



LAS PASIONES Y LAS PALABRAS. SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

José Pablo Martín [Conicet - Universidad Nacional de General Sarmiento]
[josepablomartinb@gmail.com]

Resumen: Como en la psicología del individuo, en la *pólis* se encuentran dos principios contrapuestos, las pasiones y la ley. En los animales gregarios existe también el factor político que lleva a trabajar a muchos por un fin común. Pero en el hombre hay una diferencia en su actividad política, es decir, la ley que proviene de la razón y que no se puede expresar sin palabras. Por ello Aristóteles, a diferencia de Platón, otorga una función constructiva a los sofistas, como técnicos de la retórica que es necesaria para establecer la ley en la ciudad. La política es la ciencia superior que articula la ética y la retórica para que los hombres en la ciudad puedan llegar al fin último, la felicidad. No hay, para Aristóteles, un fin exterior metapolítico, que pueda satisfacer separadamente los componentes superiores de la *psyché* humana.

Palabras clave: Aristóteles - Platón - política - retórica

Passions and words. On Aristotle's political theory

Abstract: As on a person's psychology, there are in the *pólis* two opposing principles, passions and law. In gregarious animals, there is also a political factor that leads many individuals to work for a common purpose. But in man there is a difference in his political activity, *i.e.*, the law that comes from reason and cannot be expressed without words. For this reason, Aristotle, unlike Plato, gives a constructive function to Sophists, as experts on rhetoric, which is necessary to establish law in the city. Politics is a superior science that articulates ethics and rhetoric in order that men in the city can reach the ultimate goal, happiness. For Aristotle, there is not an external metapolitical objective, which could separately satisfy the upper components of the human *psyche*.

Key words: Aristotle - Plato - politics - rhetoric

Las pasiones

Las pasiones humanas son uno de los factores de la corrupción política, según un tópico platónico que retoma Aristóteles. En su análisis de la evolución política de Atenas en el siglo anterior señala un caso paradigmático: los males comenzaron a causa de la afición homosexual de Tésalo, hijo de Pisístrato, por el joven Armodio (*Constitución de los Atenienses* 18. 2). Ya Homero había puesto el rapto de una mujer como inicio y causa de la guerra de Troya (*Iliada* 2. 161 *et passim*). La atracción sexual, la pasión más fuerte entre hombres y animales (*Investigación sobre los animales* 571b), constituye sin embargo un factor natural, necesario y previo respecto de la formación de la ciudad. Otras pasiones, como la concupiscencia de

bienes y la agresividad, pertenecen en cambio a la política de modo estructural. El problema subyacente en toda discusión sobre los regímenes políticos radica en la formación de clases de la *pólis* con intereses diferentes, en cuanto poseen grados diferentes de riquezas y otros bienes. La concupiscencia por aumentar indefinidamente los bienes, en los ricos, y por conseguirlos alguna vez, en los pobres¹, es la topografía donde se debe desplegar cualquier investigación y cualquier teoría política. En el polo opuesto de las pasiones se coloca, según Aristóteles, la ley, que es la que constituye la ciudad. La ley es definida en varios pasajes como un ordenamiento racional carente de pasión, o “intelecto sin deseo” (ἀνευ ὀρέξεως νοῦς) (*Política* 1287a 32). La ley, que es universal, cumple en la ciudad la función de la racionalidad, del *noûs*; en cambio las pasiones, que son de lo singular, cumplen en la ciudad la función de la sensibilidad. Tenemos un reflejo en la ciudad de la estructura antropológica

de las partes del alma: la parte racional debe gobernar, las partes impulsiva y apetitiva deben obedecer. Lo contrario significaría la ruina de la ciudad. Esta correlación de partes del alma y funciones políticas las comparte Aristóteles con su maestro Platón. Pero de este principio común sacan uno y otro conclusiones opuestas. Platón, en *Leyes* (835c 1-8), saca una conclusión favorable a la monarquía, tomando como supuesto que la racionalidad del monarca virtuoso tendrá el poder necesario para poner en orden las pasiones de la plebe. En cambio Aristóteles razona en sentido contrario: los muchos, en la democracia sometida a la ley, sabrán evitar que las pasiones de un monarca dominante conduzcan el gobierno hacia su corrupción (*Política* 1286 a 24-35). La ciudad no puede confiar excesivamente en la virtud de uno solo, porque nadie tiene garantizado el autocontrol de las pasiones. En este sentido escribe Aristóteles: “Es conveniente depender de otros y verse impedido de hacer lo que a uno le parece, ya que el poder (ἡ ἐξουσία) de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre” (*Política* 1318b 38-1319a 1)². El régimen

1 Véase el análisis de los regímenes según las posesiones de bienes en el libro V de *Política*. Cfr. KRAUT y SKULTETY (2005) para los temas más discutidos como la esclavitud, la libertad, la ley y la democracia en la *Política* de Aristóteles. Para un acercamiento exhaustivo a la obra completa, cfr. DURING (2005). El libro de ONATE Y ZUBÍA (2001) es también un tratado complejo de consulta insoslayable para el lector contemporáneo de la obra aristotélica.

2 Todas las traducciones de fragmentos son propias, sobre la base de las versiones de los traductores más difundidos de la obra de Aristóteles, cuyos nombres figuran en la bibliografía.

óptimo para Aristóteles no prevé una clase de ciudadanos que mande y otra que obedezca, sino una comunidad donde todos mandan y obedecen alternativamente. De cualquier manera queda abierta la pregunta si en principio es mejor el gobierno de uno o el gobierno de una asamblea.

Intentemos reflexionar sobre esta diferencia: ¿una asamblea popular es menos corrupta que un monarca?, ¿una asamblea deliberativa autárquica es más o menos sabia que un legislador ennoblecido por la sabiduría? Aristóteles no decide quién es más corrupto, si una asamblea o un monarca, porque tal decisión depende de la facticidad. Sin embargo responde sobre cuál de los dos es ‘más corruptible’, en el orden de lo probable, y la respuesta es clara: más corruptible es un hombre solo³. Funda esta respuesta la afirmación general de que a todo hombre, por naturaleza, corresponde tener pasiones⁴. Las pasiones son una dimensión constitutiva de la antropología, no una enfermedad del hom-

bre. La enfermedad, en cambio, consiste en la anarquía psicológica dentro del individuo humano, cuando el horizonte ilimitado de la razón se ausenta de su deber y deja esa ilimitada apertura al deseo, pasión que en otros animales es limitada por la naturaleza. Dice así Aristóteles: “el deseo de lo placentero (ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις) es insaciable y absoluto para el que no usa la razón y el ejercicio del apetito (ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια) aumenta la tendencia natural y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio” (*Ética Nicomaquea* 1119b 8-11). Lo que ocurre en el individuo particular, puede ocurrir también en la ciudad. Pero mientras Platón había colocado la figura del sabio y del virtuoso para que tenga la función de razón en la ciudad, Aristóteles coloca la ley, no a un hombre. Esta ley, por otra parte, puede ser la ley de la naturaleza, la ley no escrita o consuetudinaria, puede ser la ley escrita como decisión autárquica de la ciudad. Pero en todo caso las pasiones, en particular el deseo -ὄρεξις-, serán siempre parte constitutiva del hombre y deberán estar presentes en la construcción de la ciudad. El νόμος en la ciudad será la ley, pero el modo de ser y de actuar de esta ley tiene diferencias, y estas diferencias son correlativas de las diversas formas posibles de gobierno, formas que serán mejores o peores en la medida en que articulen

3 “Cada uno tomado individualmente es inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos y como un banquete al que contribuyen muchos es mejor que el de uno solo, por eso juzga mejor muchas veces una multitud (ὄχλος) que un individuo cualquiera” (*Política* 1286a 28-35).

4 “Aquello en que no está presente en absoluto lo pasional (τὸ παθητικόν) es mejor que en lo que es innato (συμφυέει)” (*Política* 1286a 18).

con eficacia la justicia y los deseos, la razón y las pasiones.

Las palabras

Las colonias que forman otras especies de animales –una colmena digamos– están constituidas en base a los impulsos y apetitos de los miembros, pero el Aristóteles viejo nos sorprende, en sus investigaciones biológicas, diciendo que algunos animales son “más políticos” (πολιτικώτερον) que otros (*Investigación sobre los animales* 589a 2). En otro lugar, después de haber distinguido los animales gregarios de los solitarios, agrega todavía dos distinciones más, en estos términos:

Políticos, son los animales que actúan en vistas a un fin común, lo que no es el caso siempre con los animales gregarios (τὰ ἀγελαῖα). Tales (=políticos) son el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Y entre estos, algunos tienen jefe, otros no lo tienen. Entre los que tienen jefe están las grullas y la especie de las abejas. Entre los que no tienen, las hormigas y muchos otros (*Investigación sobre los animales* 488a 7-14).

No basta ser gregario ni es necesario tener jefe para pertenecer a la categoría de animales políticos. Según estas definiciones, lo que hace falta para serlo es llevar adelante una “acción que sea común” (κοινὸν ἔργον) y dirigida a un mismo fin. ¿No nos

confunde esta tardía clasificación aristotélica? ¿Cómo podremos salvar a los politólogos de la ingrata tarea de ponerse a estudiar hormigas? Una respuesta inicial la encontramos en el libro *Política*, donde dice: “La razón por la cual el hombre es un animal político (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον) más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza no hace nada en vano (οὐθὲν γὰρ μάτην ἢ φύσις ποιεῖ) y el hombre es el único animal dotado de palabra” (*Política* 1253a 7-10). Sin duda el uso de πολιτικός aplicado a los animales no cubre la acepción plena del término cuya raíz y definición se refiere a *pólis*, pero en el contexto aristotélico debemos reconocer que no se trata aquí de una metáfora sino de una analogía.

Podemos expandir el tratamiento aristotélico en estos términos: los animales que merecen la denominación de políticos son aquellos capaces de organizar una obra en común teniendo un mismo fin para dicha acción, en otras palabras, que son capaces de ejecutar una misma obra con división de funciones de trabajo. Algunos de estos animales lo hacen guiados por apetito instintivo, otros, la hacen por medio de palabras. A estos últimos, les llamamos hombres. En los hombres no se ha perdido el ordenamiento orgánico que abraza a los animales, que se comportan según

las leyes de la naturaleza, pero, su misma naturaleza los ha dotado de un órgano más complejo que produce un desdoblamiento en el interior de su psiquis: el deseo y el lenguaje. La dimensión política humana se relaciona también y necesariamente con la capacidad de dictar y escribir leyes, procedimiento que está basado en la técnica de las palabras. Todas las ciencias que tratan sobre palabras y construcciones simbólicas pertenecen, en algún sentido, al campo de la política.

Una teoría política en Aristóteles, entonces, no podrá dejar de articular todas las ciencias que tocan la cuestión política. Esta articulación ha sido ya muy tratada y discutida en el caso de la conjunción de ética y política, cuestión que ha sido zanjada por el mismo Aristóteles, quien declara que la ética es una parte de la ciencia política, y que la política es “suprema y directiva en grado sumo” (κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς) de las ciencias sobre la praxis (EN 1094 a-b). Pero también debe ingresar a esta articulación la psicología o teoría *de anima*, en cuanto es la que considera la constitución de la psiquis en los animales y en el hombre, con sus jerarquizadas funciones y facultades, entre las que figuran las dos que generan la lucha del campo político: la razón y los deseos. O en otros términos: las pasiones y las palabras. Por

los textos que he citado anteriormente, podríamos agregar a este proyecto de articulación también los textos biológicos y zoológicos de Aristóteles. Pero lo que me interesa ahora analizar más de cerca, es la articulación necesaria de la *Retórica* en este panorama de lo político, en cuanto hemos descubierto que en algún momento de la articulación, lo que especifica la política humana es la facultad de usar palabras. Dejando de lado por ahora la consideración de otras partes de la ciencia que tendrían el mismo derecho que la retórica para interactuar con la política, como todas las partes del *Órganon* y la *Poética*.

La retórica

Cuando Aristóteles escribe su tratado sobre *Retórica*, hace una observación crítica hacia los tratadistas anteriores, Isócrates y Gorgias en especial, en el sentido siguiente: los tratadistas sobre retórica se habían limitado a la discusión de solo una de sus partes, la que tiene por función convencer a los jueces en el ejercicio de ataque o defensa, es decir la retórica ‘forense’, pero en esta discusión habían omitido la parte “más política” (πολιτικωτέρως) de la retórica, es decir, la deliberativa, que sirve para pro-

ducir las leyes (δημηγορικὴ)⁵. Los sofistas habían estudiado esta notable actividad de la ciudad griega, descubriendo que las palabras son un instrumento excepcional de ataque y defensa, y habían desarrollado técnicas que tenían como función, según la crítica de Aristóteles, mover las pasiones de los jueces⁶. La crítica es consistente en el sentido de que la palabra de los pleiteros no se pone al servicio de toda la ciudad, sino dentro de la ciudad para bien de alguna de sus partes.

Cuando Aristóteles enumera el total de las partes de la retórica, resultan tres⁷: la deliberativa de la asamblea, la forense de los tribunales, y la epidíctica o expositiva de la plaza, que hoy podríamos llamar ‘publicitaria’. La primera tiende a producir leyes y disposiciones de la asamblea, se refiere al futuro, interesa a todos los que hablan o escuchan y su asunto se

dirime como factible o no, obligatorio o no, en sentido universal para la *pólis*. La segunda, de los abogados en los tribunales, se refiere al pasado, no interesa a los que juzgan sino a terceros y su asunto toca lo justo y lo injusto pero no tiene un sentido universal. La tercera es la epidíctica (ἐπιδεικτικὴ –expositiva– y no ἀποδεικτικὴ –demostrativa–, que pertenece a la ἐπιστήμη)⁸; esta especie expositiva tiende a convencer al público de que algo es bueno o malo, su tiempo es el presente aunque accesoriamente usa el pasado y el futuro, y, sin cubrirla toda, en ella cabe nuestro concepto de publicidad. Su lugar es también la plaza, ἀγορά, no ya como lugar de asamblea política sino como lugar del mercado y de la oratoria ciudadana.

Debe notarse que de estas especies de retórica dos coinciden completamente con dos de los tres poderes del sistema político que estudia Aristóteles⁹: el legislativo y el judicial. El restante, el poder de gobierno o ejecutivo, que Aristóteles ubica en los ámbitos de la administración del tesoro y en la conducción del ejército, no pertenece a la retórica porque por su naturaleza no exige convencer a

5 Véase en *Retórica* 1354b 24, el término compuesto con las raíces δημος y ἀγορά, vocablo que usa Aristóteles solo en *Retórica*.

6 “No conviene inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, pues sería igual a torcer la propia regla (κανόν) de que uno se ha de servir” (*Retórica* 1354a 24-26).

7 “De modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo (συμβουλευτικόν), el judicial (δικανικόν) y el epidíctico (ἐπιδεικτικόν)” (*Retórica* 1358b 7-8). Cfr. GARVER 1994; esp. el cap. V, “Why Reasoning Persuades” (pp. 139-171).

8 Cfr. BERTI (2008: 23-36).

9 Cfr. Aristóteles, *Política* 1297b -1298 a. La división de los tres poderes puede verse ya antes en Platón, cfr. *Hippias Mayor* 304a y *República* 353d.

alguien o que alguien sea convencido, sino admite la decisión soberana según lo legislado y susceptible de ser examinado por los jueces. Por otra parte, una de las formas de la retórica, la epidíctica o expositiva, no forma parte de la actividad política, aunque esté en la *pólis*, porque no se refiere a la acción común de la *pólis*. No es superflua la siguiente observación cuantitativa: las dos terceras partes de la retórica coinciden con la teoría de los tres poderes políticos; y las dos terceras partes de esta teoría coinciden con la retórica.

La *Retórica* es ‘política’ por una razón ‘técnica’. Porque es esencial en la administración del poder de la *pólis* el manejo técnico de las palabras. Y habiendo tres especies de retórica –la que vende aceitunas en la plaza, la que convence a los jueces y la que delibera sobre las leyes–, esta última, que es la superior, coincide plenamente con el más importante de los tres poderes de la ciudad, el legislativo. El ejercicio legislativo es el resorte superior de la política porque la ley es el punto de referencia universal y común de todos los ciudadanos. El ejercicio legislativo es al mismo tiempo la forma superior de la retórica, porque si definimos la retórica como técnica de la persuasión, en el caso de la retórica jurídica el interés es solamente de una de las partes; en el caso de la retórica epidíctica, el interés está

por lo general de la parte del que habla, por ejemplo para vender aceitunas o para promover una guerra contra los persas; en el caso de la retórica legislativa, en cambio, el interés o la pasión de los que pueden convencer y ser convencidos es común y universal, es el interés del *δημος*.

La política es ciencia de lo posible, en el sentido de factible. En este contexto es mejor decir ‘factible’ y no verosímil u opinable. Dentro de la ciudad, la ley no es algo opinable, pero la ley surge de un proceso de confrontación de opiniones, y este proceso tiene sus pautas. Tiene pautas lingüísticas, pues la forma de la deliberación consiste en una eurística de proposiciones entre las que se elige una que al final vota la mayoría. El juicio lingüístico deja su marca hasta en la denominación de una de las formas del poder: la judicial. En griego *κρίνειν*, como en castellano ‘juzgar’, tiene entre sus múltiples sentidos uno gramatical, básico, y otro extendido, para referirse a la sentencia de un tribunal. ¿Por qué esta expansión de acepciones? Porque siempre juzgar significa definir entre una proposición y su contradictoria. También sobre la base lingüística se apoya la dimensión retórica, porque con proposiciones se gana la persuasión de los que ejercen el poder, es decir, de los que toman decisiones referentes a la ciudad. La retórica es la forma donde se organi-

za la materia de las pasiones. Y aquí pasiones no puede tener un sentido despectivo, pues la pasión fundamental, el deseo, tiene entre sus objetos la vida feliz en la ciudad. Dice Aristóteles: “porque el hacer las cosas bien es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso la elección es o intelecto deseoso (ὄρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική) y tal principio es el hombre” (EN 1139b 4-5). El político, entonces, no tiene que reprimir el deseo, sino llevarlo a término. La política podrá verse, entonces, también como una discriminación polémica de deseos contrapuestos. Y en esta tarea de discriminar, la retórica no es meramente una parte subordinada de la ciencia.

Debemos profundizar un poco más sobre la distinción de la ciencia, que se ocupa de lo verdadero, respecto de la retórica, que se ocuparía según Platón, de lo opinable. Verdad y opinión pueden aquí jugar un papel de polaridades excluyentes, con la subordinación de la política y de la retórica a la ciencia. Esa subordinación está expresada por lo general en el pensamiento de Platón. El filósofo debe ser rey porque solo la ἐπιστήμη puede llevar las riendas de la opinión, como el νοῦς conduce los corceles de las pasiones. En este caso tendríamos un concepto de ‘retórica’ colocado en un terreno en el que las palabras, órgano de lo racional, pueden ser arras-

tradas permanentemente por los deseos, expresión de lo pulsional y lo apetitivo. Esta es la razón por la que la retórica no puede ser considerada una técnica política por Platón, en su polémica con retóricos, como Isócrates, o sofistas como Gorgias, porque tal retórica es un remedo enfermizo del *lógos* como discurso débil que no capta lo universal y permanente. Aristóteles le abre a la retórica la puerta que Platón le había cerrado, es decir, abre la puerta para que la retórica pueda ser considerada una ‘técnica’, para que sea admitida como una disciplina en la educación del ciudadano, y en última instancia, para que se le reconozca su pertenencia a las ciencias. La razón de esta admisión hace referencia a su funcionalidad específica en el orden político. Y como tal, la retórica está en la lista de las ciencias subordinadas a la política, junto con la economía y la estrategia¹⁰. Si nos preguntamos qué división de las especies de la ciencia correspondería a la retórica, debemos

10 Si distribuimos las ciencias subordinadas según los tres poderes políticos, la asamblea y los tribunales tienen la ‘retórica’ como técnica específica, y el poder ejecutivo tiene como saberes la ‘economía’ para la administración del tesoro y la ‘estrategia’ para la conducción de la guerra. Sin embargo, las cuestiones fundamentales de la guerra, como la decisión de guerra y paz, pertenecen preferentemente a la asamblea, cfr. *Política* 1298a 4-33.

conceder que no es una ciencia teórica, tampoco es por sí misma ciencia práctica, sino es ciencia técnica, vale decir, productiva de un resultado exterior al sujeto productor. Trata de un proceso cuyo resultado no se puede lograr sin conocer reglas. El resultado prototípico del trabajo retórico, son las leyes orales y escritas, y también, en un nivel más abajo, las sentencias judiciales. Esto nos aclara la relación con la política, y por qué el adjetivo πολιτική puede atribuirse a la retórica. ¿Qué relación guarda entonces con el otro orden de la ciencia, la especulativa o teórica, que sin duda Aristóteles coloca en el lugar más excelso? La relación no estriba en una subordinación completa de la retórica frente a la ciencia y al sabio, como en Platón, sino que se encuadra en una distinción de campos, porque ambas son ciencias pero con objetos distintos, y ambas se relacionan con la naturaleza humana, pero de modos distintos.

Está claro que esta discusión debe ser encuadrada en la sistemática división de las ciencias que propone Aristóteles, es decir: las ‘teóricas’ que no buscan nada fuera de sí mismas, las ‘prácticas’ que buscan un resultado que no se distingue del que la tiene, las productivas o ‘técnicas’, que buscan un resultado que se distingue del que la ejerce. Si consideramos las ciencias teóricas, cuyo método domi-

nante puede denominarse aristotélicamente la ‘dialéctica’, y si consideramos por otra parte la retórica, caracteriza en cuanto técnica que sirve a las ciencias prácticas, ambas disponen del ‘universal’, τὸ καθόλου. Universal que es indispensable para que haya arte y para que haya ciencia. Pero se trata de universales de distinta naturaleza. Si colocamos la ciencia en el campo de lo inteligible y universal, por una parte, y la política y retórica en el campo de lo particular y sensible, por otra, no nos queda más remedio que expulsar a los sofistas de la ciencia y de la política, como hace Platón. Pero si consideramos que el objeto de la ciencia política no es siempre lo meramente opinable, sino lo factible, es decir lo que se refiere a la acción humana que se enfrenta a alternativas posibles, entonces la retórica y la política se encuentran en el terreno de un universal de naturaleza diversa del científico, el universal de la ley. Este universal no es deductivo, no hace falta extraerlo de una ciencia superior, porque él mismo, en su proceso de constitución, crea su dignidad epistémica. Es clara la expresión aristotélica: “el fin de la política no es el conocimiento (γνώσις), sino la acción (πρᾶξις)” (1095a 6). Una ley es un universal elegido. No es producto de la naturaleza, sino de la deliberación, pero este deliberar, está en la naturaleza del hombre. No lo

descubre el hombre por la dialéctica, sino lo produce por discusión de alternativas, consideración de ventajas y desventajas, y finalmente, por votación entre opciones, procesos en los cuales es invalorable la presencia del retórico como técnico de lo lingüísticamente posible y de lo políticamente factible. Aristóteles mantiene la mayor jerarquía del trabajo dialéctico frente al retórico, pero no los confunde. Se mantiene de alguna manera en el horizonte platónico, pero alcanza importantes novedades: permite que la retórica de los sofistas ingrese en el edificio de las ciencias, aunque con notables modificaciones de los supuestos de la sofística. ¿Dónde está la modificación principal? En la afirmación de que en el razonamiento político retórico se encuentra algo universal, de lo que pueden sacarse conclusiones para la deliberación.

La política

La política entonces, para Aristóteles, no puede consistir en una rama independiente del conocimiento, circunscripta a ciertos asuntos propios de la *pólis*, sino que, sin negar las distinciones y las jerarquías de los objetos propios, la política encierra una circularidad que abraza las ramas principales de las demás ciencias. Abraza todas las ciencias prácticas como su ordenado-

ra y jefe. Se relaciona con las tecnologías porque todas las técnicas reciben sentido en la ciudad y aportan sus servicios a las actividades de la ciudad, constitución, gobierno, justicia, conservación, nutrición, educación, sanidad, defensa y ocio, y al mismo tiempo, promueve el sostén y la interrelación de todos ellos. Y por último, se relaciona con las ciencias teóricas, porque con ellas comparte principios dialécticos y lógicos; contribuye a la consecución de los fines intermedios y de los últimos. El conocimiento de la biología, como parte de la física que a su vez es parte de las ciencias teóricas, permite conocer estructuras análogas que se encuentran en el hombre.

Conviene ahora reflexionar sobre la relación que guarda la política con la ciencia que Aristóteles considera superior entre las ciencias teóricas, es decir con la filosofía primera o teología. No es este el lugar para estudiar la relación del último capítulo, el 10, del libro Lambda de *Metafísica*, donde se concluye el tratamiento del primer motor o del Dios que es intelecto y acto puro. Pero hay un detalle en ese libro que podemos poner en correlación con lo que estamos diciendo. Cuando Aristóteles presenta la teoría del ente inmóvil, inmóvil porque es tan perfecto que no tiene espacio para moverse hacia ninguna dirección, se pregunta ¿cómo puede

un ente inmóvil ser el primer moviente o motor? La respuesta es que la perfección divina “mueve al modo de lo deseable (τὸ ὀρεκτόν) y de lo inteligible (τὸ νοητόν)” (*Metafísica* 1072a 26). Este es el motor universal de la física celeste, de la física sublunar y de las inteligencias. Y observamos que en los términos ‘deseable’ e ‘inteligible’, ὀρεκτόν y νοητόν, están señaladas las dos instancias que componen la tensión política: la pasión y la razón.

¿Y cómo podemos vislumbrar que estos dos carriles del movimiento universal tengan una relación específica con el movimiento de la *pólis*? La idea de Aristóteles sobre el mundo entero es que se compone de niveles de entidad cercanos gradualmente a la perfección del primer motor. Los astros reflejan por siempre y con solo el movimiento local en sus esferas, la máxima perfección posible para la materia. La naturaleza sublunar produce también un sinnúmero de entidades que llamamos específicas y que reflejan diversos niveles de perfección orgánica, es decir, los organismos de las especies vegetales y animales mantienen en el ser diversas configuraciones de perfección, según patrones inteligibles e inmanentes a cada uno. Esos niveles de inteligibilidad permanecen también eternos, pues los individuos nacen y mueren pero las especies permanecen, pensaba Aristóteles.

En este mundo sublunar, para sorpresa de todos, estamos también nosotros. Somos un caso atípico de especie, pues teniendo todos los niveles de funciones y facultades de plantas y animales en el máximo nivel, tenemos además la puerta abierta al mundo del intelecto y de la elección. Formamos además ciudades, por naturaleza. La *pólis* no es una opción ni una excepción cuando de hombres se trata. Es parte de su naturaleza¹¹. Y esto ocurre porque el fin del individuo humano y el fin de la ciudad coinciden. El fin de ambos es la felicidad, la felicidad es lo más racional y lo más deseado. Leemos en *Ética a Nicómaco* que todas las cosas las elegimos por causas de otras, excepto la felicidad, puesto que ella misma es su fin. “Pareciera que la vida feliz (ὁ εὐδαίμων βίος) lo es conforme a la virtud (κατ' ἀρετήν)” (*EN* 1177a 1). Y en *Retórica*:

11 “El hombre es un animal social (πολιτικὸν ζῷον) por naturaleza. Y el insocial (ὁ ἀπολις) por causa de la naturaleza y no por causa del azar es un bruto, o un ser superior al hombre” (*Política* 1253a 3). Esta es la frase famosa que se suele traducir como “el hombre es un animal político”, versión inexacta, como se explicará más adelante, ya que ζῷον responde más fielmente a “ser viviente” y πολιτικόν a “hombre que vive en la *pólis*”, en una comunidad política, ‘en sociedad’ en definitiva.

Sea pues la felicidad (εὐδαιμονία) un buen vivir con virtud (εὐπραξία μετ' ἀρετῆς), o una suficiencia de vida (αὐτάρκεια ζωῆς), o la vida más agradable con seguridad, o un vigor (εὐθενία) de cosas y cuerpos, con poder de guardarlos y disponer de ellos. Todos están de acuerdo en que una de estas cosas o la mayoría son la felicidad (1360 b 14-18).

Esta felicidad no se puede obtener fuera de la ciudad, entre otras cosas, porque las virtudes que conducen a su fin al hombre feliz son virtudes de un conciudadano. Y si en la cúspide de la acción humana Aristóteles coloca la vida teórica o filosófica, no está indicando una fuga de la comunidad, sino en todo caso es el señalamiento de la máxima posibilidad a la que algunos miembros del cuerpo social acceden. Pero no significa esto que los demás miembros de la comunidad no puedan lograr la felicidad, porque en los momentos de ocio feliz en la ciudad todo hombre inteligente tiene la posibilidad de participar de la contemplación de su naturaleza, de su vida, de la vida de sus familiares, amigos y conciudadanos, de la honra de su ciudad en el tiempo. Queda como problema, percibido por el mismo Aristóteles y no resuelto, cómo pueden cumplir su fin individuos que tienen la estructura humana en el nivel biológico, pero que no pertenecen a la categoría de ciudadanos porque no están articulados en la defini-

ción de *pólis*, como los niños mientras lo son, los esclavos, las tribus dispersas, etc.

El hombre

Aristóteles termina de construir una correlación circular entre los términos que componen su definición del hombre: ζῷον, λογικόν, πολιτικόν. Exigiéndonos al extremo, no basta la definición 'animal político', porque tendríamos quizás que incluir a las abejas, cosa que desaparece cuando agregamos λογικόν. Este razonamiento no puede ser anulado con la observación de que cuando Aristóteles atribuye el predicativo πολιτικόν a los animales estaba escribiendo biología y usa lenguaje metafórico. Pero esta objeción desaparece si leemos lo que dice el texto mismo, y si tenemos en cuenta que en los tratados políticos, como el pasaje de *Retórica* citado anteriormente, recuerda y resuelve la cuestión. El hombre es político en cuanto vive en una comunidad lingüístico-política.

Tampoco bastaría definir al hombre como ζῷον πολιτικόν, porque aunque Aristóteles no se ocupe en decirlo explícitamente, podría haber un animal inteligente con lenguaje por encima de la especie humana, como hay en la mitología héroes, semidioses y dioses que son autárqui-

cos en una vida solitaria, pero un hombre no podría serlo pues no estaría en el sendero que lo lleva al cumplimiento del fin de la naturaleza. La idea se desprende de un texto que no sería superfluo leerlo cada tanto. Dice Aristóteles en el primer libro de *Política*:

Pero la palabra es para manifestar no solo lo justo sino también lo injusto (καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον). Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo, de lo injusto y demás percepciones; la participación comunitaria (κοινωνία) constituye la casa y la ciudad. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco <...>. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza, y que es anterior al individuo. Porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación al todo. Y al que no puede vivir en comunidad (κοινωνεῖν), el que no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad sino una bestia o un dios (1253a 15-28).

La teoría política

Según lo que acabamos de ver, la teoría política de Aristóteles no consiste tanto en estudiar un

objeto nuevo y especial respecto de otros objetos descubiertos por la filosofía, sino más bien en relacionar en una consideración circular y dialéctica el resultado del encuentro de tres realidades que pueden estudiarse independientemente: ζῶον, λογικόν, πολιτικόν. Es decir, la construcción de ciudades en su alma y en su cuerpo (las leyes y las murallas), la biología en su progreso desde el animal aislado hacia el animal gregario y más allá el político, y finalmente la lingüística en todas sus especies, especialmente la poética y la retórica. Los planteos de Aristóteles han sido superados y desactualizados en casi todas sus partes por el decurso hasta nuestros días de las realidades que estudia, pero nos puede interesar todavía su perspectiva epistemológica, especialmente cuando buscamos con ardor la multidisciplina, con cierta nostalgia de aquella época en que la misma expresión ‘multidisciplina’ no tenía sentido.

Aristóteles presenta una teoría política enraizada en su contexto ateniense del siglo IV a.C. En ella se analizan las grandes realizaciones y los grandes problemas del siglo anterior, el de Solón y Pericles y de las victorias sobre Persia, en ella palpitan las antinomias de la guerra del Peloponeso y se pueden sentir ya las tendencias complejas que se abren con la época alejandrina, cambio de época en la

historia de la humanidad. Pertenece a una cultura que por primera vez pronuncia y piensa las palabras claves con que nosotros también hablamos de ‘cuestiones políticas’.

Aquella experiencia histórica estuvo marcada por una contradictoria experiencia humana, que, después supimos, es una experiencia padecida por casi todos los pueblos. Consiste en la reflexión teórica y práctica del saber respecto de la comunidad política como uno de los ámbitos más propios y apreciados por nosotros los humanos; pero al mismo tiempo, consiste en la reiteración de cambios convulsivos en la sociedad política que corrompen las estabilidades logradas o acordadas u obtenidas por las armas. Esta experiencia de que, por una parte, el hombre no puede comprenderse a sí mismo sin una referencia definitoria a una comunidad a la que pertenece, y de que, por otra parte, esta referencia es violentamente problemática porque muestra muchas posibilidades y pocas estabilidades, es el contexto de la teoría política griega; no parece que las cosas se hayan modificado en otros momentos.

En este contexto la palabra humana tiene múltiples funciones. En primer lugar es la que construye atómica, molecular e histológicamente los acontecimientos más elementales de la ciudad, como el de la procreación, de la nutrición, de los pactos, de

los proyectos, del comercio, en fin, los de la casa donde el hombre nace. En segundo lugar, construye las asociaciones mayores, los ejércitos, los sacerdotes de polifacéticas divinidades. En tercer lugar, construye las grandes narraciones que ubican a los reinos e imperios en un punto semiótico definido de la historia del mundo, entre el sol, la tierra y los océanos. En cuarto lugar, la palabra humana da un giro de autonomía y autoconciencia inusitado en la ciudad griega, donde ella misma se dona en libertad a cada uno de los que se consideran ciudadanos y del acuerdo dialógico surgen leyes lingüísticas dadas al hombre por los hombres de la ciudad. En quinto lugar, y en concomitancia íntima con el momento anterior, la palabra humana quiere convertirse en productora de cuerpos de literatura que expliquen y desentrañen la sustancia del mundo y toda realidad posible, provocando además discusiones interminables en infinidad de idiomas. Uno de los campos donde esta última pretensión de la palabra humana se introduce es el llamado campo de las ‘cuestiones políticas’¹². También los griegos usaron

12 *Sobre las cuestiones políticas* sería un título más correcto al libro de Aristóteles *Política* –Πολιτικῶν–, puesto que en griego se trata de un genitivo plural neutro y no es sustantivo sino adjetivo. Aunque consuetudinario, es un error referirse a ese libro como si se tratara de *La Política*.

otros modos de intervención política por medio de palabras comunes con muchos otros pueblos, como por ejemplo la hermenéutica de las palabras dichas por alguna divinidad u oráculo. Pero, según mis conocimientos, en concebir una teoría retórica como parte de la política, fueron los primeros.

La literatura política tiene la capacidad, teóricamente, de reflejar las cuestiones políticas de la ciudad, y también, prácticamente, de intervenir en las mismas. El mismo lenguaje que interviene en la producción de los procesos políticos, se convierte en técnica y ciencia de esa intervención. Los primeros que prestaron atención a este hecho, a este plus que se le puede dar al manejo de las palabras por el conocimiento y aplicación del conocimiento atesorados por el análisis de las reglas de su funcionamiento, fueron los llamados ‘sofistas’. Si el lenguaje era un factor de los hechos políticos, los sofistas lo convirtieron en un arma política. Como un agricultor con un mejor arado o como un guerrero con una mejor espada, así era mejor un abogado o un político después de pagar un curso a un maestro sofista. Platón, después de Sócrates, los enfrenta radicalmente y los excluye de cualquier ciudad justa.

La diferencia de espíritu entre las teorías políticas de Platón y Aristóteles se ilustra fuertemente en sus

opuestas posiciones ante la sofística. Aristóteles considera los niveles de complejidad biológica, gregaria y lingüística del hombre como dimensiones articuladas de una misma especie natural, llamada hombre. No necesita este hombre desplegar las alas de su máxima dignidad racional recién cuando haya salido de la cárcel del cuerpo. No necesitó este hombre haber estado en la morada de los dioses para tener ideas de cosas inteligibles que un animal nunca puede percibir. No necesita un horizonte *post mortem* para comprender su situación terrestre. El horizonte político, ético y antropológico que presenta Aristóteles es la vida terrestre. Cuando se pregunta en qué término temporal puede llamarse ‘feliz’ a un hombre, es decir, ‘verdadero’ hombre, analiza la posibilidad de que su felicidad se extienda tras su muerte mediante la felicidad de sus descendientes o en la extensión de su fama, pero Aristóteles descarta esta consideración afirmando que ningún cambio de fortuna de los descendientes o de la opinión de los otros pueda cambiar el sentido de la vida de un hombre ya muerto¹³. Y viendo las cosas desde otra perspectiva, cuando Aristóteles analiza la técnica de la deliberación

13 “Sería absurdo si el muerto pudiera cambiar con sus descendientes y pudiera ser ya feliz (εὐδαιμόνων), ya desgraciado (ἄθλιος)” (EN 1100a 27-29).

sobre las cosas factibles, afirma que no es posible deliberar sobre cosas imposibles. Pone varios ejemplos de cosas imposibles, y una de ellas es la “inmortalidad”¹⁴, tema que había servido a su maestro Platón, en el *Fedón*, para resolver el enigma antropológico.

Una de las ventajas de la teoría política de Aristóteles es su ductilidad epistémica para incorporar casos y volver a analizar noticias de constituciones de pueblos y de organización del poder en diversas latitudes. No es impropio manejar la analogía entre el cuerpo del animal y el cuerpo social y el cuerpo literario de su legislación (la metáfora del cuerpo en estos tres sentidos se mantiene hasta hoy). Aristóteles en su época de madurez se dedicó con igual ahínco a coleccionar datos y a analizar estructuras tanto del mundo de la vida animal como del mundo de la política, como del mundo de la literatura. No son tres intereses, es uno solo. Mucho podemos reflexionar para nuestro tiempo en esta modalidad de relación de la época en que nacieron las ciencias que cuidamos en la actualidad. El mismo texto de Aristóteles nos da una muestra del

desplazamiento de las ideas cuando se desplazan los acontecimientos, en un pasaje del final de *Política* que, sea auténtico o interpolado, parece dejar atrás la concepción del poder circunscripto a la ciudad griega y parece abrirse hacia una mentalidad que para nosotros puede parecer más conocida, el imperio como depositario del poder supremo, y el imperialismo como concepto político. Después de decir que los nórdicos que viven en el frío son valientes pero no inteligentes y que los asiáticos que viven en el sur y el desierto son inteligentes pero son cobardes, agrega:

En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar medio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente (ἔνθυμον) e inteligente (διανοητικόν). Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política (*Política* 1327b 29-33).

¿Es Aristóteles o alguno de sus editores o copista quien diera el paso de una política de ciudad hacia una política de la especie humana, gobernada por los que más saben gobernar?

Ediciones y traducciones

BEKKER, I. (ed.) (1831-1870). *Aristotelis Opera*. Berolini: Academia Regia Borussica.

14 “Puede haber deseo de cosas imposibles, como por ejemplo, de inmortalidad (οἶον ἀθανασίας)” (*EN* 1111b 22-23). Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles sobre la inmortalidad, cfr. GERSON (2006: 55).

- GARCÍA VALDÉS, M. (trad.) (1994). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.
- PALLÍ BONET, J. (trad.) (1993). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- RACIONERO, Q. (trad.) (1994). *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

- BERTI, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Trad. de H. Gianneschi y M. Monteverdi. Buenos Aires: Oinos.
- DÜRING, I. (2005). *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. y edición de Bernabé Navarro. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- GARVER, E. (1994). *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*. London: University of the Chicago Press.
- GERSON, L. P. (2005). *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- KRAUT, R. y SKULTETY, S. (eds.) (2005). *Aristotle's Politics: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- OÑATE Y ZUBÍA, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI: análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de filosofía primera*. Madrid: Dykinson.

Recibido: 18-06-2014
Evaluado: 28-06-2014
Aceptado: 02-07-2014
