

Platón y Aristóteles: dos miradas sugestivas en torno a la política	Título
Amadeo, Javier - Autor/a Rossi, Miguel A. - Autor/a	Autor(es)
Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
Intelectuales; Política; Filosofía; Teoría Política; Filosofía Política;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613124359/4rossi.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



***Platón y Aristóteles:
dos miradas sugestivas en torno a la política***

Miguel A. Rossi* y Javier Amadeo**

El universo griego y el advenimiento de la política

La política y su marco conceptual son productos de un momento singular en que se entrecruzan dos frutos de la historia griega: por un lado un nuevo modo de pensar, surgido alrededor del siglo VI antes de Cristo, fundado en el libre examen e interrogación sobre el fundamento de las cosas, y por otro una nueva forma de relación entre los hombres que aparece a partir del siglo VIII a.C. y, cuya matriz de significancia se resume en la noción de *polis*. Como resultado de ese entrecruzamiento se anunciaría el surgimiento de la política, que en concreto podemos sostener es la práctica social de la *polis*, que al tornarse consciente de sí misma anuncia –utilizando una significación hegeliana– la existencia y riqueza de su propio concepto.

De esta forma, la existencia de la *polis* generó condiciones de posibilidad de un pensamiento racional sobre la práctica política; esto es, permitió la actuación política de un número de ciudadanos con conciencia de su dominio sobre las co-

* Licenciado en Filosofía, Profesor de Teoría Política I y II de la Universidad de Buenos Aires, Master en Ciencias Sociales por FLACSO, Buenos Aires y doctorando en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo.

** Licenciado en Ciencias Políticas, Profesor de Teoría Política I, Universidad de Buenos Aires, doctorando en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo.

sas de la ciudad. En sentido estricto, la política son los negocios –deconstruyendo el sentido peyorativo del término- de la *polis*. Esta palabra griega designa urbe (por oposición al campo), pero también designa civilización (por oposición a naturaleza o barbarie) y finalmente y sobre todo ciudad-estado, entendida ésta como entidad comunitaria autónoma en la cual viven algunos miles de habitantes, al mismo tiempo que se rescata en la noción de estado el elemento político de la autarquía, dado que una ciudad-estado podía conglomerar en torno suyo varias ciudades. De esta forma, puede advertirse cómo la política constituye para un ciudadano griego su horizonte de sentido. No vivir en un estado-ciudad es para un griego no vivir políticamente, esto es, no vivir civilizadamente (Wolf: 1999), no tener una vida esencialmente humana

Como bien afirma Vernant (1996), la aparición de la *polis* constituye un hito en la historia del pensamiento griego. Es en la *polis* donde se constituye por primera vez el espacio público, en tanto sólo en éste ámbito los griegos han pensado lo ‘político’. La vida política toma forma de *agón*, es decir una disputa, oratoria, un combate codificado y sujeto a reglas cuyo teatro será el *ágora*, un nuevo espacio social que se configura junto con las transformaciones políticas y sociales. Desaparecido el papel del antiguo palacio como eje de la vida social, la ciudad está ahora centralizada en el *ágora*, espacio común, espacio público en que son debatidos los problemas de interés general.

Sobre los orígenes del *ágora* nos dice Poratti (1999): “(...) El lugar pasa ahora a llamarse *ágora*, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto de la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por clases, partes y partidos, será el lugar que ocupe el lugar vacío del Centro. Y con ello tenemos la Ciudad. El conflicto llevado a la palabra sobre el fondo de la ley será la condición de posibilidad del *lógos*” (p. 39).

Para los griegos la esfera de la vida pública tenía dimensiones mucho más amplias de las que hoy pueden pensarse. Aún no se había producido el fenómeno de la privatización de la vida pública; el individuo no se había recluso en el ámbito privado. El campo de la política incluía temas como la ética, problemática fundamental que no escapará a ninguno de los grandes pensadores del Ática, junto con la educación, otro de los temas vitales del pensamiento griego. El terreno político pertenece para los griegos al terreno común, y abarca las actividades prácticas que deben ser compartidas, que ya no son más privilegio de uno. Hacer política es participar de la vida común, es la actividad social por excelencia, una obligación de cada ciudadano para con sí mismo y para con los demás. Renunciar a hacer política es renunciar a gobernarse, y por tanto, a ser libre.

La política es la actividad social fundante de la sociedad y la *palabra* es el fundamento de la práctica política', ella ocupa, ahora, el trono del poder; la *arché* no puede ser más propiedad exclusiva de determinado grupo social. El Estado se despoja de su contenido mítico-religioso, y de todo carácter privado y particular, escapando al control de cierto sector y apareciendo como cuestión de todos.

Podemos resaltar dos características fundamentales de este espacio público creado a partir del advenimiento de la *polis*, entendiendo a éste como la matriz en donde se originan y organizan las relaciones sociales.

En primer término -y como lo mencionamos anteriormente-, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre cualquier otro instrumento de poder. El *logos* se torna el instrumento político por excelencia, la clave de la autoridad en el Estado, la forma de comando y de persuasión. La palabra se transforma en el elemento central de la práctica política, una práctica que se configura como debate contradictorio, discusión y argumentación. Una práctica política que supone el disenso, la diferencia, el conflicto, pero cuyo medio primordial es el uso de la palabra. La palabra supone, por otro lado, un elemento central para pensar el espacio público, la existencia misma de un público, un juez que decida en última instancia entre los distintos argumentos; una elección del público, una elección puramente humana, que destierra del terreno político las mediaciones religiosas, y que da la victoria a uno de los oradores sobre sus adversarios. De esta forma, la política adviene también seducción, dado que la contienda entre los distintos oradores se juega ante la mirada de un tercero, al que justamente hay que seducir: obviamente, nos estamos refiriendo al público o asamblea.

En segundo término, el carácter de plena publicidad que asumen las manifestaciones más importantes de la vida social. Se puede afirmar que existe *polis* sólo a partir de que se denota un dominio público en el sentido de un sector de intereses comunes en contraposición a los asuntos privados, imbuido de prácticas políticas más abiertas que incluyen a todo el cuerpo de ciudadanos, establecidas en pleno día, en contraposición a los procesos secretos, propios de la vida privada (Vernant: 1996).

A los dos aspectos anteriormente señalados –el prestigio de la palabra y el desarrollo de las prácticas públicas– debemos agregar otro elemento importante para entender este proceso de formación de un espacio en común. Los diversos miembros de la *polis*, por más diferentes que sean por su origen de clase y por su función social, aparecen de cierta forma como semejantes. Esta semejanza crea la unidad de la *polis*, porque para los griegos sólo los semejantes pueden formar parte de una misma comunidad. Al ser semejantes esto permite que los vínculos de un hombre con otro hombre se tornen, en el esquema de la ciudad, en una relación recíproca, reversible, substituyendo las relaciones de sumisión y de jerarquía. Todos los hombres que participan en el Estado van a definirse como *Hómoioi*, semejantes, y de manera más abstracta como *Iso*, iguales.

Platón: metafísica y política

A partir del *Fedón*, Platón hace explícito –incluso contrariamente a sus propios intereses– que la conciencia socrática es el reflejo viviente y sufriente del advenimiento de la cultura, alumbramiento que implica –en parte– la ruptura con la naturaleza. Esta es la razón a partir de la cual Sócrates descubre que las leyes del cosmos son cualitativamente diferentes de las leyes de la *polis*. Si la naturaleza como reino del ser permanece muda, la *polis* como instancia dialógica se afirma en el terreno de la palabra; mas es un discurso que se ha librado de todo substrato ontológico, incluso a riesgo de independizarse del dominio de la verdad y fertilizar consecuentemente el terreno de la ‘apariencia’. Tal vez esto sea entre otras cosas lo que escandalice radicalmente a Platón.

En la *Apología* Platón vuelve a percatarse de la tensión entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la política. Si por naturaleza puede proclamarse la injusticia de la muerte de su maestro, por amor al *nomos*, a la ley, Sócrates decide aceptar el sacrificio de su muerte, pues sabe a ciencia cierta que una *polis* sin *nomos* –aunque aquél fuese injusto– sería un universo de bestias. De este modo, aparece la tragedia en el cuerpo socrático para seguir regando el suelo de la política.

En los escritos juveniles de Platón, obviamente más vinculado a su maestro, el filósofo reivindica en cierto sentido el terreno de la ley como producto de las convenciones humanas. No obstante, se percata del dramatismo existencial entre las leyes inmutables de la naturaleza, por las cuales deben gobernar los mejores, y las leyes mutables de la vida política, en estricta relación con un *ethos* democrático. Es en tal sentido que podemos afirmar que el modelo político aristocrático platónico descansa en el primado de la naturaleza, en tanto será ésta la que designa a los mejores hombres para el gobierno, justificado ya sea por un dispositivo mítico-religioso o en referencia a un esquema metafísico. Dicha perspectiva, que está presente es su pensamiento juvenil y que por otra parte es coincidente con los sectores de la aristocracia a los que el filósofo pertenece, alcanzará un desarrollo pleno en su texto de madurez *La República*.

Al respecto, Wolin (1993) considera que la teoría política de Platón es un intento de eliminar la práctica política de sus días, en aras de una ‘episteme política’ reservada a unos pocos. Sólo así podrá consagrarse un orden social libre y a salvo de los devenires de la contingencia. Por otra parte, dicho ordenamiento estará supeditado, e incluso como condición de posibilidad, a la contemplación de la idea de Bien. Tarea primordial del filósofo o los filósofos-gobernantes, que pueden reunir dos tipos de poderes, que Platón aspiraba a que pudiesen ser complementarios: el poder del pensamiento, que prescribiría el modelo adecuado, y el poder del gobernante, que lo pondría en práctica. Por esta razón, hace referencia a que la virtud específica del gobernante es la *frónesis*, prudencia, y no meramente la sabiduría contemplativa, propia del filósofo, entendiendo por la primera la practicidad que debe tener todo gobernante filósofo para establecer una lectura

adecuada de las posibles contingencias (por ejemplo si conviene ir a la guerra o no, o si tal alianza es eficaz o no).

De este modo, puede advertirse sin duda alguna que el modelo político platónico, expresado en *La República*, se encuentra íntimamente vinculado a su teoría del conocimiento. El conocimiento genuino, si se precia de tal, tendrá que derivarse del ámbito estable de las ‘formas inmateriales’. El mundo de lo sensible, en radical contraposición a aquél, será el mundo del cambio, del puro movimiento, del cual no podrá existir el verdadero conocimiento. Vale decir que, para Platón, una epistemología de lo sensible es por su propia estructuración lógica un auténtico absurdo y contradicción. A esta altura de nuestro escrito cabría preguntarnos cuál es la incidencia categórica que la gnoseología tiene para el universo de la política. Las categorías del mundo de la percepción sensorial eran las categorías descriptivas y evaluativas del mundo existencial de la actividad política (terreno de la *doxa*), mientras que las categorías que describen a las *formas* indican lo que podía llegar a ser el mundo de la política, siempre y cuando el mismo estuviera guiado por la filosofía. En tal sentido, acordamos nuevamente con Wolin (1993, p. 51) en que Platón quiere despojar a la política de sus propias prácticas y advenir así a una ciencia o arte político, cuya incumbencia esté reservada a unos pocos: “Para Platón, el fluir de la vida política era síntoma de un sistema político enfermo; la espontaneidad, diversidad y turbulencia de la democracia ateniense, una contradicción a todo canon de orden. El orden era producto de la subordinación de lo inferior a lo superior, al dominio de la sabiduría sobre la ambición desnuda, y del conocimiento sobre el apetito (...): El mundo de la actividad política violaba a cada rato los dictados del mundo de las Formas. Mientras que el mundo de las Formas señalaba el triunfo del Ser inmutable sobre el flujo del Devenir –la naturaleza inmutable del Bien sobre el cambiante mundo de las apariencias– la práctica política real estaba plagada de constantes innovaciones a medida que una clase, y luego otra, chapuceaban con la constitución, alterando esto, modificando aquello, pero sin establecer nunca las disposiciones básicas sobre un cimiento estable” (Wolin, p. 51).

Por todo lo antedicho, y evitando el riesgo de perpetuar una cosmovisión descarnada de su propio contexto de producción y comprensión, creemos necesario adentrarnos en la lógica sofística, principales interlocutores de Platón, dado que sólo a partir de aquella se entienden los juicios más acérrimos de Platón a la práctica política de su época y al régimen democrático con la que aquella se vinculaba.

Para tal propósito, nos centraremos fundamentalmente en dos figuras a las que el filósofo destina dos de sus mejores diálogos. Nos referimos a Protágoras y Gorgias.

En *Teeteto*, Platón afirma que Protágoras dice que “El hombre es la medida de todas las cosas”, sentencia ésta que conmueve toda la perspectiva teórica tradicional griega. Al respecto, varios son los ítems que queremos enfatizar.

En primer término, decir que el hombre es la medida de todas las cosas es des- terrar como principio de autoridad o fundamento último tanto a los designios de una naturaleza inmutable como al reinado de los dioses o los mitos, si bien Pro- tágoras, para fundamentar la racionalidad política, se basa en el mito de Prome- teo. Resulta evidente entonces que no hay otra autoridad, como fundamentación de los valores, que la propia autoridad humana.

En segundo término, y en consonancia con el primero, si el hombre es la medida de todas las cosas se termina denotando un subjetivismo relativista, en tanto es el hombre pero entendido como “los hombres”, cada uno en particular, con sus propias percepciones, intereses, opiniones, etc. De esta manera notamos cómo el denominador común de la óptica sofística es el relativismo, y que éste tendrá una estricta correspondencia con la lógica de la democracia, en tanto que si todas las posiciones valorativas adquieren igual jerarquía, la única posibilidad de construcción política será la generada a partir del debate y el consenso. Se entiende entonces por qué los sofistas estarán vinculados a los devenires de la democra- cia. Y es comprensivo de suyo, porque pondrán el acento en la palabra: tanto en su dimensión retórica como en la arqueología de una elegante oratoria que tendrá por fin seducir a un amplio *auditórium*. Recordemos que uno de los núcleos princi- pales de la vida política de la Atenas democrática la constituían los tribunales populares, y que en definitiva era el discurso eficaz o la contienda discursiva entre los mejores oradores la que precipitaba el juicio o voto de la gran mayoría. De este hecho, cabalmente da cuenta la literatura de la época. La tragedia de Esqui- lo es más que ilustrativa, cuando muestra que su héroe trágico Orestes mata a su madre porque aquella a su vez había matado al padre de Orestes, pues en dicha tragedia se revela que Orestes es arrebatado de la diosa de la venganza y entrega- do al tribunal popular para que sea la *autoridad suprema* que designe nada más y nada menos que acerca de la vida o muerte del héroe.

Hay otro aspecto relevante del pensamiento de Protágoras, por el cual el gran sofista –en contraposición al esquema platónico– fundamenta la racionalidad política valiéndose del mito de *Prometeo*: “Entonces Zeus, temeroso de que nuestra especie se extinguiere del todo, envió a Hermes para que llevara a los hombres el respeto mutuo y la justicia, a fin de que hubiese ordenamientos y lazos que estre- charan su amistad. Hermes preguntó a Zeus de qué modo daría a los hombres tales dones: ¿acaso he de repartirlos en la forma en que las artes lo han sido? (...). Pues éstas lo fueron así: uno, solo, conocedor del arte médico, es suficiente para muchos que lo ignoran, y lo propio ocurre con los que ejercen otras profesiones. ¿Depositareé también de esta manera en los hombres la justicia y el respeto mu- tuo, o he de repartirlos entre todos? Entre todos –repuso Zeus– que todos tengan su parte, pues las ciudades no llegarían a formarse si sólo unos cuantos participa- ran de aquellos como de las otras artes. E instituye en mi nombre la ley de que, a quien no pueda ser partícipe del respeto recíproco y de la justicia, se le haga morir cual si fuera un cáncer de la polis” (García Maynes, 1981, p. 144).

Nos excusamos por la extensión de la cita, pero creemos que su importancia es central para una profunda comprensión de nuestra temática. De esta forma, es evidente que Protágoras concibe una racionalidad política –a diferencia abismal de lo que sucede con Platón– anclada en el polo de la mayoría, y que la misma se construye por oposición a la noción platónica de arte o *episteme*. Dicha contraposición entre *doxa* y *episteme* volverá a estar presente en Gorgias, pero tal diálogo carecerá de la profunda impronta reflexiva que suscita el pensamiento de Protágoras.

La dialéctica platónica conducirá a la sofística gorgiana por el camino del reconocimiento de que sólo en el terreno de la *episteme* –y lejos del mundo de la multiplicidad– podremos estar seguros de un conocimiento político que se precie de ser legítimo. Gorgias no tiene más remedio que aceptar la abismal diferencia que existe entre las creencias que pueden tener un basamento falso y el conocimiento que por definición es verdadero. De este modo, Platón vuelve a desnudar las prácticas de los tribunales griegos en donde la circulación de discursos engañosos y aparentes es la que en definitiva termina imponiéndose.

Regresando al diagnóstico platónico, se hace explícito que el gran mal que el filósofo intenta evitar es el principio de anarquía, sustentado no sólo por un relativismo discursivo, sino y en consonancia con aquél, en un relativismo que adquiere dominio sobre el conocimiento y la conducta.

A manera de conclusión y en lo referente al esquema platónico, creemos que la propuesta platónica se enmarca en un postulado gnoseológico-metafísico que hunde sus raíces en un modelo analógico entre el concepto de alma y el concepto de Estado. Profundicemos por tanto en dicho aspecto.

Así como el alma está compuesta por tres partes, también el Estado está compuesto por tres estamentos sociales. Lo interesante son las mutuas relaciones que el filósofo establece entre las partes del alma y el Estado: la parte racional del alma coincide con el estamento gubernamental de los guardianes filósofos; la parte irascible, con el estamento de los guardianes; y la parte apetecible o concupiscible, con los estamentos productivos. Platón cree que todas estas partes son condición de posibilidad de la existencia de la polis, no pudiendo alterarse las jerarquías que la sabia naturaleza ha establecido entre ellas. Se entiende entonces que para el filósofo sea la justicia la virtud suprema, en tanto hay justicia cuando cada uno y cada estamento ocupa el lugar que le corresponde por ‘naturaleza’. Si la justicia es la virtud que asegura el orden social, la injusticia, consecuentemente, ocupará el principio de la fragmentación o anarquía. Desde esta óptica, pueden comprenderse las radicales críticas de Platón a la democracia, dado que este régimen más que ningún otro –a pesar de que Platón considere que la tiranía es la peor forma de gobierno, no olvidemos su intento de adoctrinar a los tiranos, cosa que creería imposible para la mayoría de habitantes de un ethos democrático– la democracia es por esencia la forma de gobierno en que cada quien hace y realiza lo que le parece, implicando de este modo la mayor injusticia posible en tanto alteración del orden natural.

A modo de conclusión, queremos enfatizar algunas apreciaciones que dan cuenta de la mirada platónica con respecto a la polis ateniense. Para tal propósito, nos valdremos de los excelentes marcos teóricos que nos aportan Heller en su texto *Aristóteles y el mundo antiguo*, y Wolin en su texto *Política y Perspectiva*.

El Estado ideal platónico es un Estado concebido para proteger la moralidad de los individuos, en un momento en que los fundamentos morales de la polis estaban, hacía ya tiempo, en una profunda crisis. En tal Estado deben desaparecer todos los factores que pueden constituir un principio disolvente, como por ejemplo la propiedad privada (sólo para el estamento de los guardianes), la producción mercantil, las clases económicas y la lucha entre las clases y las fracciones. El Estado ideal que elabora Platón, nos dice Heller (1983), asumiendo la definición marxiana, no es más que la idealización ateniense del régimen egipcio de castas.

Platón vive la angustia de una época de crisis, y su elaboración teórica será un intento, condenado de antemano al fracaso, por corregir las causas de la disolución de la comunidad griega, que el filósofo ve en la propiedad privada y en la democracia.

“Desde el momento en que la difusión de la democracia es responsable del fin de la comunidad, se vuelve necesario dar una forma aristocrática al Estado (...). Pero hasta qué punto la comunidad aristocrática sigue siendo comunidad. Ciertamente que lo es cuando su nacimiento se debe a la evolución normal de las tradiciones ancestrales. Pero limitar una comunidad ya extendida con el propósito de conservar en ella el carácter comunitario o, en otras palabras, llevarla al poder sin sanguinarias luchas de clase y sin que represente el dominio de una minoría, es imposible tanto desde el punto de vista teórico como desde otro práctico. Platón toma así partido por la supresión del carácter comunitario del estrato dominante, limitando la administración directa del Estado a una minoría muy restringida de la comunidad” (Heller: 1983, p. 69).

Para Heller, la ética platónica existe como un a priori de la sociedad, en la materialidad del Estado ideal. Platón transforma la moral en legalidad pura. Acordamos con Heller en este punto, e incluso creemos –a riesgo de caer en un anacronismo– que Platón es el primero en la historia de Occidente en sentar las bases de lo que con posterioridad se dará en llamar “razón de Estado”. Por esta razón, tanto la política como la ética no pueden ejercerse desde el ámbito privado, y por otra parte sólo desde una razón de Estado puede estructurarse una moralidad general.

“Es el Estado el que debe cuidar que la moral absoluta imaginada y profesada por el filósofo o el político pueda convertirse en moralidad universal. Y desde el momento en que la moralidad se traduce en realidad objetiva, desde el momento en que se la aplican no sólo a ellos mismos, sino tam-

bién a los demás, se convierte indefectiblemente en filosofía estatal de la intolerancia” (Heller: 1983, 103).

La necesidad de una ética estatal unida a la política, está estrechamente vinculada al concepto de “orden social” -concepto clave del pensamiento platónico-, dicha categoría, excluye la posibilidad del conflicto. Sin embargo, es digno de apreciar que la teoría del orden platónica no tiene su basamento en una dinámica política con capacidad de mediatizar el escenario de los conflictos. Más aún, podemos concluir que justamente hay orden social porque directamente el conflicto queda totalmente anulado, cuestión que sólo puede llevarse a cabo por la dinámica estatal. De este modo, el conflicto sólo puede pensarse a partir de la extrapolación que hace el ateniense hacia el otro cultural: la conflictividad se establece con los bárbaros, pero no al interior de la *polis*, o de la República. Platón renuncia al elemento político específico. Hay orden en el esquema platónico; lo que no hay es “orden político”, dado que, como ciertamente indica Wolin (1993), la esencia del orden político es la existencia de mediaciones que permitan el encaminamiento del conflicto, sin que éste implique la destrucción de la unidad política, mecanismos que atenúen las fuerzas vitales de la vida asociada, permitiendo su existencia, intentando reencauzarlas, o transformándolas creativamente cuando ello sea posible. Es posible que una sociedad pueda tener orden por medio de la imposición, sólo que tal sociedad no es una sociedad política. Platón estaba convencido de que el ámbito político tenía una tendencia natural al desorden y de que el orden, entendido como armonía, estabilidad y unidad, nunca surgiría del curso normal de los hechos políticos. No existían de modo inmanente dentro de los materiales de la actividad política, sino que debían ser extraídos desde el exterior de ésta. El orden político debía ser producido por una visión proveniente del exterior de la práctica política, debía provenir del conocimiento del modelo eterno, para moldear a la comunidad sobre la idea del Bien preexistente.

Aristóteles: ética y política

Aproximémonos ahora al otro gran exponente del mundo griego. Obviamente, nos estamos refiriendo a Aristóteles². En esta oportunidad haremos referencia al pensamiento aristotélico en lo que atañe a la vinculación con Platón. Por esta razón, no necesitaremos explicitar algunos supuestos que ya hemos desarrollado con el filósofo ateniense y que se comprenden en Aristóteles por simple antagonismo con su maestro.

Si al interior del esquema platónico se puede pensar la política como el arte del orden, legitimado por los designios de una naturaleza inmutable, con su discípulo también se puede pensar la política desde la idea de “naturaleza”, pero esta vez ésta cobra dinamismo, y lejos de estar en las antípodas de lo sensible, en-

cuentra un punto de reconciliación con el primado de la contingencia. Dicho punto no es otro que el de *la política* –claro está, tomado en su significación más amplia y profunda del término.

“Encontramos en la obra aristotélica varias designaciones para aquella ciencia que, por oposición tanto a la academia platónica como a los retóricos y sofistas, Aristóteles delimita como una disciplina con métodos independientes. La más general es la designación con que se la menciona en los *Tópicos*, *epistémē praktiké* o ciencia práctica, por oposición tanto a la ciencia contemplativa (*theoretiké*) como a la productiva (*poietiké*)” (Guariglia: 1979, p, 63).

Para Aristóteles, la ciencia práctica centrará su interés en *las acciones humanas*. Dicho objeto de estudio es más que relevante, sobre todo porque al tratarse de acciones y no de entes inmutables y eternos, el conocimiento que se desprende del primer ámbito tiene que ser un conocimiento enrolado en el terreno de la contingencia.

No olvidemos que Aristóteles recopiló y analizó rigurosamente ciento cincuenta y ocho constituciones provenientes de ciudades griegas y no griegas, adelantando lo que en la actualidad en Ciencias Políticas podemos denominar un estudio tipológico y comparativo de los regímenes políticos. Dichas constituciones eran clasificadas por el filósofo por regímenes y acompañadas con crónicas y relatos que reconstruían la historia política de cada ciudad.

Como se verá, entonces, Aristóteles sienta las bases de un modelo teórico social que reconoce como piedra angular –aunque no exclusivamente- la observación empírica.

No obstante, incurriríamos en un grave error si interpretamos el pensamiento aristotélico desde una perspectiva que despoja al mismo de su ontología naturalista y teleológica con respecto a la política, pues justamente el gran esfuerzo aristotélico estriba en una posible reconciliación entre naturaleza, concebida como el reino de la necesidad, y contingencia, concebida como reino de la libertad.

De esta forma, la ciudad aparece como una construcción humana. Si bien ésta recibe el impulso decisivo de la naturaleza, centralizado en una antropología de la sociabilidad, la esencia de la polis dependerá también de las posibles convenciones de cada *ethos* en particular. Vale decir que, para Aristóteles, el impulso político-social constituye una dinámica intrínseca a la propia naturaleza humana, pero es a partir de ese impulso de sociabilidad que pueden diagramarse distintas especificaciones políticas, de acuerdo con las convenciones particulares, los conflictos particulares, los regímenes diferentes, en última instancia la pluralidad y diversidad de las constituciones en juego. Tal vez, y para ser aún más explícitos, un ejemplo proveniente del ámbito de la biología pueda servirnos: la necesidad de alimento es una necesidad natural –no constituye el reino de la libertad–, pero

el tipo de alimentación y la preparación del mismo ya tienen que ver con el primado de la cultura y sus posibles configuraciones. La cultura no anula la naturaleza, pero en cierto sentido la supera.

Cabría mencionar otro aspecto por el cual las diferencias entre Platón y Aristóteles son insalvables; anteriormente hicimos referencia a que el objeto de la política para Platón se enmarca en una teoría del orden que excluye o por lo menos considera como una “patología” el conflicto social. Para Aristóteles, el conflicto es constitutivo de las relaciones humanas y por tanto de la política; vale decir, ésta es la razón por la que su preocupación primaria no es la temática del *orden* sino la problemática de la *governabilidad*, donde el conflicto aparece como un a priori que no hay que no anular, sino justamente mediatizar o, en todo caso, administrar. Una prueba que legitima nuestra afirmación tiene su base en la prioridad que asigna Aristóteles a la existencia de las clases sociales, tomadas incluso como un hecho natural. En tal sentido, podría decirse que el filósofo griego es el primero en vincular las nociones de estructura social y gobernabilidad haciendo una suerte de “sociología comparada”. Es desde esta óptica que asigna sus juicios más positivos hacia la democracia como la mejor forma de gobierno –en su formulación correcta *politeia*– y es también desde esta perspectiva que reivindica la importancia de la clase media como la mediación y el nexo más importante para una óptima gobernabilidad: “Ahora bien, en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón (...). Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades” (Aristóteles:1989, pp. 186-187).

Por otra parte, y en relación a lo antedicho, puede apreciarse que, si Platón unía política, ética y metafísica supeditándolas a la posibilidad de la contemplación de la idea del Bien, Aristóteles también va a identificar política y ética, pero su punto de partida es establecer una racionalidad y moralidad práctica cuyos sujetos depositarios serán la gran mayoría, obviamente en alusión directa a la clase media. Recordemos que Aristóteles distingue entre virtudes dianoéticas y virtudes éticas, entendiendo por las primeras a las facultades racionales puras, y entendiendo por las segundas a las facultades racionales, pero legislando el terreno del deseo: “La virtud es un hábito de elección, consistente en una posición intermedia relativa a nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto” (Aristóteles: Ética Nicomaquea I, 61096).

Si por el primer tipo de virtud puede decirse que la virtud suprema es la sabiduría que reside en el carácter contemplativo -de ahí la semejanza con Platón en tanto atributo de la actividad filosófica-, por el segundo tipo puede decirse que la

virtud suprema es la justicia y sólo esta última es condición *sine qua non* para la existencia de la polis.

A partir de una moralidad media, lindando muchas veces con la reivindicación del sentido común, es que Aristóteles reivindica a la *politeia* como el mejor régimen posible de gobierno, pues es en este régimen en donde convergen una eticidad práctica –formulada por la teoría del término medio y vinculada consecuentemente a la moderación y estabilidad del estamento medio.

De este modo, podemos notar un pasaje de la legalidad estatal en Platón a la recuperación de una moralidad subjetiva por parte de Aristóteles, y desde este plano visualizar –a riesgo de caer en un anacronismo– la legitimación aristotélica a un orden burgués sustentado en una moral situada en el plano individual, conjuntamente con la existencia de clases sociales y propiedad privada, si bien con un uso social.

Bibliografía

- Guariglia, Osvaldo N. 1979 “Dominación y legitimación en la Teoría Política de Aristóteles” en *Revista latinoamericana de Filosofía*, volumen I, marzo.
- Heller, Agnes 1984 *El hombre del Renacimiento* (Ediciones Península: Barcelona).
- Heller, Agnes 1983 *Aristóteles y el mundo antiguo* (Ediciones Península: Barcelona).
- Vernant, Jean Pierre *Los orígenes del pensamiento griego*.
- Wolf, Francis 1999 *Aristóteles e a Política* (Discurso Editorial: São Paulo).
- Wolin, Sheldon (1960) 1993 *Política y perspectiva* (Amorrortu: Buenos Aires).
- Porati, Armando R. 1999 “Teoría política y práctica política en Platón”, en Atilio A. Boron *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (EUDEBA-CLACSO: Buenos Aires).
- Boron, Atilio A. 1999 “La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges”, en Atilio A. Boron *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (EUDEBA-CLACSO: Buenos Aires).
- Platón 1997 *República* (EUDEBA: Buenos Aires).
- Aristóteles 1989 *La Política* (Centro de Estudios Constitucionales: Madrid).
- Aristóteles 1990 *Ética Nicomaquea* (Centro de Estudios Constitucionales: Madrid).
- Vernant, Jean Pierre 1996, *Asorigens do pensamento grego* (Bertrand Brasil: Rio de Janeiro).

Notas

1. No hay escisión entre lo social y lo político.
2. Nos parece relevante señalar que en este trabajo partimos del Platón de la *República* y del Aristóteles de la *Política*. Esto hace que se acentúe un modelo dicotómico entre ambos pensadores; no obstante, recordemos que algunas de las categorías aristotélicas fueron pensadas anteriormente por Platón y asumidas y reformuladas por su discípulo; es en tal sentido que creemos que quedarnos solamente con el Platón de la *República* sería un grave error, si bien poner acento en las obras posteriores del Platón de la *República* es algo que excedería nuestro trabajo.