infracción a la prohibición de hacer uso de hipótesis relacionadas con ciencias diferentes (*metábasis eis állo génos*, *AnPo* I 7, 5a 38-b 6). Esto convertiría a la *Política* en un tratado “híbrido”.⁶⁸³

Ahora bien, la hipótesis de que la naturaleza no hace nada en vano no es un principio último autosuficiente, exhaustivo y fin en sí mismo, sino que está en función de habilitar razonamientos específicamente políticos en los cuales, por cierto, las razones de orden físico (como hemos intentado mostrar) se muestran insuficientes. Tal es el caso de los objetivos del capítulo que estamos analizando, tendiente a justificar la génesis y validez de la justicia en los fenómenos de la convivencia humana.

Lo que está en juego en el contexto teórico de la política es el concepto teleológico de naturaleza, bajo cuya égida debe comprenderse aquí la presencia del vocabulario biológico. Aristóteles no razona apelando a argumentos de carácter genético, sino que *phúsis* se inscribe dentro del módulo causal, como operador para sostener la causa final en la estructura explicativa de las definiciones reales de la política. “Naturaleza” está llamado aquí a referirse a las condiciones sociales necesarias para que se realice el fin más propio y más alto de la naturaleza humana. Como sostiene Schütrumpf en nota *ad. loc.*, el ser humano plenifica sus posibilidades últimas y definitivas sólo en la *pólis*, sin cuyos dispositivos institucionales y legales tiende a hundirse en la animalidad. La referencia a abejas y hormigas no opera, como pretende Kullmann, a la manera de un principio analógico, para marcar que la convivencia se halla en nuestros genes en tanto seres biológicos, sino como un principio de explicación diferencial, más parecido a cómo convoca a estos insectos el texto del *Fedón* de Platón.⁶⁸⁴ De hecho, que la categoría de animales “políticos” se encuentre en los escritos biológicos debe entenderse no en sentido técnico sino metafórico, y su comprensión de este principio en, por ejemplo, la *Investigación sobre los animales* (I 1), no se dirige a captar las especificidades de lo humano en tanto ámbito de realización de relaciones jurídicas. A diferencia del texto biológico, en I 2 el principio de la politicidad natural se halla en función de resaltar la potencialidad propia de los seres humanos en la medida

⁶⁸³ Leunissen 2012a: 5

⁶⁸⁴ Cf. *Fedón* 82b.

en que necesitan de la *pólis* para alcanzar la plenitud ético-política de la vida buena, al margen de la cual se vuelven subhumanos (animales) o suprahumanos (dioses).

Las definiciones científicas hasta aquí precisadas habrán de funcionar como trasfondo teórico de ulteriores desarrollos científicos de gran importancia para el programa de investigación del libro I. Estos planteos profundizarán el análisis, sumando distinciones y premisas para continuar haciendo clara la definición inicial de *pólis* y de sus partes, y, sobre todo, para ir haciendo de ella un principio científico en la medida en que opera dado lugar a auténticas demostraciones científicas con relación a la esclavitud (I 4-7, que trabajan sobre el nexo amo-esclavo como parte integrante de la casa), la administración doméstica (I 8-11, que trabajan sobre la noción de administración de la casa y riqueza) y la virtud (I 13, que recapitula diferencias de las diversas comunidades a lo largo del hilo conductor de la definición de virtud). En los tres casos se aplica una metodología combinada que integra la discusión dialéctica con el establecimiento de definiciones y demostraciones que se vinculan orgánicamente con el programa general establecido en I 1.

ii) Libro III

El libro III es el libro de las definiciones políticas fundamentales, donde son conceptualizados en sentido específicamente político los diversos derivados de *pol-* que vertebran el léxico propio de la filosofía de los asuntos públicos de los seres humanos. Aquí, el tratamiento filosófico que reciben los conceptos de la familia *pólis* exhibe una alta configuración teórica. Si bien este estilo teorista (característico, como veremos, del enfoque desplegado en el bloque temprano) no es novedad, y lo hemos visto operar en el libro I, en el libro III Aristóteles se dedica especialmente a ofrecer herramientas que permitan formalizar específicamente los sentidos políticos de los términos “*pól-*”. Dado que el objetivo del programa de investigación de I se circunscribía a la delimitación mutua de las comunidades-componentes de la *pólis*, este sentido específicamente político del término había quedado planteado como una posibilidad no desarrollada (en la forma “*koinonía politikē*” y a partir del operador teleológico de la *autárkheia* y la vida buena). Veremos que en III se aborda de entrada el centro conceptual-doctrinario de la filosofía política, que se despliega en el lazo que relaciona ya no a cualquier habitante con cualquier otro dentro del perímetro territorial abarcado por las murallas de la *pólis*, sino a la franja de quienes gozan de plenos derechos

políticos, y como tales se hallan facultados para gobernar el destino colectivo del régimen político. Intentamos marcar en estos procesos definicionales la relación de continuidad argumentativa entre las definiciones ya trazadas y las que se introducen en este libro: si bien ninguna *pragmateía* aristotélica se expone en términos rigurosamente deductivos tal como esto se realiza en los *Elementos* de Euclides, hemos intentado apuntar sin embargo a una estructura axiomática subyacente que es índice de la concatenación deductiva que Aristóteles pretende reponer entre los principios propios de la *politiké* y los fenómenos del mundo político. Es importante notar que dentro de esta estructura las definiciones ya ofrecidas se integran armónicamente.

La primera definición científica a la que se arriba es la de ciudadano (III 2), en clave de quien tiene el derecho [*hexousía*] de participar de la magistratura deliberativa y judicial de la ciudad-Estado. Lo cual se acompaña de una definición de “ciudad-Estado” en términos específicos, que denota “el conjunto de ciudadanos adecuado para una vida autosuficiente”. Esta definición de *pólis* ofrecida sobre la base de la definición de *polítes* integra el componente teleológico de la *autárkeia* que se había establecido en I 2.

Junto a estos *polítai* en sentido estricto (que están habilitados para ser considerados como pertenecientes al *políteuma*, cuerpo cívico gobernante, como dirá en III 6) existen otros *polítai* en sentido semi-amplio (decimos “semi-amplio” para diferenciar del sentido verdaderamente amplio que equivale al mero habitante de la *pólis*), que son los nativos libres adultos que no estarían accediendo a las funciones de gobierno (por ejemplo, por no cumplir con los requisitos censitarios, como en una oligarquía etc. etc.). Incluyéndolos a ellos es que la *pólis* se determina, en su segundo sentido específicamente político como “comunidad de hombres libres” en 1279a 21.

Hay que destacar que ambas definiciones de *pólis* son las que están llamadas a conformar los dos taxones en función de los cuales se organizará la tabla de clasificación de constituciones de III 6-7. Pero antes una reflexión sobre la discusión del principio de individuación de la *pólis* según III 3.

El problema que se aborda en este capítulo de la *Política* es un asunto teóricamente central que coincide con la individuación. A. Edel ha remarcado que la pregunta por lo individual es recurrente en la red conceptual aristotélica. En el problema “¿qué es un individuo y en qué reside su individualidad?” se halla anidado un conjunto de problemas subsidiarios: ¿qué diferencia a los individuos de la misma especie? ¿cuál es la identidad permanente de un individuo en el curso del tiempo? ¿qué es lo que

produce la unidad de un individuo a pesar de que tiene muchas partes? A lo largo de sus investigaciones Aristóteles trata la individualidad como una pregunta científica de primer orden, y a tal efecto refina una serie de conceptos adecuados para poder abordarla. Por lo general, las exposiciones de la metafísica aristotélica contemplan que para la individuación es central la presencia del concepto de materia. Es la materia la que cumple ciertas funciones básicas que nos permiten asegurar continuidad, instanciar universales y caracterizar accidentes. La continuidad, por su parte, concierne al movimiento y al tiempo: el movimiento, que a su vez necesita un sujeto, ya nos coloca frente a un individuo unificado a través del tiempo. Categorías centrales que operan al respecto, y que involucran términos necesarios para tipificar similitudes y diferencias son las nociones de “mismo”, “otro”, “contrario” y “similar”, no menos que “diferencia esencial” y “diferencia accidental”. Si nos dirigimos hacia la constitución interna de lo individual, Aristóteles nos aporta claramente detallados conceptos de “todo”, “parte”, “elemento”, “completo” y “límite”.⁶⁸⁵

Usar la idea de límite y las dimensiones longitud, ancho y profundidad nos da el concepto de un cuerpo. y para hablar del cuerpo tenemos la categoría de lugar, que puede ser analizado en términos de relación entre cuerpos, de manera que contemos con un aparato conceptual para hablar de ocupación del mismo lugar por un período de tiempo dado y podamos usar la diferencia de lugar para establecer la ausencia de identidad numérica en las cosas.⁶⁸⁶ En cada uno de los contextos epistemológicos estos conceptos generales son usados de manera particular en función del área en que se encuentran, pero detectamos con Edel una constante que es el empleo en red de estas nociones:

Tomados en su conjunto, entonces, los varios tratamientos de temas relacionados nos proveen un set de conceptos lo suficientemente rico para discutir problemas del individuo y de las diferencias individuales. No existe un único concepto singular que haga el trabajo por sí mismo, que distinga y diferencia lo individual; hemos usado por lo tanto nuestro enfoque en red para descubrir cómo estos muchos conceptos trabajan juntos. Esperamos que las marcas con las cuales identificar los individuos sean contextuales y que los resultados sean coherentes. A medida que exploramos cada uno de estos diferentes modos de referencia abstractamente encontramos el patrón familiar circular según el cual cada concepto puede explicarse y analizarse a través del uso del resto. Por ejemplo, cuando individualizamos una cosa por su lugar, esto en la definición aristotélica del lugar hace referencia a los bordes de las otras cosas cuya individuación se asume. Pero él nunca intenta reducir todos estos conceptos a un set predeterminado de conceptos básicos iniciales, tal como algunos intentos modernos tratan de traducir los enunciados matemáticos en enunciados que usan sólo términos lógicos. De manera que tampoco hace

⁶⁸⁵ Edel (1982): 124-125.

⁶⁸⁶ edel 124-125

ningún esfuerzo en traducir los términos de, digamos, un hombre individual en el lenguaje especial de los cuerpos físicos o de colecciones de partículas. A pesar de la circularidad, o quizás por causa de ella, el entero conjunto de los conceptos se ve sistemáticamente enriquecido cuando cualquiera de ellos se ve refinado bajo el estímulo del tipo de problemas e información que surgen y que están disponibles en su área específica. Las ganancias en el poder analítico se ven, por así decirlo, transmitidas a través de la red. Este es un rasgo básico de la entera red metafísica que hemos estado examinando.⁶⁸⁷

Lo interesante a destacar dentro de este esquema analítico es que para Edel “no hay un problema *general* de la individuación en Aristóteles. El cuenta con todo el equipamiento conceptual que se necesita para identificar individuos, para distinguirlos, para armar un discurso acerca de ellos, para explicar cómo se generan y se corrompen o siguen existiendo, y para descubrir qué es esencial y qué accidental, qué es común y qué es único. buscar un principio general de individuación es tan desviado en el esquema conceptual aristotélico como buscar una causa general para la actualización de las potencialidades o una caracterización general acerca de cómo una entidad plenifica su fin inmanente”.⁶⁸⁸ Lejos de buscar un tratamiento unívoco, el *modus operandi* de cada concepto depende estructuralmente del dominio de fenómenos al cual se aplica. Pero esto no es lo mismo que renunciar a un enfoque sistemático. La sistematicidad de los abordajes de la pregunta científica por el principio de individuación está dado por el uso de la misma red de nociones.

Respecto de la taxonomía constitucional que emerge de los capítulos III 6-7, hemos subrayado que no es ninguna novedad para el pensamiento político griego. Tampoco es la última palabra de Aristóteles al respecto, como hemos tenido oportunidad de ver en el bloque IV-VI. Sin embargo, hay que notar que la clasificación aristotélica se presenta como el resultado deductivo de una serie de principios establecidos a partir de vocabularios teóricos propios y de operadores semánticos de alto nivel de precisión puestos en juego en cadenas demostrativas metodológicamente controladas y con un nivel de autoconciencia epistemológica inédito en la reflexión griega sobre los asuntos políticos.

Recapitulando el juego táctico de las definiciones a la hora de fundamentar científicamente su taxonomía constitucional, Aristóteles pone en juego dos modos de agrupar a los sujetos políticos que participan de la ciudadanía. Por un lado, utiliza su definición de ciudadano en sentido estricto para tipificar el costado cuantitativo de la clasificación: quienes tienen derecho a participar de la decisión y del gobierno (según

⁶⁸⁷ Edel (1982): 125-126.

⁶⁸⁸ *Idem*: 129.

III 1-2) son quienes componen el cuerpo cívico gobernante, ya sea uno, unos pocos o una mayoría (y esto sucede “necesariamente”, es decir, no hay más que tres posibilidades); desde un punto de vista estricto, a partir de una estrategia definicional por elevación que busca caracterizar a los regímenes políticos a través de sus instancias dirigentes supremas, una *pólis* se define en función de su *politeía* y la *politeía* en sentido estricto se define en función de su *políteuma*. Por otro lado, utiliza una definición extendida de *pólis* en términos de “comunidad de libres” y de *polítes* como “nacido libre” (tal como afirma al comienzo de III 2 que se halla estipulado como normal en la práctica política) para fundamentar el aspecto cualitativo en el que está en juego una caracterización de la justicia en términos de bien común (y aquí contempla necesariamente dos posibilidades, a saber, interés común e interés privado). En este marco, ejercer el gobierno en beneficio de la comunidad o por el bien común implica considerar como partícipes de la comunidad política no sólo a quienes componen el cuerpo cívico gobernante sino también a quienes están participando de la *politeía* en posición de *arkhómenoi*. Como conclusión de dicho cruce se nombran las diferentes alternativas según los criterios establecidos, que necesariamente nos dan el resultado de seis formas de *politeía*.

Con respecto a la definición de *pólis* de III 9, nos interesa en esta recapitulación crítica destacar el plano de universalidad que Aristóteles pretende otorgar a su ciencia política. Es cierto que si nos quedamos con las afirmaciones del final de I 2 estaríamos tentados de decir que toda forma de *pólis* encarna la justicia. Ahora bien, como se explicita desde el comienzo de III 9, la pregunta por la justicia política debe plantearse independientemente del “para alguien”. En este sentido, la pretensión aristotélica reside principalmente en construir una filosofía política que vaya más allá de los *phainómena*, que pueda dar cuenta de ellos, por supuesto, pero cuya función no se agote en ser una simple recolección de pareceres y apariciones, sino que pueda dar razón de ellos, juzgarlos o corregirlos desde el punto de vista del *noûs* político. Aristóteles objeta que la justicia tenga que depender del parecer de cada *pólis* acerca de lo justo, y si bien no eliminará el imperativo político de educar la *phantasia* de los ciudadanos de modo tal que a la ciudad-Estado se le aparezca como bueno y justo aquello que realmente la beneficia, sin embargo, el carácter de justicia y de bondad no derivan su legitimidad del hecho de que una asamblea así lo dictamine.

Aristóteles procura superar el protagonismo por razones tanto epistemológicas como políticas. El relativismo que transforma en verdaderos a todos los pareceres,

disolviendo así la distinción misma entre verdad y falsedad, opera del mismo modo en el plano político, en la medida en que si todo aquello que a una ciudad-Estado le parece justo pasa a ser justo sin más, no hay posibilidad de impugnar ninguna concepción de justicia. Si la asamblea es la medida de lo justo y de lo injusto, no hay un referente externo para evaluar la pertinencia de sus decretos y de sus decisiones, y por lo tanto la asamblea se vuelve autónoma y auto referencial. Así como no hay pareceres absolutamente falsos, para Protágoras no hay criterios sustantivos de justicia en virtud de los cuales pueda decirse que tal o cual orden político es injusto en sentido absoluto. La justicia es siempre relativa, depende del “para quién”. Es cierto que los buenos oradores se encargan de que a la pólis le parezca justo lo que es beneficioso para ella, y no lo que la perjudica; pero no es menos cierto que el estatus de lo justo se ve desustancializado, reducido a ciertas recetas efectivas y por lo tanto se torna inoperante desde el punto de vista de la legitimidad política, dado que el protagorismo termina negando la posibilidad de que existan parámetros normativos capaces de juzgar y, eventualmente, corregir los pareceres. La más grave consecuencia epistemológica de esta renuncia a ir más allá de los pareceres de cada una de las ciudades-Estado residiría, según Aristóteles, en condenar a la filosofía de los asuntos humanos al coleccionismo (cf. *EN*. X 10). Una verdadera filosofía política debe tener en cuenta las diversas y singulares modulaciones de lo justo de acuerdo con la variedad y multiplicidad de los regímenes políticos existentes, pero no puede limitarse a ello a riesgo de convertirse en un mero catálogo.

En este punto consideramos pertinente reproducir las palabras de E. Berti

la filosofía práctica de Aristóteles no coincide con la *phrónesis* como lo pretenden, en cierta medida, los partisanos de su ‘rehabilitación’, sino que ésta es una verdadera ciencia [...] capaz de argumentar y, en ciertos casos, también de demostrar, aunque sea de manera dialéctica. La filosofía práctica, en suma, es la expresión de una forma de racionalidad más ‘fuerte’ que la *phrónesis*, es decir, de una racionalidad que no es muy diferente de la empleada por la física o incluso por la metafísica. [...] Es muy natural que los partisanos de la ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ tiendan a reducirla a la *phrónesis*, es decir, a la debilitación del punto de vista lógico, porque en la mayor parte de los casos son partidarios de una corriente de filosofía hermenéutica que tiene por modelo la interpretación estética o la comprensión histórica antes que la explicación científica.⁶⁸⁹

Si bien suscribimos a estas consideraciones de Berti, nos distanciamos de su postura toda vez que permanece meramente en el reconocimiento dialéctico de la metodología

⁶⁸⁹ 1993: 457.

de la ciencia política sin tomar en cuenta su arquitectura científica, pasible de entrar armónicamente en composición con los requisitos de *AnPo*.

La serie de capítulos III 9-13 resume los principios establecidos anteriormente desde el punto de vista del problema de la legitimación del poder político desde un criterio de justicia absoluto. El vocabulario teleológico es puesto en juego en la resolución del problema en cuestión. La perspectiva funcionalista-teleológica es decisiva a la hora de concebir la superioridad relevante para seleccionar aspirantes a justos en sentido absoluto. Según III 12, el criterio básico para zanjar el problema se cualifica a partir del lenguaje funcional-teleológico (*érgon*) mientras que en III 13 se reafirma la distinción y jerarquización entre mera existencia, “vida”, y “vida buena”. La noción de virtud se relaciona con ambos horizontes semánticos. Así, Aristóteles elige marcar la virtud en el ejercicio de la ciudadanía como término *ad quem* sobre el que construir una *homonimia pròs hèn* que nos permita decidir el problema de lo justo más allá de las creencias de cada una de las formas de gobierno. Esto se relaciona con su definición de ciudadano en términos de actividad (el ejemplo del flautista lo pone de manifiesto ilustrando el concepto de *érgon*). Y entre los componentes de la definición científica alcanzada en I 2 se halla la vida buena. Estas categorías siguen operando como en I, distinguiendo el sentido específico de *pólis* respecto de su sentido genérico, ofreciendo materiales para controlar la homonimia con el objetivo de depurar científicamente la terminología de la *philosophía politiké*.

Nos interesa particularmente puntualizar que no deben confundirse estos últimos planteos con problemáticas distributivas. Toda reducción distributiva del planteo (como David Keyt al declarar que “a constitution is primarily a kind of distributive justice”⁶⁹⁰ y como el Aristóteles socialdemócrata de M. Nussbaum) no logra comprender que en definitiva se trata de la cuestión de la determinación de los criterios sobre los cuales aplicar los términos “igualdad” y “desigualdad”, “justicia” e “injusticia”, es decir, de llegar a definiciones científicas para obtener principios para una ciencia de la política. Como le recuerda David Charles al esquema distributivo que deduce Nussbaum de las páginas del libro III de la *Política*, no se trata aquí de un tema de distribución justa, sino de cuál es la *pólis* más justa, cuál es el ejercicio del poder que puede recibir con

⁶⁹⁰ Keyt (1991a): 239. “The large part of Aristotle’s political philosophy that is concerned with description classification and evaluation of constitutions is essentially a theory of distributive justice” (*Ibid.*).

propiedad el título de justo.⁶⁹¹ Con lo cual en el planteo se marca la exigencia de entrar en el plano de los conceptos formales que trascienden los horizontes de las *politeíai* específicas. El intento de establecer un plano de comparación entre las diversas concepciones de justicia que prevalecen en cada una de las constituciones evidencia el esfuerzo por trazar un espacio conceptual científico basado en definiciones generales que logre superar el protagonismo político.

El problema de fondo coincide con la pregunta de cómo establecer principios de individuación científicos para la *pólis*, la *politeía*, el *polítes* y el *políteuma* que puedan dar cuenta de la polisemia de la igualdad y la desigualdad, de la justicia y de la injusticia en política, y a la vez nos proporcionen un término focal, una definición absoluta en función de la cual reducir la homonimia salvaje existente en la materia, domarla, controlarla, a partir de un set de principios científicamente establecidos y deductivamente interconectados.

Hemos visto de qué manera esta estrategia es revisada y significativamente complejizada en el bloque IV-VI. Pero tanto allí como aquí, el sentido del esfuerzo teórico del estagirita se recorta a partir del trasfondo del coleccionismo de matriz sofística, en polémica con el cual Aristóteles se dedica a desarrollar un discurso científico que logre coronar la filosofía de los asuntos humanos (*anthrópeia philosophía*) con una *philosophía politiké* estrictamente concebida y desplegada en función del modelo de científicidad de los *Analíticos Segundos*.

iii) Bloque II-VII-VIII

Hemos visto de qué manera tanto II como VII-VIII comparten el programa de investigación concerniente a la pregunta por la mejor constitución, sólo que en II se lleva a cabo un abordaje predominantemente dialéctico, mientras que en VII-VIII tenemos una mayor presencia de deficiones científicas. Con el preámbulo de la discusión contra el unitarismo platónico (en el curso de la cual Aristóteles abreva en las definiciones ganadas en I y en III), las definiciones centrales de los términos clave de la *philosophía politiké* acontecen en VII 4 y en VII 8.

En VII 4 tiene lugar una determinación teóricamente cargada del concepto matriz de la familia de palabras que nos ocupa dentro del contexto del programa de

⁶⁹¹ Charles (1990).

investigación de la *aríste politeía*. El esquema conceptual teórico central llamado a vertebrar el abordaje científico del mundo político se conforma a partir del cruce entre el vocabulario causal (material-formal-eficiente-teleológico) y el léxico conceptual holístico-mereológico. Las precondiciones materiales y antropológicas se presentan así enmarcadas teóricamente a partir de la necesidad hipotética de medios y funciones que deben suponerse para que la *pólis* plenifique el fin que le es propio.

En consonancia con los principios de la filosofía primera aristotélica, el *eídos* de la *pólis*, su *politeía*, es anterior conceptualmente respecto del territorio y de la población, que tal como se explicita aquí caen bajo los dominios de la noción de materia (*húle*). Esta conceptualización traslada al campo propiamente político la jerarquización que en la red conceptual metafísica asume la forma por sobre la materia, cargando las tintas sobre la centralidad de la *politeía* y subordinando los factores que corresponden a la materia, a saber, la cantidad de ciudadanos (*tò plêthos politôn*) y el territorio (*khóra*), respecto de los cuales el acto de imposición de la forma política por obra del legislador se tipifica desde una analogía técnica.

En función del módulo de las cuatro causas y a partir de una analogía técnica, el producto del arte político, la mejor *politeía*, tiene como causa eficiente que informa la materia al legislador y al político, sujetos que son analogados con artesanos (tejedores, constructores de barcos). La causa eficiente de la forma-*pólis* concierne al legislador y al político (auténticos destinatarios del discurso científico acerca de la *pólis*) y hace visible que, en los asuntos humanos, que algo sea por naturaleza no implica necesariamente que plenifique su fin propio a partir de un principio de movimiento inmanente, sino que exige la comprensión de una instancia operativa humana.

En el módulo VII-VIII Aristóteles retoma la elíptica referencia que en I 2 se había hecho al legislador en términos de “*ho prótos sustésas*” explicitando el armado teórico de la *pólis* y de la *politeía* en función del par conceptual materia/forma. El léxico causal teleológico del libro I sigue estando presente en VII con relación a la determinación, por un lado, de un horizonte de necesidades de la mera vida, adscripto al lenguaje de la necesidad hipotética y en conexión con un concepto de naturaleza más asociado a la materia que a la forma, y, por el otro, de un horizonte de vida buena cuya instancia causal eficiente reside en la figura del legislador y del político.

En este punto nos interesa llevar a cabo una puntualización crítica. A pesar de que aparece en estas reflexiones de VII el término “*húle*” (de una manera convergente con lo desarrollado en I), Schütrumpf objeta la interpretación según la cual lo que está en juego

aquí es el concepto teórico de materia. “Esto se ha interpretado en el sentido de la doctrina de las causas como causa material, la *húle* del Estado. Pero la *pólis* dentro de la comprensión aristotélica en términos de unión de personas comprende sólo a los hombres nacidos libres (III 6, 1279a 21).”. El intérprete destaca que en su mejor forma según *Pol VII* abarca sólo sus auténticas partes: la franja política y los hoplitas [...]. El territorio y las demás precondiciones exteriores detalladas en VII 4-6 no pertenecen sin embargo a una *pólis* así definida y no pueden por lo tanto ser comprendidas como su causa material”.⁶⁹² La razón que aduce Schütrumpf para tal exclusión hermenéutica abrevia en la *Física* y asevera que lo fundamental para que algo valga como causa material es que la *húle* “inhiera [*enupárkhein*] en la cosa” (*Física* II 3, 194b 23 ss.): este rasgo de la inherencia de la causa material “se diferencia de los condicionantes exteriores introducidos en VII 4-6” en la medida en que tales precondiciones “no constituyen partes de la *pólis* entendida como nexo interpersonal de hombres libres”.⁶⁹³

Creemos sin embargo que la interpretación de Schütrumpf peca de filología excesivamente rígida y, en primera instancia, pretende que la aplicación de las nociones metafísicas proceda a la manera de un calco, bajo una profesión de fe ultrateoricista que en este punto lo vuelve más aristotélico que Aristóteles. Dicha pretensión, de llevarse a cabo sistemáticamente, debería invalidar toda aplicación de categorías metafísicas, incluso de las nociones teleológicas (que él mismo admite como operativas en política), dado que desde la comprensión meramente teórica de lo que dicho módulo supone siempre pueden hallarse respecto de su funcionamiento en campo práctico-político elementos que se hallan en discordancia respecto de sus formulaciones teóricas. Sin ir más lejos, la teleología natural en política no cumple con el requisito de que lo que es por naturaleza plenifique de manera inmanente su finalidad.

Por cierto, respecto del siguiente principio de VII 8 (1328a 28), a saber, que “cuando un elemento es medio y el otro es fin, nada hay de común entre ellos, sino que uno produce y el otro recibe,” Schütrumpf no verá ningún problema (a nuestro entender, correctamente) en admitir que Aristóteles usa aquí un esquema teórico teleológico aun citando en la nota *ad loc.* a Kullmann que marca (entendemos que también correctamente) que esta comprensión de la teleología “contradice la limitación a la finalidad interna propia de los escritos biológicos”.⁶⁹⁴ De ser consecuente con su

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ Schütrumpf IV: 295.

⁶⁹⁴ IV: 358.

enfática negación del módulo de las cuatro causas en política sobre la base de una rígida filología que hace pie en las discusiones teoréticas y en función de su pretensión de que la aplicación de nociones metafísicas sea un calco, debería haber objetado que Aristóteles esté utilizando aquí el léxico conceptual teleológico –algo que sería a todas luces absurdo–.

El requisito de inmanencia no se cumple a rajatabla por parte de Schütrumpf en el su análisis del campo de aplicación práctico-político de los conceptos metafísicos. Si razonamos a partir del vocabulario *henológico*, tampoco parece compatible con muchos abordajes teoréticos el hecho de que la unidad política se logre gracias a la educación (un elemento exterior que se adosa sobre la diversidad originaria del fenómeno de una manera que no tiene nada que ver con una inmanencia orgánicamente entendida a partir de textos de filosofía natural). Comprender tales procesos de manera acabada implica resituar tal requisito, cuyo sentido abreva en los textos de filosofía natural, a un dominio de temas y de problemas en que lo natural es un concepto que por sí mismo es deficitario y debe ser complementado con nociones vinculadas con la dimensión de la agentividad humana. Por otra parte, el comentador alemán resuelve en sentido técnico-específico una noción como la de *pólis*, en cuyo tratamiento Aristóteles lejos está de querer restringirse meramente a su sentido específico y juega muchas veces con la ambivalencia para afirmar, toda vez que cree que le conviene, que también hace sentido hablar de *pólis* en su acepción amplia. Desconociendo en este punto el método aristotélico de la ampliación progresiva, Schütrumpf objeta la comprensión del vocabulario metafísico en el punto de partida del análisis (*pólis* como conjunto de habitantes)⁶⁹⁵ con la vista puesta en el punto de llegada (*pólis* como conjunto de personas libres).

Dentro de la problemática de las condiciones para la *aríste politeía*, y específicamente en la estipulación de la magnitud adecuada para la *pólis* se busca evitar los planteos extremos, tanto por defecto como por exceso, esgrimiendo el criterio decisivo para abordar este problema, a saber, la autarquía respecto de la vida buena, que pauta de suyo una magnitud mínima que no debe traspasarse si se quiere alcanzar este fin. El límite máximo resulta de las exigencias de un buen orden político, es decir, un orden que pueda enmarcarse dentro de una disposición constitucional pasible de recibir la articulación de la forma-*politeía*. La resolución de este problema práctico presupone

⁶⁹⁵ Tal como en: “la ciudad no sólo está constituida por muchos seres humanos, sino también por seres humanos que difieren cualitativamente. Pues una ciudad no surge entre semejantes” [II 2].

la dinamización de las definiciones científicas ya obtenidas, en la medida en que en el trasfondo teórico de estos requisitos se halla la concepción aristotélica de la *pólis* tal como fue delineada en I 1-2 y en III 3 y tal como será planteada en IV 4 (1291a 8 ss.): se trata de una comunidad de un tipo determinado, que presupone la autosuficiencia, posee un orden constitucional encaminado hacia la vida buena y se halla conformado a partir de miembros conceptualizados como partes que cumplen ciertas funciones que se colocan más allá de los bienes adecuados para la mera supervivencia.

En VII 8 el pensador de Estagira retoma la problemática de VII 4 precisando teóricamente el módulo todo/partes de manera que se aplique específicamente a la forma-*pólis*. En ese proceso el estagirita echa mano a una distinción que se remonta al *Político* de Platón (entre causas y con-causas) y que es aplicada exitosamente en los escritos bio-zoológicos. La carga teoricista del capítulo se vislumbra en el empleo del léxico todo/partes, de los conceptos de *koinonía* y unidad (*tò hén*) y del módulo de la teleología natural que distingue entre fines y condiciones hipotéticamente necesarias. Del mismo modo que en VII 4, en este capítulo se deduce a partir de las definiciones teleológicas de I, haciéndolas jugar como primeros principios de las explicaciones relativas a la *aríste politeía*. La definición de *pólis* en clave de “cierta comunidad de semejantes para la mejor vida posible” incluye un módulo conceptual teleológico que se aplica a la determinación de aspectos esenciales de la *koinonía politiké*. Primero se utiliza el módulo en cuestión para delinear una posible tipología de regímenes y luego se pone en juego para distinguir finalmente quiénes son ciudadanos y quiénes contribuyen al sostén de la *pólis* pero no entran en la categoría de sujetos que gozan de derechos políticos plenos (un problema político de primer orden dentro del pensamiento político griego).

iv) Bloque IV-VI

Al entrar en el último bloque textual de la obra nos enfrentamos con tres libros en los que Aristóteles ofrece el núcleo de una teoría científica sobre las constituciones con una profundidad, exhaustividad y rigor que hace que debamos considerarlo como su aporte definitivo en la materia. A la hora de pensar cómo se relacionan estos libros con los anteriormente analizados se hace necesario tomar en cuenta líneas de continuidad y líneas de ruptura. Los aportes disponibles en la literatura especializada para acometer esta tarea suelen echar mano de algunas hipótesis de lectura dualistas respecto de las

cuales necesitamos diferenciarnos de un modo que nos permita entender qué se conserva y en qué aspectos innova respecto de los textos y conceptos ya trabajados. Para ser más específicos, los comentaristas suelen hablar al respecto de este bloque utilizando las expresiones “libros empíricos” (frente a los “libros teóricos”), “constituciones no-ideales” (frente a “la constitución ideal”), “tratamientos casuísticos” (frente a los “tratamientos más especulativos”) o “régimenes reales” (por contraposición a “utópicos” o “soñados”).

Es cierto que se percibe un sensible ajuste de perspectiva mucho más cercano a la “empiría” en la medida en que, desde un punto de vista genetista, los libros IV-V-VI están confeccionados en la época de la segunda estadía en Atenas del filósofo de Estagira, para cuya redacción Aristóteles ya contaba con una estructura institucional (el Liceo) en el marco de la cual se había llevado a cabo esa monumental tarea de recopilación de 158 constituciones llamada a ofrecer un corpus observacional de importancia decisiva. Sin embargo, los rótulos mencionados no logran dar cuenta de que, en definitiva, hay en IV-VI una ajustada conceptualización que enmarca la observación desde la lógica, la constitución ideal es considerada como parte integrante del programa científico en igualdad de condiciones respecto de las constituciones no-ideales, la casuística llevada a cabo se halla preparada por altísimas dosis de material especulativo y los aspectos más técnicos de la teoría constitucional adquieren en IV-VI tratamientos teóricos decisivos que nos obligan a tomar muy en serio la arquitectura filosófica de estos tres libros, ligada a problemas y preguntas que se mantienen respecto de libros anteriores, pero en cuyas respuestas Aristóteles considera las clasificaciones anteriores como en definitiva insuficientes y necesitadas de reajustes teóricos fundamentales.

El foco del cientista político que se halla frente a una inmensa recopilación de material empírico constitucional recae sobre el problema de la definición (*horismós*), y de una manera que representa una novedad respecto de los otros bloques textuales de la obra. Se trata de dar cuenta, en primer término, de qué es una *politeía*, es decir, qué notas puede decirse que, desde un discurso científico transconstitucional, comparten la democracia, la oligarquía, la aristocracia, etc., que sean rasgos comunes de todas ellas sin identificarse en principio con ninguna de ellas en particular. Pero el asunto no termina aquí sino que, propiamente, aquí recién empieza, pues dentro del programa de investigación científica de IV-VI se cuenta articular tal enunciado genérico con la

definición (*horismós*) específica de cada una de las variantes de cada uno de los regímenes políticos.

Con respecto a la definición de *politeía* que se ofrece a la manera de punto de partida programático en IV 1, debemos atender a tres notas fundamentales del concepto: 1) el ordenamiento concerniente a las magistraturas; 2) el elemento supremo sobre el régimen (*tò kúrion tês politeías*), que designa al cuerpo cívico gobernante (*políteuma*) y 3) el fin al que tiende. Se halla puesto de manifiesto en el enunciado que la definición de *politeía* remite a un modo específico de considerar qué es una *pólis*: la *politeía* expresa la columna vertebral conceptual del orden de la comunidad política que es toda *pólis*, refiere al “ordenamiento relativo a las ciudades-Estado”. Pero no hace pie en cualquier suerte de ordenamiento, sino en su orden específicamente institucional. Si uno desea saber qué es una *pólis* desde el punto de vista institucional, es decir, si uno desea conocer qué es un régimen político en su definición estricta, debe contar con una definición que proporcione información relevante acerca de estos tres ejes: “de qué modo se hallan distribuidas las magistraturas”, “quién ejerce el mando supremo dentro del régimen” y “cuál es el fin de cada comunidad”.

Resulta vital para el desarrollo de una política científica mantener la distinción entre ley y constitución y marcar la preminencia científica del segundo objeto teórico por sobre el primero. De hecho, resulta significativo que Aristóteles no se moleste en ofrecer una definición científica de “ley” [*nómos*] en el curso de la *Política*, sino que se conforme con aproximaciones metafóricas del estilo “razón sin deseo” o definiciones nominales del tipo “cierto orden” (*tis táxis*). El énfasis en la constitución como objeto propio de la teoría política, y no en la ley (que era el centro de interés del enfoque eunómico del poeta o del abordaje coleccionista isocrateo), revela que los esfuerzos de Aristóteles se hallan puestos en demostrar que toda consideración relativa a las leyes debe enmarcarse necesariamente dentro del tipo de constitución. No existe la posibilidad de llevar a cabo una teoría científica de la política tomando como centro el concepto de ley. Lo cual no quiere decir que no sea importante, y de hecho Aristóteles discute a menudo problemas referentes a esta noción (eminentemente las discusiones dialécticas del final de III, y derivadas del *Político* de Platón, relativas al problema de si hay que obedecer al mejor hombre o a las mejores leyes). Pero la función de una *politiké* que le sirva al político o al legislador a la hora de intervenir en el mundo de los asuntos públicos debe ser capaz de ofrecer una definición de las variantes constitucionales, para que en función de ellas se legisle, se reforme o se tomen

decisiones políticas adecuadas: “hay que conocer la definición (*horismós*) de las variedades propias de cada régimen político con vistas al establecimiento de las leyes”.

La innovación metodológica puesta en juego ya desde el arranque en IV contempla la pluralidad de los tipos constitucionales, sobre todo de las dos formas más extendidas de régimen político, a saber, democracia y oligarquía. Otra modificación central que ocurre en el pasaje de III a IV se relaciona con el principio decisivo del análisis constitucional. Mientras que en III el análisis orbitaba alrededor del eje legitimista, a partir del módulo de la justicia distributiva con la vista puesta en el fin de la vida buena y un criterio absoluto de justicia, el principio clave en IV-VI es la correspondencia entre las constituciones y las condiciones dadas con vistas a lo útil, lo adecuado y lo que garantiza la estabilidad del régimen dentro de las circunstancias que lo caracterizan. A la vez, en el bloque IV-VI se pone el acento en la presión que las condiciones dadas imponen al trabajo del político-legislador en torno de la materialidad poblacional-territorial-social-económica de ciertas circunstancias dadas. La materia no es pura disponibilidad para la libre intervención de la acción-decisión humana (a juzgarse de acuerdo con su correspondencia con el fin de la *pólis* determinado de manera absoluta, a saber, la vida buena), sino que presenta características determinadas que restringen el campo de lo posible y obligan a pensar el sub-óptimo, tomando como parte de la cuenta las relaciones de fuerza entre las partes componentes consideradas bajo una óptica socio-económica.

En este contexto, también debe notarse que el patrón normativo interconstitucional operante en el bloque IV-VI redefine en varios sentidos la doble tripartición que articulaba la taxonomía constitucional de III 6-7. En primer lugar, ya no hay tres formas rectas y tres desviadas, sino una sola recta y todas las demás desviadas. Democracia y oligarquía no son ya, entonces, cada una desviaciones de una determinada forma constitucional (respectivamente, república y aristocracia), sino desviaciones de una y la misma constitución considerada como la mejor en absoluto. En segundo lugar, democracia y oligarquía no son ya analizables en términos unitarios (dentro del cual no hay posibilidad de que sean consideradas normativamente aceptables), sino que se multiplican en subespecies, de las cuales sólo sus variantes extremas se consideran ilegítimas, en cuyo caso se aplica la posibilidad de no considerarlas en sentido estricto como constituciones, del mismo modo que la tiranía. En tercer lugar, constituciones que en III 7 se consideraban rectas se vuelven en verdad desviaciones, y tal es el caso prototípico de la república (*politeía*) (cf. IV 8, 1293b 25), una desviación que se halla

por debajo de las aristocracias y por encima de las democracias y oligarquías. En cuarto lugar, mientras que según el esquema normativo de IV-VI en el tope del ranking figura una sola forma correcta que coincide con la *aríste politeía* y en la parte de abajo tres variantes consideradas en sentido estricto como “no constituciones” (tiranía, democracia radical y esa oligarquía extrema que se denomina *dunasteía*), en el medio debemos aceptar la posibilidad de incluir una gradación de desviaciones que pueden dividirse en desviaciones de primer orden (relativas a la aristocracia, a diferentes formas de “así llamadas aristocracias” y a la república) y desviaciones de segundo orden (concernientes a las tres primeras formas de democracia y de oligarquía, normativamente aceptables frente a sus respectivas cuartas variantes). En quinto lugar, se deja de lado la perspectiva purista de III 7 y entran en la consideración gradaciones típicas de una consideración que ahora debe hacer las cuentas con un vocabulario conceptual metafísico que orbita en torno a la idea de mezcla (*míxis*); en este nuevo esquema, las variantes puras (al margen de la *aríste politeía*) son las versiones extremas (tanto de oligarquía como democracia), y en tanto tales son claramente impugnadas.

Ahora bien, lejos de considerar aquí que estos desplazamientos implican una subordinación de los intereses teóricos a los intereses empíricos (haciendo de cuenta que tal distinción pudiera hacerse), lo que constatamos es un cambio en cuanto al módulo metafísico utilizado (y no tanto un abandono del vocabulario teórico). En principio, se sigue utilizando el esquema de condiciones necesarias (materia-potencia) y forma-fin, sólo que menos para establecer la forma-fin en su anterioridad natural-definicional en tanto excluyente de lo material-potencial y más para marcar los límites que la materia presenta a la imposición de la forma política. Pero existen otros operadores teóricos que van a ganar preminencia en el bloque IV-VI. Como hemos destacado, el módulo de la mezcla y una nueva articulación entre los conceptos de cualidad y cantidad constituyen innovaciones teóricas fundamentales de su abordaje tardío.

De todos modos, y a pesar de que desconfiamos de la antítesis teórico/empírico, no es menos cierto que, como ha mostrado nuestro análisis del libro IV, la concentración de Aristóteles está enfocada aquí en las definiciones de los diversos regímenes. Lo cual no debe comprenderse sino como complementario del trabajo altamente teoricista de los materiales textuales anteriores. Recién pueden construirse definiciones de los diversos regímenes políticos una vez que los términos-conceptos de la familia *pol-* han sido establecidos en sus significados científicos. A tal efecto una importancia capital asumen los tres capítulos finales del libro IV, donde se propone una ulterior profundización del

análisis taxonómico que descolla, como hemos intentado reponer, por su capacidad de abstracción y su operatividad para subsumir teóricamente el múltiple mundo de la empiria constitucional.

v) Reflexión final sobre la función de los conceptos teóricos en la filosofía política

A modo de reflexión final, nos interesa destacar que el intento que hemos desarrollado en esta tesis es el de leer los términos teóricos de la red metafísica aplicados a la ciencia política en clave de “ideas de la razón” en el sentido kantiano. Mientras que fue un lugar común de gran parte de la literatura especializada tomar estos conceptos en sentido constitutivo (tanto los defensores como los detractores), como si Aristóteles estuviera interesado en exhibir una profesión de fe ontológica, nuestro *leitmotiv* residió en hacer un uso regulativo de los mismos. Que Aristóteles use un vocabulario teórico para aportarle científicidad a la *philosophía politiké* no significa que por detrás del uso de esos conceptos reflexivos haya necesariamente siempre un compromiso ontológico realista, concerniente a la “existencia en lo real” de tales principios y causas, sobre todo cuando tales conceptos analítico-categoriales se ven aplicados en contextos claramente extraños al ámbito ontológico, físico o biológico. Que sean conceptos reflexivos no significa que “no existan”, sino que “existir” para ellos no depende de denotar un único estado de cosas, un estado de cosas de un único tipo y de un único dominio científico (como lo demuestra el compendio del capítulo V de *Metafísica* y el uso diversificado de los mismos en el corpus de escritos científicos de Aristóteles).

La característica fundamental de los conceptos analítico-categoriales aristotélicos es que operan en red, nunca aisladamente, y esa red se va reconfigurando según el contexto de aplicación, con lo cual no poseen una semántica unívoca; son todos *pollakhôs legómena*. El máximo de generalidad al que se puede aspirar consiste en mapear los diversos usos jerarquizando sentidos: por eso habría que renunciar desde un comienzo, por ejemplo, a buscar una teoría general y unívoca de la teleología. Con respecto a parte/todo, por poner otro ejemplo, es francamente inconducente plantearse si verdaderamente existen o se trata de categorías meramente lógicas. A partir de una ojeada a las polimorfias aplicaciones que reciben, parecería que ni siquiera podemos establecer una concepción dominante o un patrón que se repita a lo largo de todo el libro. Según cada *pragmateía* de la *Política*, tales conceptos se ven empleados de

manera específica y con denotaciones diversas. Debemos entenderlos así eminentemente como herramientas, no como expresiones de estructuras/legalidades ontológico-físico-biológicas. Y herramientas que no se pueden analizar de manera aislada y general, sino que hay que insertarlos dentro de la red que arman con otros conceptos y específicamente en los campos concretos de cada uno de los trabajos científicos de Aristóteles.

La semántica de tales conceptos resulta así operativa, funcional (ese es el sentido del *Metaph. Delta*), una semántica wittgensteiniana, en clave de manual de instrucciones del uso de las herramientas conceptuales. Por otra parte, en sí mismos son deficitarios, no producen por sí solos saber o ciencia, sino cuando se combinan con la empiria de cada ciencia en cuestión. No están llamados a proporcionar contenidos empíricos ni principios propios a la ciencia en cuestión. No es esa su función. Sólo si se malentende su función en ese sentido es que se los puede acusar de *Funktionslosigkeit* (Riedel). Su función consiste en poder refinar los conceptos empíricos de la ciencia a la que se aplican, poder encuadrar los *phainómena* en cuestión y así colaborar aportando el soporte teórico de su “salvataje”.

Los conceptos analítico-categoriales son en sí mismos vacíos, abiertos, dotados de una estructura básica de inteligibilidad, pero sin embargo comparten un esqueleto semántico de carácter homonímico. Se trata de moldes para filtrar la experiencia en cada una de las distintas ramas de la investigación científica.

Creemos en definitiva que para Aristóteles el problema de la existencia o no de los conceptos analítico-categoriales sería un malentendido, más elocuente de nuestros problemas derivados de ser sujetos kantianos. No hay nada como la necesidad de una deducción trascendental de las categorías en Aristóteles. No es un problema para él cómo los conceptos pueden llegar a referirse a estados de cosas. Si bien esto era lo que le quitaba el sueño al moderno de Königsberg, Aristóteles nunca tuvo la intención de escribirle ninguna carta a Marcus Herz. El mundo era en cierto modo transparente para el *lógos*, los conceptos remitían (bajo una serie de mediaciones) al mundo y el mundo era expresable, formulable en conceptos. A través de las mediaciones adecuadas, puestas en marcha por el científico, el mundo es logicizable y los conceptos lógicos son mundanizables.

FUENTES UTILIZADAS. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

LÉXICOS

- Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.
- Montanari, F. (1995), *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher, Torino.
- Boisacq, E. (1950), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck.
- Smyth, H.W. (1956), *Greek Grammar*, Harvard University Press.
- Höffe, O. (2005), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, Kröner.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Radice, R. (2005), *Lexicon. Aristoteles*, Milano, Biblia.
- Susemihl, F. (1894), "Register zur «Politik»". Susemihl, F. (ed.), *Aristotelis Politica*, Leipzig, Teubner, pp. 294-364.
- The Oxford Classical Dictionary* (1996), Oxford University Press, Oxford.
- TLG, material informático, 1987.
- Welskopf, E. Ch. (ed.) (1981), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, voll. 1-4, Berlin.

FUENTES

- AnPo.* Ross, W.D., *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (1964).
- DA.* Ross, W.D., *Aristotle. De anima*, Oxford, Clarendon Press 1967 (1961).
- EE.* Susemihl, F., *Aristotelis ethica Eudemia*, Amsterdam, Hakkert, 1967 (1884).
- EN.* Bywater, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, 1988.
- Metaph.* Ross, W.D., *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1970 (1924).
- Mete.* Fobes, F.H., *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, Hildesheim, Olms, 1967 (1919).
- Ph.* Ross, W.D., *Aristotelis physica*, Oxford, Clarendon Press, 1966 (1950).
- Po.* Kassel, R., *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford, Clarendon Press 1968 (1966).
- Rhet.* Ross, W.D., *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (1959).

- Top.* Ross, W. D., *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, Oxford, Clarendon Press, 1970 (1958).
- SE.* Ross, W. D., *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, Oxford, Clarendon Press, 1970 (1958).
- DC.* Moraux, P., *Aristote. Du ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- MA.* Jaeger, W., *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*, Leipzig, Teubner, 1913
- GC.* Mugler, C., *Aristote. De la génération et de la corruption*, Paris, Les Belles Lettres, 1966
- PA.* Louis, P., *Aristote. Les parties des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Cat.* Minio-Paluello, L., *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- GA.* Drossaart, R. J., *De generatione animalium*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Burnet, J. *Platonis Opera*, 5 Vols., Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- Aristóteles, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid (varios traductores).
- Platón, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid (varios traductores).

2) Bibliografía primaria sobre la *Política* de Aristóteles

EDICIONES

- Aubonnet, J., *Politique*, ed., trad. y notas, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1960-1996.
- Bekker, I., *Aristotelis Opera*, Berlin, 5 vols, 1831-1870.
- Curnis, M., *Aristotele. La politica. I-II-III*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2011-2013.
- Dreizehnter, A. (1970), *Aristoteles' Politik*, München.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 4 vols., 1897-1902.
- Ross, W. D. (1957), *Aristotelis Politica*. Oxford University Press.
- Susemihl, F., Immisch, O. (1929), *Aristotelis Politica*, Leipzig.

COMENTARIOS

- Accattino, P., Curnis, M. (2013), *Aristotele. La politica. Libro III*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider.
- Aquinas, Thomas (2007), *Commentary on Aristotle's Politics*, Indianapolis, Hackett.
- Aubonnet, J., *Politique*, ed., trad. y notas, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1960-1996, [tomo I (I-II), 1960; tomo II, 1º parte (III-IV), 1971; tomo II, 2º parte (V -VI), 1971; tomo III, 1º parte (VII), 1986; tomo III, 2º parte (VIII), 1996].
- Besso, G., Curnis, M. (2011), *Aristotele. La politica. Libro I*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider.
- Davis, M. (1996), *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Keyt, D. (1999), *Aristotle: Politics Books V and VI. Translation, with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Kraut, R. (1997), *Aristotle: Politics Books VII and VIII. Translation, with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Lisi, F. (2000), "The concept of law in the Aristotelian *Politics*". Cleary, J., Gurtler, M. (ed.), *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 2001, XVI, pp. 29-53.
- Newman, W. L. (2000), *The Politics of Aristotle (4 Vols.). Text edition and Commentary*, Oxford, Oxford University Press [vol. I: 1887, vol. II: 1887, vol. III: 1902, vol. IV: 1902].
- Pezzoli, F., Curnis, M. (2012), *Aristotele. La politica. Libro II*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider.
- Roberts, J. (2009), *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Politics*, London, Routledge.
- Robinson, R. (1995), *Aristotle: Politics Books III and IV*, translation and commentary, Oxford, Clarendon.
- Saunders, T. J. (1995), *Aristotle: Politics Books I and II. Translated with a commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Schütrumpf, E., *Aristoteles Politik*, Darmstadt, Akademie Verlag, 4 vols., 1991–2005 [vol. I: 1991; vol. II: 1991; vol. III (en colaboración con H. J. Gehrke): 1996; vol. IV: 2005].
- Simpson, P. (1998), *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press.
- Susemihl, F., Hicks, R. D. (1976), *The Politics of Aristotle. Text, Introduction, Analysis and Commentary to Books I-V (=I-III, VII-VIII)*, London, Macmillan, [1894].
- Swanson, J. A., Corbin, D., *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*, London, Continuum, 2009.

TRADUCCIONES DE LA POLÍTICA

- Barker, E. (1948), *Aristotle. Politics. Translated with an Introduction, notes and Appendixes*, Oxford, Oxford University Press, [1946].
- García Gual, C., Pérez Giménez, A. (trad.) (2004), Rus Rufino, S. (est. prelim.), *Aristóteles. Política*, Madrid, Tecnos.
- García Valdés, M. (1999), *Aristóteles. Política*, Madrid, Gredos.
- Gigon, O. (1998), *Aristoteles Politik, eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Zürich-München, [1973].
- Laurenti, R. (1997), *Aristotele: Politica*, Bari, Laterza, [1993].
- Livov, G. (2015), *Aristóteles Política*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes-Prometeo.
- López Barja, P., Fernández, E. (2005), *Aristóteles, Política*, Madrid, Istmo.
- Lord, C. (1984), *Aristotle: The Politics. Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mariás, J., Araujo, M. (1970), *Aristóteles. Política*, edición bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Políticos.
- Pellegrin, P. (1993), *Aristote. Les Politiques. Introduction, Traduction, Notes*, Paris, Flammarion, [1990].
- Rackham, H. (1932), *Aristotle. Politics*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- Reeve, C. (1998), *Aristotle. The Politics*, Indianapolis, Hackett.
- Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I. (2005), *Aristóteles. Política*, Buenos Aires, Losada.
- Sinclair, T. (1981), *Aristotle. The Politics*, Hammondsworth, Penguin, [1962].
- Tricot, J. (1970), *Aristote. La Politique. Traduction avec Notes*, Paris, Vrin, [1962].
- Viano, C. (2006), *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Torino, UTET, [1992].

COMPILACIONES DE ESTUDIOS SOBRE LA *POLÍTICA*

- AA.VV. (1965), *La Politique d'Aristote. Sept Exposés et Discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique, XI, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève.
- Arendt, H. (1993), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós [1958].
- Aubenque, P., Tordesillas, A. (ed.) (1993), *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF.
- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) (1977), *Articles on Aristotle, vol. 2, Ethics and Politics*, London, Duckworth.
- Bartlett, R. C., and Collins, S. D. (eds.) (1999), *Action and contemplation. Studies on the Moral and Political Thought of Aristotle*, State University of New York.
- Boudouris, K. (ed.) (1995), *Aristotle's Political Philosophy: Proceedings of the 6th International Conference on Greek Philosophy*, 2 vols. Athens, Kardaminski.

- Brooks, R., Murphy, J. (eds.) (2003), *Aristotle and Modern Law*, Aldershot Hants, Ashgate.
- Deslauriers, M., Destrée, P. (2013), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press.
- Goodman, Lenn E. and Robert Talise (eds.) (2003), *Aristotle's Politics Today*. Albany, State University of New York Press.
- Höffe, O. (ed.) (2001), *Aristoteles Politik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Keyt, D., Miller, Jr. F., (eds.) (1991), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell.
- Koutras, D. (ed.) (2000), *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, Athens, The Lyceum.
- Kraut, R., Skultety. S. (2005), *Aristotle's Politics: Critical Essays* (eds.). Lanham MD, Rowman and Littlefield.
- Lord, C., O'Connor, D. (eds.) (1991), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press.
- Patzig, G. (ed.) (1990), *Aristoteles' Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steinmetz, P. (comp.) (1973), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim.
- Tessitore, A. (ed.) (2002), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA.VV. (1977), *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori.
- AA.VV. (1980), *La méthodologie d'Aristote*, n° 133-134 de *Revue internationale de philosophie*.
- Accattino, P. (1986), *L' anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori.
- Anagnostopoulos, G. (1994), *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley, University of California Press.
- Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009), *A Companion to Aristotle*, Malden, Wiley-Blackwell.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press.
- Annas, J. (1996), "Aristotle on Human Nature and Political Virtue." *The Review of Metaphysics* 49, pp. 731-754.
- Arnhart, L. (1988), "Aristotle's Biopolitics: A Defense of Biological Teleology against Biological Nihilism", en *Politics and the Life Sciences*, vol. 6 n° 2, pp. 173-191.
- Arnhart, L. (1994), "The darwinian biology of Aristotle's political animals", en *American Journal of Political Science*, vol. 38, n°2, pp. 464-485.
- Aubenque, P. (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus [1962].

- Aubenque, P. (1980), “La loi selon Aristote”. *Archives de Philosophie du Droit* 25, pp. 147-57.
- Aubenque, P. (1986), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.
- Averroes (1995), *Exposición de la República de Platón*, Barcelona, Altaya.
- Balme, D. M. (1987), “Teleology and Necessity”, en Gotthelf y Lennox (1987), pp. 275-286.
- Barker, E. (1906), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen.
- Barker, E. (1973), “The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the *Politics*.” P. Steinmetz (comp.) [1931].
- Barnes, J. (1980), “Aristotle and the Methods of Ethics”, en *Revue Internationale de Philosophie* n° 133-134, pp. 490-511.
- Barnes, J. (1990), “Aristotle and Political Liberty.” Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 249-263.
- Barnes, J., M. Schofield & R. Sorabji (ed.) (1978), *Articles on Aristotle*. Vol. I: *Science*, London, Duckworth.
- Bellers, J. (1989), *Metaphysik und politische Theorie bei Aristoteles*, Münster, Institut für Politikwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität.
- Berrón, M. (2011), *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles*, tesis de doctorado inédita, Rosario.
- Berrón, M. (2012), “Axiomatización, demostración y análisis en *Acerca del Cielo*”, en *Signos Filosóficos*, vol.14 no. 27, México, pp. 9-42.
- Berrón, M. (2013), “El rol cognitivo de los *phainómena* y su uso científico en los tratados de ciencia de Aristóteles”, Vol. XXV, N° 1, pp. 7-26.
- Berrón, M. (2015), “El soporte teórico subyacente en las pruebas de la unicidad del cielo en *Acerca del cielo* I 8 de Aristóteles”, en *Teorema* vol. XXXIV/2, pp. 29-45.
- Bertelli, L. (1977), *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della Politica di Aristotele*, Torino, Paravia.
- Bertelloni, F. (2000a), “Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote”, en J. Hamesse y C. Steel (eds.), *L’elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols.
- Bertelloni, F. (2000b), “El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles”, en *Patristica et Mediaevalia* XXI, 2000, pp. 37-58.
- Bertelloni, F. (2008) “Die *Philosophia Moralis* als Enzyklopädie menschlicher Handlungen – zu Alberts des Grossern Kenntnisnahme von der aristotelischen *Politik*”, en M. Lutz-Bachmann y A. Fidora (eds.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin, Akademie-Verlag, pp. 45-59.
- Berti, E. (1978), “Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato”. *Verifiche* 7, pp. 305-358.
- Berti, E. (1989), Napolitano Valditara, L., *Etica, politica, retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'eta moderna*, L'Aquila, Japadre.

- Berti, E. (1991), "Les methodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes)", en F. De Gandt y P. Souffrin (1991), pp. 53-72.
- Berti, E. (1992), "Metafisica e dialettica nel 'Commento' di Giacomo Zabarella agli *Analitici posteriori*", en *Giornale di metafisica*, N. S., 14, pp. 225-244.
- Berti, E. (1993), "*Phrónesis* et science politique", en Aubenque, P. (ed.) (1993), pp. 435-459.
- Berti, E. (1995), "L' uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele", en *Giornale di Metafisica* (N.S.) XVIII, pp. 169-190.
- Berti, E. (1997), *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma, Laterza.
- Berti, E. (2000), "La nozione di società politica in Aristotele". Migliori, M. (ed.), *Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il v e il iv Secolo*, Napoli, La Città del Sole, pp. 511-528.
- Berti, E. (2008), *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos, [1989].
- Berti, E. (ed.) (1981), *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics". Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum*, Padova, Editrice Antenore.
- Besso, G., Guagliumi, B., Pezzoli, F. (2008), "Note introduttive ad una nuova edizione, con traduzione italiana e commento, della *Politica* di Aristotele". M. Sanz Morales, M. Librán Moreno [eds.], *Verae Lectiones. Estudios de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*, Huelva, pp. 1-31.
- Bien, G. (2000), *La filosofia politica di Aristotele*, Trento, trad. M.L. Violante, Il Mulino [1973].
- Black, M. (1966), *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- Blasucci, S. (1977), *Il pensiero politico di Aristotele*, Bari, Laterza.
- Bleicken, J. (1979), "Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 28, H. 2, pp. 148-172.
- Bodéüs, R. (1982), *Le philosophe et la cité, Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bodéüs, R. (1991), *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des Études Classiques.
- Bodéüs, R. (1993), "*De quelques prémisses de la Politique*" en P. Aubenque y A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF.
- Boeri, M. (2007) "¿Es el objeto de la *epistémé* aristotélica sólo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de lo *hôs epì tò polú* en el modelo aristotélico de ciencia", en *Méthexis* XX, pp. 29-49.
- Bolton, R. (1976), "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics*, II, 7-10", en *The Philosophical Review* LXXXV, pp. 514-544.
- Bolton, R. (1987), "Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*", en Gotthelf y Lennox (1987), pp. 120-166.
- Bolton, R. (1991), "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I", en L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: a collection of essays*, Oxford, pp. 1-30;

- Bolton, R. (1999): "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", en Sim (1999), pp. 57-105 [1990].
- Bolton, R. (2009): "Two Standards for Inquiry in Aristotle's *De Caelo*", en Bowen y Wildberg (2009), pp. 51-81.
- Bordes, J. (1982) *Politeía dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bowen, C. A. y C. Wildberg (ed.) (2009), *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, Leiden/Boston, Brill.
- Bradley, A. C. (1991), 'Aristotle's Conception of the State'. Keyt, D., Miller, Jr. F., (eds.). (1991), pp. 13-56.
- Brunner, O. (1976), "La 'casa grande' y la 'oeconomica' de la vieja Europa" [1959], en *Nuevos caminos de la historia constitucional y social*, Buenos Aires, Alfa (1968).
- Brunschwig, J. (1980), "Du mouvement et de l'immobilité de la loi". *Revue Internationale de Philosophie* 34, no. 133-34, pp. 512-540.
- Brunschwig, J. (1994), "Rhétorique et dialectique, *Rhétorique et Topiques*", en Furley, D.J. y Nehamas, A. (eds), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, New Jersey, Princeton University Press.
- Brunschwig, J. (1996), "The Aristotelian Theory of Equity". Frede, M., Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 115-155.
- Bubner, R. (1992), *Antike Themen und ihre Moderne Verwandlung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, London.
- Burnyeat, M. F. (1980), "Aristotle on Learning to Be Good." Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, pp. 69-92.
- Byrne, P.H. (1997), *Analysis and Science in Aristotle*, Albany, N.Y.: SUNY.
- Calabi, F. (1984), *La città dell' oikos. La Politica di Aristotele*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore.
- Cambiano, G. (2000), "Aristotele e la rotazione del potere". Migliori, M. (ed.), *Il Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il V e il IV Secolo*, Napoli, La Città del Sole, pp. 529-544.
- Campese, S. (1977), "Polis ed economia in Aristotele". AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori, pp. 13-60.
- Campese, S. (1985-1986), "Pubblico e privato nella *Politica* di Aristotele", *Sandalion* 8-9, pp. 60-83.
- Cartledge, P (2009), *Ancient greek political thought in practice*, Cambridge University Press.
- Cartledge, P. (2000), "Greek political thought: the historical context", en Rowe, C. y Scho-field, M. (eds.) (2000): 11-22.
- Cassin, B. (1994), "Del organismo al picnic: ¿qué consenso para qué ciudad?" en Cassin, B. (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial [1992].

- Castañeda, M. A. (2014), *Aristóteles: alcance y límites del método dialéctico con relación al conocimiento de las definiciones científicas. El método dialéctico aplicado a la definición del alma en Acerca del Alma*, UNC (tesis inédita).
- Chambers, M. (1961), "Aristotle's forms of democracy". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92, pp. 20-36.
- Chambers, M., Day, J. (1962), *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley, University of California Press,.
- Charles, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, London, Duckworth.
- Charles, D. (1990a), "Aristotle on meaning, natural kinds and natural history", en Devereux, D. y Pellegrin, P., *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS.
- Charles, D. (1990b), "Comments on M. Nussbaum". Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 188-202.
- Charles, D. (2000), *Aristotle on meaning and essence*, Oxford, Clarendon Press.
- Charles, D., (1988), "Perfectionism in Aristotle's Political Theory: Reply to Martha Nussbaum", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VI, pp. 185-206.
- Chrout, A. H. (1973), *Aristotle, New light on his life and on some of his lost works*, University of Notre Dame Press, 2 vols.
- Collins, S. D. (2006), *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cooper, J. (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Hackett.
- Cooper, J. (1990), "Political Animals and Civic Friendship." Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 220-241.
- Couloubaritsis, L. (1995): "Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe", en *Revue de Philosophie Ancienne* XIII n° 2, pp. 107-162.
- De Gandt y P. Souffrin (1991), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris.
- De Haas, F.A.J., Leunissen, M. y Martijn, M. (2010), *Interpreting Aristotle's Posterior analytics in late antiquity and beyond*, Leiden, Boston.
- Dennert, J. (1970), *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*, Berlin.
- Depew, D. J. (1991), "Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State." Keyt, D., Miller, F. (eds.) (1991), pp. 346-380.
- Depew, D. J. (1995), "Humans and other political animals in Aristotle's *Historia Animalium*." *Phronesis* 40, 156-176.
- Deslauriers, M. (2006), "The Argument of Aristotle's *Politics*, 1". *Phoenix* 60, pp. 48-69.
- Destrée, P. (2000), "Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.* v, 10, 1134 b 18-1135 a 5)". *Phronesis* 45, pp. 220-239.
- Detel, W. (1997), "Why all animals have a stomach: demonstration and axiomatization in Aristotle's *Parts of Animals*", en Kullmann y Follinger (1997).

- Detel, W. (2006), "Aristotle's Logic and Theory of Science", en Gill y Pellegrin (2006), pp. 245-269.
- Detienne, M. (1981): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- Devereux, D. y Pellegrin, P. (ed.) (1990), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris.
- Dherbey, G.R. (1983), *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, l'Age d'Homme.
- Düring, I. (1987), *Aristotle in the ancient biographical tradition*, New York, Garland Pub [1957].
- Düring, I. (2005), *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, Mexico, UNAM [1966].
- Edel, A. (1982), *Aristotle and his philosophy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- El Murr, D. (2002), "La *sumplokè politiké*. Le paradigme du tissage dans le *Politique*, ou les raisons d'un paradigme 'arbitraire'", en *Kairos* n° 19, «Platon», pp. 49-96.
- Everson, S. (1988), "Aristotle on the Foundations of the State." *Political Studies* 36, 89-101.
- Ferejohn, M. T. (1991), *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven: Yale U.P..
- Filmer, R. (1949), *Observations upon Aristotle's Politics*. P. Laslett (ed.), *Patriarcha and other political works of sir Robert Filmer*, Oxford, Basil Blackwell [1652].
- Finley, M. I. (1977), "Aristotle and Economic Analysis.", en Barnes J. et al. (eds.) *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics and Politics. London, Duckworth, 1977, pp. 140-158.
- Fortenbaugh, W. (2006), *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, Brill.
- Frede, D. (2005), "Citizenship in Aristotle's *Politics*." Kraut, R., Skultety, S. (eds.) (2005), pp. 167-184.
- Frede, D. (2012), "The Endoxon Mystique: What Endoxa Are and What They Are Not." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 185-216
- Gadamer, H. G. (1993), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, vol. I.
- Gallego, J. (1996), "Aristóteles, la ciudad-Estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*". *Gerión* 14, pp. 143-182.
- Garver, E. (2012), *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gastaldi, S. (1990), *Aristotele e la politica delle passioni*, Torino, Tirrenia Stampatori.
- Gastaldi, S. (2003), *Bios hairesitatos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Gehrke, H.-J. (2001), "Verfassungswandel (V 1-12)". Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 137-150.

- Genette, G. (1982), “La retórica restringida”, en A.A.V.V., *Investigaciones Retóricas II*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires (1970).
- Gill, M. L. y Pellegrin, P. (eds.) (2006), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Goldin, O. (1996), *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, Ann Arbor.
- Gómez Lobo, A. (1999), “The Ergon Inference”. Gerson, L. P. (ed.), *Aristotle: Critical Assessments* (London), III, 1999, pp. 170-181.
- Gotthelf, A. (1987), "First principles in Aristotle's *Parts of Animals*", en Gotthelf y Lennox (eds.) (1987), pp. 167-198.
- Gotthelf, A. (1988), “The Place of the Good in Aristotle's Teleology,” en A. Gotthelf (2012), pp. 45–66.
- Gotthelf, A. (1997), "The elephant's nose: Further reflections on the axiomatic structure of biological explanation in Aristotle", en *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, Alemania, Steiner, 1997, pp. 85-95.
- Gotthelf, A. (2012), *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford, Oxford University Press.
- Gotthelf, A., Lennox, J. G. (eds.) (1987), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, New York, 1987.
- Granger, G. G. (2000), *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier [1976].
- Grant, A. (1885), *The Ethics of Aristotle*, London.
- Gregorio, F. (2001), “Le rôle de l'histoire dans les *Politiques* d'Aristote ou la naissance de la philosophie politique”, Cajani, G. y Lanza, D. (ed), *L'Antico degli Antichi*, Palumbo, Palermo, pp. 71-83.
- Gregorio, F. (2004), “*Les Politiques* au XIX^e siècle”, en D. Thouard (ed.) *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, Presses du Septentrion, pp. 125-140.
- Gregorio, F. (2004a), “Aristote et les phénomènes révolutionnaires. Une propédeutique à la lecture du livre V des *Politiques*”. Benoist, J., Merlini, F. (ed.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, J. Vrin, Paris, pp. 111-132.
- Gregorio, F. (2004b), “*Ou kalôs*. Eléments pour une métacritique de l'interprétation aristotélicienne de la *République* de Platon”. Brisson, L. y Pradeau, J.-F. (eds.), *Etudes Platoniciennes I*, Belles Lettres, Paris, pp. 91-111.
- Grote, G. (1880), *Aristotle*, Murray, London.
- Guariglia, O. (1981), “El carácter original de las categorías en los *Tópicos* de Aristóteles”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, n° 1, pp. 1-20.
- Guariglia, O. (1982), “La definición y la explicación causal según Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 8, pp. 119-146.
- Guariglia, O. (1992), *Ética y Política según Aristóteles*, Buenos Aires, CEAL, 2 tomos.
- Guariglia, O. (1995), *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Bari, Palomar.

- Guariglia, O. (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba.
- Gutschker, Th. (2002), *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag.
- Gutschker, Th. (2002), *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag.
- Halliwell, S. (1994a), "Philosophy and Rhetoric", en Worthington, I. (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Halliwell, S. (1994b), "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the Rhetoric", en Furley, D. J. y Nehamas, A. *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Hamburger, M. (1951), *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven CT, Yale University Press.
- Hamelin, O. (1930), *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Estuario.
- Hansen, M. H. (1996), *Introduction to an inventory of póleis*, Copenhagen, Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 3.
- Hansen, M. H. (1998), *Polis and City-State. An ancient concept and its modern equivalent*, Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 5, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen.
- Hansen, M. H. (2005), "A pedestrian synopsis of Aristotle's best *polis* in *Pol.* VII-VIII". M. H. Hansen (ed.) (2005) *The imaginary polis*, Copenhagen, Copenhagen Polis Centre, pp. 197-201.
- Hansen, M. H. (2013), *Reflections on Aristotle's Politics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hansen, M. H. (2013a), "Aristotle's alternative to the sixfold model of constitutions". M. H. Hansen (2013), pp. [1993].
- Hansen, M. H. (2013b), "*Polis, politeuma* and *politeia*: a note on Arist. *Pol.* 1278b 6-14". M. H. Hansen (2013), pp. 39-48 [1994].
- Hansen, M. H. (2013c), "Aristotle's reference to the Arkadian Federation at *Pol.* 1261a 29". M. H. Hansen (2013), pp. 53-62 [1999].
- Harari, O. (2004), *Knowledge and demonstration, Aristotle's Posterior Analytics*, vol. 56, Kluwer Academic Pub., Dordrecht/ Boston/ London.
- Hardie, W. F. R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Heidegger, M. (2005), *Parménides*, Madrid, AKAL [1982].
- Heller, A. (1983), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península.
- Hennis, W. (1973), *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur [1963].
- Henry, D. y Nielsen, K. (eds.) (2015), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hentschke-Netschke, A. (1971), *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt a. M.

- Hentschke-Netschke, A. (1983), Reseña de Schütrumpf 1980, en *Philosophische Rundschau* 30, pp. 145-148.
- Hintikka, J. (2004), "On the ingredients of an Aristotelian science", en *Analysis of Aristotle. Selected Papers*, Kluwer Academic Publishers, New York, 2004.
- Höffe, O. (2001), "Aristoteles' Politik: Vorgriff auf eine liberale Demokratie?". Höffe, O. (2001), pp. 187-204.
- Höffe, O. (2001), "Aristoteles' politische Anthropologie". Höffe, O. (ed.) (2001), pp. 21-35.
- Höffe, O. (2008), *Praktische Philosophie: Das Modell Des Aristoteles*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Huxley, G. (1985), "On Aristotle's Best State." Cartledge P., Harvey, F. (eds.), *Crux: Essays Presented to G. E. M. de Ste. Croix*. London, Duckworth, pp. 139-149.
- Irmscher, J. y Müller, R. (1983), *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker: Eine Aufsatzsammlung*, Berlin.
- Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford.
- Irwin, T. H. (1990), "The Good of Political Activity." Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 73-98.
- Irwin, T. H. (1991), "Aristotle's Defense of Private Property." Keyt, D., Miller, F. (eds.) (1991), pp. 200-225.
- Irwin, T. H. (2000), "Ethics as an inexact science: Aristotle's ambitions for moral theory" en B. Hooker y M. Little (eds.), *Moral Particularism*. Oxford University Press, pp. 100-129.
- Irwin, T.H. (1985), "Moral Science and Political Theory in Aristotle," *History of Political Thought* 6, pp. 150-168.
- Jaeger, W. (1912), *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmann.
- Jaeger, W. (1957), "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", en *Journal of Hellenic Studies*, n° 77, pp. 54-61.
- Jaeger, W. (1995), *Aristóteles*, México, F.C.E. [1927].
- Joachim, H. H. (1951), *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Johnson, C. (1990), *Aristotle's Theory of the State*, New York, Palgrave Macmillan.
- Jori, A. (2003), *Aristotele*, Milano, Mondadori.
- Judson, L. (2005), "Aristotelian Teleology," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, pp. 341-366.
- Kahlenberg, K. (1973), "Beitrag zur Interpretation des III. Buches der aristotelischen Politik" en P, Steinmetz (ed.), pp. 102-180.
- Kahn, Ch. (1981), "The origins of social contract theory", en G. B. Kerferd (ed.) (1981), *The sophists and their legacy*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, pp. 92-108.
- Kahn, Ch. (1990), "The Normative Structure of Aristotle's *Politics*." Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 369-384.
- Kalimtzis, K. (2000), *Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry Into Stasis*. Albany, NY, State University of New York.

- Kamp, A. (1985), *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-München, Alber.
- Kamp, A. (1993), *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli, Valentino Editore.
- Karbowski, J. (2013), "Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery", en *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 3, pp. 331-353.
- Kelsen, H. (1977), "Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy." Barnes, J. et al. (eds.), (1977), pp. 170-194.
- Kerferd, G. B. (1999), *The sophistic movement*, Cambridge University Press [1981].
- Keyt, D. (1991a), "Aristotle's Theory of Distributive Justice." Keyt, D., Miller, F. Jr. (eds.) (1991), pp. 238-278.
- Keyt, D. (1991b), "Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*." Keyt, D., Miller, F. Jr. (eds.) (1991), pp. 118-141.
- Keyt, D., Miller F. (2004), "Ancient greek political thought". Gaus, G., Kukathas, Ch. (eds.), *Handbook of political theory*, London, Sage.
- Keyt, D. (2005), "Aristotle and Anarchism." Kraut, R., Skultety, S. (2005), pp. 203-222.
- Kneale, W. y Kneale M. (1984), *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon.
- Koslowski, P. (1993), *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Kraut, R. (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press.
- Kraut, R. (1996), "Are There Natural Rights in Aristotle?" *The Review of Metaphysics* 49, pp. 755-774.
- Kraut, R. (1998), "Aristotle on Method and Moral Education." Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 171-190.
- Kraut, R. (2001), "Aristotle's Critique of False Utopias." Höffe, O. (ed.) (2001), pp. 59-73.
- Kraut, R. (2002), *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Kuentz, P. (1982), "Lo 'retórico' o la puesta al margen", en A.A.V.V., *Investigaciones Retóricas II*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires (1970).
- Kuhn, H. (1974), "Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft" en Riedel, M. (1974), vol. II: 261-290 [1965].
- Kullmann, W. (1985), "Different Concepts of the Final Cause in Aristotle," en A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Mathesis Publications, pp. 170-175.
- Kullmann, W. (1992), *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e Associati.
- Kullmann, W. (1993), "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", en Aubenque, P. (ed.) (1993), pp. 161-184.
- Kullmann, W. (2014), "Einleitung" en *Aristoteles Politik*, trad. U. Wolf, Hamburg, Rowohlt.
- Kullmann, W. (1974), *Wissenschaft und Methode*, Berlin, Walter de Gruyter.

- Labarrière, J.-L. (2004a), *La Condition animale: Études sur Aristote et les Stoïciens*, Leuven, Peeters.
- Labarrière, J.-L. (2004b), *Langage, vie politique et mouvement des animaux: Études aristotéliennes*, Paris, Vrin.
- Laks, A. (1994), "Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélienne de la métaphore", en Furley, D. J. y Nehamas, A. (eds), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, New Jersey, Princeton University Press.
- Laurenti, R. (1992), *Introduzione alla 'Politica' di Aristotele*, Roma, L'Officina tipografica.
- Le Blond, J. M. (1939), *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin.
- Leszl, W. (1980), "Unity and diversity of the sciences: the methodology of the Mathematical and of the physical sciences and the role of nominal definition", en *Revue Internationale de Philosophie, La méthodologie d'Aristote*, 133-134, pp. 384-421.
- Leszl, W. (1989), "La politica é una *techne*? E richiede un' *episteme*? Uno studio sull' epistemologia nella *Politica* di Aristotele", in Berti, E. y Napolitano, L. (eds.), (1989), pp. 75-134.
- Leszl, W. (1997), "Politica", en Berti, E. (Ed.), *Aristotele*, Bari, Laterza.
- Leunissen, M. (2010), *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leunissen, M. (2012a), "Biology and Teleology in Aristotle's Account of the City" en Rocca, J., (ed.), *Teleology in the Ancient World: The Dispensation of Nature*. Cambridge (en prensa) (borrador descargado de: https://mleunissen.files.wordpress.com/2012/04/biology-and-teleology-in-aristotles-account-of-the-city-_april-30-2012_.pdf).
- Leunissen, M. (2012b), "Aristotle on Knowing Natural Science for the sake of Living Well". Henry D. Nielsen K (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press (en prensa) (borrador descargado de: https://mleunissen.files.wordpress.com/2012/04/natural-science-for-living-well-_july-1-2012_.pdf).
- Lindsay, T. K. (1994), "Was Aristotle Racist, Sexist, and Anti-Democratic?: A Review Essay." *Review of Politics* 56, pp. 127-151.
- Lintott, A. (1992), "Aristotle and Democracy." *The Classical Quarterly* (New Series) 42, 114-128.
- Livov, G. (2008), "*Parmenicide*. Political reasons for a Platonic crime", en *Revue de Philosophie Ancienne* 2008, vol. 26, no1, pp. 39-73.
- Livov, G. (2009), "Triple aproximación a la metáfora política del apacentamiento en Platón" en N. Andrade (ed.), *Estrategias discursivas en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 105-158.
- Livov, G. (2012), "The father and the sophist. Platonic parricide in the *Statesman*" en N. Cordero (ed.) *Proceedings of the International Symposium on "Parmenides, venerable and awesome"*, Las Vegas, Parmenides Publishing, pp. 331-344
- Lloyd, G. E. R. (1993), "L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote", trad. P. Rodrigo y A. Tordesillas, en Aubenque, P. (ed.) (1993), pp. 135-159.

- Lohr, Ch. (1982) "The medieval interpretation on Aristotle", en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
- Long, R. T. (2003), "Aristotle's Conception of Freedom." Brooks, R., Murphy, B. (eds.) *Aristotle and Modern Law*, Aldershot Hants UK, Ashgate Publishing Co., pp. 384-410.
- Lord, C. (1978), "Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics*". *Hermes* 106, pp. 336-357.
- Lord, C. (1981), "The character and composition of Aristotle's *Politics*", en *Political Theory* 9 n° 4, pp. 459-478.
- Lord, C. (1982), *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lynch, J. P. (1972), *Aristotle's School; a Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, University of California Press.
- MacDowell, D. (1978), *The Law in Classical Athens*, London, Thames and Hudson.
- Mansion, A. (1946), *Introduction a la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin.
- Mansion, A. (ed.) (1980), *Aristote et les problemes de méthode*, Louvain-la-neuve, Editions de L'Institut supérieur de philosophie.
- Mansion, S. (1946), *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris.
- Maruzzi, M. (1988), *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Torino u.a..
- May S. (ed.) (1999), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham, Lexington Books.
- Mayhew, R. (1993), "Aristotle on Property." *The Review of Metaphysics* 46, pp. 802-831.
- Mayhew, R. (1997), *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield Publ..
- Mayhew, R. (1997b), "Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy". *The Journal of Ethics* Vol. 1, No. 4 (1997), pp. 325-340.
- Mayhew, R. (2009), "Rulers and Ruled." Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009), pp. 526-539.
- McKirahan, R. D. (1992), *Principles and Proofs*, Princeton, Princeton University Press.
- Meier, Ch. (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino [1980].
- Meikle, S. (1995), *Aristotle's Economic Thought*. Oxford University Press.
- Mié, F (2009), "Ciencia y dialéctica en Aristóteles", en *Signos Filosóficos*, Vol. XI, n°21, pp. 9-42.
- Mié, F. (2008), "La teoría de la dialéctica de Aristóteles: análisis y comentario de las fuentes principales en los *Tópicos*" (borrador inédito).
- Mié, F. (2013b), "Demostración y silogismo en los *Analíticos segundos*: reconstrucción y discusión", en *Diánoia* 58-70, pp. 35-58.

- Mié, F. (2013c), "El uso de la dialéctica en la metodología científica de Aristóteles. La alternativa empirista de Aristóteles a la dicotomía entre coherentismo y fundacionismo I", en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, nuova serie 103, n° 1, pp. 93-121.
- Mié, F. (2013d), "El uso de la dialéctica en la metodología científica de Aristóteles. La alternativa empirista de Aristóteles a la dicotomía entre coheren-tismo y fundacionismo II", en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, nuova serie 104, n° 2, pp. 109-136.
- Mié, F., (2013a), "Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las *éndoxa* en la ciencia natural", en *Lógos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46, pp. 211-234.
- Mignucci, M. (1975) *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova, Editrice Antenore.
- Miller, F. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press.
- Miller, F. (2000), "Aristotle: Naturalism." Rowe, C., Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 321-343.
- Miller, F. (2005), "Property Rights in Aristotle." Kraut, R., Skultety, S. (eds.) (2005), pp. 121-144.
- Miller, F. (2007), "Aristotle's Philosophy of Law." Miller, F, Biondi, C. (eds.) *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht, Springer, pp. 79-110.
- Miller, F. (2009), "Aristotle on the Ideal Constitution." Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009), pp. 540-554.
- Modrak, D. (1994), "Aristotle: Women, Deliberation, and Nature." Bat-Ami, B. (ed.) *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, SUNY Press, pp. 207-221.
- Modrak, D. (1996), "Aristotle's epistemology: one or many theories?" W. Wians (ed.), *Aristotle's philosophical development. Problems and prospects*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Modrak, D. (2010), "Nominal definitions in Aristotle". Charles, D. (ed.), *Definition in greek philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 252-285.
- Modrak, D., (2003), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge.
- Mombello, E. (2003), "*Horismós*, la etapa inicial de toda investigación científica en *Analíticos segundos*: a propósito de algunos argumentos en la interpretación de David Charles". *Circe* 8, pp. 217-240.
- Mombello, E. (2008), "Sobre la doctrina de los *axiómata* a partir de *APo.* 72a14-18". *Ordia Prima* 7, pp. 43-107.
- Mulgan, R. (1977), *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Mulgan, R. (1979), "Lycophron and greek theories of social contract". *Journal of the History of the Ideas* vol. 40, n° 1, pp. 121-128.
- Mulgan, R. (1990), "Aristotle and the Value of Political Participation." *Political Theory* 18, pp. 195-215.

- Mulgan, R. (1991), "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy." Keyt, D., Miller, F. Jr. (eds.) (1991), pp. 307-322.
- Mulgan, R. (2000), "Was Aristotle an 'Aristotelian Social Democrat'?" *Ethics* 111, pp. 79-101.
- Murphy, J. B. (1993), *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*. New Haven CT, Yale University Press.
- Murray, O. (1993), "Polis and Politeia in Aristotle". Hansen, M. H. (ed.), *The Ancient Greek city-state: symposium on the occasion of the 250th anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, pp. 197-210.
- Natali, C. (1981), "Il *Politico* di Platone e la natura del sapere pratico in Aristotele". *Elenchos* 2, pp. 109-146.
- Natali, C. (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Natali, C. (1990), "Aristote et la chrématistique". Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 296-324.
- Natali, C. (1991), *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino.
- Natali, C. (2007), "Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*", en *Phronesis* 52 (4), pp. 364-381
- Natali, C. (2010), "*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE I*." *Phronesis* 55 (2010): 304-24.
- Natali, C. (2011a), "Il metodo della ricerca per la definizione della giustizia in *Etica Nicomachea V*", en L. Cortella, F. Mora, I. Testa, *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Milano, Mimesis Edizioni, pp. 103-115,
- Natali, C. (2011b), "Il primo trattato di etica. L'*Etica Nicomachea* e gli *Analitici secondi*", en *Studies in Aristotle and the Aristotelian tradition*, Lecce, Edizioni di Storia della tradizione aristotelica, vol. 1, pp. 127-157.
- Nederman, C. J. (1994), "The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory," *The Review of Politics* 56, pp. 283-304.
- Neschke-Hentschke, A. B (1971)., *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Nichols, M. (1992), *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Nussbaum, M. (1990), "Aristotelian Social Democracy." Douglas, R., Mara, G., Richardson, H. (eds), *Liberalism and the Good*, London, Routledge, pp. 203-252.
- Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, [1986].
- Ober, J. (1991), "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*." Lord, C., O'Connor, D. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press.

- Oncken, W. (1870-1873), *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, 2 vols., Leipzig.
- Owen, G. E. L. (1980), "Tithénai tà phainómena", en Mansion (ed), *Aristote et les problemes de methode*, Louvain-la-neuve, Editions de L' Institut supérieur de philosophie, pp. 83-103.
- Owen, G.E.L. (1986), *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Panagiotou (ed.) (1987), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing & Publishing.
- Pellegrin, P. (1987), "La 'Politique' d'Aristote, unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire". *Revue Philosophique de la France et de L'étranger* 177, no. 2, pp. 129-159.
- Pellegrin, P. (1990), "Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote". Patzig, (1990), pp. 125–151.
- Pellegrin, P. (1996), "On the 'Platonic' Part of Aristotle's *Politics*." Wians, W. (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, pp. 347-359.
- Pierart, M. (ed.) (1993), *Aristote et Athènes*, Paris, Université de Fribourg.
- Polansky, R. (1991), "Aristotle on Political Change." Keyt, D., Miller, D. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, pp. 322-345.
- Polanyi, K. (1968), 'Aristotle Discovers the Economy'. *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston, Beacon. pp. 78-115.
- Prantl, C. (1885), *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. 1, Leipzig.
- Ransome Johnson, M. (2008), *Aristotle on Teleology*, Oxford, Oxford University Press.
- Rapp, C. (1994), "Was Aristotle a Communitarian?". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1-2), pp. 333-349.
- Rapp, C. (2007), "The concept of knowledge and science in Aristotle", en Audy, J. L. N. y Morosini, M. C. (ed.), *Inovacao e Interdisciplinaridade na Universidade*, EDIPUCRS, PortoAlegre, pp. 167-188.
- Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (1998), "Dialectic and Philosophy in Aristotle", en Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp.227-252.
- Reeve, C. D. C. (2009), "The Naturalness of the Polis in Aristotle." Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009), pp. 512-525.
- Ricoeur, P. (1980), *La métaphore viva*, Madrid, Ediciones Europa (1975).
- Riedel, M. (1972), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, vol. 1.
- Riedel, M. (1974), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, vol. 2.

- Riedel, M. (1977), *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa, 2 tomos.
- Riedel, M. (2004), “Bürgerliche Gesellschaft”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band II, Stuttgart, Klett-Cotta [1975].
- Ritter, J. (1983), *Metafísica e Política. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, [1969].
- Roberts, J. (1989), “Political Animals in the Nichomachean Ethics”. *Phronesis*, vol. XXXIV/2, pp. 185-204.
- Roberts, J. (2009), “Excellences of the Citizen and of the Individual.” Anagnostopoulos, G. (ed.), (2009), pp. 555-565.
- Robin, L. (1956), *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, UTEHA, México.
- Robinson, R. (1962), *Aristotle's Politics Books III and IV*, Oxford, Clarendon Press.
- Rodrigo, P. (1995), *Aristote. L'eidétique et phénoménologie*, Grenoble, Millon.
- Rodrigo, P. (1998), *Aristote et les 'choses humaines'*, Bruxelles, Ousia.
- Rodrigo, P. (2006), “Le jeu causal dans la *Politique* d'Aristote. Eidétique et typique” en P. Rodrigo, *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, pp. 89-110.
- Romilly J. (1959), “Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote”. *Revue des Études Grecques* tome 72, fasc. 339-343, pp. 81-99.
- Romilly, J. de (1971), *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rosler, A. (2002), “Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles”. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, nº 1, pp. 27-54.
- Rosler, A. (2004), “Aristóteles, Esparta y los límites de la obediencia política”. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, nº 3, pp. 117-132.
- Rosler, A. (2005), *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
- Rosler, A. (2013), “Civic virtue: citizenship, ostracism, and war”. Deslauriers, M., Destrée, P. (2013), pp. 144-175.
- Ross, W. D. (1957), *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana [1923].
- Rowe, C. y Schofield, M. (eds.) (2000), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rowe, Ch. (1991), “Aims and Methods in Aristotle's *Politics*.” Keyt, D., Miller, F. (eds.) (1991), pp. 57-74.
- Rowe, Ch. (2000), “Aristotelian Constitutions.” Rowe, J., and Schofield, M. (eds.) (2000), pp. 366-389.
- Rus Rufino, S. (2008), *Comentarios a la Política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna (siglos XIII al XVII): la historia de un equilibrio inestable*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi.

- Salkever, S. (1990), *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press.
- Salkever, S. (2005), "Aristotle's Social Science." Kraut, R., Skultety, S. (eds.) (2005), pp. 27-64.
- Salmieri, G. (2009), "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the *Nicomachean Ethics*." *Ancient Philosophy* 29, pp. 311-35;
- Salmieri, G., Bronstein, D., Charles, D., Lennox, J. G. (2013), "Episteme, demonstration, and explanation: A fresh look at Aristotle's *Posterior Analytics*", Springer Science Business Media, Dordrecht.
- Saxonhouse, A. (1982), "Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives." *Polity* 15, pp. 202-219.
- Schofield, M. (1990), "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery." Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 1-27.
- Schofield, M. (1996), "Sharing in the Constitution," *Review of Metaphysics*, 49, pp. 831-858.
- Schütrumpf, E. (1976), "Probleme der Aristotelischen Verfassungstheorie in *Politik Γ*". *Hermes* 104, pp. 307-331.
- Schütrumpf, E. (1980), *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, B. R. Grüner.
- Schütrumpf, E. (1981), "Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen *Politik*". *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6/2, pp. 26-47.
- Schütrumpf, E. (1989), "Platonic Methodology in the program of Aristotle's political philosophy. *Politics IV 1*", *Transactions of the Amer. Philol. Assoc.* 119, pp. 209-220.
- Schütrumpf, E. (1989b), "Form und Stil aristotelischer Pragmatien" en *Philologus* 133, pp. 177-191.
- Schütrumpf, E. (1993), "Aristotle on Slavery - a Platonic dilemma". *Ancient Philosophy* 13, pp. 111-123.
- Schütrumpf, E. (2001), "Verfassungen und politische Institutionen (Aristoteles *Politik IV 1-16*)". Höffe, O. (ed.) (2001), pp. 121-136.
- Schütrumpf, E. (2008), "Principles and goals of the constitutional theory in Aristotle's *Politics IV*" (ponencia inédita).
- Schütrumpf, E. (2009), *Praxis und Lexis. Ausgewählte Schriften zur Philosophie von Handeln und Reden in der klassischen Antike*, Stuttgart, Steiner.
- Sedley, D. (1991), "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?" *Phronesis* 36, pp. 179-196.
- Seel, G. (1990), "Die Rechtfertigung der Herrschaft in der *Politik* des Aristoteles" en Patzig, G. (ed.) (1990), pp. 32-72.
- Sherman, N. (1989), *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford.
- Siegfried, W. (1942), *Die Staatslehre des Aristoteles*, Zürich.
- Siegfried, W. (1942), *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zurich.

- Sim, M. (ed.) (1999), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's dialectic*, Lexington Books, Lanham.
- Simpson, P. (1990), "Making the Citizens Good: Aristotle's City and Its Contemporary Relevance", en *Philosophical Forum* 22, pp. 149-166.
- Sinnott, E. (1999), "La normativa aristotélica de la expresión científica" en *Stromata* 55, pp. 303-318.
- Smith, N. (1991), "Aristotle's Theory of Natural Slavery." Keyt, D., Miller, F. (eds.) (1991), pp. 142-155.
- Smith, N., Mayhew, R. (1995), "Aristotle on What the Political Scientist Needs to Know." Boudouris, K. (ed.) (1995), pp. 189-198.
- Smith, R. (1993), "Aristotle on the Uses of Dialectic", en *Synthese* 96, pp. 335-358.
- Smith, R. (1999), "Dialectic and Method in Aristotle", en Sim (1999), pp. 39-55.
- Smith, R. (2009), "Aristotle's Theory of Demonstration", en Anagnostopoulos, G. (ed.), pp. 51-65.
- Snell, B. (1965), *Las fuentes del pensamiento europeo*, cap. 11: "Comparación, metáfora, analogía: del pensar mítico al pensar lógico", Madrid, Razón y Fe (1963).
- Solmsen, F. (1929), *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Solmsen, F. (1964), "Leisure and Play in Aristotle's Ideal State", *Rheinisches Museum für Philologie* 107, pp. 193-220.
- Sorabji, R. (1981), "Definitions: Why Necessary and in What Way?", en Berti, E. (ed.) (1981), pp. 205-244.
- Stalley, R. (2009), "Education and the State." Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009), pp. 566-576.
- Stocks, J. L. (1973), "The Composition of Aristotle's *Politics*". Steinmetz P. (comp.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, Georg Olms [1927].
- Strauss, B. (1991), "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy." Lord, C., O'Connor, D. (eds.) (1991), pp. 212-233.
- Strauss, L. (1964), *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press.
- Swanson, J. A. (1992), *The public and the private in Aristotle's Political Philosophy*, New York, Cornell University Press.
- Theiler, W. (1972), "Bau und Zeit der aristotelischen Politik", en E. P. Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, pp. 253-274.
- Todorov, T. (1982), "Sinécdoques", en A.A.V.V., *Investigaciones Retóricas II*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires (1970).
- Touloumakos, J., "Aristoteles' Politik 1925-1985", en *Lustrum* 32 (1990), pp. 177-289; *Lustrum* 35 (1993), pp. 182-289; *Lustrum* 39 (1997), pp. 8-305.
- Vegetti, M. (1990), *Etica degli antichi*, Bari, Laterza.
- Vegetti, M. (2002), "La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel secondo libro della *Politica*". Migliori, M. (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e Divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana, pp. 179-190.

- Vergnières, S. (1995), *Ethique et politique chez Aristote. Physis, ethos, nómos*, Paris, PUF.
- Vernant, J. P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Paidós.
- Vigo, A. (2007), *Aristóteles. Una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), 2007
- Vigo, A. G. (2010), "Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles", en *Kriterion*, vol. 51, n. 122, pp. 587-615.
- Vilatte, S. (1984), "Aristote et les Arcadiens: *éthnos* et *pólis* dans la *Politique*". *Dialogues d'histoire ancienne* vol. 10, n° 1, pp. 179-202.
- Voegelin, E. (1957), *Plato and Aristotle*, vol. 3 de *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Volpi, F. (1976), *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova, CEDAM.
- Volpi, F. (1990), "Per una filosofía política posmetafísica: la proposta ermeneutica di Manfred Riedel" en Riedel, M., *Metafísica e metapolítica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofía moderna*, Bologna, Il Mulino, pp. 9-29.
- Volpi, F. (1993), "Réhabilitation de la philosophie pratique et neo-aristotélisme", en P. Aubenque (ed.), *Aristote politique* (1993), pp. 461-484.
- Volpi, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, F. C. E. [1984].
- Von Leyden, W. (1985), *Aristotle on equality and justice. His political argument*, London, Macmillan.
- Waldron, J. (1992), "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*." *Political Theory* 20, 613-641.
- Wardy, R. (1996), *The Birth of Rhetoric*, Nueva York, Routledge.
- Weil, R. (1960), *Aristote et l'histoire. Essai sur la 'Politique'*, Paris, Klincksieck.
- Wians, W. (1996), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Lanham and London, Rowman & Littlefield.
- Wieland, W. (1962), *Die aristotelische Physik*, Gottingen.
- Wieland, W. (1972), "Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie" en Riedel, M. (1972), pp. 505-534.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. (1893), *Aristoteles und Athen*, Berlin, Weidmann, 2 vols.
- Winter, M. (2011), "Aristotle, *hós epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics", en *Phronesis* XLII.2, 1997, 163-89, *Rethinking Virtue Ethics*, St. Paul, Springer Science & Business Media.
- Worthington, I. (ed.) (2007) *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Yack, B. (1991), "A Reinterpretation of Aristotle's Political Teleology". *History of Political Thought* 12, pp. 15-33.
- Yack, B. (1993), *The problems of a political animal. Community, justice and conflict in aristotelian political thought*, Berkeley, University of California Press.

Yarza, I. (2001), *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, Roma, Armando.

Zanatta, M. (2002), "Dialéctica y ciencia en Aristóteles", en *Anuario Filosófico* (35), pp.25-52.

Zanetti, G. F. (1993), *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, il Mulino.

Zingano, M. (2013), "Natural, ethical and political justice". Deslauriers, M., Destrée, P. (eds.) (2013), pp. 199-222.