



Colección Filosofía y Teoría Políticas

dirigida por Fabián Ludueña Romandini



*La pregunta por el sentido de la política,
su alcance, su tradición y sus posibilidades
ha sido fundamental en las más diversas culturas.*

*La presente colección busca interrogarse sobre
el fenómeno de lo político atendiendo a
la pluralidad de perspectivas históricas y escuelas
teóricas. En igual medida, la política se encuentra
en asiduo contacto con otros saberes y prácticas
de cuya variedad también se querrá dar cuenta.*

*En la línea del legado de Hannah Arendt,
se trata de que los libros vayan tejiendo la trama
de investigaciones que, al mismo tiempo,
permita pensar en un nuevo mundo público común
frente a los desafíos crecientes de la política global
en el presente siglo.*

Miguel Ángel Rossi

LECCIONES SOBRE LA

Política

DE ARISTÓTELES

Libros I, III y VI

Edición: Primera. Septiembre de 2018

ISBN: 978-84-17133-39-9

Código IBIC: JPA [Ciencias políticas y teoría]; HPS [Filosofía social y política]
Código Thema: JPA [Ciencias políticas y teoría]; QDTS [Filosofía social y política];
QDHA [Filosofía Antigua]

© 2018, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Armado y composición: Laura Bono
Diseño: Gerardo Miño

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

Dirección: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires, Argentina.

Índice

- 7 **Prólogo**, *por Patricio Tierno*
- 13 **Introducción**
- 19 **Comentarios al Libro I**
- 63 **Comentarios al Libro III**
- 105 **Comentarios al Libro VI**
- 135 **Consideraciones finales:**
Aristóteles, interlocutor vívido de nuestro presente
- 139 **Bibliografía citada**

Prólogo

por Patricio Tierno¹

Un prólogo y un libro acerca de un clásico se parecen por ser especies diversas de la crítica. El carácter ulterior y tangencial del primero se distingue del abordaje consciente e inmediato del segundo, pero ambos coinciden en su intención interpretativa fundamental. Sin embargo, y afortunadamente, la oportunidad del libro a ser alumbrado no depende de la eventual y por lo general dudosa felicidad de las páginas que lo preceden, convirtiendo al prólogo en un ejercicio en cierto modo irresponsable y extraño a la nueva publicación. Aun así, estas breves páginas preliminares se proponen permanecer fieles al destino editorial que les ha tocado y, al mismo tiempo, saludar con justicia las *Lecciones sobre la Política de Aristóteles. Libros I, III y VI*, escritas por el profesor Miguel Rossi.

La tarea encarada por las *Lecciones* no carece de dificultades: se trata de examinar y transitar por un medio textual denso, rico en pasajes e inserciones problemáticas, laxo en sus transiciones y reiteraciones y transmitido desde la época clásica a lo largo de veinticinco siglos en copias de manuscritos que, con suerte variada, lo han reproducido en el griego antiguo original. Pese a todo lo adversa que pueda resultar la *Política* de Aristóteles, la estrategia de apropiación se muestra tan inteligente como sagaz; sin

1 Patricio Tierno es Licenciado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires. Dr. en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo (Brasil). Docente e Investigador en dicha Casa de Estudios. Especialista en Teoría Política Clásica.

dejarse aprisionar por la etimología y las cuestiones filológicas o la más restrictiva matriz histórica y cultural en que surgió un determinado modo de pensamiento, Aristóteles es leído en una clave hermenéutica amplia que lo atrae hacia nuestro propio horizonte temporal, lo restablece en su situación de época y lo urge interlocutor de los deseos y dilemas de la contemporaneidad.

Privilegiando la dimensión teórica del tratado sobre “las cosas políticas”, a saber, los libros I, III y VI (el último de ellos figura, a rigor, como libro IV en la edición canónica que del *corpus* sobreviviente efectuara Andrónico de Rodas aún durante el helenismo) en los que se exponen los fundamentos materiales y formales de la ciudad, del ciudadano y de la constitución política, esa estrategia de recepción y actualización es ejecutada con vocación artesanal, acometida por un análisis orgánico e iluminada por las rápidas intuiciones que destellan en la comprensión y en el comentario lateral. Hecho de asimilaciones parciales, porque en la naturaleza imperfecta del texto reside el secreto de su complejidad desentrañada, el desdoblamiento hermenéutico repone, ágil y recurrente, algunos de los sentidos más arraigados de esa tradición de discurso que se reconoce a sí misma en el pensamiento político occidental y que tiene en Aristóteles unos de los precursores de nuestro vocabulario conceptual.

Antes de encarar esa tarea ardua y sinuosa, Miguel Rossi cree haber dado con las tres intenciones centrales de la *Política*, lo que, sin dudas, impresiona también por el acierto de erigirlas en instancias claves de la lectura. No son menos atinadas las revelaciones que arroja semejante proceso de traducción. En primer lugar, provoca la emergencia de la *praxis* política ateniense, la posibilidad de su captación, en la medida que aquélla es vertida en la teoría política y nombrada al ritmo conciso de una prosa filosófica. En segundo lugar, apela a la pregunta por el mejor régimen, por el mejor ideal de vida y de organización común, siempre esquiva a una respuesta unívoca y que, no obstante, ya reclamaba para los antiguos griegos una imperiosa explicación. Y, en su tercera y consecuente atribución manifiesta, llama en definitiva a la prefiguración del autor, a la propuesta que subyace a las eternas aporías de la filosofía política en el conjunto de la reflexión, la *politeia* o constitución intermediaria –mezcla de dispositivos

institucionales y sociales, mediación ética de los sectores moderados de una ciudadanía inclusiva y excluyente– que se ofrece como alternativa viable y expone el núcleo de una intervención intelectual:

...no vacilaríamos en afirmar, no sin cierto riesgo, que para Aristóteles el mejor régimen es la *politeia*, justamente por reunir aspectos luminosos de la democracia y la oligarquía y devenir, así, en una aristocracia del estamento medio, pero con la particularidad más que relevante, como la apuesta aristotélica en mayúscula, de consolidar un *ethos* ciudadano amplio y fuerte, y dar también una posible respuesta al problema acuciante de la *stasis*, problema resumido en la tensión y el conflicto entre ricos y pobres.²

En el juicio inicial de quien arriesga conexiones de sentido entre ideas y conceptos se evidencia, además de una orientación pedagógica que vigila al lector a partir del momento en que ingresa en la diacronía argumentativa, el afán acaso más ambicioso de entregar, por medio de ese movimiento dialéctico de acompañamiento y significación, una interpretación plausible. El hecho interpretativo es preciso y de alcance vasto, cotejado permanentemente con los escritos éticos y metafísicos del pensador, y fundado a la postre en una visión estructural que, si no me equivoco, refleja la específica concepción que de la política supo forjar Aristóteles. De ese modo, el primer capítulo de las *Lecciones*, dedicado al Libro I de la *Política*, gesta los lineamientos básicos de una teoría de las comunidades y de la génesis, composición y *telos* de la comunidad política, en cuyo decurso se cifra la naturaleza del ser humano que las habita y del todo comunitario y sus partes funcionales que comprenden el gobierno propiamente político y la administración económica y familiar.

En el capítulo subsiguiente, los comentarios discuten, a la par de la progresiva construcción lingüística de la terminología, la definición del ciudadano, así como, cabría añadir, la ubicua noción de constitución y la tipología de los regímenes políticos que se deriva de la concepción primera de la *polis*. Dado que el fin de la ciudad se realiza en el buen vivir humano en tanto que bien común, la determinación de quién puede ser ciudadano y, por

2 Ver *infra*, p. 14.

consiguiente, participar de la asamblea en el ejercicio del poder se resuelve en la forma constitucional de acuerdo con la cual serán trazados los límites del espacio en que se disputan los principios rivales de justicia y la extensión del gobierno de las leyes con respecto al ámbito particular de deliberación. La aporía del sujeto de gobierno tensiona, empero, la pretensiones de igualdad absoluta o de mayor desigualdad; por eso, finalmente, el tercer acto del estudio razona la necesidad de pensar la temática sociológica de la pluralidad de grupos y variedad de regímenes empíricos corroborando, a través de la opción por una vía abierta para la inclusión de las mayorías, el acceso a la constitución de la *politeia* de la clase media capaz de reconciliar el *ethos* de la virtud que debe guiar la *praxis* política –la acción de cada ciudadano– con la estabilidad requerida por la democracia en razón de la diferenciación social.

El análisis que Miguel Rossi despliega en su libro (y que estas palabras intentaron sintetizar libres y en segunda interpretación) es más que mera destreza. Se iguala, en cambio, al desciframiento de las razones que no sólo rehabilitan la teoría política de Aristóteles en el presente, sino que la revisten de actualidad. En efecto, las lecciones de su pensamiento se equiparan a los comentarios que, dotando de pleno sentido y familiaridad a los pasajes transcritos, identifican temas y problemas que nos son afines. Gracias a esa operación que ya fue calificada de traducción, de inteligencia hermenéutica, la teleología que anima la generación natural de la *polis* es vista como principio motor en la consecución de la buena vida que la ciencia política, *episteme* práctica en grado sumo, ha de inculcar a mujeres y hombres mediante la educación, esto es, por las costumbres y la legislación. Aquí la política en cuanto conocimiento que se aplica a la dirección intelectual y pedagógica de las potencialidades de la acción humana recobra su función primordial. Por un lado, con relación a la ética, a la que incorpora y con la cual se funde, a sabiendas de que el proceso deliberativo que concluye en la elección es la referencia normativa del deseo y el *ethos* de la colectividad. Por otro lado, además, subordinando a la economía, puesto que jamás sus determinantes, ni siquiera en estos tiempos en los que el discurso económico parecería ser el criterio biológico y último de

decisión de toda administración reglamentada y toda excepción, pueden obliterar la aspiración al bien superior cuya excelencia, tanto para cada cual como para quienes viven juntos y practican las virtudes, descansa en aquello que se nombra, ejercita y contempla en la felicidad.

La política es dicha de muchas maneras y la *Política* de Aristóteles es la que nos opone su recuperación. Hoy, procede del espíritu de docencia de alguien que no quiso ni pudo renunciar a un generoso esfuerzo de comprensión significativa. Más que basta con ello para dar cuenta de esa inagotable fuente de la tradición y conferirle a la teoría política y a Aristóteles, que la condujo a disciplina consciente en la época clásica, una percepción especial:

...aquella que vincula conceptualmente a la política con la esfera pública, y que en la actualidad se orienta en la búsqueda de una esfera pública mucho más amplia y heterogénea, lo cual, indudablemente, resulta una tarea de la más noble praxis política.³

Restará al lector, por su vez intérprete de un texto que se sobrepone a otro texto, interrogarse e interrogar lo que hacemos con el espejo que ahora tiene entre manos y que le devuelve antiguos modos y una distinta imagen de sí.

San Pablo, junio de 2018.

3 Ver *infra*, pp. 135-136.

Introducción

La intención de este breve escrito tiene por objetivo ahondar en los tópicos centrales del libro I, III y VI de la *Política*, libros que han potenciado y nutrido al pensamiento Occidental hasta nuestros días, y que hacen de Aristóteles, sumando que es el clásico más visitado de todas las épocas, un interlocutor vívido de nuestra contemporaneidad. De ahí el gran potencial hermenéutico del Estagirita que siempre se ofrece como una fuente inagotable de sentidos que sólo pueden cobrar vida a partir de los diferentes horizontes epocales.

Por lo antedicho, nos orientamos por un abordaje hermenéutico que asume el cuidado de no incurrir en ciertos anacronismos que violenten el pensamiento de nuestro filósofo o posibiliten un vaciamiento histórico de ciertas categorías teóricas que sólo puedan ser comprendidas en la singularidad de su propia especificidad socio-histórica, pero al mismo tiempo que advierte, también, el terreno fértil de esos mismos anacronismos habida cuenta de que somos hablados por tradiciones que nos constituyen. De ahí la paradoja o la incomodidad que supone todo pensar que intenta atrapar desde el presente el dinamismo de lo clásico. Sólo a modo de ejemplo bastaría señalar que cuando el Estagirita está pensando la problemática de la crematística, infinitamente lejos está de percibir cierta aproximación con la lógica de las corporaciones económicas contemporáneas, pero también es cierto que el que preanuncia por primera vez la tensión entre la política y la crematística con una rigurosidad teóri-

ca que nos atraviesa ha sido Aristóteles, y que el fundamento de seguir apostando por una visión que convierte a la política y lo político como la praxis del *buen vivir*, es una aspiración central a la que no debemos renunciar si no claudicamos en construir un mundo más humano y justo.

Otro aspecto importante, conectado con lo anterior, tiene que ver con el reservorio categorial con que cuenta cada tradición discursiva, y que muchos de los términos que se acunaron en los albores de la *polis* clásica (democracia, ley, gobierno, etcétera) continúan formando parte de nuestro universo teórico, si bien con muchas referencias de sentidos ajenas al universo griego.

Cuando se recorre las páginas de la *Política*, es digno de observar en el Estagirita tanto una dimensión descriptiva como prescriptiva e incluso performativa, que a veces resultan fáciles de distinguir y otras tantas puede constituir una ardua tarea. Al menos tres intenciones nodales se alojan en la *Política*. En primer lugar, el filósofo describe cómo era la práctica política concreta del mundo griego, especialmente en Atenas.⁴ En segundo lugar, Aristóteles desplegó con su decir una actitud que tensiona dos posiciones teóricas presentes en el propio pensamiento del Estagirita. Vale decir, si por un lado asumió la preocupación platónica en lo que refiere a indagar en el mejor régimen y la mejor ciudad en términos absolutos, por otro lado, relativizó su preocupación por la mejor forma de gobierno ideal, asumiendo el desafío de pensar cuál sería el mejor régimen posible habida cuenta que el gran tema que le preocupaba era la problemática de la gobernabilidad. Es en tal sentido que creemos que para el Estagirita lo posible termina siendo siempre lo mejor. De ahí toda la importancia que le otorga a la *politeia*, al punto que no vacilaríamos en afirmar, no sin cierto riesgo, que para Aristóteles el mejor régimen es la *politeia*, justamente por reunir aspectos luminosos de la democracia y la oligarquía y devenir, así, en una aristocracia del estamento medio, pero con la particularidad más que relevante, como la apuesta aristotélica en mayúscula, de consolidar un *ethos* ciudadano amplio y fuerte, y dar también una posible

4 No obstante, no hay que olvidar que las constituciones del Liceo están presentes en la información fáctica que aparecen en la *Política*, especialmente en el Libro V.

respuesta al problema acuciante de la *stasis*, problema resumido en la tensión y el conflicto entre ricos y pobres.

Haciéndonos cargo de estos posicionamientos teóricos aristotélicos es que decidimos abocarnos a los libros I, III y VI de la *Política*, pues sin desmedro de los otros libros, nos ofrecen tres cuestiones esenciales. En lo que respecta al libro I, la posibilidad de reflexionar acerca de la comunidad política articulada a la comunidad doméstica, y los presupuestos axiológicos de tal articulación. Sin duda alguna, en el libro I la especulación filosófica alcanza su mayor plenitud si por filosofía entendemos la posibilidad de visualizar una cosmovisión en juego que anude ciertas dimensiones constitutivas, como la metafísica, la física, la ética y la política.

En lo que respecta al libro III, profundizar en una teoría de la ciudadanía y cotejar, tal como afirma Wolf, que Aristóteles agrega un tercer criterio para la definición de constitución y régimen político, basado en pensar a aquellos desde el lugar de la ciudadanía, siendo la asamblea y el tribunal las magistraturas principales, y ligado a esto, la relevancia de una teoría de la acción y la deliberación.

Finalmente, en lo que atañe al libro VI, reflexionar acerca de la relevancia que Aristóteles le asigna a la estabilidad (gobernabilidad) y el potencial de la *politeia* y su anudamiento ético, político e incluso económico. Por ende, no es casual que Aristóteles consagre el término medio como el corazón de su ética y que en la *Política*, obra que podría entenderse como el programa que sigue a la ética –cuestión clara en el último capítulo de la *Ética Nicomaquea*–, haga coincidir el término medio con el estamento medio.

Ahora bien, tras lo dicho, y antes de abocarnos a nuestro trabajo, resulta imperioso explicitar algunas cuestiones que clarifican el modo en el que abordaremos nuestros objetivos.

La primera de ellas radica en la elección de la edición de la *Política* con la que trabajaremos. Se trata de la edición bilingüe con traducción de Julián Marias y María Araujo. Dicha elección se debe a la rigurosidad de tal traducción que, además, cuenta con una excelente introducción y notas del propio Julián Marias. Es muy importante aclarar que el criterio que sigue nuestra edición para la clasificación de los libros de la *Política* es el de Newman.

En lo propios términos de Julián Marías: “Esta edición de Newman (...) es un instrumento de trabajo inapreciable. A ella nos hemos atenido para el texto griego de la presente edición, base de nuestra traducción española” (LXV). De modo que nuestra edición ha seguido tal ordenamiento. La justificación de Julián Marías obedece a un criterio que deja de lado el problema filológico y la historia del texto y atiende más a un ordenamiento de las preocupaciones primarias de Aristóteles. En palabras del académico:

La interpretación que antes he expuesto de la política (se refiere a las tradiciones que confluyen en la *política*) y de su tradición intelectual refuerza enérgicamente las ventajas de este orden, porque muestra que Aristóteles, que parte de un problema estrictamente filosófico, va a ir a parar, a través de la construcción de una politeia según las normas de los tratadistas contemporáneos, a la cuestión que verdaderamente le importa: la realidad efectiva de la polis y la seguridad o *aspháleia* de los regímenes. (XLII)⁵

La segunda cuestión tiene que ver con nuestro propio método para abordar la *Política*. Asumimos un criterio diacrónico en cada libro a partir del análisis de las citas que creemos más representativas de los mismos y que más han inspirado a la tradición Occidental. Por otro lado, dicha diacronía respeta también las reiteraciones de ciertos tópicos que se repiten en los libros de *Política*. Un ejemplo de ello puede observarse en el tema de la esclavitud; incluso a veces Aristóteles repite tal tópico trabajado anteriormente en pos de volver a enfatizar en la importancia del tema, o de vincular al mismo con otra constelación teórica. Otro aspecto que consideramos relevante consignar en esta observación acerca del método que utilizamos para el desarrollo de nuestro trabajo, hace hincapié en la visión que el Estagirita tiene acerca de las prácticas sociales y de los regímenes políticos, pero renunciando a especificidades históricas o historiográficas que puedan corroborar las afirmaciones aristotélicas. Por último, los aportes de importantes estudiosos del pensador griego y filósofos representativos fueron consignados como notas a pie de página, pero tienen la pretensión de que sean leído como un subtexto.

5 Resta decir que la edición comentada de Newman es: W. L. Newman. *The Politics of Aristotle* (4 vols., Oxford, 1887-1902)

La tercera cuestión es que hemos complementado las citas de la *Política* con algunos pasajes de otros escritos aristotélicos. Ello obedeció, por una parte, en aquello que anteriormente sostuvimos en relación al último capítulo de la *Ética* y, por otra, porque dichos pasajes contribuyeron a arrojar todavía más claridad sobre los párrafos de la *Política*.

Por último, nos parece pertinente cristalizar nuestra intención didáctica en lo que respecta a un texto que tuvo por inspiración las clases de Teoría Política y Social I desarrolladas en la Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. De ahí también la selección de muchos pasajes de la fuente primaria que son un camino insoslayable para la formación de nuestros estudiantes.

A todos mis alumnos y alumnas, al igual que a mis queridas y queridos integrantes de la Cátedra, dedico estas humildes páginas.

Comentarios al Libro I

Aristóteles inicia el libro I de la *Política* puntualizando que:
Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que le parece bueno;⁶ y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil⁷ (*Pol.* I, 1, 1252a).

6 Al respecto Thiebaut sostiene: “Así, por tanto, hablar del bien es hablar del fin (*telos*) de la acción, y ello implica diferenciar sus formas y, al hacerlo, adoptar aquellos puntos de vista específicos desde los que esa diferencia pueden ser percibida (...) Si frente a Platón sugerimos que la racionalidad práctica no era la racionalidad teórica –sin ser, por ello, una racionalidad de tono menor– debemos ahora indagar de qué forma la racionalidad práctica no es racionalidad técnica –sin que por ello sea una racionalidad inoperante– y, para hacerlo, consideremos la teoría aristotélica del bien como una teoría de la acción” (Thiebaut, 1988: 108).

7 La definición aristotélica de *polis* está más cerca de la definición hegeliana de «Estado político» al indicar un “todo”, un entero, una suerte de totalidad. Por algo Hegel tradujo el término griego *polis* como *Staat*, siguiendo así una tendencia frecuente en las primeras traducciones alemanas de la *Política* (Schlosser, 1798; Garve, 1799). Sin embargo, cabe aclarar que el Estado hegeliano constituye un todo en cuanto síntesis de “familia” y “sociedad civil”, mientras que la *polis* aristotélica estructura un todo al ser conformada por un conjunto de muchas familias o grupos de familias (las “aldeas”) sin que ello implique a la “sociedad civil” del mundo moderno. En este sentido, la síntesis tan mentada por Hegel no se efectuó acabadamente en la Modernidad, razón por la cual el Estado –lejos de ser un todo– sólo es una parte

La cita precedente permite enfatizar al menos cinco aspectos claves. En primer lugar, la afirmación aristotélica de que toda ciudad es una comunidad, cuestión que no implica que toda comunidad sea considerada una ciudad. Desde esta perspectiva, bien podría señalarse que la comunidad es la dimensión más simple de la intersubjetividad humana y emerge allí con los diferentes vínculos que se gestan en el ámbito doméstico. Por otro lado, al mismo tiempo que la comunidad es la unidad más simple, es también la dimensión más genérica. En este sentido es posible sostener, utilizando categorías aristotélicas que no están explicitadas en el pasaje, pero que colaboran con el objetivo de profundizar en la cosmovisión del filósofo, que la ciudad (existencia más compleja que llega a la autarquía) pertenece como género a la comunidad, siendo su diferencia específica la politicidad, además de la sociabilidad, rasgo este común a todas las comunidades, aun cuando para Aristóteles haya distintos tipos y grados de sociabilidad.

En segundo lugar cabe señalar la referencia que aparece acerca del primado de la acción vinculada al bien, sobre todo al *Bien Supremo*,⁸ elemento que en la *Política* y en la *Ética*, Aristóteles identifica con la felicidad y el buen vivir. Por ello el Estagirita va a decir, con respecto a las acciones humanas, principal objeto de la *episteme* práctica, que es la esfera que depende exclusivamente del animal humano. De hecho, ha sido el propio pensador el primero en desarrollar de forma lograda y sistemática una teoría de la acción que hoy podríamos denominar “colectiva”. Desde esta perspectiva es que las experiencias generadas en la asamblea han constituido un material insoslayable para Aristóteles que le permitieron ahondar en el fuerte vínculo entre la deliberación⁹

de la sociedad, contrapuesta a la sociedad civil, caracterizado –como bien indicó Max Weber– por el “monopolio de la fuerza física legítima” (Berti, 2012: 23).

- 8 Para una mayor profundización en lo que atañe a la noción de *Bien Supremo*, es más que interesante el texto de Hardie, quien ahonda en la ética aristotélica a partir del interrogante de si *el Bien Supremo o Final* puede considerarse un bien inclusivo de la vida humana. Al respecto, dicho comentarista sostiene: “Argumenté que la doctrina del Aristóteles del bien final humano está viciada porque ese bien ha sido concebido como dominante y no inclusivo...” (Hardie, 2010: 51; traducción nuestra).
- 9 Precisemos los rasgos esenciales con lo que el Estagirita describe a la deliberación: “Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es

colectiva y la decisión orientadas para el filósofo al ejercicio de esclarecer las mejores acciones posibles y realizarlas siendo los sujetos activos los propios ciudadanos. Esto constituye el terreno específico de la *praxis*. Claro que todos estos presupuestos son susceptibles en una perspectiva del deber ser. Nótese, además, que el propio concepto de virtud (*areté*) presupone el despliegue de una acción que es capaz de actualizar la esencia humana, algo que para Aristóteles estriba en el ejercicio de la vida racional, y que en el caso de la vida política, de la *praxis* política, estaría atravesada por un saber que también es un hacer, de hecho, un *saber hacer* pero situado desde la acción (*praxis*) y no desde la producción (*poiesis*), si bien la producción no deja de ser un aspecto importante para la eficacia política en lo que refiere, por ejemplo, a la producción de armamentos.¹⁰

realizable, y eso es lo que resta por mencionar" (*EN*, III, 3, 1112 a). Vale decir, aquello que depende de nosotros puede resignificarse desde la idea de autarquía, justamente lo que depende de nosotros son nuestras acciones y, al mismo tiempo, Aristóteles remarca el carácter de factibilidad, concretamente el terreno de lo posible. De hecho, Aristóteles excluye de la deliberación, ejercicio centrado en la *phrónesis* como racionalidad práctica, tanto a los locos como a los necios.

"La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico" (*EN*, III, 3, 1112b).

- 10 Sin duda alguna ha sido Gadamer uno de los primeros pensadores que mejor ha distinguido el ámbito de la acción del ámbito de la producción, es decir, el ámbito de la *phrónesis* del de la *poiesis*. En una cita clave el pensador alemán sostuvo: "Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo igual que puede producir otras cosas. En consecuencia, el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto, y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí. De este modo el saberse de la conciencia moral se destaca del saber teórico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador" (Gadamer, 1991: 387-388). Como puede observarse, Gadamer, siguiendo a Aristóteles, no sólo distingue el ámbito de la *praxis* de la *poiesis*, consecuentemente, también, diferencia la *episteme* práctica de la *episteme* productiva y la teórica y, en tal sentido, el único saber que transforma radicalmente al hombre es el que se vincula con la *phrónesis*, esto es, con el ámbito de las acciones humanas. No obstante, es dable tomar en consideración que el problema que genera la hermenéutica de Gadamer es la de unificar *episteme* práctica (ciencia) y *phrónesis* (prudencia) pues,

Por otro lado, Aristóteles parece evidenciar, en lo que atañe al ámbito específico de los asuntos humanos, es decir, de la *praxis* humana, ciertas falencias teóricas de los abordajes de la época (de su propia época), pues como bien observa Osvaldo Guariglia (1997; especialmente en el capítulo 2), el terreno de la división de los saberes era un tópico de discusión en la academia platónica de la cual Aristóteles participaba. Justificando lo antedicho, el filósofo sostiene:

Pues bien, como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente 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. (EN 9, 1181b)

En tercer lugar, la afirmación de que la comunidad política presupone el grado máximo de autarquía implica que sólo en ésta se pueda realizar el máximo bien que, tal como trabajaremos más adelante, es la felicidad o el *buen vivir*. Obsérvese, además, cómo la referencia a la *evidencia* presente en el párrafo que venimos trabajando asume cierto carácter de experiencia inmediata por el sólo hecho de que todos los hombres cotejan y experimentan que sólo en la *polis* es posible alcanzar las mayores potencialidades humanas. Pero lo interesante es que dicha evidencia ligada al sentido común se traduce y justifica, también, en el terreno del pensamiento reflexivo del Estagirita, algo que resulta una constante en su decir. En otros términos, el Estagirita considera como un aspecto central de la filosofía el hecho de poder dar cuenta con sólidos fundamentos lo que resulta relativamente obvio. Así, a diferencia de Platón que descalifica el terreno de la *doxa*,¹¹ el Estagirita parte de las opiniones comunes, analizándolas, comparándolas, convencido de que todo saber debe partir de ellas. En suma, no habría una contraposición al menos de derecho entre

como veremos más adelante, ambas dimensiones son distinguibles para el Estagirita, tal como bien lo explicita Berti.

- 11 Si bien no cabe duda de que Platón descalifica a la *doxa* en sentido categórico, no es menos cierto que en algunas ocasiones el filósofo ateniense sostiene que la *doxa* puede ser un disparador para iniciar el proceso dialéctico vinculado a la reminiscencia. Desde esta perspectiva puede considerarse a la *doxa* como un "cierto saber", pero del cual no podemos dar razones.

filosofía y sentido común; más bien de lo que se trataría es de justificar racionalmente el terreno de la *doxa*, siempre y cuando ello sea posible. De este modo no quedan dudas de que las diversas opiniones en juego constituyen un material valioso del cual el análisis debe partir.

En cuarto lugar, acentuando en el fragmento que venimos trabajando en aquella parte que reza *que los hombres deben actuar mirando a lo que le parece bueno*, puede encontrarse cierta relativización de la impronta socrática,¹² la cual no disocia la ética de la gnoseología.¹³ Para Platón, el mismo hecho de contemplar la idea del bien hace enteramente éticos a los hombres, en cambio para Aristóteles se trata de fundamentar una racionalidad práctica deliberativa, pues sólo a partir de la deliberación logramos desentrañar aquellas acciones que parezcan las mejores, incluso dependiendo del momento y las circunstancias, pero asumiendo siempre un carácter de plausibilidad que nos alejaría, en cierto sentido, de una noción de bien tan determinante y absoluta como la platónica. Por consiguiente, la noción de bien aristotélica se jugaría en una dimensión mucho más laxa que la platónica, pero no por ello menos central.¹⁴

En quinto y último lugar, habría que remarcar un aspecto ineludible del pensamiento de Aristóteles que lo separarán del de su maestro, en tanto en el Estagirita se distingue muy bien a aquellos que se dedican a la *episteme* práctica de aquellos que

12 Es interesante vincular la problemática de actuar en vista de lo que parece bueno con el problema de la *akrasia* que, en términos aristotélicos, podría definirse en sentido laxo como el hacer lo que se sabe errado. Profundizando en esta categoría, Richard Robinson (2010: 65-83) indaga en qué medida la ética aristotélica rompe con la ética gnoseológica socrática.

13 Al respecto, Christof Rapp argumenta que la noción aristotélica del término medio como aspecto nodal de la ética aristotélica puede resultar atractiva para la teoría ética moderna, en tanto la definición aristotélica de virtud relativiza el intelectualismo socrático, pues el actuar moral, según Aristóteles, parecería depender mucho menos de teorías con fuerte anclaje metafísico como la platónica, y también contrarresta la actitud hostil a la emoción tal como es definida la virtud por el estoicismo. Así, Aristóteles se aproximaría más a algunas convicciones importantes del sentido común, como, por ejemplo, que el buen vivir necesita ser placentero y que la virtud no nos inmuniza contra la mala fortuna (Rapp, 2010: 405).

14 Para profundizar en dicha problemática, se recomienda el interesante texto de Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien* (2003).

asumen el ejercicio de la ciudadanía. Es decir, que los actores políticos siempre son los propios ciudadanos y que éstos nunca están desprovistos de un saber o de un tipo instrucción en dicho campo basado en la *phrónesis*, pero al que hay que distinguir de la ciencia práctica. Por ende, valiéndonos de un anacronismo, los “cientistas políticos” (aquellos dedicados a la *episteme politiké*) tendrían como objeto de estudio a las acciones de los ciudadanos. Pero del lado del saber ciudadano el Estagirita afirma en un profundo y bello pasaje:

...cada uno juzga bien aquello que conoce, y de eso es un buen juez; de cada cosa particular el instruido en ella, y de una manera absoluta el instruido en todo. Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar de sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento (*gnosis*) sino la acción (*praxis*); y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso. (EN 1094b27-1095a11)

Para el Estagirita el fin de la política no es el conocimiento como finalidad en sí mismo –como sí lo es en la *episteme* teórica propia, por ejemplo, de las matemáticas, en donde además el talento de algunos jóvenes no está excluido–, sino la concreción de las buenas acciones, siendo éstas realizables cuando la razón impera sobre las pasiones. Así se entiende la acotación acerca de que no se trata de entender a la juventud sólo en un sentido temporal, pues muchos hombres adultos también se manejan por puras pasiones

Siguiendo con nuestra diacronía del libro I, vayamos a otro fragmento de capital relevancia de la *Política* en el que magistralmente se precisa, en parte, qué entiende Aristóteles por gobierno político, al que contraponen con otras formas de poder:

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de

sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aun, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y el rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante. (*Pol.* I, 1, 1252a)

Como bien clarifica el pasaje, no se trata de un criterio cuantitativo lo que justifica la diferencia, por ejemplo, entre una aldea y una ciudad, en tanto Aristóteles da a entender, extremando el argumento, que aun la equiparación en términos numéricos de una casa grande (aldea) y una ciudad pequeña no anularía las diferencias.¹⁵ Se comprende entonces que el criterio de distinción estriba en una cuestión cualitativa. Por ello no es casual que el filósofo apele a las normas de la ciencia política (*episteme* práctica) para poner el acento en la figura del gobernante y en el criterio de simetría. Como se notará, si bien Aristóteles desarrolla en la *Política* los distintos caracteres de los regímenes políticos –tanto en sus formas puras como impuras–, daría la impresión que la especificidad de la ciencia política consiste en versar sobre los regímenes políticos en los que la ciudadanía ocupa un lugar central, como son, por caso, la *politeia* y la democracia. En otros términos, si el acento está puesto en la alternancia del par gobernante/gobernado, tal alternancia presupone la constitución de una *esfera pública* posible en la aristocracia –por más restringida que ésta sea– pero ampliada fuertemente en la *politeia* y en la democracia. Por ende, estos son los regímenes políticos en los que la especulación teórica aristotélica llega a su máxima expresión, cuestión que se confirma muy bien por la gran valoración

15 “Aquí, Aristóteles presupone que la familia y la ciudad deben tener un jefe, alguien que mande: el administrador o amo en el caso de la familia y el rey o el político en el caso de la ciudad. Y puntualiza, sin duda en abierta polémica con Platón, que la diferencia entre familia y ciudad no es de cantidad, sino de especie; se trata de sociedades de distintas especies o clases, por lo cual también existen diferencias entre quien gobierna la familia y quien gobierna la ciudad. Enseguida veremos que gran parte de la crítica de Aristóteles al pensamiento de Platón puede resumirse en esta acusación de haber concebido la ciudad como una gran familia y, por tanto, de haber confundido dos sociedades específicamente distintas” (Berti, 2012: 24-25).

que el filósofo le asigna a la *politeia* al entenderla como el mejor régimen político posible.¹⁶

Con Aristóteles se inicia una tradición teórica que deja en claro que la anulación del espacio público consiste en la abolición de la política misma, dado que ésta no puede ser comprendida en términos domésticos o sanguíneos. De ahí la figura de la amistad (*phília*) que, como bien señala Eggers Lan,¹⁷ hay que interpretarla como el vecino, es decir, como aquél que no está situado en la esfera sanguínea.¹⁸ De modo que la aldea, que presupone una organización y administración específica, tampoco puede ser objeto de la Ciencia Política, dado que carece de dimensión pública.

Paso seguido de la última cita transcrita, Aristóteles introduce la cuestión del método puntualizando que toda ciencia debe

16 “En realidad, Aristóteles no admite ninguna continuidad entre la familia y la ciudad, y considera el reino una forma de gobierno más parecida a la de la familia, donde el jefe «ejerce la autoridad por sí mismo», a título personal, que a la de la ciudad, donde el gobernante ejerce la autoridad «según las normas» de la ciencia política, con vistas a alcanzar el bien común y con alternancia de gobernantes, para que todos participen en el gobierno” (Berti, 2012: 26).

17 “De hecho, lo que se procuraba con la sustitución de la relación interfamiliar por la interrelación familiar (jurídica o políticamente, se entiende, ya que por supuesto, los lazos familiares no podían ser anulados por decretos) era el establecimiento o predominio de una autoridad política por sobre la autoridad familiar o tribal. (...) Dice Field, a propósito de las medidas de Solón y de sus sucesores contra el predominio tribal: ‘el individuo fue reconocido como unidad legal, aparte de su clan. Por primera vez se estableció el derecho de cualquier ciudadano a iniciar acción legal contra un criminal, en lugar de que este fuera, como hasta entonces, prerrogativa exclusiva de la familia o del clan de la persona justificada. De este modo, el ciudadano comenzó a mirar directamente al Estado en busca de justicia y protección, en lugar de ser un elemento dependiente de la unidad más pequeña’” (Eggers Lan, 1996: 32). La cita que Eggers realiza de Field puede encontrarse en: Field, 1948: 80.

18 “En la amistad propia de la comunidad política se pone más el acento en la reciprocidad, la solidaridad, el respeto mutuo y la concordia, las cuales pueden darse entre personas que no son afines y entre hombres que se reconocen entre sí como buenos, tal como se expone ampliamente en el *Fedro* y también en el *Lysias* (214-215). Como aclara Aristóteles, el tipo de amistad del que él habla, solamente implica ‘buena voluntad recíproca de uno hacia el otro’ y redondea rotundamente el asunto diciendo: ‘Concordia es la amistad política’ (EN 1167b1). Resulta claro que este tipo de amistad política es un atributo propio, específico y hasta exclusivo de la democracia” (Miguens, 2001: 138).

poseer uno.¹⁹ En ese marco, remarca la necesidad de que el método aborde necesariamente la dimensión ontológica del *todo*. De esta forma, Aristóteles sostendrá que si la ciudad se comprende como una totalidad en donde las partes se interrelacionan, se deberá dividir en consecuencia ese compuesto hasta llegar a las unidades mínimas de esa totalidad. Asimismo, pone el acento en la observación que atañe a la dimensión diacrónica de las cosas y en el proceso analítico que va de lo más simple a lo más complejo, ya que sólo así es factible alcanzar la visión más clara sobre el objeto de estudio. Sobre esto cabe señalar cierta similitud de fondo con el pensamiento de Descartes²⁰ en lo que respecta al vínculo entre claridad y evidencia. Sin embargo, a diferencia del filósofo francés, Aristóteles considera como aspecto central del método la observación empírica de las cosas. Es por ello que parte de su realismo guarda relación directa con tal afirmación. Sumado a ello, como todo pensador antiguo, Aristóteles sostiene que no hay ningún impedimento para que el pensamiento capte la esencia de la realidad, pues la evidencia no se encuentra en la certeza del *cogito* ligado a la existencia del *yo*²¹ –primera verdad sostenida por la Modernidad–, sino en la facultades humanas y su vinculación con los grados de conocimiento cuyo punto de partida

19 Para una mayor profundización de la cuestión del método en Aristóteles, se recomienda el excelente texto de Francisco Somaranch Kirner, *El Saber del deseo* (1999).

20 Las diferencias entre Aristóteles y Descartes son innumerables al punto de no ser del todo sostenible tal comparación. No obstante, la alusión a ambos pensadores se sustentó en intentar mostrar cómo la cuestión del método no es sólo una cuestión de la Modernidad, al tiempo que así como Descartes, y todo pensador moderno de ese horizonte epocal, como es por caso Hobbes, sustentaron la creencia de que el conocimiento debería partir de cero, desconfiando especialmente de la tradición, el Estagirita, en cambio, para alcanzar la evidencia y claridad parte justamente de todas las opiniones explicitadas hasta su propio presente, las compara, observa el grado de plausibilidad de cada una, su grado de racionalidad, para luego ofrecer su propia postura.

21 Es interesante observar, como bien señala Hegel en la *Filosofía del derecho*, que el axioma del mundo moderno es el individuo que, a nivel gnoseológico, encuentra expresión en Descartes y a nivel político en el contractualismo moderno –más allá de las variantes presentes en sus distintos representantes–, ya que resulta claro que en el *estado de naturaleza* previo al pacto rige la lógica individual, pues incluso los que celebran el contrato no dejan de ser las voluntades individuales.

son las sensaciones y también la potencia del lenguaje, captando así la esencia del todo y de sus respectivas partes.

Asimismo, si bien por lo dicho en torno al método que propone Aristóteles podría pensarse, y no sin razón, cierta hegemonía del paradigma organicista típico de la biología –área de estudio también asumida por el pensador, especialmente cuando tiene que comprender la génesis de la *polis*–, no es menos cierto que el Estagirita tiene claridad magistral para indicar la importancia de que el método sea acorde al objeto, sobre todo si entendemos que el objeto de estudio de la *episteme* práctica son las acciones humanas. Razón por la cual el filósofo afirma:

...todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto. (*EN* II, 2, 1104a1-9)

Acentuando nuevamente en el desarrollo o proceso por el cual llegamos a la ciudad, aparece un significativo primordial en el decir aristotélico que responde tanto al paradigma antiguo como al medieval y al moderno, a saber, el de *naturaleza (fisis)*.²² En el

22 Es fundamental observar cómo la noción de naturaleza del mundo antiguo opera desde el registro ontológico de la desigualdad, por tanto, no es casual que Platón defina a la justicia desde el registro natural en que cada estamento realiza lo que corresponde según su naturaleza específica y critique a la democracia como régimen antinatural; en el caso de Aristóteles ello sucede para distinguir, por ejemplo, al hombre de la mujer y al amo del esclavo. Asimismo, suele decirse que en la Modernidad la naturaleza se mueve en la arena de la igualdad, y es justamente la igualdad la que provoca la posibilidad de la guerra potencial o real de *todos contra todos*, algo que en el *Leviatán* de Hobbes se cristaliza muy bien. Sobre este punto creemos que tal registro estaba ya presente en el contexto del Renacimiento y la Reforma Protestante. De hecho, no es accidental que Lutero sostenga que todos los hombres son sacerdotes y que Moro prevea en su *Utopía* una jornada laboral diaria de seis horas. Todo ello implica una fuerte antropología del *fuero íntimo* y el *fuero externo*, observable, por ejemplo, en la explicitación de la conciencia como espacio al que un fuerte poder coercitivo no puede llegar. Recién con Hegel es que se hará fuertemente presente la contraposi-

caso específico de Aristóteles y el de la perspectiva hegemónica del mundo antiguo, la naturaleza encierra una dimensión *teleológica* indudable, pues Aristóteles explicita que la *naturaleza no hace nada en vano*. De este modo, es ella la que establecerá las similitudes y las diferencias entre las partes de la ciudad.

En primer lugar, se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses. (*Pol.* I, 2, 1252a)

Ahora bien, tras la cita es posible subrayar varios aspectos. En primer término, Aristóteles muestra que la naturaleza en su conjunto está organizada jerárquicamente y supone, por tanto, niveles y funciones de organización en que el nivel superior asume las funciones específicas del nivel anterior. Pero lo interesante de recalcar es cómo en el ser humano hay un registro natural que, al igual que las plantas y los animales, está supeditado a la necesidad biológica en un sentido fuerte (nutrición, procreación, sensación) y, al mismo tiempo, que es la propia naturaleza humana la que alcanza el plano de la libertad. De manera que lo humano aparece como habitante de dos mundos: el de la necesidad (ligada a la dimensión biológica por excelencia) y el de la libertad especialmente situada en el terreno de lo ético y lo político.²³ En esta misma línea, y más allá que en la cita no utilice tal categoría, es relevante destacar el énfasis que el Estagirita pone en la categoría de especie vinculada con las nociones de trascendencia y de eter-

ción entre *naturaleza* y *Espíritu (cultura)*, de ahí la imposibilidad de mentar *derechos naturales* e, incluso, pensar lo humano y su constitución desde una otredad cultural, es decir, el sujeto como relación y no como sustancia.

23 Tal visión de lo humano como habitante de dos mundos encuentra una fuerte representación en el pensamiento de Kant, tanto la dimensión fenoménica vinculada a la naturaleza y la determinación como la dimensión *nouménica* relacionada con la libertad y la conciencia moral.

nidad. Asegurada por la diversidad de las especies del mundo de la vida, tal aspiración de la naturaleza hacia la eternidad no está desprovista de una impronta metafísica indudablemente situada en las antípodas del mecanicismo moderno.^{24, 25}

En segundo término, será la naturaleza la que distinga también entre hembra (esposa) y esclavo, señalándose así en consecuencia que tal diferencia no es posible en los pueblos bárbaros dado que *no tienen el elemento que mande por naturaleza*.²⁶

24 En una nota a pie de página de un interesante escrito, Patricio Tierno puntualiza: "Mentemos, en otro orden de cosas, la postura fija de Aristóteles en lo relativo a la perpetuidad de las especies. Un individuo particular puede ser definido únicamente en virtud de su pertenencia a una clase o especie determinada (*eídos*). Esta idea de una tendencia natural a la preservación de la especie tiene sus precursores, entre los que descuella Platón (*Banq.* 206e-207d, apud Wolff, 1999: 54-55). Otros textos del corpus remiten a la misma idea: cf. *De An.* 415a27 y ss. y *GA* 731b23-35 y ss" (Tierno, 2007: 127, n. 27).

25 Con respecto al mecanicismo moderno en contraposición a la teleología natural de la antigüedad, los interlocutores claros de tales cosmovisiones antagónicas son Aristóteles y Hobbes. No obstante, no hay que perder de vista que la Modernidad, especialmente a partir del siglo XVIII, no pierde como relevante la dimensión teleológica, prueba de ello es la relevancia que le otorga Kant a tal noción en su *Crítica del Juicio*, y lo central de tal noción para la Filosofía de la Historia de la cual Hegel será uno de sus máximos exponentes.

26 Al respecto, Wolf (1999) ahonda en la diferencia entre el esclavo y la mujer en las comunidades griegas para explicitar, siguiendo al Estagirita, tres tipos de poder: 1) el ejercido sobre libres e iguales vinculado al poder del marido sobre la mujer –razón por la cual se referencia como poder político–; 2) el poder ejercido sobre seres no libres –referenciado como poder despótico–; 3) el que se ejerce sobre libres y desiguales entre padres e hijos –vinculado al poder regio–. En lo que estrictamente refiere al vínculo entre el hombre y la mujer podría decirse que para Aristóteles habría una diferencia de grado, pero no de naturaleza, en tanto la mujer también contaría con la facultad deliberativa, si bien Aristóteles sostiene que por naturaleza el hombre está dotado para mandar y la mujer para obedecer. Es decir, no se cumpliría el criterio de simetría. Con respecto al esclavo, Aristóteles, en cambio, manifiesta que aquel carece de la facultad deliberativa, a diferencia de la mujer, quien sí la posee, aunque aplicada al terreno doméstico y no a la esfera pública. Asimismo, también es claro que Aristóteles piensa la relación hombre mujer como una relación posible de extrapolar al plano político, básicamente a un tipo de régimen político: la aristocracia. Por otro lado, no hay que olvidar que la casa forma parte de la *polis* y, por tanto, debe regirse por sus leyes generales. Sin duda alguna la tragedia de *Antígona* muestra muy bien la profunda tensión que puede darse entre las leyes domésticas y las leyes políticas, razón por la cual se habla de tragedia, pero en el paradigma aristotélico la casa forma parte de la *polis*. También en este punto

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦