DIAPORÍAS

Revista de Filosofía y Ciencias Sociales

Quien pretende resolver bien una aporía — euporésai— debe desarrollar adecuadamente la aporía — diaporésai— en cuestión.

Aristóteles



40 Diaporías 11

Bibliografía

Aristóteles (2000) Metafisica. Milano, Testi a fronte.

Hegel, G. W. F. (1976) Ciencia de la Lógica. Buenos Aires, Solar/Hachette.

Hegel, G. W. F. (1973) Fenomenología del espíritu. México, F.C.E.

Hegel, G. W. F. (1997) Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Madrid, Alianza Editorial.

41

Miguel Ángel Rossi¹ y Elena Mancinelli²

Palabra y política en Aristóteles: una discusión con Platón y los sofistas.

Introducción

Sin dudas, uno de los momentos más inquietantes en la historia de la filosofía griega ha sido aquel en el que el Gorgias de Leontinos planteó su provocativo argumento sobre la relación entre ser, conocer y decir. En su obra *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*³, el sofista planteó los siguientes tres juicios: "El primero, que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros" (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 65 ss.) buscando, con ello, producir un quiebre irreparable en la identidad entre ser, conocer y decir postulada ejemplarmente por Parménides en su afamado poema. José Solana Dueso expresa clara y sintéticamente el sentido principal de éste: "El requisito primero y principal consiste en garantizar la conexión ser-pensar-decir, o lo que es lo mismo, para evitar la construcción de un lenguaje vacío, carente de ser, que sea expresión de un pensamiento contradictorio" (Solana Dueso, 2001: 3)

¹ Profesor Titular de la cátedra de Filosofía, y Teoría Política y Social I. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigador del CONICET.

² Profesora en la Cátedra de Teoría Política y Social I. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Doctoranda en Filosofía. Becaria CONICET.

³ Dos son las versiones doxográficas en las que nos ha llegado el contenido de la obra de Gorgias, la de Sexto Empírico y la de un autor anónimo del tratado pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Existe polémica entre los estudiosos acerca de cuál es valor que le corresponde a cada una de las versiones. Para ver con detalle la cuestión *cfr*. Melero Bellido *et al.*, 1996; 175-176.

Si no perdemos de vista que en toda perspectiva ontológica y gnoseológica se juegan determinadas posibilidades de comprensión de la ética y de la política, notaremos de inmediato que el argumento antiparmenideo que esgrime Gorgias pone en jaque los fundamentos de toda *praxis* política que pretenda fundarse en el ser y, por tanto, ligarse a la verdad. Esto se revela en el hecho de que el sofista emancipa a la palabra de su relación con el referente.

En su *Encomio a Helena*, Gorgias afirma que la naturaleza de la palabra es la persuasión y que ésta se revela en su capacidad de violentar a las almas. En su defensa de Helena de Troya, dice:

...La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto de la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto que otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna (Gorgias, 1996: 209).

De este modo, vemos que la palabra es caracterizada como un poder ilimitado que se ejerce sobre los estados anímicos del enunciatario del discurso. O sea, Gorgias comprende al lenguaje como un mero instrumento de dominio sobre los otros.

Es inevitable notar que esta perspectiva del lenguaje conlleva inquietantes consecuencias en lo que toca a la dimensión ética de la política –entendida ésta como instancia en la que confluyen la deliberación y las leyes que componen el *ethos* de la polis—⁴. Sin embargo, si miramos el asunto más de cerca notaremos de inmediato que ésta es sólo la primera –negativa, claro— de las dos consecuencias principales implicadas por el planteo de Gorgias. La segunda –positiva— consiste en que la politicidad es ubicada como condición de posibilidad de la palabra. Es decir, la palabra puede ser productora de realidad si y sólo si está inserta en una comunidad de diálogo. Ello se debe a que la palabra persuasiva adquiere su específico sentido en el contexto de una relación de horizontalidad entre el enunciador y el enunciatario.

Vemos, entonces, que el resultado al que se arriba siguiendo la senda gorgiana es doble: de un lado, se comprende al lenguaje como una manifestación insoslayable de la politicidad humana; del otro, se excluye todo vínculo entre política y ética.

Ahora bien, ¿cuáles son los modos en los que se han intentado resolver los problemas planteados por la ruptura operada entre la palabra y su referente? Más precisamente, ¿ha sido posible, acaso, devolver a la política su dimensión ética? Y esto, ¿se ha realizado sin excluir el carácter inherentemente político de la palabra? Sin temor a errar, podemos decir que estos interrogantes son los sentidos que han corrido por las venas del pensamiento político griego hasta su ocaso, con la caída de la polis como matriz de organización política.

Es sabido que Platón ha ubicado a la perspectiva que los sofistas tuvieron del lenguaje, la realidad, y el poder como el blanco privilegiado de su crítica. Así lo ha mostrado en la mayor parte de sus diálogos, sea que éstos pertenezcan a su etapa de juventud, madurez o vejez⁵. Sin embargo, sus críticas nunca han mostrado mayor fuerza y refinación como en su obra *República*, donde la impugnación de la perspectiva sofista del poder, la realidad y la verdad se compone tanto de un momento negativo –refutación– como de uno positivo en el que el filósofo da por tierra con la perspectiva sofista a partir de postular los fundamentos de su orden político ideal.

En *Républica*, Platón opone a la filosofía del poder que sostiene Trasímaco –consistente en asignar como único fin natural de gobernar a que los fuertes gobiernen sobre los débiles para su propio beneficio⁶— una filosofía ética del gobierno, que toma como núcleo a la virtud de la justicia. Por otro lado, Platón busca asestar un golpe definitivo a la visión sofista de la realidad, a partir de diferenciarla de la apariencia, ligando la primera a la dimensión eidética del mundo y la segunda a la dimensión sensible. En relación a la verdad, Platón logra resolver el problema

⁴ Una polémica de no menor relevancia que la relativa a la relación entre lenguaje y ser radica en la que plantean distintos integrantes de la corriente sofista en relación al vínculo entre *physis* y *nomos*. Cf. Platón, *Protágoras* y también *República*; Cf. Solana Dueso (1997).

⁵ Cfr. Eggers Lan, 2000.

⁶ En el libro I de su *República*, Platón ubica como principal interlocutor de Sócrates a Trasímaco, quien es caracterizado de intemperante y violento y discute con Sócrates acerca de la justicia y la injusticia en el contexto de una polémica acerca de cuál es el bien natural que persiguen los que gobiernan, *cfr.* Platón, 1998: libro I: 336 X b - 354.

del relativismo, mediante la asimilación de la noción de realidad a la de mundo de la ideas.

Cada uno de los pasos dados por Platón, en dirección a cumplir con los objetivos mencionados, se enmarca en una lógica de medios y fines. En ella se juega la verdadera posibilidad de resolución de cada aspecto particular de su polémica con los sofistas. Más precisamente, el sentido final que tiene Platón de unir la política a la ética, se realiza a partir de dos procedimientos (medios) consecutivos: El primero consiste en religar la política a una idea de naturaleza jerárquicamente organizada que, según sus palabras, se revela en la caracterización de la justicia como: "(...) lo que determinamos y, si recuerdas, repetimos a menudo era que cada cual no debe tener sino sólo una ocupación en la ciudad, ocupación para la cual su naturaleza lo ha dotado más convenientemente" (Platón, 1998: Libro IV: 433 X a); el segundo, por su parte, equivale a postular que el conocimiento de la idea del bien –fundamento de la realidad y del orden político ideal- tiene la forma de una intuición intelectual (nous), no mediada, por tanto, por el lenguaje. En el final del relato de la alegoría de la Caverna. Platón describe el momento en el que el filósofo gobernante -luego de largos años, diversas pruebas y disciplinas aprendidas— conoce inmediatamente a la idea del bien:

Y una vez llegados a los cincuenta, los que hayan salido de ella sanos y salvos y descollado absolutamente en todo, tanto en la acción como en las ciencias, deberán ser conducidos hasta el fin y obligados a elevar los ojos del alma y mirar de frente al ser que ilumina todas las cosas, y después de contemplar el bien en sí lo tomarán como modelo para encargarse uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos" (Platón, 1998: Libro VII: 549 b).

Profundicemos ahora un poco más en ambos procedimientos. En lo que refiere al primero de ellos —es decir, el que pretende religar la política a una naturaleza concebida de modo jerárquico- vemos que Platón nos pone frente a una situación por demás inquietante, al introducir a la mentira como un paso obligado. En el libro III el filósofo, en boca de Sócrates, justifica el uso de la "mentira necesaria" por parte de los fundadores de la ciudad. La ocasión concreta de esta legitimación es la narración del mito de los metales:

- (...) los que formáis parte de la ciudad sois, pues, hermanos —les diremos continuando la ficción-, pero el dios que os ha formado hizo entrar oro en aquellos de

vosotros que sois para gobernar a los demás; por tanto, son estos los más nobles; hizo entrar la plata en la composición de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como todos tenéis un origen común, vuestros hijos serán semejantes a vosotros... (Platón, 1998: Libro III XXI: 415 a).

La República ideal o justa sólo es posible si la ciudad se divide en castas. El uso de la mentira por parte de los fundadores tiene por sentido, entonces, naturalizar la diferencia o, mejor dicho, la desigualdad, entre las partes que componen la ciudad, a partir de asignar, a cada una de ellas, una esencia (ser de oro, plata o bronce) y hacer perdurar su diferencia en el tiempo asignando a los hijos la misma esencia que a sus padres. En el planteo de Platón, el sentido hegemónico consiste en reunir a la política y a la ética, sólo que, como vemos, esto es realizado a costa de perder el aspecto más inherente de la politicidad humana, que es, justamente, el poder ser-con-otros en una relación de horizontalidad.

El segundo procedimiento, por el cual Platón caracteriza al conocimiento de la idea del bien como no predicativo, refuerza al primero, ya que la desigualdad –como centro de apoyo del orden político justo– requiere para ser completa que sean sólo unos pocos –los gobernantes, claro– los que estén en condiciones de acceder al conocimiento del fundamento eidético del orden político justo. A su vez, esta carencia de toda mediación lingüística tiene como consecuencia que este conocimiento no sea pasible de ser comunicado a la comunidad y, por tanto, sometido a la deliberación política.

La pregunta con la que comenzamos nuestra indagación sobre el pensamiento político platónico consistió en saber si en la impugnación que propone de la visión de los sofistas es posible hallar un reencuentro entre la ética y la política, sin que, por ello, se pierda a la palabra como aspecto más simple, esencial e irrenunciable de la politicidad humana. Estamos ya en condiciones de afirmar que en su República, la reunión entre ética y política equivale al ostracismo irremediable de la idea de comunidad dialógica.

Como última y más importante estación de nuestro recorrido buscaremos trabajar la relación entre política y lenguaje en el pensamiento de

Aristóteles⁷. Para ello, nos abocaremos desarrollar dos aspectos nodales: 1) el lenguaje como condición primaria del *zoon politikón*, explicitando que no hay en Aristóteles una visión instrumental del lenguaje; 2) la teoría de la ciudadanía vinculada, a riesgo de caer en un anacronismo, a la problemática de la soberanía y cómo ésta puede deducirse a partir de una comunidad deliberativa, de una comunidad dialógica.

La palabra como fundamento del zoon politikón.

Como venimos observando en el presente trabajo, el vínculo entre lenguaje y política ha sido, y sin dudas sigue siéndolo, uno de los tópicos centrales de la tradición y actualidad de la filosofía y teoría política. Un vínculo que hunde sus raíces en la propia emergencia de la polis. Al respecto, nos recuerda Vernant (2006) en su ya clásico libro *Los origenes del pensamiento griego*, que el instrumento por excelencia de la política es la preeminencia de la palabra, palabra que se comprende al interior de la esfera pública y viste los ropajes de la oratoria y la retórica, palabra que posibilita compartir un mundo en común, que permite generar consensos, pero que también es lucha y debate enardecido.

Todo el universo griego está atravesado por la preeminencia de la palabra, una palabra que ya no se entiende como el logos sacralizado del *basiléus*, o desde el relato mítico, sino fundamentalmente como discurso, diálogo. Por ende no es casual que el término dialéctico esté emparentado al término dialógico, cuestión evidente en el método socrático. Si de palabras y lenguajes se trata, indudablemente las polémicas entre Platón y los sofistas, como demostramos anteriormente, ocupan un lugar privilegiado en la historia del pensamiento occidental. Así, encontramos un Platón escandalizado porque el discurso se independiza del ser, y tiene la posibilidad de dar sustento a las apariencias, por ende, este aspecto se convertirá en una de sus críticas más acérrimas a la democracia, sobre todo, a sus dos grandes instituciones: las asambleas y los tribunales populares.

En el caso de Aristóteles, sólo nos interesa explicitar las referencias a la palabra y, sobre todo, la palabra como discurso en lo que atañe exclusivamente a fundamentar la dimensión óntica del *zoon politikón* por naturaleza, dado que desarrollar pormenorizadamente la problemática del lenguaje en el pensamiento de Aristóteles excede el propósito de estas páginas.

Un primer aspecto a destacar está focalizado en lo que podríamos denominar para el caso de Aristóteles, el esbozo de una hermenéutica de la enunciación, de la expresión, en contraposición a una hermenéutica de la interpretación, propia del paradigma medieval. Pues dicha hermenéutica de la enunciación sólo puede entenderse, incluso como experiencia fenomenológica, tomando como anclaje constitutivo la existencia de la esfera pública y —concomitantemente— la relevancia de una comunidad deliberativa. Así la hermenéutica en Aristóteles es al decir de Ferraris:

(...) una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Es esta la acepción con la cual el término hermenéutica (traducida al español, por su papel contextual en Aristóteles, precisamente como expresión) aparece en Peri Psyches (420b 15-20): 'Por tanto la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor número de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno (...) y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien' (Ferraris, 2002: 13).

Arriesguemos nuestra interpretación explicitando algunos aspectos claves.

El primer aspecto radica en concebir al hombre como portador de logos, pero a diferencia de Platón, y como ya lo vimos en el presente trabajo, y tal como lo confirma Enrico Berti (2008), dicho logos supone un concepto amplio de razón, incluso dando lugar a una racionalidad emotiva. Por ende, y sobre todo para la vida política, el Estagirita recalca la importancia del elemento de la persuasión, pero no para concebirla desde un dispositivo retórico a la manera de la sofística, sino para enfatizar que justamente podemos persuadir y ser persuadidos porque participamos de una racionalidad, de un *logos* en común.

El segundo aspecto que merece ser enfatizado, tiene que ver con la pro-

Osmos conscientes de los aspectos profundamente negativos del pensamiento aristotélico y cómo estos incidieron en la subjetividad Occidental, como es por caso el naturalismo y esencialismo que encierra su cosmovisión, pero el énfasis de nuestro trabajo intenta rescatar sentidos loables que son importantes para dialogar con nuestro presente.

pia noción de función, una noción central en el universo griego. Para Aristóteles el ser se dice de muchas maneras, y aquí habría que enfatizar no sólo "de muchas maneras", sino que "el ser se dice", que no es lo mismo que sostener que hay un decir del ser, una dogmática del ser. Pues ese decir se revela en el acto que es justamente la concreción y al mismo tiempo el despliegue de la función. Ámbito no escindido entre la palabra y la acción. Al respecto no perdamos de vista la experiencia de la asamblea y la esfera pública, que es el telón de fondo en donde esta constelación cobra sentido. Retomando la cita, Aristóteles sostiene: "para producir (poesis) la voz, que es donde se hace realidad (acto) el estar bien". Resulta obvio que esta voz supone la existencia de los otros. Ahondemos ahora en un tercer aspecto, "la expresión de los propios pensamientos". Aristóteles no está hablando de un sujeto autoreflexivo tal como podría ser en el caso de Agustín de Hipona, que se convierte en una preocupación para sí mismo y trata de interpretar las intenciones y los móviles internos de su propia voluntad quebrantada por el pecado original. Para el estagirita la expresión lingüística no supone una distancia respecto a los propios pensamientos, pues el filósofo plantea la identidad entre pensamiento y lenguaje como instancia en el que el Ser se hace decir. No obstante, Aristóteles es consciente de que todo lenguaje es arbitrario, no natural, de ahí que juega con la noción de lengua como órgano vinculado al gusto, unívoca función, y lengua que combinada con otros órganos, como es por caso el pulmón, producen la voz como dimensión ya no natural. Pues la voz supone la combinación de distintos órganos. De todas formas, la arbitrariedad del lenguaje no supone que este no pueda alcanzar la representación del pensamiento, que el estagirita comprende desde una dimensión natural y universal.

Por último vayamos núcleo central en lo que respecta al lenguaje como condición de posibilidad del hombre como *zoon politikón*. Como bien señala el estudioso Enrico Berti, la traducción latina en el contexto de la escolástica no ha sido muy afortunada en relación a la traducción del hombre como animal racional, pues al traducir *logos* por *ratio*, se pierde el sentido primario del término *logos* como palabra, incluso podríamos decir, discurso. Por tanto, la diferencia específica del hombre en tanto hombre, es justamente la existencia de la palabra, sólo de ella puede deducirse que el hombre sea *zoon politikón*. Por esta razón Aristóte-

les sostiene que los dioses también tienen *logos*, pero no palabra, pues no necesitan de ésta. Esencialmente por dos razones: a) por su propia autosuficiencia, b) porque, y en relación con la primera afirmación, no necesitan vivir en comunidad. En resumen, y para decirlo en términos psicoanalíticos, los dioses carecen de 'falta', sólo desde la falta, desde la carencia, puede entenderse la necesidad de generar lazos sociales con los otros.

Para Aristóteles el lenguaje tiene una función simbólica, pues las palabras son símbolos de las afecciones del alma, de los contenidos psíquicos, los cuales, a su vez, son imágenes de las cosas; por consiguiente, podría decirse que el hombre es un animal simbólico. Por último, puesto que las palabras, esto es, los nombres y los verbos, son 'voces semánticas' o dotadas de significado, podría definirse al hombre como animal semántico o significante (Berti, 2008: 155).

Es interesante observar que el término latino 'animal' deriva de ánima, alma como ser animado. En tal sentido, también los dioses tienen alma en tanto seres vivientes. Así el hombre constituye un punto intermedio entre los animales (en el sentido común del término) y los propios dioses, pero nuevamente recalcamos que su diferencia específica es justamente la palabra, la posibilidad de generar no sólo una comunidad, sino una comunidad deliberativa.

Ciudadanía y soberanía en el pensamiento de Aristóteles

Hacemos nuestro el enfoque de Wolf (1999) al argumentar que lo relevante del planteo Aristotélico fue haber superado los criterios clásicos en lo que refiere a definir regímenes políticos. Recordemos que estos criterios clásicos podían ser explicitados bajo dos preguntas: a) ¿Quién gobierna? Si uno, algunos o la gran mayoría; y ¿Cómo gobiernan? Si orientados hacia el bien común o en beneficio del interés particular. Para Wolf, Aristóteles agrega un tercer criterio decisivo a la hora de pensar un régimen político, justamente focalizado en el tema de la ciudadanía. Aristóteles sostendrá que un régimen es el ordenamiento de todas las magistraturas y, obviamente, que en una democracia o *politeia*, participa todo el cuerpo de ciudadanos. Traigamos a colación que dos instituciones centrales de la democracia ateniense, democracia inscripta en la era gloriosa de Pericles, al que Aristóteles juzga como el hombre de la *phrónesis*, prevalecían dos grandes instituciones: la asamblea y

el tribunal popular. Ambas instituciones focalizadas en la facultad del juicio, en la facultad de la deliberación, dimensión de la palabra por excelencia.

Al respecto no perdamos de vista que Aristóteles piensa el terreno político desde las virtudes éticas y no *dianoéticas*. De ahí que considere que el juicio deliberativo corresponde al ciudadano, especialmente al ciudadano medio, y no al especialista, si bien será el especialista aquel que reflexione acerca de las acciones ciudadanas. Pero Aristóteles tiene muy en claro, para decirlo en términos actuales, que una cosa es el actor político, el rol activo del ciudadano y otra bien diferente aquellos abocados a la fundamentación de una *episteme* práctica. Pero retomando la cuestión del juicio deliberativo vinculado a las instituciones anteriormente dichas, es central advertir que el filósofo piensa esta facultad en términos de magistraturas, por esa razón puede explicitar una definición de régimen político pensado desde el lugar de la ciudadanía.

Por otro lado Aristóteles está combinando un criterio democrático ligado a un criterio aristocrático, en tanto su ideal es el de una polis imbuida de una cultura generalizada, un buen funcionamiento *paidético* situado desde la primera infancia, conllevaría que esos ciudadanos medios, con fuerte racionalidad moral-práctica, optarían por elegir a los mejores ciudadanos (criterio meritocrático) para ocupar las primeras magistraturas, magistraturas vinculadas más de lleno al ejercicio del gobierno. Claro que dichos ciudadanos medios no pueden equipararse a la clase media moderna, incluso puede afirmarse que estarían en las antípodas, en tanto tales ciudadanos no se sitúan en una metafísica del progreso indefinido tal como acontece en la Modernidad, sino que son los que menos ambicionan.

Ahondemos, por último, en la problemática de la soberanía. En los criterios clásicos anteriormente expuestos, la soberanía funciona como un punto de partida, incluso con carácter axiomático, pero no existe una reflexión orientada en torno a esa categoría. En este punto la genialidad de Aristóteles se hace presente nuevamente. La óptica de José Miguens contribuye a evidenciar esa genialidad, pues dicho autor se pregunta, haciéndose cargo por otro lado de la pregunta de Aristóteles:

¿Qué agrupamiento social que comparte ciertas cualidades debe en justicia ejer-

cer la soberanía: el de los virtuosos, el de los capaces, el de los ilustrados, el de los ricos, el de los pobres, el de los bien nacidos, o el de los que son mayoría en cualquier momento a través del tiempo? ¿Existe algún otro criterio que sea más justo? ¿Cómo pueden compararse o evaluarse conjuntamente estos distintos atributos cuyos detentores pretenden la soberanía en la sociedad política? Tal como lo vemos, el filósofo está tratando amplia y profundamente el importantísimo problema de la soberanía que hasta hoy nos negamos a plantear seriamente, partiendo de su raíz y evaluando todas las alternativas imparcialmente (Miguens, 2001: 109).

Sin lugar a dudas estamos ante uno de los aspectos nodales del pensamiento político aristotélico, pues Aristóteles pone en evidencia que la pregunta por la soberanía sólo puede contestarse en relación a la finalidad de la Polis como ámbito político, en otros términos la pregunta por el *télos*, la pregunta por la finalidad de la Polis.

Nuestro supuesto es que en materia política Aristóteles privilegia por sobre todas las causas, la causa final. Sólo teniendo presente dicha función, pues la causa final es justamente el despliegue de la función y las funciones, de ahí su relación con la acción (práxis), podemos dilucidar que nunca la soberanía en Aristóteles logra definirse en relación a un atributo en particular, como puede ser el de la riqueza, merito especial, etcétera. No es, por tanto, por una propiedad. Desde esta perspectiva, es sugerente toda hermenéutica que haga de Aristóteles el primer gran teórico de la acción con cierta distancia en lo que atañe a todo registro metafísico, entendido como teología para pensar la política. Por tanto, la areté ciudadana, la excelencia ciudadana, se piensa en relación a las acciones, cuestión más que presente en la tradición del republicanismo clásico. Aristóteles sostendrá que son las acciones el registro posible en el que el hombre (el ciudadano griego) experimentará su propia autarquía, su propia determinación, entrando consecuentemente en el ámbito de la libertad.

Sin embargo, como bien argumenta Arendt (1974), no se trata de la libertad situada en una metafísica de la subjetividad o del libre arbitrio del sujeto medieval anclado en la intimidad. La pensadora afirma que los griegos nunca teorizaron acerca de la libertad, pues la libertad no constituía un problema, justamente porque era experimentada en y desde la espacialidad púbica, en términos filosóficos, en el *entre*. La libertad entre los griegos era un *factum*. De esta forma Arendt continúa argumentando que la libertad como problema, incluso como problema

teórico, sólo surgirá cuando de la exterioridad ingresamos a la interioridad, cuando se deconstruye el espacio público, cuando se derrumba la polis, y en términos agustinianos los hombres declamarán que se han convertido en una preocupación para sí mismos. De hecho la cuestión del cuidado de sí tan sugerente para Foucault, se comprende como condición de posibilidad sólo a partir del derrumbe de la polis como ideal colectivo, cuestión más que presente en las corrientes helenísticas.

Regresando a la problemática de la soberanía, Aristóteles extrae la conclusión de que toda vez que pensamos la soberanía en función de un atributo o propiedad en particular, no podemos sino caer en el terreno de la pura arbitrariedad, pues cada parte pretenderá hacer valer como universal su propia particularidad y pondrá en jaque la *arete* suprema que debe animar la esencia de la polis: la justicia.

¿Acaso si todos existieran en una misma ciudad – me refiero a los buenos, lo ricos, los nobles y además cualquier otro grupo ciudadano- habría disputa sobre quienes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados, la decisión de quienes deben mandar es indiscutible (pues se diferencias entre sí por los elementos soberanos: así, en uno por ejercer el poder los ricos, en otro los hombres virtuosos, y en cada uno de los demás, de la misma manera). Sin embargo, examinamos cómo se ha de dirimir la cuestión cuando esos diversos elementos están presentes al mismo tiempo" (Aristóteles, 1982: L. III 1283b).

Aristóteles no niega que todos los atributos particulares y estamentos sociales diferenciados deban existir en la polis, pero ninguno de ellos, en tanto particularidad pueden dar cuenta de una auténtica totalidad y por tanto son excluidos a la hora de pensar la buena soberanía, siempre direccionada al *buen vivir* de la *polis*. Aristóteles también da cuenta de que dichos atributos particulares son inconmensurables entre sí y, por tanto, todo intento de equiparación no pude más que resultar, también, arbitrario.

¿Cuál será, entonces, la salida aristotélica a la problemática de la soberanía? La respuesta de Aristóteles no se hace esperar, pues la soberanía, si pretende ser legítima, sólo podrá sustentarse en aras de una teoría de la acción, incluso podríamos decir de una acción colectiva:

Por consiguiente hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que lo superan en riqueza, pero son superados

por aquellos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan solo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho (Aristóteles, 1982: L.III, 1281 a).

Creemos significativa la afirmación de Miguens:

Finalmente, en esta cuestión de la soberanía, Aristóteles aunque moderadamente, se pronuncia a favor de que el pueblo en sentido amplio o en su integridad incluyendo a la multitud indiferenciada (*to plethos*) o sea, todos los ciudadanos, sean soberanos, más que unos pocos mejores (1281a 40-45), sea el que ejerza la soberanía. El pueblo en su totalidad o una gran parte de él reunidos en asambleas 'es posible que supere como cuerpo aunque no individualmente, las cualidades de los pocos mejores (...) De esta manera cuando hay muchos (que contribuyen al proceso de deliberación, agrega apropiadamente Barker) cada uno puede aportar su cuota de bondad y de prudencia moral (...) y cuando todos se encuentran juntos, el pueblo se convierte en algo con la naturaleza de una sola persona y puede también tener cualidades de carácter y de inteligencia' (1281b 1-10) Aunque haya casos excepcionales de pueblos envilecidos' (Miguens, 2001: 113).

Se trata de acciones colectivas, de acciones enmarcadas en el terreno de la deliberación, de un pueblo, pero no mentado como una multiplicidad de átomos, sino de un pueblo reunido en asamblea, de un pueblo que se conforma como un auténtico colectivo y no está desprovisto de carácter moral.

A partir de lo antedicho podemos inferir algunas cuestiones en lo que respecta al pensamiento de Aristóteles:

En primer lugar esta alusión al *demos* constituido como una sola persona y capaz de cierta virtud ética, es una clara referencia aristotélica a un determinado tipo de democracia, cercana, por otra parte, a la *politeia*. Asimismo la propia idea de la constitución del *demos* como una sola persona, la unificación de la multitud superando intereses particulares, supone necesariamente la referencia a la eticidad. En tal sentido es provocativa la hermenéutica de Vergnières (2003), en tanto dicho comentarista no le niega a la democracia la constitución de un colectivo al igual que en la *politeia*, pero él establece una diferenciación sustancial: mientras la democracia estaría vinculada a un espacio público legitimado por la articulación del interés particular y se jugarían relaciones de fuerza, por oposición, en la *politeia* se partiría más de una visión republicana, lo que animaría el consenso es un fuerte registro humano hacia la sociabilidad y el bien común. Nosotros compartimos sólo algunos aspectos de la visión de Vergnières, pues creemos que él parte de un

54__ Diaporías 11

fuerte anacronismo: situar a la democracia en perspectiva liberal y anclar a la *politeia*, en perspectiva republicana. Aunque habría que acotar que parte de la tradición francesa estaría totalmente de acuerdo con la postura de tal estudioso.

En segundo lugar, podrían combinarse, tal como anteriormente hicimos explícito, dos tipos de modalidades: la función deliberativa y judicial, pensada para el pueblo en su totalidad (principio democrático) y el ejercicio de las magistraturas principales mentadas bajo un criterio de especialidad y meritocrático. No obstante, no perdamos de vista que esas funciones deliberativas son las que determinan quienes desempeñarán las primeras magistraturas.

Por último, y cumpliría cabalmente todos los requisitos estipulados, ya que también se acentuaría el papel del *demos*, la referencia específica a la *politeia* como una democracia correcta, pues si bien Aristóteles entiende a la *politeia* como el producto de dos regímenes políticos incorrectos: democracia y oligarquía, obviamente tomando los aspectos positivos de éstos, es evidente que toma mucho más de la democracia, al mismo tiempo que no es casual que sea el primer régimen incorrecto, casi con una distancia mínima con la *politeia*. Claro que se trataría de un tipo de democracia, ya que Aristóteles distingue distintos tipos de democracia, desde la más cercana a la *politeia*, hasta la peor forma de democracia, donde impera la demagogia y la exacerbación de los decretos en donde ya no es posible el impero de la ley.

Bibliografía

Arendt, H. (1974) Los orígenes del totalitarismo. Madrid, Taurus

Aristóteles (1982) Política. Madrid, Gredos.

Berti, E. (2008) Las razones de Aristóteles. Buenos Aires, Oinos

Berti, E. (2009) En el principio era la palabra. Madrid, Gredos

Eggers L. (2000a) El sol, la línea y la alegoría, Buenos Aires, Colihue

Eggers L. (2000b) Introducción histórica al estudio de Platón, Buenos Aires, Colihue

Ferraris, M. (2002) Historia de la Hermenéutica. Buenos Aires, Siglo XXI

Gorgias, (1996) "Fragmentos" en: Melero Bellido, González Terriza y Herrera Montero (Rev., *Intr.*, trad. y notas). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos

Palabra y política en Aristóteles...

55

Miguens, J. (2001) Comunitarismo y democracia en Aristóteles. Buenos Aires, Ateneo Platón, (1998) República. Buenos Aires, EUDEBA

Rossi, M. (2009) "La hermenéutica en la polis ateniense" en: ¿La hermenéutica un paradigma agotado? Texto, lenguaje y mundo. Buenos Aires. Disponible en http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html. Acceso: 5 de Marzo de 2013.

Solana Dueso, J. (1997) "Sofistas" en Historia de la Filosofia Antigua (edición Carlos García Gual). Madrid, Trotta

Solana Dueso, J. (2001) "Lenguaje y filosofia en el Poema de Parménides". En revista Convivium, N° 14, pp. 31-47. Barcelona

Vernant, J. (2006) Los orígenes del pensamiento griego. Buenos Aires, Paidos

Vergières, S. (2003) Ética e Politica em Aristóteles. São Paulo, Paulus

Wolff, F. (1999) Aristóteles e a política. São Paulo, Discurso Editorial

Wolin, S. (1993) Política y Perspectiva. Buenos Aires, Amorrortu