

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

El concepto de lo político en Platón y Aristóteles.

Barbieri, Julian Javier.

Cita:

Barbieri, Julian Javier (2024). *El concepto de lo político en Platón y Aristóteles. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/pbd>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

Barbieri, Julian Javier

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Comprender un concepto en su densidad cualitativa supone no solo un análisis de su definición, sino también, deambular por el proceso histórico que contribuyó en su constitución. De esta forma, la categoría pierde su espectral abstracción y nos muestra la riqueza de un contenido que, en su decurso temporal, fue enriquecido por los debates que suscitó. Bajo este postulado he decidido realizar una muy sucinta analítica del concepto de lo político en la filosofía de Platón y Aristóteles, a los fines de evidenciar las rupturas y continuidades que entrambos pensadores mantendrán sobre la organización de la vida en la comunidad.

Palabras clave

Virtud - Polis - Gobernante - Ciudad-Estado

ABSTRACT

THE CONCEPT OF THE POLITICAL IN PLATO AND ARISTOTLE

Understanding a concept in its qualitative density involves not only an analysis of its definition, but also wandering through the historical process that contributed to its constitution. In this way, the category loses its spectral abstraction and shows us the richness of a content that, over time, was enriched by the debates it raised. Under this postulate I have decided to carry out a very succinct analysis of the concept of the political in the philosophy of Plato and Aristotle, in order to demonstrate the ruptures and continuities that both thinkers will maintain regarding the organization of life in the community.

Keywords

Virtue - Polis - Ruler - City-State

Eidos y política en Platón

La madurez de Platón agasajará la historia de la filosofía con una de sus obras más importantes, *República*. Su expresión griega será *politeia*. La traducción del término supone un debate con fuertes reminiscencias politológicas ya que puede ser significado como gobierno o administración. En mi visión del tema, considero pertinente optar por la primera de las posibilidades, fundamentando mi postura desde un posicionamiento teórico contemporáneo[1], esto es, el Estado como realidad ética e interviniendo en el cosmos social. Es por ello que, en mi lectura de la obra platónica, entiendo que se confirma esta visión máxima y rectora de lo estatal, aunque, cabe destacar, el espacio de su bienestarismo es acotado a un estamento, los "Guardianes", los cuales tienen como finalidad gubernamental y militar la conser-

vación de la comunidad orgánica en su "justa" diferenciación estamental.

Ahora bien: ¿porque el nombre de *Republica* ha imperado como título de la obra? Siguiendo a Werner Jaeger[2] la influencia de la obra de Cicerón, *De República*, determinó la elección del título, como también, el peso que la lengua latina tiene sobre el castellano contribuyó a optar por la trasnominación romana.

En lo que respecta a su visión del Estado, el debate se iniciará en el Libro II (368e ss.). Las causas de este son arrastradas por las dificultades que alimentan la polémica tanto en el libro I como gran parte del II, a saber, la cuestión acerca de la *Dike* (Justicia). Sin embargo, el sortilegio ha encontrado, en el enfrentamiento con uno de los polemistas, Glaucon[3], características extremas que obligan a Sócrates, en clave a una estrategia argumental, a cambiar el sentido del análisis sobre la temática de la Justicia. La refutación a una concepción meramente individual de Justicia (ver nota 3) es organizada a partir del análisis de la *dike* en el ámbito del Estado[4]. La justificación del paralelismo radica, por un lado, en las características cuantitativas del nuevo objeto de estudio ya que su mayor tamaño, en comparación con el individuo, permitirá alcanzar los presupuestos gnoseológico-cartesianos de claridad y distinción. Por otro lado, la cuestión sobre el origen del Estado permitirá vislumbrar los rasgos esenciales (naturales) de lo Justo.

La génesis del Estado es tematizada dualmente, usando como criterio distintivo lo natural y lo artificial. En un primer momento, las "necesidades humanas"[5] de asistencia de los hombres llevan a que estos se reúnan para darles satisfacción[6]. Estas constituirán distintos estamentos[7]. La primera necesidad, "alimentación", constituye el estamento de los labradores la segunda, "habitación", será satisfecha por los artesanos y, por último, la de "vestido" encontrará en los comerciantes a sus naturales practicantes[8].

Este cuadro sociolaboral supone ser la pintura de lo que él denomina una "Estado sano"[9]. Constitución que hará del Estado una entidad plenamente autárquica, dado que la comunidad no necesitará de la importación para poder sustentarse, sin embargo, esta autonomía ante lo externo supone individuos no autárquicos. Sin embargo, la corrupción de este estadio originario se da por la influencia de deseos no necesarios, lo cual conducirá al advenimiento de una nueva estratificación social. A este segundo Estado lo llama "elefantiásico" y es considerado como enfermo ya que se ha roto la armonía originaria y natural. Las nuevas necesidades que surgen no son traídas por las necesidades biológicas elementales, sino por la dinámica de la concupiscencia,

obligando al establecimiento de nuevos estamentos. Los primeros son producto de apetitos orgánicos, los segundos como consecuencia del afinamiento del paladar y el gusto social. El grupo que se agrega es consecuencia de la fineza cultural (“artistas, poetas, actores y fabricantes de artículos femeninos”...). Podría considerarse a Platón como uno de los primeros críticos de la cultura, dado que encuentra en ella lo superfluo y, en algún sentido, aquello que somete al hombre al engaño y sumisión de la materialidad.

Ahora bien, el incremento de las necesidades de segundo orden lleva a la pérdida de la autarquía, que en el primer estadio se veía asegurada. Aquel primer Estado resulta pequeño e insuficiente, dado que el deseo de la diversidad obliga a la búsqueda de su satisfacción. Solución que solo se hace asequible a partir de la extensión de las fronteras vía formulas bélicas[10]. Si evaluamos el carácter artificial de esta necesidad estatal y relacionamos esta teorización con el Imperialismo ateniense del siglo V, que llevó a la Crisis del Peloponeso y la consecuente derrota ante Esparta, podríamos inferir que Platón es un crítico de las visiones expansionistas del Estado,[11] viendo en ella una de las causas de la corrupción de la sociedad y de sus gobernantes. Sin embargo, la apuesta que hace a la política de Estado, a partir de la constitución de una clase de dirigentes (“guardianes”) que sepan doblegar estos cantos de sirenas[12], permite evidenciar su fe en un Estado, que si bien no poseerá una armazón legal[13], su naturaleza política (gobierno) y educativa bastará para zanjar todas las dificultades.

Si, como se concluye de lo expuesto, la guerra es una consecuencia negativa[14] de la realidad estatal, la necesidad de guerreros hará nacer un nuevo estamento[15], los “guardianes”[16]. Ellos serán “amables con los amigos y ásperos con los enemigos” emparentándolos, estas características, con los “perros nobles”[17], por lo que sus cualidades[18] serán naturales. Para concluir, su *paideia* será conducida por el Estado (siguiendo el modelo espartano) y su contenido no será en justicia, ya que esta surgirá de la combinación en el actuar de los guardianes de la prudencia con la templanza y el valor. La *dike* supondrá la dedicación completa al Estado[19] ya que su existencia solo es posible a partir de la *praxis* gubernamental.

Las *Polis* como sustancia de lo político en Aristóteles

El tema político abarca una parte importante de la obra aristotélica. Dentro de ella, la preocupación se hace evidente desde las obras que se han perdido (*El Político*; *De la Justicia*; *Alejandro o de la Colonización*) hasta las que han llegado hasta nuestros días (las tres *Éticas* -*Nicomaquea*, *Eudemo* y *Magna moral*-, la *Constitución de Atenas* y la *Política*).

Una primera introducción obliga a que diferenciemos la postura, ante el fenómeno político, del estagirita con la de su maestro ateniense. El Platón de la *República*[20] considera que la política es un tipo de *episteme* constituida desde una base aempírica y regida bajo las normas absolutas[21] de un “filósofo-rey”, que

desde su elevada racional gobernará el Estado. Para Aristóteles, la política es una ciencia de la *praxis* sobre una base empírica y dirigida, como consecuencia de este apego a lo histórico, por normas relativas, esto es, por un universalismo inductivista que encuentra en el devenir sociopolítico la medida de sus preceptos[22]. Como consecuencia de lo expuesto, el pensamiento acerca del Estado supone la combinación[23] de la idealidad (universalidad teórica) con la realidad (particularidad como fundamento). El obelisco platónico deviene en pirámide con Aristóteles, dado que su mente especulativa respeta las bases inmanentes de todo pensar (sobre todo, cuando la acción humana es el tema) y reniega de un mundo que se exilien de la mundanidad. ¿A quién dirigir entonces esta ciencia práctica, estas teorías que delinean su visión del Estado? No a sabios teóricos (“filósofo-rey”) sino a políticos y legisladores que tienen como *telos* de sus actividades las cuestiones de Estado.

Acotaré mi análisis a la *Política*. Obra que resulta de la sumatoria de 158 constituciones de las que solo nos ha quedado una, la *Constitución de Atenas*. Escrita entre 330 y 323 a.c, en vísperas de la muerte de Alejandro, su redacción escinde las aguas interpretativas. Para Barker[24] es la unión de cinco tratados. En cambio, para Jaeger[25] pertenece a dos etapas muy distintas que abarcan quince años. La primera, pos-muerte de Platón, tendría como tema al Estado Ideal y las teorías anteriores a él (Libros, II, III, VII y VIII). La segunda, pos-Liceo, habla de los Estados reales y los medios para darles estabilidad (Libros, IV, V y VI). El libro I será el último en ser escrito y sirve de introducción a la temática de la obra.

El Estado, en lo que respecta a su origen, es uno de los primeros temas que desarrolla (1252b). Génesis que parte del microelemento de la estatalidad, la familia. La define como “la comunidad[26] constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano”. La suma de familias constituye una “aldea” y el agregado de “aldeas la Ciudad-Estado. Este último es definido como una “comunidad” (por lo tanto, existe con vistas a algún fin) “perfecta” (dado que el Estado representa algo que ni la “familia” ni la “aldea” alcanzan, la autarquía total para el vivir bien[27]). La diferencia entre la familia y el Estado es solo cuantitativa no cualitativa[28], ya que, si bien un Estado es superior a una Familia, tanto en espacialidad como en cantidad de personas que lo integran ambos representan la misma cualidad: una comunidad natural, autárquica[29] y existente para el vivir bien. A esta caracterización del Estado, la podríamos denominar organicista[30]. La misma supone que el Todo sociopolítico (Ciudad-Estado) es superior y anterior a la Parte psico-biológica (Individuo). Superior desde el punto de vista axiológico, ya que el Estado es el dador de sentido ético al individuo, sin él lo bueno o malo pierden sus ecos semánticos, ya que el *Ethos* solo encuentra su realidad en una comunidad organizada de hablantes.[31] Superior desde la perspectiva lógica, dado que el Estado debe preexistir al individuo, ya que es su condición de posibilidad tanto biológico como existencial.

En lo que respecta a la forma del Estado, considerara que las diferencias entre ellos radican no en cuestiones de raza, religión o límites territoriales sino “cuando diferente es la forma de composición”[32]. Aristóteles define al Estado según su abstracción, esto es, según su “régimen político”[33] entendido como una forma que si bien nace de la historicidad socio-política su manifestación constituirá una abreviatura conceptual que manifiesta particularidades cuantitativas y cualitativas[34]. Ahora, en lo que respecta a la definición del Estado, su primera aproximación lo lleva a definirlo por su aspecto espacial, esto es, por lo territorial. Sin embargo, sería erróneo detenerse en esta postulación dado que inmediatamente advierte que no cualquier comunidad territorial hace al Estado[35]. Para definirlo, apelará a un teleologismo politológico y sociológico que encuadra el fin del Estado en el “vivir bien de casas y familias”. [36] / [37] Es claro que esta definición sería ambigua si no damos una semántica más concreta a este fin último. Ello se logra a partir de lo más acabado de la definición; “la ciudad (Estado) es la asociación de familias y aldeas[38] para una vida perfecta y autosuficiente[39]. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella”[40].

Sin embargo, la forma de Estado por la que Aristóteles se inclina comenzará a surgir a partir de ciertas consideraciones sobre el reparto de derechos o poderes: “(...) a cuantos contribuyen[41] en mayor grado a tal comunidad[42], les corresponde una mayor participación en la ciudad que a los que en libertad o estirpe son iguales o superiores, pero desiguales en la virtud política, o a los que sobresalen en riqueza, pero son inferiores en virtud”. [43] Por lo expresado se infiere que en la comunidad política propuesta, los hombres serán iguales en libertad pero desiguales en *arete* política[44]. ¿Qué parte de la sociedad debe tener la autoridad? La solución debe tener en cuenta los humores políticos que genera. Conclusión: “(...) la mayoría debe ser soberana antes que los mejores... Pues los muchos, cada uno de los cuales es en si un hombre mediocre, pueden, sin embargo, al reunirse, ser mejores que aquellos... pues, al ser muchos, cada uno aporta una parte de virtud y de prudencia”. [45] La perfección de lo mayoritario no está en lo cuantitativo sino en lo cualitativo, ya que su excelencia radica en la mezcla que contiene. Constructo compuesto de dos pasiones, la riqueza y la libertad. Ricos y pobres constituyen esta mayoría política a ser tenida en cuenta en sus polaridades, para que al gobernar los criterios de uno de sus polos no fagociten al otro, ya que esto generaría las condiciones para la revuelta, uno de los principales males que debe evitar todo gobernante.

Síntesis comparativa sobre el concepto de lo político en Platón y Aristóteles

En esta sección de cierre destacaré los contrastes que se dan en ambas concepciones de lo político anteriormente tematizadas. Comparación que se estructurará bajo cuatro tópicos: **génesis, fin y soporte antropológico**.

La **génesis** del Estado, para Platón, es planteada como consecuencia de las “necesidades humanas”[46] y como efecto de un “instinto social”[47]. En Aristóteles[48], tanto por razones cuantitativas (la unión de Aldeas constituye al Estado) como cualitativas (*zoopolitikon*).

Para Platón el **fin** del Estado será, por un lado, la administración de los estamentos (“Labradores, Artesanos y Comerciantes”[49]) llevada adelante por una elite de “guardianes superiores” con la ayuda coercitiva de “auxiliares”, cuya finalidad radica en la conservación de la comunidad orgánica en su “justa” diferenciación estamental. Por el otro, el Estado debe darle bienestar (nutricional-educativo) a la futura clase rectora, para que alcance así la *phronesis* necesaria para gobernar. Aristóteles considera que el Estado tiene como **fin** conducir a la sociedad a “una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella”[50], lo cual supondrá el “vivir bien de casas y familias”[51].

El **soporte antropológico** de lo político, en Platón, se evidencia en su concepción del Estado Ideal, el cual encuentra sus raíces en la interioridad, permitiéndole entender al alma humana como prototipo del Estado. Como ambos poseen la misma esencia, la *dike*, el comprender el tema en el ámbito de la *polis* supondrá resolver simultáneamente la cuestión en la *psique*. En las *Leyes* habla de un “instinto social”[52] en el origen de lo político, acercándole dicha postura a una visión del hombre no ligada a lo meramente biológico (“necesidades humanas”[53]) sino comunitario. El *antropos* aristotélico se define como *zoo politikon*, y su especificidad consiste en ser portador del “*logos*”: “(...) La palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino (teleología natural), así como lo justo e injusto. Y esto es propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones”. [54] La realidad y funcionalidad del “*logos*” solo es realizable en su plenitud y perfección en el ámbito de Polis, espacio donde lo dialógico alcanza su manifestación y suma potencialidad, de ahí su superioridad sobre el individuo.

NOTAS

[1] La tradición anglosajona suele entender la política como *administración*. Ello se explica como consecuencia lógica del pensamiento liberal, ya que la acción política es vista no como interviniente en la realidad social sino como correctora de disfuncionalidades económicas. La sociedad tiene todas las condiciones necesarias para lograr el gobierno de sí, ya que el individuo moderno es el hacedor de sus fines. Ello lleva a postular una visión de *Estado mínimo*, donde el hacer administrativo se liga más bien a un dejar hacer. El Estado es canalizador de demandas sociales, no en términos de soluciones últimas fundadas, por ejemplo, en derechos sociales, sino como guardián de libertades individuales que, en su devenir socioeconómico, hallarán su justa resolución.

En polaridad con lo comentado, la Europa continental (preferentemente Francia, Alemania, Italia y los países escandinavos) se inclinan por una *Estado máximo* o extendido (tanto en su variante *asistencial* como

bienestarista). Sus presupuestos antropológicos resaltan las características sociales del hombre y la necesidad de intervenir en el mundo social, teniendo como guía fines generales que deben su existencia no a un debate intrasubjetivo (y egoísta) sino intersubjetivo (derechos de segunda generación o sociales).

[2] Cf. Jaeger, W; *Paideia*, FCE, México 1993, p. 746

[3] En la polémica acerca de la esencia y origen de la justicia Glaucon ha expresado con magistralidad su sospecha psicológica acerca del hombre justo. Mas concretamente, considera que solo se actúa justamente “por la impotencia de obrar injustamente” (359b-c) en forma impune. Es más, si se le da tanto a un hombre justo como injusto el poder de hacer lo que deseen sin ser descubiertos “no tardaremos en sorprender al hombre justo siguiendo la huellas del injusto”. De esta forma, Glaucon niega el valor en sí de la norma, entendiendo entonces que su principio es la coacción, posición que no hace más que reflejar la postura de los referentes educacionales que pertenecieron a la época arcaica (Homero, Hesíodo y Píndaro). En consecuencia, si se le da al hombre justo el poder de obrar injustamente sin ser sorprendido, caerá en las mayores felonías (como queda ejemplificado en el relato del “Anillo de Gíges” -359d.-). Se es justo por necesidad (para no ser dañado) o impotencia (por no poder quedar impune su acto) lo cual obliga a concluir que la mayor perfección en la injusticia es parecer justo sin serlo (362a).

[4] El Estado Ideal platónico encuentra sus raíces en la interioridad, lo que permite entender al alma humana como prototipo del Estado. Como el Estado y el alma poseen la misma esencia, la *Dike*, el comprender el tema en el ámbito de la *Polis* supondrá resolver simultáneamente la cuestión en la *psique*. Además, más adelante sostendrá que la justicia consiste en la subordinación de lo inferior a lo superior y como el individuo no supera al Estado en excelencia, la comprensión de lo justo estatal elucidará lo justo en el individuo (... examinemos primero cual es la naturaleza de la justicia en las ciudades y después la estudiaremos en cada individuo, tratando de descubrir la semejanza con la grande en los rasgos de la pequeña”, *República*, 369a).

[5] *República*, 369c. La traducción por la que opto es la de Conrado Eggers Lan en la editorial Gredos, Madrid 1988.

[6] Cabe destacar que en las *Leyes* (676 a 680) habla de un “*instinto social*” en el origen de lo político-estatal, acercándose así a una visión de lo natural no ligada a lo biológico (“necesidades humanas”), como es expresado en la *República*, sino social (lo que Aristóteles llamará *zoopolitikon*). Es más, en la *Política* (1291a) le criticará esta postura biologicista entendiendo, el estagirita, que la sociedad se ha formado con miras a la “honestidad y no por necesidades humanas”, acentuando los rasgos éticos de la estatalidad.

[7] La concepción estamental supone una sociedad como sistema de servicios (lo cual implica la división del trabajo y especialización de tareas) donde cada uno aporta algo y recibe algo (cada uno, entonces, debe tener más de lo que necesita -para poder ofrecerlo en el mercado de intercambio- y menos de lo necesario -para necesitar ir a ese mercado a satisfacer su necesidad mediante el intercambio que posibilita la movilidad de los productos-). Bajo esta coyuntura socioeconómica, “(...) el Estado solo realizará una función administrativa, ya que la ordenación de la *polis* está en su naturaleza y no en la acción de un go-

bernante. A su vez, la libertad no es concebida para el ejercicio de la libre voluntad (concepción contractual del Estado, fundado en la libertad individual) sino para la práctica de su vocación (organicismo clásico), donde los deberes y derechos no son del individuo sino inherentes a los servicios que realiza”. Sabine, G; *Historia de la Teoría Política*, FCE, México 1996, p. 63

[8] *República* 369d-e.

[9] En el “no habrá pobreza” (ya que cada uno nace con un lugar asignado en el mundo del trabajo social, lo que impide el quedar excluido del sistema dado que se es parte constitutiva y no agregado -azaroso y sujeto a las leyes del mercado- en la totalidad social), “*ni coacción*” (la contradicción estamental no es entre contrarios sino entre diferentes integrantes de un mismo todo, sin jerarquías o axiologías opresoras que legitimarían el *monopolio de la coacción física*) “*ni gobierno*” (entendido como *kybernao* -manejo o conducción del timón-, dado que al haber armonía social el antagonismo* es condenado al ostracismo existencial y con él, la necesidad de buscar un marino que lleve a buen puerto). “En este Estado, cada uno será feliz por ser la justicia una realidad manifiesta sin vacíos”. Strauss, L.; *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México 1996, p. 45

*Me parece interesante destacar que si la contradicción es erradicada el arete carece de sentido -ya que supone la conflictividad humana- por lo que en este momento de sanidad estatal, la *dike* no sería una virtud sino una realidad pasiva -natural- que regula fácticamente las relaciones en la *polis*.

[10] Platón parece adelantarse a tesis modernas sobre las causas del imperialismo colonial. Por ejemplo, Hilferding sostiene que las razones profundas del Imperialismo europeo en el siglo XIX se concentran en las necesidades de las potencias centrales de asegurarse la provisión de las materias primas útiles para sus nacientes economías capitalistas. Exasperación expansionista que obedece también a la creencia de que el mundo en su reparto*, asegurará el surgimiento y mantenimiento de los nuevos y viejos hegemonos europeos.

*Como lo atestigua la *Conferencia de Berlín* de 1881, que posibilitó el reparto de África en manos de los Estados europeos.

[11] Como también es atestiguado en las *Leyes* a partir de su crítica de los Estados comerciales de base marítima, lo que lo lleva a postular el establecimiento de un Estado lejano de los mares (80 estadios de distancia con la costa) para que los vicios de la comercialización no minen la dignidad del *ethos* jurídico-estatal. Esta postura no lo engeuece a punto de negar el comercio *per se*, es más, comprende que el comercio es indispensable para la nueva *Polis*, pero debe estar en manos de gente que “*serían una débil pérdida para el Estado*” (*Leyes*, 919c)

[12] Los que se expresan bajo distintas fonéticas sensuales, a saber; económicas (acumulación oligárquica), sociales (*doxa*) y políticas (libertinaje, demagogia y tiranía). Lista que es deducible de los males que pueden atentar contra el Estado a partir del pasaje de las distintas formas de gobierno (*República*, Libro VIII)

[13] Recordemos que el Estado en la *República* no es una realidad jurídica, ya que no habla en ninguno de sus libros de un sistema legal (como si lo hará en las *Leyes*), sino educacional, como consecuencia de un proceso *paidético* restringido de características gubernamentales.

Los resortes que impiden los abusos del poder no serán institucionales (constitucionales) sino antropológicos, como resultado de una pedagogía* del buen gobierno sobre aquellos que por sus capacidades** son convocados a su manejo.

Además, la exclusión del derecho (positivo) obedece también a cuestiones epistemológicas. Ve a la legalidad como producto de las convenciones humanas, las cuales encuentran su base constitutiva en el *ethos* comunitario. Si sede el gobierno a la juridicidad, estaría dando un espacio privilegiado a la *empiria*, lo que entraría en contradicción con su crítica al conocimiento con base en la experiencia (*mundo sensible*), esbozada en el *paradigma de la línea* (Libro VI). Como lo expresará más adelante, la filosofía, entendida como la penetración racional del mundo a partir de la *dianoia* y la *noesis*, surgirá de un fundamento *eidético* que es el único que puede erigirse como garantía, no solo de la auténtica episteme, sino también del verdadero gobierno en manos de un “filósofo-rey” (473d-e). Sabine, G; op. cit., p. 76. De esta forma, intentará salvar el divorcio entre sabiduría y *praxis*, dado que este sujeto político, erigido sintéticamente en una suerte de déspota ilustrado, realizará su *kybernao* con poder y conocimiento.

*Basada en el cuerpo (“gimnasia”) y el alma (“música”) (376e).

** “Sagacidad, velocidad, fuerza y valentía” (375a).

[14] En Aristóteles, la guerra es un bien indirecto ya que fue históricamente el origen de las ciudades y nacionalidades, debido a la defensa común de las tribus (*Política* 1256b).

[15] Glaucón considera (como era en Atenas) que todo ciudadano debe ser a la par soldado, pero Platón, al igual que en Lacedemonia, piensa que debe ser una práctica especializada insistiendo así en la necesidad de instrucción y adiestramiento particular.

[16] Usa el término *philaques* como guardianes en sentido general, que también comprenderá a los gobernantes. Pero en el Libro III (412b y ss.) los distingue y caracteriza.

[17] En el texto hay un juego de palabras entre *skilae* (cachorro de perro) y *phílae* (guardián). Además, la nobleza como característica remarca la insistencia en la raza como dadora de aptitudes para el gobierno.

[18] También estará la de ser filósofo, pero en su literalidad etimológica, como *amante del conocimiento*, por lo que lo emparentará con los perros nobles que aman al conocido. Esta relación permite suponer que el tipo de conocimiento que postula para el guardián en el Libro II no será intelectual, sin embargo, en el libro V (473b) hablará de una *paideia* de corte más intelectualista.

[19] Strauss, Leo; op. cit., p. 74

[20] Cabe destacar lo relativo de esta afirmación, ya que no puede omitirse en el análisis de la génesis intelectual de la *Republica* la consideración de elementos históricos, como ser, la experiencia negativa de la *Crisis del Peloponeso* y, como consecuencia de ello, la entronización de los victoriosos (espartanos) como modelos para la constitución del nuevo Estado.

[21] El *logos* del “Guardián superior” será el *nomos* absoluto del gobierno, que no se expresará en una estructura jurídica sino en sus decisiones.

[22] Jaeger, W; *Aristóteles*, FCE, Mexico 1995, p. 300

[23] Esta conciliación será iniciada por su maestro en las *Leyes*, a partir de una legalidad que será constituida bajo moldes históricos, aceptando que el soberano absoluto debe ser la Ley y no un a persona iluminada por el conocimiento de las Ideas. En Aristóteles, podría decir que encuentra su génesis en el libro X de la *Ética* a Nicómaco, sosteniendo la necesaria unión entre *Ética* y *Política*. Jaeger, W; *Ibid.* Pag. 305

[24] Cf. Barker, E; *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*, University Paperbacks by Methuen CO LTD, London 1951, p. 33

[25] Jaeger, W; op. cit., p. 299

[26] En 1252^a emparenta a la *comunidad* con la *ciudad* y considera que toda realidad comunitaria es constituida con vistas a *algún bien (...)* *el bien superior* que es tal por *comprender a los demás*. Al definir a la familia como una comunidad le atribuye *per se*, una finalidad que se encuentra en su constitución originaria: la satisfacción de lo cotidiano, entendiendo por cotidiano las primeras necesidades biológicas, ligadas a la alimentación* (siguiendo a Platón, *Republica* 369c.)

* Inferido a partir de una máxima que cita como perteneciendo a Epi-menides de Creta (1252b) y que trata de definir a lo familiar como aquellos que son *los del mismo comedero*.

[27] Concepción proto bienestarista de la estatalidad, que en la modernidad alcanzará su máxima expresión con el *Estado asistencia* de Bismarck y el Estado de bienestar pos segunda Guerra mundial en la Europa continental.

[28] Bobbio, N; *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento*, FCE, México 1999, pp. 35-36

[29] La autarquía absoluta (y, por tanto, la perfección) solo se da en el Estado no en la Familia, ya que esta no puede proveerse a sí misma de los medios de existencia cotidianos, ni tampoco logra satisfacer todas las necesidades humanas, como por ejemplo la amistad, la cual no es vivenciada dentro de lo familiar sino en una comunidad de familias (la Aldea y, consecuentemente, el Estado).

[30] La analogía con lo corporal supone una simetría con lo existencial y lo funcional. Analiza al individuo como un órgano que solo puede existir si se encuentra vinculado a ese todo corporal -a su comunidad de origen biológico y político, ya que en lo humano conviven dos naturalezas- y solo podrá funcionar si permanece fiel al lugar que le es asignado por el cosmos social -lo que constituye una *eticidad* cívica que ve al *ostracismo* como la peor de las condenas, ya que ese individuo-órgano, fuera del cuerpo social, vive la muerte-.

[31] En este sentido recordemos que el *antropos* aristotélico se define como *zoo politikon*, y su especificidad consiste en ser portador del *logos*. “La palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino (teleología natural), así como lo justo e injusto. Y esto es propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones” (1253a). La realidad y funcionalidad del *logos* solo es realizable en su plenitud y perfección en el ámbito de Estado, espacio donde lo dialógico alcanza su manifestación y suma potencialidad, de ahí su superioridad.

[32] *Política*. 1276b

[33] Ídem.

[34] El criterio que utiliza para definir los distintos tipos de regímenes políticos obedece a dos preguntas: ¿cuántos gobiernan y como gobiernan? (para quien gobiernan). El gobierno de uno para el bien general lo llama MONARQUIA, para el bien del gobernado será una TIRANIA. El de algunos para lo general será una ARISTOCRACIA, para los gobernantes una OLIGARQUIA. Para todos tendiendo al todo social REPUBLICA (*Politeia*) para el bien de la parte DEMOCRACIA en su forma demagógica (cf. 1279a y b).

[35] Se coloca en las antípodas de una concepción materialista o utilitaria del Estado, al negar que el mismo suponga ser “una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismos y por el intercambio” (1280b). Si bien, muy acorde a su realismo, no les niega realidad a estos elementos propios de la vida económica, no les asigna tampoco sustancia ética fundante, esto es, no son la *arge* del Estado por encontrar su basamento en la parte (su seguridad y reproducción biológica) y no en el todo comunitario (el bienestar general). Son la expresión de las preocupaciones egoístas e individuales del hombre, pero carentes de sensibilidad humana intersubjetiva.

[36] Destaco la referencia que hace a *casas y familias* como principal preocupación estatal y no el individuo, lo cual muestra que el criterio de la política debe ser análogo a su esencia organicista (ver nota 31), el velar por el beneficio del todo en detrimento de la parte, lo social por sobre lo individual, la igualdad en lo beneficios en contra de la privación de los réditos.

[37] *Política*, 1280b.

[38] Por lo tanto, la vida emotiva de los lazos comunitarios y familiares se erigen como uno de los basamentos del Estado, por ello su preservación no puede quedar por fuera de la acción política sino, muy por el contrario, se ubican como uno de los principales intereses del obrar gubernamental y la preocupación societal.

[39] Como ya comenté en la nota 30, la perfección esta inescindiblemente ligada a la autarquía, y como esta última solo es alcanzable en el Estado, el mismo se presenta no como una opción para el hombre sino como un destino. En el se dan las condiciones para la *beatitud* humana como también la realidad de lo *beato*.

[40] *Política*, 1281a

[41] A esta altura del texto (Libro III. Capítulo IX), no define lo que entiende por *contribuyen*, sin embargo, me inclino a pensar que habla de aquellos que consagran su vida a la vida política. El problema, pronto a

ser resuelto, consiste en definir quienes serán aquellos consagrados al gobierno de la polis.

[42] Se refiere a la *comunidad política* (1281a), la cual no es solo para la vida en común, sino que supone una actitud pro activa en referencia al bienestar del todo social.

[43] *Política*, 1281a

[44] Formula política que sirvió de fundamento a las Repúblicas restrictivas europeas y latinoamericanas en el siglo XIX. Su expresión jurídica era derechos civiles para todos (libertad económica) y derechos políticos para una minoría (Sufragio restringido). Algo que Botana* denominará la diferencia entre la “Republica posible y la Republica rea” y que Alberdi, en sus *Bases*, postula como paradigma deseable del desenvolvimiento político social argentino.

*Cf. Botana, N; *La tradición republicana*, Sudamericana, Bs. As 1984, p. 51

[45] *Política*, 1281a y b

[46] *Republica* 369c

[47] *Leyes* 676 a 680

[48] *Política* 1252b

[49] *Republica* 369d-e. b0636

[50] *Política* 1281

[51] *Ibid.* 1280b

[52] *Leyes* 676 a 680.

[53] *Republica* 369c.

[54] *Política*, 1253a

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid 1985.

Aristóteles: *Política*, Gredos, Madrid 1988.

Barker, E.: *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, University Paperbacks by Methuen CO LTD, London 1951.

Bobbio, N.: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento*, FCE, México 1999.

Botana, N.: *La tradición republicana*, Sudamericana, Bs. As 1984.

Jaeger, W.: *Aristóteles*, FCE, Mexico 1995.

Jaeger, W.: *Paideia*, FCE, México 1993.

Platón: *República*, Gredos, Madrid 1988.

Platón: *Leyes*, Gredos, Madrid 1988.

Sabine, G.: *Historia de la Teoría Política*, FCE, México 1996.

Strauss, L.: *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México 1996.