

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. V N° 1

Angel J. Cappelletti: Las tareas del sentido común según Aristóteles

Osvaldo N. Guariglia: Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles

Omar Argerami: Metafísica y experiencia en la escolástica del siglo XIII

José P. Martín: El análisis del lenguaje en Aristóteles

Ignacio Angelelli: En torno a la interpretación de Analíticos
Primeros I 38

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS — CRONICA

VOL. V, N° 1 - MARZO 1979

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) José A. Nuño (Venezuela)
Alejandro Rossi (México) Roberto Torretti (Puerto Rico)
Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos \$ 11.000.—
Instituciones \$ 15.000.—

Exterior:

Individuos U\$S 11.—
Instituciones U\$S 15.—
Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.
Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas. CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1979

Volumen V

N° 1

SUMARIO

ARTICULOS

- Angel J. Cappelletti: Las tareas del sentido común según Aristóteles 3
Osvaldo N. Guariglia: Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles 15
Omar Argerami: Metafísica y experiencia en la escolástica del siglo XIII 43
José Pablo Martín: El análisis del lenguaje en Aristóteles 53

NOTAS

- Ignacio Angelelli: En torno a la interpretación de Analíticos Primeros I 38 71

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- Osvaldo N. Guariglia: La Política de Aristóteles en una nueva perspectiva 77
Joachim Ritter: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel
Günther Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles
Manfred Riedel: Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie
Herbert Schweizer: Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles
Carlos C. Noreña: Juan Luis Vives (Ezequiel de Olaso) 89
Angel J. Cappelletti: La teoría aristotélica de la visión (Antonio M. Battro) 91
C R O N I C A 92

COLABORADORES

ANGEL J. CAPPELLETTI (1927). Doctor en filosofía, Universidad de Buenos Aires (1954). Ha sido profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza; de la Universidad Nacional del Litoral, Rosario y de la Universidad de la República, Montevideo. Desde 1969 es profesor de la Universidad Simón Bolívar, Caracas. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros de filosofía antigua: *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas 1969; *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas 1972; *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo 1974; *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Caracas 1976 y *La teoría aristotélica de la visión*, Caracas 1977. Dirección: Post-Grado en Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Sartenejas, Baruta, Edo. Miranda, Apartado Postal N° 5354, Caracas, Venezuela.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Licenciado en letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires (1965). Doctor en filosofía de la Universidad de Tübingen, R. F. de Alemania (1970). Ha sido profesor de las universidades de Puerto Rico y La Plata. En la actualidad es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Libros publicados: *Anaximandro de Mileto*, Buenos Aires 1966; *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim: Olms, 1978; *La filosofía práctica en Aristóteles*, (aparecerá próximamente). Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, Miñones 2073, 1428 Buenos Aires.

OMAR ARGERAMI (1934). Doctor en filosofía (Universidad Nacional de La Plata) con una tesis sobre "El aeternitate mundi de Siger de Brabante". Actualmente profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la misma universidad. Autor de numerosos artículos referidos especialmente a estética y a filosofía medieval, y de los libros *Pensar y ser en Maurice Blondel* (1967), *Psicología de la creación artística* (1968), *La medicina en la Edad Media* (1973), *La disputa de las artes en el humanismo italiano* (1974). Tiene en preparación una *Introducción a la Historia de la Filosofía medieval*. Dirección: Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata, 1900 La Plata, Argentina.

JOSE PABLO MARTIN. Doctor en teología, se ha especializado en los apologistas griegos. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Mainz, Alemania, becario de la fundación Humboldt. En la actualidad es profesor en la Universidad del Salvador e investigador becado por el CONICET.

IGNACIO ANGELELLI (1933). Egresado de la Universidad de Buenos Aires, 1956. Doctor en filosofía (Universidad de Friburgo, Suiza, 1965). Ha publicado artículos sobre historia de la lógica en diversas revistas internacionales y el libro *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordrecht: Reidel, 1967). También ha editado el *Begriffsschrift* de Frege (Hildesheim: Olms, 1964). Actualmente es profesor en la Universidad de Texas, Austin. Dirección: Department of Philosophy, University of Texas, Austin, Texas 78712, USA.

LAS TAREAS DEL SENTIDO COMUN SEGUN ARISTOTELES

Angel J. Cappelletti

Aristóteles no se deleita, como Demócrito (Diels-Kranz, 65 a 116), en especulaciones sobre los sentidos posibles. Su realismo biológico, que tiene mucho que ver con su realismo político, aunque no excluye radicalmente la posibilidad de inéditas formas de vida y conocimiento, lo obliga a conformar el número de los sentidos con el número de los sensorios.

La demostración que de ello pretende dar en la primera parte del Capítulo I del libro III del *De anima* (424 b 22-425 a 13) resulta, sin embargo, sumamente oscura. "*Tantas habet difficultates —dice Trendelenburg— quantas interpretando vix tollas*". La mayoría de los intérpretes parecen no haberla comprendido. Torstrick sostiene: "*Videtur autem post Aristotelem nemo hanc demonstrationem intelixisse: videantur Simplicius, Philoponus, Sophonias, Alexander, Averroes, Iulius Pacius. denique Trendelenburgius. Nec ego intelligo*". Esto no obstante, Siwek resume así el argumento: "Cada sentido percibe absolutamente todas las cosas que están comprendidas dentro de su objeto propio. Por eso, si alguien dice que existe alguna especie de objetos sensibles que de ninguna manera pueden ser percibidos por nosotros, afirma que es necesario que nos falte algún sentido y por tanto también algún órgano sensorial. Pero tal conclusión (a saber, que nos falta algún órgano sensorial) es evidentemente falsa como fácilmente puede inferirse de lo que sigue: Toda sensación se ejerce mediata o inmediatamente o, en otras palabras, gracias a un término medio distinto de nuestro cuerpo o sin dicho término medio. Ahora bien, el órgano propio de las sensaciones que se ejercen "inmediatamente" es el órgano del tacto. Es así que este órgano lo poseen todos los animales; luego, también con más razón el hombre. Todos, en efecto, perciben las cualidades táctiles (cálido, duro, etc.) y las del gusto. Pero el órgano propio de las sensaciones que se ejercen mediatamente consta, como en otra parte se dijo, de los mismos elementos y del mismo término medio. En efecto, este término medio por el cual cabe ejercer la sensación no puede ser sino el aire y el agua. Los órganos de las sensaciones que se ejercen mediatamente son, por tanto, aquellos que constan de aire y agua. Pero de nuevo resulta que dichos órganos ciertamente los tienen los animales superiores (a menos que estén mutilados), pues evidentemente tienen vista, oído y olfato".

El valor del argumento, así entendido, depende no sólo de la doctrina de los cuatro elementos (cf. *De caelo* 1-2) y del papel asignado al término medio en la sensación, según anota el propio Siwek, sino también del supuesto de que sólo "lo transparente" (agua y aire) pueden desempeñar dicho papel. Por otra parte, puesto que Aristóteles ha reconocido (*De anima* 422 b 22-33) que el tacto no es, en realidad, uno sino varios sentidos, podría objetarse también que el hablar de cinco sentidos es una mera convención.

Una objeción más profunda es la que supone que tal vez para percibir los objetos sensibles comunes exista algún sentido propio, del cual carecemos los hombres. A esto responde Aristóteles observando que, si así fuera, los sensibles comunes sólo serían accidentalmente (*per accidens*) captados por nuestros sentidos propios. En tal caso, la figura, la magnitud, la unidad, el número, etc., serían percibidos más o menos del mismo modo en que "vemos" la dulzura del azúcar o el calor del fuego. Lo dulce, en cuanto tal (*per se*), no ejerce ninguna acción sobre la vista, pero como en el azúcar se halla asociado a lo blanco, el cual es percibido en cuanto tal por la vista, se dice que "accidentalmente" ésta percibe lo dulce. Ahora bien, no es éste el modo cómo son percibidos los sensibles comunes, ya que la figura, el número, la extensión, etc. ejercen una directa y propia influencia sobre nuestros sentidos (cf. S. Thomas, *In De Anima* lib. III, lect. I n° 578). "Pues todos estos sensibles los percibimos mediante el movimiento; por ejemplo, la extensión la sentimos mediante el movimiento; y del mismo modo la figura, al ser ésta una cierta extensión en quietud, es percibida mediante la ausencia del movimiento; el número mediante la negación de la continuidad y mediante los sensibles propios, ya que cada sentido percibe un solo sensible" (*De anima* 425 a 16-20). En otras palabras, "el sensible común —como dice Tricot— ejerce una acción sobre el *aisthetérion* y por eso no es percibido *katà symbebekós*".

Pero ¿cómo y por qué medio ejerce dicha acción? A ello responde Santo Tomás, diciendo: "*Magnitudo immutat sensum, cum sit subiectum qualitatis sensibilis, puta coloris et saporis, et qualitates non agunt sine suis subiectis* [...] *Figura... est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis* [...] *Quies comprehenditur ex motu, sicut tenebra per lucem; est enim quies privatio motus*". No se puede, en efecto, percibir un color o un sabor sin atribuirlo a cierto "sujeto", o sea, a cierta substancia extensa; esta substancia, a su vez, no puede dejar de tener una cierta "figura", en cuanto está dotada de límites; la quietud de esta figura se percibe mediante el movimiento, el cual es, para Aristóteles, una privación de la quietud. El movimiento, entendido en sentido amplio, como "mutación" o "cambio" (*motu, idest, quadam immutatione*, dice el mismo Santo Tomás), se percibe, por su parte, mediante la comparación de dos estados o situaciones diferentes en un mismo objeto. Finalmente, el número se capta gracias a la solución de continuidad de cada objeto y a la separación que hay entre él y los demás, o, como explica Trendelenburg, "*discreta et quasi in-*

interrupta continuitate". Pero también puede decirse, con Tricot, que se capta a partir de los sensibles propios, que son objetos de cada sentido. Cada uno de éstos percibe la unidad, en cuanto cada sensación es una (un color, un sonido, etc.) y el número, que no es sino una serie de unidades, surge de una comparación y una unión de los mismos. Siwek lo expresa de este modo: "Cada sentido percibe un objeto. El uno no es todavía número, pero sí *principio* del número".

De todo esto, deduce Aristóteles, que no puede existir un sentido propio para cada sensible común. Si así fuera, dice, percibiríamos cada sensible común del mismo modo que percibimos ahora lo dulce con la vista. En tal caso, lo percibiríamos igual que vemos al hijo de Cleón. A éste, en efecto, lo vemos no porque es hijo de Cleón precisamente, sino porque es blanco, y al ser blanco le sobreviene como accidente ser hijo de Cleón (*De anima* 425 a 20-26). Pero Aristóteles está convencido de que los sensibles comunes no son objeto sólo de una sensación "*per accidens*", producto de una asociación meramente casual. De ellos tenemos una sensación común, es decir, una sensación que se da por igual en varios sentidos propios que tienen una función común o que participan de un único sentido, situado en otro plano. En efecto, cuando los sentidos propios perciben los objetos propios de los otros sentidos de un modo accidental, no los perciben en cuanto tales sentidos propios, esto es, en cuanto vista, gusto, etc. sino en cuanto a todos ellos subyace un fondo interno y común. Esto se produce cuando sentidos diferentes se dirigen simultáneamente al mismo objeto; por ejemplo, cuando la hiel es captada como amarga y como amarilla. Pero en este caso ¿cómo sabemos que la cosa de la cual se capta al mismo tiempo la condición de amarga y la tan heterogénea de amarilla es una sola y la misma cosa? ¿A quién le corresponde dictaminar si ello es así o no? No, por cierto, contesta Aristóteles, a ningún sentido propio, sino precisamente al sentido común (*De anima* 425 a 26-b2). Por tal razón, añade, también éste puede engañarse; como, por ejemplo, si siempre que una cosa es amarilla, infiere que es hiel (*De anima* 425 b-3). He aquí, que, después de haber negado que haya más sentidos que los cinco por él enumerados y estudiados, a cada uno de los cuales le corresponde un sensorio, un objeto propio y un adecuado medio, se ve precisado Aristóteles a reconocer la existencia de un sentido de otra clase, que carece de sensorio, de objeto propio y de medio adecuado, y cuya tarea consiste en la captación de los sensibles comunes y en la unificación de las percepciones que los diversos sentidos propios tienen (mediante los sensibles no propios o comunes).

El sentido común, a diferencia de los sentidos propios que jamás se engañan en la percepción de sus objetos propios, puede engañarse en la coordinación y unificación de los datos sensoriales.

Lo que lo diferencia, sin embargo, más radicalmente de los sentidos externos, situándolo en otra dimensión gnoseológica, es sobre todo el hecho de que su función no se ejerce directamente sobre los objetos

sensibles sino, de un modo ya en cierta medida reflejo, sobre las funciones de los demás sentidos. Desde otra perspectiva, puede decirse también que su funcionamiento no supone ya la inmediata presencia del objeto sensible, sino que se produce con una cierta prescindencia de éste, sólo en presencia de sensaciones cuyo significado interpreta. Si bien ya en la más elemental de las sensaciones debe reconocerse, para Aristóteles, un cierto grado de abstracción (en cuanto sentir quiere decir sacar o abstraer la forma sensible de la materia), aquí tenemos un grado de "abstracción" sin duda más elevado.

Podría decirse que el sentido común es el constructor del objeto sensible concreto, si no fuera porque, en la mente de Aristóteles, las cosas suceden más bien al revés y es justamente la unidad concreta del objeto, la que exige en el sujeto la existencia de este sentido "*sui generis*", que no se sitúa (como sexto) junto a los otros, sino por encima de ellos, para unificar su actividad y sus resultados. Si todo el proceso cognoscitivo debe ser interpretado en Aristóteles como una progresiva unificación, es evidente que con el "sentido común" dicho proceso alcanza una primera etapa. Y si nos preguntáramos por qué Aristóteles, tan poco inclinado a multiplicar innecesariamente las entidades, pone este sentido por encima de los cinco externos cuya existencia le es dada en la experiencia inmediata, habremos de contestar que por la perentoria exigencia de no confundir los sensibles "*per accidens*" con los sensibles comunes; pero también por la necesidad de explicar cabalmente la concreta unidad del objeto sensible en nuestra percepción.

La unión de blanco y dulce, de amarillo y amargo es meramente accidental —comenta Siwek—, pero lo que es accidental no puede constituir el objeto propio de ninguna potencia, por lo cual no se da ningún sentido externo al cual le corresponda discernir si tal objeto sensible constituye una única y misma cosa. Sin embargo, como dicho discernimiento (que bien podría denominarse un ante-juicio o un cuasi-juicio) resulta esencial en la percepción de la realidad sensible, debe haber otra facultad, siempre de orden sensitivo pero distinta de los cinco sentidos externos, que lo realice. Esta facultad es, pues, el sentido común.

Aristóteles no deja de enfrentar la objeción que los partidarios "*avant la lettre*" de la navaja de Ockham le presentan: "¿Por qué tenemos muchos sentidos y no uno solo?". O, en otros términos, ¿por qué los objetos sensibles comunes son captados por diversos sentidos externos y no por uno sólo, como podría ser el tacto o la vista? Porque así —contesta— resultará más difícil que los sensibles comunes y "concomitantes" (*akolouthonta ekálēse tà koinà aisthētà*, comenta Filopón) se nos escapen, ya que si sólo a la vista le tocara el percibirlos, sería fácil que, por ejemplo, la extensión se confundiera con lo blanco o con el color en general. Pero como la extensión no la percibimos sólo con la vista sino también con el tacto, ya no es posible identificarla con el color (Cf. Filopón 462,14).

Bien lo explica Santo Tomás: "...quia magnitudo sentitur alio

sensu quam visu, color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo" (582).

Pero si para no confundir los sensibles propios con los comunes se hace necesaria una pluralidad de sentidos externos, para unificar los diversos sensibles propios, por medio de los comunes, en la identidad del objeto sensible concreto, se hace también imprescindible la unidad superior del sentido interno, que es el sentido común. Resulta fácil advertir, de todas maneras, que el sentido común no percibe directamente los sensibles comunes. Si así lo hiciera, éstos se transformarían en sus objetos sensibles propios y tendríamos luego un sexto sentido externo. Lo que hace el sentido común —repetémoslo— es distinguir los sensibles propios de los comunes, que son concomitantes, y luego unificar los diversos sensibles propios, a través de los comunes, en el objeto concreto.

Tampoco cabe pensar que para Aristóteles la acción de los sentidos externos es temporalmente anterior a la del sentido común, aunque lógica y didácticamente lo sea. Por eso, la relación que hay, en el Estagirita, entre las sensaciones (de la vista, el oído, el olfato, etc.) y la tarea unificadora del sentido común no puede identificarse, como a veces se ha hecho, con la relación que la psicología asociacionista establece entre sensación y percepción. Sentidos externos y sentido común actúan en dos planos distintos, pero paralelos y simultáneos.

La tarea unificadora e integradora del sentido común parece exigir cierta reflexión y cierta conciencia. En efecto, dicha tarea supone, como vimos, un discernimiento y una especie de juicio antes del juicio. Pero no puede haber juicio sin juez y sin que el juez se reconozca a sí mismo como tal: "Puesto que sentimos que vemos y oímos, es necesario que, ya por medio de la vista ya por medio de otro sentido, sintamos que vemos" (*De anima* 425 b 12-13). De hecho, no sólo vemos sino que también sentimos que vemos, y si ello es así, se plantea la cuestión de averiguar si esto lo sentimos con la vista misma o con algún otro sentido. Si suponemos que con algún otro sentido distinto de la vista (como el oído, el tacto, etc.), resulta que el mismo objeto, que es el color, es objeto propio de dos sentidos: a saber, de la vista y del sentido que supuestamente nos hace sentir que vemos, ya que, al sentir que vemos un color, no puede dejar de sentir el color mismo. Pero, puesto que los sentidos se especifican por su objeto propio, en ese caso la vista y el hipotético sentido que la provee de conciencia sensitiva (el tacto, por ejemplo) no serían sino un solo y mismo sentido. Si suponemos, por el contrario, que sentimos que vemos con la vista, resultará que el mismo sentido se tendrá por objeto a sí mismo. Cualquiera de las dos posibilidades trae consigo dificultades muy graves. Si el sentido que percibe la visión es diferente de la vista, o la serie de los sentidos llegará hasta el infinito o, en última instancia, alguno de los sentidos de esta serie se tendrá por objeto a sí mismo. Pero, si esto es así, la capacidad de sentirse a sí mismo debería atribuirse ya al primer sentido, esto es, a la vista (*De anima* 425 b 15-17). En efecto, si para sentir el

sentido A, necesitamos un sentido B, para sentir el B necesitaremos un C, etc. Y entonces, tendremos un proceso "in infinitum", lo cual hará imposible la acción misma de sentir que se siente, ya que su realización dependerá de un número infinito (esto es, nunca completo) de precondiciones. Pero, si suponemos, para salvar esta dificultad, que en un momento dado se encuentra un sentido que se tiene a sí mismo por objeto, la lógica y, casi se diría, la justicia, exigen que no se le niegue al primer término de la serie la capacidad de ser su propio objeto.

Pero, en este caso, sobreviene otra objeción: Puesto que sentir o percibir con la vista es lo mismo que ver, y puesto que nada se puede ver sino aquello que tiene un color, ver la facultad que ve supone que dicha facultad está dotada de color (*De anima* 425 b 17-20). Esto es imposible para Aristóteles, quien ha sostenido (*De anima* 418 b 26-27) que una facultad sensorial sólo puede ejercerse cuando carece de la cualidad que debe percibir.

A tal objeción responde él mismo (recurriendo a la doctrina de la analogía) que el término "ver" o "percibir con la vista" no tiene una sola significación. En efecto, inclusive cuando no vemos, somos capaces de distinguir con la vista la luz de la oscuridad, y también en este caso ejercitamos el sentido de la vista, aunque de un modo distinto, es decir, análogo (*De anima* 425 b 20-22). Por otra parte, —añade— también puede admitirse que la facultad que ve (*tò horón*) está dotada, de alguna manera, de color (*hos kekchromátistai*), ya que cada sensorio tiene la capacidad de recibir en sí el objeto sensible sin su materia, por lo cual, aun cuando dicho objeto sensible no se halla ya presente, siguen presentes en él sensaciones e imágenes (*éneisin aisthéseis kai phantasia*) (*De anima* 425 b 22-24). La facultad de ver se actualiza gracias a la forma sensible, es decir, gracias al color que proviene del objeto, y de tal modo, en tanto ve, la vista puede considerarse coloreada. En ese sentido, ella se capta a sí misma, de un modo reflejo, en cuanto ejerce el acto de ver, por medio de la forma sensible del objeto que ha acogido en sí, despojándola de su materia. Más aún: el acto del objeto sensible y el acto mismo del sentido son idénticos. De tal manera, en el momento en que se produce el acto de la visión, la vista recibe la forma visible, la asimila, se convierte en ella, y dicho acto suyo de la visión resulta idéntico con el acto del objeto visible. Únicamente se los puede distinguir desde un punto de vista lógico o, como dirían los escolásticos, "ratione". "En efecto, para que la facultad sensitiva ejercite su acto —dice Siwek— debe ser movida por el objeto sensible o recibir de él el movimiento. Pero, al ponerse así en acto la facultad, también se pone en acto el objeto sensible; porque el motor, en cuanto tal, no tiene en sí mismo su acto (movimiento) sino en el móvil (o sea, en nuestro caso, en la vista). Por eso, en realidad, uno y el mismo es el acto de la facultad y el del objeto sensible".

Según esto, parecería, pues, que, para Aristóteles, es con la vista misma que el sujeto ve que ve o percibe que ve. Sin embargo, el propio Aristóteles afirma en *De somno* 455 a 12-17: "Hay una facultad

común que acompaña a todos (los sentidos) mediante la cual (el sujeto) percibe que ve y que oye: pues no es con la vista que ve que ve". Este texto no sólo no contradice lo que Aristóteles sostiene en el *De anima*, según erróneamente creen Trostrik y otros, sino que lo explica y aclara. Cuando Aristóteles sostiene que con la vista misma vemos que vemos, no se refiere a la vista en cuanto tiene la función específica que capta el color, sino a la vista en cuanto tiene una función genérica, que le es común con los otros sentidos. Esta función genérica es precisamente el sentido común, el cual como sentido interno no se encuentra en el mismo plano o en la misma línea que los cinco sentidos externos. Por eso, de ninguna manera puede ser considerado como un sexto sentido. Se halla, al contrario, situado por encima (o por debajo) de todos los sentidos, y en una dimensión diferente cumple tanto la primera función (unificadora) como la segunda (toma de conciencia).

No es suficiente, sin embargo, considerar, como Ross, Rodier y Wallace, la toma de conciencia de cada sentido como una mera propiedad inherente al propio sentido y como una parte constitutiva del mismo. Pues, como bien dice Siwek¹ entre el acto por el cual cada sensación es percibida y la sensación misma hay una relación de acto a objeto, y entre acto y objeto hay una relación de verdadera causalidad, de manera que el acto por el cual la sensación es percibida (acto de conciencia) no puede ser una simple propiedad inherente a la sensación y, menos todavía, una parte constitutiva de la misma.

A las dos mencionadas tareas del sentido común, de unificación y toma de conciencia, (que, en realidad, están más vinculadas entre sí de lo que a primera vista parece), se le suma una tercera, particularmente relacionada con la primera, casi como si fuera su contra-parte.

A cada sentido le corresponde juzgar o discernir sus propios objetos. Así, a la vista le toca diferenciar lo blanco de lo negro, lo rojo de lo azul.

"Pero, como además, diferenciamos lo blanco de lo dulce y todo objeto sensible de cualquier otro ¿por qué medio sabemos finalmente que ellos difieren entre sí? Es necesario, sin duda, que sea por medio de un sentido, ya que de objetos sensibles se trata" (*De anima* 426 b 12-15). En otros términos: si con cada sentido diferenciamos las especies de un género (blanco, negro, rojo, azul, etc.) ¿con qué facultad sensorial hemos de diferenciar los géneros entre sí (color, sonido, sabor, olor, etc.)? En otro lugar (*De anima* II 11), Aristóteles ha sostenido que el tacto es el sentido fundamental, en cuanto ningún animal carece del mismo, por ser el único absolutamente indispensable para la conservación de la vida. Pero, al mismo tiempo, ha negado que la carne sea el órgano del tacto y el órgano sensorial primero (*De anima* 423 a 1-6). Y, al responder a la precedente cuestión sobre aquello que diferencia los géneros, vuelve a sostener que "la carne no es el órgano sensorial último (*eschaton*)", lo cual equivale a decir "primero" (*próton*), y

¹ Cp. P. Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, París, 1930, p. 118.

que ella no realiza tal tarea, pues de "otro modo, sería preciso que la facultad que discierne discerniera (los géneros sensibles) mediante el contacto" (*De anima* 426 b 15-17). Si la carne no es el sensorio que discierne los géneros de lo sensible, menos lo serán los demás sensorios, cuya función es más especializada.

Cabría suponer, entonces, que la diferenciación de los géneros sensibles (lo negro y lo amargo; lo caliente y lo agudo) se realiza mediante el concurso de dos sentidos que obran simultáneamente (la vista y el gusto; el tacto y el oído). Pero esto no puede ocurrir, porque el que ha de ser juez entre dos partes ha de conocerlas a ambas y si se trata de discernir entre lo dulce y lo blanco, la vista no conocerá lo dulce, y el gusto no conocerá lo blanco: "Ni puede suceder que la diferencia entre lo dulce y lo blanco sea captada por (sentidos) realmente separados entre sí, sino que es absolutamente necesario que ambos estén presentes ante un solo (sentido). De otra manera, en efecto, por el mismo hecho de que yo perciba una cosa y tú otra, sería evidente que ellas difieren entre sí. Es preciso, en cambio, que un solo (sentido) diga que difieren. Diferente es, en efecto, lo dulce de lo blanco" (*De anima* 426 b 17-21).

El mismo carácter de la función diferenciadora que, como contraparte de la función unificadora, supone un ante-juicio (dentro siempre del plano sensorial) exige, así, que ella sea atribuida a una facultad "imparcial", es decir, situada por encima de los sentidos externos, aunque no separada de ellos ni ajena a sus específicas funciones. Esta facultad es el sentido común, en su tercera tarea. El sentido común se sitúa así frente a los sensibles propios como un hombre que, siendo idéntico a sí mismo, distingue dos cosas u objetos que tiene ante sí. "*Quemadmodum necesse est ut idem homo dicat hoc esse aliud ab hoc, sic necesse est ut virtus, quae indicat dulce esse aliud ab albo, sit eadem virtus*", comenta Averroes.

Pero citemos las palabras del propio Aristóteles: "Resulta, pues, evidente que no puede ser que (objetos sensibles) diferentes sean distinguidos por medio de (sentidos) diferentes. Que ni siquiera puedan aquéllos ser así discernidos en momentos diferentes se infiere de lo que sigue: Así como el mismo dice que "lo bueno difiere de lo malo", así también cuando dice que uno (de los objetos sensibles) difiere del otro, también (dice esto mismo) del otro. No (se debe tomar) el "cuando" accidentalmente (quiero decir, como cuando digo *ahora* que es diferente no digo en absoluto que es diferente *ahora*). Pero (este sentido de que se trata) no sólo dice *ahora* tal cosa sino que también dice que aquéllos (objetos sensibles) difieren *ahora*: ambas cosas (hace), en efecto, al mismo tiempo. De manera que (tal sentido) es indivisible y (se ejerce) en un tiempo indivisible" (*De anima* 426 b 22-31).

No basta, pues, para Aristóteles, que la facultad sensorial que diferencia y distingue los géneros de los objetos sensibles sea una e idéntica a sí misma. Es indispensable también que su acción se ejercite en un momento único e indivisible, en el cual los contrarios sean reducidos

a la unidad del juicio o del cuasi-juicio (ya que no se trata de un acto intelectual sino todavía sensorial). Hay que tener en cuenta, en efecto, que los objetos sensibles sólo existen en acto para un sentido en el momento en que éste los percibe, por lo cual —como bien anota Siwek— el sentido en cuestión no sólo dice que dichos objetos difieren entre sí sino también que difieren en aquel preciso momento en que los percibe: de manera que la "simultaneidad" es propia de tal percepción "*per se*" (esencialmente) y no sólo "*per accidens*".

Pero las anteriores afirmaciones de Aristóteles no dejan de plantearle enseguida, y a partir de su propia teoría de los sentidos, otra importante objeción: "Pero es imposible que lo mismo, en cuanto es indivisible, sea movido simultáneamente por movimientos contrarios en un tiempo indivisible. Si, en efecto, lo dulce, mueve al sentido o al entendimiento de una manera, lo amargo lo mueve de una manera contraria, y lo blanco, de otra diferente" (*De anima* 426 b 31-427 a 1). La sensación consiste, para Aristóteles, en la recepción de una forma sensible despojada de su materia. Más aún: puede decirse que en la sensación el alma sensitiva se transforma en aquello que siente, ya que recibir una forma equivale a ser determinado por ella. Ahora bien, en el mismo sujeto no pueden coexistir dos formas contrarias, pues la una excluye, por principio, a la otra. Por consiguiente, parece que nunca los contrarios podrán estar al mismo tiempo presentes en un sentido para ser "juzgados" o diferenciados. Podría suponerse que uno de ellos ocupa una parte del órgano sensorial, y otro, otra parte. Pero tampoco esto solucionaría el problema, ya que la mera yuxtaposición de las formas contrarias, que necesariamente serían juzgadas en momentos diferentes y sucesivos, es insuficiente para que se pueda realizar la distinción: se requiere en todos los casos la captación de ambas al mismo tiempo, en un acto único e indivisible.

"¿Es al mismo tiempo, por tanto, lo que juzga indivisible en cuanto al número e inseparable, pero dividido en cuanto al ser?" (*De anima* 427 a 2-3). Si así fuera —responde— aquello que siente los objetos separados en cierto sentido sería indiviso y en cierto sentido estaría dividido: dividido en lo que toca a su ser, no dividido en lo que se refiere al lugar y al número (*De anima* 427 a 3-5) (Cfr. *De sensu* 449 a 8 sigs.).

Como observa Hicks, "divisible" (*diáiretón*) es, para Aristóteles, el sentido central, en cuanto se lo considera divisible en los cinco sentidos especiales (esto es, participable por cada uno de ellos), mientras "indivisible" (*adiáiretón*) significa lo mismo en cuanto considerado como sentido único y común (*aísthesis koiné-mía aísthesis*)

Sin embargo, el mismo Aristóteles parece considerar inaceptable tal explicación, al decir: "¿Mas puede acaso suceder esto? Porque lo que es uno e indivisible puede ciertamente ser muchas cosas en potencia, pero no en su existencia actual. Por el mismo hecho de pasar al acto, se divide, y entonces no puede ser al mismo tiempo blanco y negro, de modo que tampoco puede ser afectado al mismo tiempo por

las formas de aquéllos (de lo blanco y de lo negro), si tal es la sensación y la intelección" (*De anima* 427 a 6-9). El sentido es, en potencia, cada uno de los opuestos o ambos a la vez, —comenta Hicks— pero en acto ya no es éste el caso, y la única manera que tiene una cosa para recibir al mismo tiempo las formas de dos contrarios, tales como blanco y negro, consiste en llegar a ser divisible y dejar de ser indivisible en acto. "El órgano de un sentido especial —continúa— es una cosa material, extensa, divisible, y puede soportar el movimiento causado en una parte por lo blanco y al mismo tiempo el que causa lo negro en otra parte del mismo. Pero tales explicaciones carecen de sentido cuando se aplican a una facultad inmaterial, inextensa, indivisible, la forma de dicho órgano".

Por eso, Aristóteles propone otra solución, que considera más adecuada, al problema planteado: "Pero tal como en aquello que algunos llaman punto: en cuanto éste es uno o dos, así es divisible. En la medida, pues, en que lo que juzga es indivisible, es uno, y al mismo tiempo (juzga). Mas en cuanto es divisible no es ya uno: se usa, en efecto, dos veces al mismo tiempo el mismo vocablo. Por tanto, en la medida en que se usa un límite (como si fueran) dos, se diferencian dos objetivos y (dos objetos) divididos (entre sí): (el límite) está como dividido; pero en cuanto (se lo considera como) uno solo, también al mismo tiempo (comprende dos cosas)" (*De anima* 427 a 9-14). Como en otras ocasiones, se vale el Estagirita aquí de la geometría para aclarar una cuestión oscura. El punto puede ser al mismo tiempo —dice— principio de una línea y fin de otra. Sin dejar de ser uno, pertenece así simultáneamente a dos líneas diferentes (Cfr. *Phys.* 220 a 17): El punto B, que es un solo punto, constituye el término de la línea A-B y, al mismo tiempo, el comienzo de la línea B-C. Algo análogo sucede aquí. "La posibilidad de discernir dos objetos sensibles diversos por parte de un mismo sentido —explica Siwek— se funda en el papel que desempeña el sentido común como límite con respecto a todos los sentidos particulares: las facultades sensitivas, que están dispersas en diferentes partes del organismo no se encuentran totalmente aisladas entre sí, no permanecen por completo ajenas unas a otras, y esto precisamente gracias al sentido común, que constituye la *sede común* de todos los sentidos particulares, hacia el cual marchan todas las sensaciones, mediante los poros, y en el cual se repiten... El alma sensitiva, según Aristóteles, es algo estrictamente uno, indiviso, e inclusive principio de unidad y de no-división trascendental del ente viviente. Más aún, el alma es principio de unidad, porque es acto. Pero la sensación es también acto, porque se halla con respecto a su órgano en la misma relación en que está el alma con respecto al cuerpo entero. Es, por consiguiente, un acto uno e indivisible. Desde este punto de vista, la sensación en cuanto tal y, por consiguiente, toda sensación, se asemeja a un punto geométrico. Pero la sensación del sentido común —de distinta manera que la del sentido propio— de tal modo es un punto único, geométrico, indivisible, que

al mismo tiempo es también como si fuera la síntesis de todos los puntos, y fuera divisible. Y puesto que el sentido común, a diferencia de los sentidos propios, es el centro hacia el cual concurren todos los sentidos propios, no sin razón se lo puede representar como punto común de varias líneas y, por eso, puede ser considerado a veces como uno, otras veces como múltiple; ora como *indivisible*, ora como *divisible*. Y así como en uno y el mismo punto común pueden encontrarse diversos atributos que de él dependen, ya se lo considere como principio de una línea ya como fin de otra, así también uno y el mismo acto del sentido común puede referirse al mismo tiempo a dos o muchos actos de los sentidos propios, puede tener una relación real con muchas sensaciones particulares en un mismo momento o tiempo y en un mismo instante estar presente en acto en ellas y diferenciarlas así simultáneamente. Lo cual, como es evidente, no puede suceder con cada uno de los sentidos singularmente considerados".

El sentido común es, en definitiva, para Aristóteles, un "sentido" por analogía. Tiene de común con los cinco sentidos externos el ámbito de lo pre-intelectual; como los cinco sentidos se encuentra en todos los animales superiores, como ellos es función de un psiquismo intrínsecamente arraigado en un organismo (que con él se desarrolla y con él muere). Tiene de diverso, en relación con estos mismos sentidos externos, el hecho de funcionar sin la presencia del objeto, sin sensorio y sin medio físico determinado, en un plano *reflejo*. Funciona sin objetos sensibles propios, pero no sin sensaciones de los sentidos propiamente dichos. Y su función es, precisamente, la constitución en la conciencia del objeto sensible único y singular, lo cual supone tres metas o tareas: 1) Percepción de los sensibles comunes, 2) Conciencia de la sensación, 3) Distinción de los diversos géneros sensibles. La primera y la tercera tareas pueden considerarse como anverso y reverso de una misma función: Para constituir en la conciencia la unidad del objeto sensible concreto se necesita: 1) captar los sensibles comunes y unificar, mediante los mismos, los heterogéneos sensibles propios, 3) distinguir estos heterogéneos objetos sensibles para poder unificarlos en el objeto sin confundirlos entre sí. Ambas tareas son tareas propias de una facultad judicante. Pero no puede haber juicio allí donde no hay conciencia refleja de lo juzgado. Es necesario, por consiguiente, que el sentido común provea a los sentidos externos, 2) de la capacidad de sentir que sienten.

Así como en el plano intelectual primero es el intelecto agente y la producción del concepto universal y luego viene la acción del intelecto pasivo y la formulación de juicios, así en el sentido común, imagen inversa del anterior, primero se da la función judicante y, luego, como resultado, la imagen o "phantasma", núcleo y preanuncio del concepto.

Las tres tareas del sentido común constituyen, si bien se mira, una única función. Este es el motivo por el cual Aristóteles no habla de tres sentidos internos diferentes sino de uno solo. Por otra parte,

la imagen que el sentido común construye en el alma sensitiva es reproducida con referencia al tiempo pasado por la memoria, y libremente, sin referencia temporal alguna por la fantasía, lo cual nos hace pensar que tal vez los tres sentidos internos deberían ser considerados como uno solo, cuya función es construir a partir de los datos aportados por los sentidos externos la imagen del objeto sensible y reproducirla dentro y fuera de las coordenadas temporales.

Universidad Simón Bolívar, Caracas.

ABSTRACT

Common sense does not identify with any of the senses, strictly speaking, but works from their data on another level. Its task is to unite and, at the same time, to distinguish the sensible objects, in what constitutes a pre-judicative function. From this point of view, common sense not only leads, as a necessary moment, to judgement proper, but prefigures it. One could say that, for Aristotle, common sense is to external senses as understanding is to the totality of sensible knowledge.

DOMINACION Y LEGITIMACION EN LA TEORIA POLITICA DE ARISTOTELES *

Osvaldo N. Guariglia

1. Philosophia practica universalis: Oeconomia, Ethica, Politica

Se acostumbra a fijar el nacimiento de la filosofía política en época moderna a partir de la publicación del *Leviathan* de Hobbes, de *El Príncipe* de Maquiavelo o de los *Seis libros de la república* de Bodin. Sin duda la aparición de esas obras marca un nuevo hito en la filosofía y en la teoría política; el nuevo punto de partida inaugurado por ellas, muy especialmente por Hobbes, tornó anticuada e hizo caer paulatinamente en el olvido la tradición filosófico-política anterior. Esta, sin embargo, no sólo había existido con especial vigor anteriormente a esas tres obras sino que persistió luego, sobre todo en Alemania, durante un siglo y medio más hasta que el auge del Derecho Natural de la Ilustración la borró definitivamente de la memoria. Tal tradición se había originado en la recepción de la *Ética* y de la *Política* aristotélicas a partir de las traducciones latinas del siglo XIII debidas a R. Grosseteste y G. de Moerbeke respectivamente, pero tomó nueva fuerza en el renacimiento merced al renovado interés por los estudios de filosofía ética y política¹. Apoyándose en dicha tradición tomó forma canónica de la *Política* como disciplina general, que englobaba la *Ethica* y la *Oeconomia* como otras tantas partes. En su conjunto constituían lo que Christian Wolff designara todavía en 1750 'philosophia practica universalis'².

* El presente artículo constituye el Capítulo IV del libro que con el título *La Filosofía Práctica en Aristóteles* (una investigación sobre el pensamiento ético-político en la sociedad tradicional-jerárquica) publicará Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, en el curso del presente año.

¹ En poco más de un siglo, entre 1438 y 1516, se sucedieron cinco traducciones latinas de la *Política* y numerosos comentarios a la misma, cp. M. Riedel, "Aristoteles Tradition und Französische Revolution", en: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Frankfurt M. 1975, pp. 129 ss., espec. p. 136. A las traducciones allí señaladas debe añadirse la muy importante, con comentarios, del español Juan Ginés de Sepúlveda, 1º Genesio Sepúlveda, París 1548. Para las traducciones latinas de la *Ética Nicomachea*, cp. R. A. Gauthier, *Aristote: L'Éthique à Nicomache*, I, 1: Introduction, Louvain-Paris², 1970.

² Cp. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied-Berlin 1963, pp. 24 ss.; M. Riedel, o.c., pp. 135 ss.; J. Ritter, "Politik und Ethik in der

Esta 'philosophia practica' o 'philosophia politica' en sentido amplio, articulada en sus tres disciplinas 'ethica', 'oekonomia' y 'politica' en sentido estricto, constituyó el marco —si bien en gran medida formal— en el que se desarrollaron los estudios políticos y económicos hasta muy entrada la edad moderna. Todavía Adam Smith escribe su 'economía política' —por oposición a la 'oekonomia' tradicional, exclusivamente doméstica— como parte de la ciencia del estadista y del legislador³. Esta consciente relación con la antigua 'politica' como 'ciencia del estado' reaparece, por fin, en el último gran pensador que elabora una filosofía sistemática del derecho y del estado, G. W. F. Hegel. Su *Philosophie des Rechts* tiene como subtítulo *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, esto es, 'Esbozo de un Derecho Natural y de una Ciencia Política', cuya articulación interna en su segunda y tercera parte, familia - sociedad civil - estado, responde aún a despecho de la revolucionaria quiebra del contenido, a la antigua partición formal entre 'societas domestica' y 'societas civilis' de la 'philosophia politica'⁴.

El presente trabajo intenta presentar algunos temas centrales de la teoría política de Aristóteles desde una perspectiva inevitablemente actual. Al trazar esa perspectiva habrán de producirse ineludibles incongruencias y equívocos en el sentido y alcance de los términos empleados tanto en la teoría política antigua como en la teoría política moderna, cuya aclaración habrá de llevar una extensión no desdénable. A pesar de ello no debe considerarse el presente estudio como una investigación meramente lingüística o filológica. Para una ciencia como la ciencia social o política, cuyo medio y elemento es, en sentido amplio, el lenguaje, fijar la exacta significación y alcance de sus términos por contraposición a acepciones que tuvieron vigencia histórica dentro de la misma tradición, equivale a delimitar el valor explicativo de los mismos dentro de un determinado marco general de referencia. La elucidación debe, además, versar por igual sobre el complejo temático a que el término hace referencia —tal será el caso, por ejemplo, con relación a los términos como 'política' y 'teoría política' en Aristóteles— como sobre la distinta realidad social y política en la que tales términos surgen —como ocurrirá con el carácter distintivo de la *pólis* en tanto forma del 'estado' antiguo—. Como resultado se espera poder mostrar en qué puntos existe una continuidad y en qué otros una ruptura tanto en la teoría política de ambas épocas, antigua y moderna, como en la realidad a que ésta remite.

praktischen Philosophie des Aristoteles", en: *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt M. 1969, pp. 106 ss.

³ O. Brunner, "Das 'Canze Haus' und die alteuropäische 'Oekonomik'", en: *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, pp. 33-61.

⁴ Cp. M. Riedel, "Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts", en: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt M. 1969, pp. 100 ss.; del mismo, *Metaph. zu Metaph.*, pp. 119 ss.; Ritter, o.c., pp. 111 ss.

2. Significado y alcance de la 'epistème politiké'

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 o *métodos* independiente. La más general es la designación con que se la menciona en los *Tópicos*, *epistème praktiké* o 'ciencia práctica', por oposición tanto a la ciencia contemplativa (*theoretiké*) como a la productiva (*poietiké*)⁵. Esta famosa distinción de las ciencias, que luego se volvería canónica hasta el advenimiento de la moderna ciencia de la naturaleza, estaba basada en la finalidad a que estaba dirigida cada tipo de ciencia: la ciencia natural y la teología a la mera contemplación (*theoría*) de su objeto; las otras dos, en cambio, a la realización del suyo: la *epistème politiké* al cumplimiento de una acción (*práxis*), que era un fin en sí misma; la *epistème poietiké*, en cambio, a la producción de un objeto (*érgon*) distinto del acto mismo de producirlo.

Ahora bien, 'ciencia', afirma Aristóteles, es un término relativo, que necesita un segundo término de la relación para tener un significado completo: no sabemos aún 'qué es' una ciencia hasta que no sepamos 'ciencia de qué' es⁶. Con ello Aristóteles tomaba en realidad el camino más largo y escabroso para delimitar una ciencia. La moderna ciencia de la naturaleza surge, en efecto, cuando el investigador renuncia a determinar desde el comienzo 'qué es' su objeto de estudio y se limita a establecer regularidades matemáticas entre dos hechos observacionales. En ello reside, quizá, la diferencia fundamental entre la ciencia natural y la social, ya que parecería que tampoco la ciencia social moderna puede prescindir de la pregunta aristotélica por el 'qué' de su objeto antes de comenzar el estudio del mismo. La caracterización aristotélica de la ciencia práctica obtiene, en todo caso, su nota distintiva a causa del objeto de estudio a que se dedica: *las acciones*. Vista desde nuestra perspectiva, resulta extraña y hasta enigmática la fundamentación que Aristóteles da de éstas en tanto objetos de conocimiento. La diferencia fundamental que separa las acciones de los entes estudiados por las ciencias contemplativas, consiste para Aristóteles en que estos últimos son inmutables y eternos, de modo que puede haber conocimiento necesario de ellos. Las acciones, en cambio, pueden ser de una u otra manera y el conocimiento de ellas no puede tener, por lo tanto, la exactitud e invariabilidad del conocimiento natural o matemático⁷. Sin embargo esta distinción tuvo particular importancia para delimitar la ciencia política como un estudio independiente de una ciencia axiomática más general y fundamental como las matemáticas. Esta era, en efecto, la pretensión de Platón y la Academia, pretensión a la que Aristóteles opone la idio-

⁵ Cp. *Top.* VI 6, 145a15-18.

⁶ *Top.*, l.c.

⁷ EN VI 4-6, 1140a1 ss.

sincracia peculiar de la acción humana que la distingue de todo otro ente de conocimiento. Sólo en ella pueden buscarse los principios específicos que permitan conocerla, esto es, comprenderla, principios que no se derivan ni pueden derivarse de ningún tipo de conocimiento superior⁸. La ciencia política en general o ciencia práctica es aquella, pues, que estudia las acciones (*práxeis*) humanas como un ámbito de objetos cerrado en sí mismo, con características propias que lo distinguen de todo otro ente natural o sobrenatural.

La finalidad de la ciencia práctica no se agota solamente en la investigación de su objeto, las acciones humanas. El carácter de *práctica* indica que este estudio tiene una meta además del mero conocimiento: la de contribuir a precisar cuál es el fin de las acciones humanas y en qué consiste el fin supremo de todas ellas, la *felicidad*. La ciencia práctica persigue, en efecto, la realización de aquello que estudia; en ese carácter es fundamentalmente *epistémé politiké*, es decir, aquél conocimiento que está dirigido tanto a comprender como a practicar el más alto fin dentro de los fines posibles, y éste es la felicidad y el bien tanto del hombre individual como de la comunidad en general⁹.

En un trabajo anterior^{9a} ya hemos señalado de qué manera la capacidad racional (*phrónesis*) de aprehender los principios de la conducta humana estaba inseparablemente unida para Aristóteles al hábito de actuar bien, esto es, dentro de lo prescripto por la *costumbre tradicional*, el *éthos*. *Ethos* y *phrónesis* eran así dos aspectos inseparables de la acción ética, que encontraba su expresión paradigmática en el 'sabio', esto es, en aquél que comprendía, al mismo tiempo que actuaba, los principios generales así como el fin último de la conducta tradicionalmente prescripta. Estos principios estaban inscriptos en la acción misma que se inscribía, a su vez, en la organización teleológica de todas las actividades de la comunidad. Tal es el carácter del *éthos*, en el que se sintetiza para Aristóteles una racionalidad general, teleológica y práctica, que el sabio sólo descubre en sí mismo, en sus acciones, como una norma con validez transindividual, comunitaria y social¹⁰. De esta manera *Ética* y *Política* están íntimamente unidas en el pensamiento aristotélico, constituyen una continuidad sin fisuras que se expresa en la coordinación y organización interna de las acciones y fines de las mismas, cuya coherencia y necesidad se manifiesta en su unidad como un todo. El estudio de esta unidad como

⁸ Cp. sobre todo este punto G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1973, pp. 68 ss. y 103 ss.

⁹ EN I 1, 1094a27-b11; 2, 1095a15-20; EE I 8, 1218b1-15; Pol. VII 2, 1324a15-25.

^{9a} "Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles", *Rev. Latinoam. Filos.* 2 (1976) 121-166, pp. 133 ss.

¹⁰ Cp. "Orden social jerárquico...", pp. 131-135 y 157-159; J. Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles" (1960), ahora en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, II, ed. por M. Riedel, Freiburg 1974, 479-500; del mismo, *Met. u. Pol.*, pp. 109 ss.

un todo y de su articulación interna así como la fundamentación de esa organización como racionalmente fundada y, por lo tanto, como digna de ser conservada corresponden de modo expreso a la *theoría* o *epistémé politiké*.

Esta identidad de fondo entre Ética y Política no impide una articulación interna entre los ámbitos que cubren ambas disciplinas. La ciencia política aristotélica se desdobra en dos grandes capítulos: aquel que trata en general de las acciones virtuosas y honestas del ser humano como tal de acuerdo a lo prescripto por el *éthos* y del carácter intrínseco del fin último o bien supremo —la eudemonía— de toda vida humana, que corresponde a la Ética, y aquél otro que se ocupa de examinar los instrumentos a disposición del legislador para orientar la vida interna de la comunidad a fin de convertir a los ciudadanos en *buenos* ciudadanos, en primer lugar, y en última instancia en *hombres virtuosos*¹¹. Para ello el legislador (*nomothetés*) debe contar con la experiencia y el criterio necesarios para poder juzgar sobre la corrección y bondad de las leyes como con el conocimiento empírico de distintas leyes y constituciones que tuvieron o tienen vigencia en los distintos tipos de estados. Este conocimiento es suplido por la ciencia política en sentido estricto, esto es, reducida a la ciencia de la legislación (*nomothésia*) en general, cuyos cimientos echa Aristóteles en el siguiente pasaje:

EN X 10, 1181 b 12-22, "Dado que los pensadores anteriores dejaron sin investigar la ciencia de la legislación, nos ha parecido lo mejor que nos dediquemos a examinarla y a examinar en general todo lo referente a la constitución (*politeía*) de la *pólis*, a fin de completar en todo lo que podamos la filosofía de las cosas humanas. Debemos pues considerar: (1) si ha habido alguna contribución parcial de valor por parte de nuestros predecesores; (2) estudiar a partir de las constituciones reunidas y seleccionadas por nosotros qué causas conservan y cuáles destruyen en general las *póleis*, cuáles conservan o destruyen cada tipo especial de constitución y por qué causas unas están bien gobernadas y otras al contrario. Una vez que hayamos considerado estos temas, podremos quizá comprender; (3) cuál es la mejor constitución y de qué manera debe estar dispuesta, utilizando qué leyes y qué costumbres"¹².

¹¹ EN X 10, 1179a33 ss.; cp. E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford (1946) 1968, Appendix I, pp. 354 ss. Sobre el legislador como educador y la tutela moral del ciudadano por parte del estado, véase "Orden social jerárquico...", pp. 155 ss.

¹² Sobre este pasaje tan decisivo para determinar la vieja cuestión del orden interno de los libros de la *Política*, véase Barker, *o.c.*, pp. xxxvii ss. y ahora R. Stark, "Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik", en: *La Politique d'Aristote*, Entretiens de la F. Hardt sur L'Antiquité Classique t. XI, Vandoeuvres-Genève 1965, pp. 1-53, quien luego de cuarenta años de estéril reinado de la escuela evolucionista surgida de W. Jaeger (con la única excepción de Barker), ha vuelto

Lo que Aristóteles enuncia aquí en apretada síntesis es el contenido central de la *Política*, cuyo núcleo está formado por (2), el estudio de las constituciones y de los diversos regímenes y (3), el esbozo y la propuesta en detalle de un estado ideal. Tal es el ámbito de la *epistémē politiké* en sentido estricto. Al desarrollar, empero, este contenido, Aristóteles debió tratar como tema implícito pero ajeno a la ciencia política en sentido estricto aquel conjunto de cuestiones que se relacionaban con la condición con que debía cumplir en principio todo ciudadano de la antigua *pólis* para ser considerado ciudadano pleno: la posesión de un fundo que le asegurara su abastecimiento. El ciudadano antiguo es, fundamentalmente, el *pater familias*, la cabeza de un *oikos*, de una comunidad doméstica. Esta comprendía tres relaciones fundamentales de *dominación* ajenas a la 'política' en sentido estricto: la del señor y el esclavo, que es su instrumento de producción, la del esposo con su mujer y la del padre con sus hijos. El *pater familias* era el encargado de asignar los deberes y las adecuadas retribuciones y de velar sobre la producción de los bienes necesarios para la subsistencia de él y de su familia, incluidos los esclavos. Tal era el conjunto de lo comprendido por la comunidad doméstica, cuya exposición y discusión constituyen una parte independiente de la *Política*, la 'economía' (*Pol.* I 3-13)¹³. Ahora bien, la exclusión de estas relaciones del ámbito de la 'ciencia política' en sentido estricto otorga a la teoría política aristotélica uno de sus rasgos característicos, que la distinguen drásticamente de la teoría moderna. A diferencia de esta última, la teoría política aristotélica considera sólo *un conjunto más limitado de aquellas relaciones sociales* que la teoría política moderna considera como pertenecientes a la esfera 'política' (ver párrafo siguiente), conjunto cuyo fundamento es la existencia de la *pólis* como una comunidad cerrada de ciudadanos escogidos que gozan de plenos derechos. Este punto de partida fáctico condiciona de modo decisivo la formulación tanto de los criterios para definir los distintos regímenes políticos como del carácter y de la finalidad de los mismos. En efecto, existe en la teoría aristotélica una heterogeneidad en el interior del concepto clave de 'dominación' (*arché*): no hay una única noción de 'dominación' sino dos, la 'señorial o despótica' (*despotiké*), que tiene lugar entre amo y esclavo, y la 'política' (*politiké*), que tiene lugar entre hombres libres¹⁴. La exclusión de la primera, que confiere al concepto de 'dominación' en tanto relación social esa peculiar heterogeneidad dentro de la teoría política antigua, determina a su vez por

a poner las cosas en su sitio señalando la coherencia interna del orden actual de los libros de la *Política*. Cp. también la puesta al día de toda la cuestión en Bien, *o.c.*, pp. 37-ss.

¹³ *Pol.* I 3-13; sobre el concepto de 'economía' y sus diferencias con el moderno concepto de 'economía', cp. Brunner, *o.c.* y M. I. Finley, "Aristotle and Economic Analysis" (1970) ahora en: *Studies in Ancient Society*, ed. por M. Finley, London-Boston 1974, pp. 28-52.

¹⁴ Cp. *Pol.* I 1, 1252a7-16; 7, 1255b16-22.

oposición cuál habrá de ser el tipo de dominación que define el ámbito de las acciones 'políticas' y, en consecuencia, qué carácter habrá de tener el sujeto de esas relaciones, el ciudadano, cuya condición de tal habrá de definirse justamente por la forma de participación en los puestos de decisión y mando del régimen político.

Delimitados de esta manera el alcance y la significación de la *epistémē* o *theoría politiké* aristotélica, es necesario establecer el alcance y la significación de la teoría política moderna a fin de precisar por contraposición los rasgos distintivos de una y otra.

3. El concepto de 'estado' y de 'política'

Progresivamente seccionada de su significación etimológica e histórica, la palabra 'estado' se ha ido convirtiendo cada vez más en un término teórico, cuya significación es fundamentalmente contextual en relación con el sistema de referencias en el que se encuentra ubicado. Varía, en efecto, de significado según la perspectiva (histórica, teórico-política, económica, jurídico-administrativa, etc.) desde la que se la considere. Con este hecho desconcertante tropieza desde el comienzo quienquiera que recorra la literatura que de una u otra manera trata del tema. El primer problema con que se encontrará, será, por cierto, el de intentar hallar alguna congruencia entre los distintos usos del término, casi siempre sin resultado. En efecto, la mayor dificultad de una 'teoría general del estado moderno' reside precisamente en la aparente imposibilidad de decidir si los diversos estudios parciales que se refieren al 'estado', se están refiriendo al mismo fenómeno o a fenómenos distintos¹⁵.

Esta incongruencia se agrava aun más cuando utilizamos el término 'estado' para referirnos a fenómenos históricos del mundo antiguo. Sea, en efecto, cual fuere la perspectiva elegida para considerar el estado moderno, aquello que reciba tal denominación tendrá muy pocas semejanzas y radicales diferencias con el 'estado' antiguo. Ha sido un considerable progreso de la historia social de la antigüedad y de la historia social comparada en general el hecho de percibir con claridad que los términos 'estado', 'economía' y 'sociedad' se referían a fenómenos distintos en la época moderna y en la antigüedad clásica. Más adelante trataremos el carácter real del estado griego, pero antes es necesario dilucidar conceptualmente cuál es el contenido central de la teoría política desde nuestra perspectiva actual o, dicho de otra manera, qué acepción habremos de dar a los términos 'estado' y 'política'. Sólo cuando tengamos en claro estos conceptos, podremos examinar comparativamente la teoría aristotélica del estado.

¹⁵ Sobre este problema trata ya la clásica obra de H. Heller, *Teoría del estado*, t.e. (1942) México-Buenos Aires, 1968, pp. 76 ss. y en la bibliografía de habla inglesa, T. D. Weldon, *States and Morals*, London 1962, espec. pp. 26 ss.

4. La concepción weberiana de 'estado', 'política', 'dominación' y 'legitimación'

Para quienes pretenden fijar una acepción del término como central, se abren normalmente dos caminos: o recorrer las diversas teorías políticas modernas, desde Hobbes a nuestros días, a fin de hallar un hilo conductor que establezca un parentesco entre los diversos sentidos del término¹⁶, o elegir una acepción sistemática que parezca adecuada para dar cuenta de los diversos fenómenos reunidos bajo el término 'estado' y tratar de justificarla. Hemos preferido el segundo procedimiento, para lo cual elegimos aquella definición moderna de 'estado' y 'política' que surgió de un análisis comparativo de los diversos tipos histórico-sociales; nos referimos a la noción weberiana de 'estado':

"Por *estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Dícese de una acción que está *políticamente orientada* cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política, en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales. [...] Al lado de la circunstancia de que la coacción física se aplique (por lo menos como *última ratio*) para el mantenimiento y garantía de sus "ordenanzas", caracteriza también a la asociación política el hecho de que la dominación de su cuadro administrativo y de sus ordenanzas mantengan su pretensión de validez para un *territorio* determinado, y que esa pretensión esté garantizada por la fuerza. Siempre que esta característica sea válida para cualquier clase de asociación que hace uso de la fuerza —sean comunidades de aldea o aun comunidades domésticas aisladas o asociaciones de gremios o de obreros ('consejos')— esas asociaciones deben ser consideradas asociaciones políticas"¹⁷.

Con su peculiar densidad terminológica y conceptual, Weber establece aquí como carácter distintivo de la asociación política frente a otras asociaciones o configuraciones sociales un *medio* específico propio de una determinada *forma* de relación: el medio es la amenaza (virtualmente efectiva) de coacción física; la forma es la *dominación* (*Herrschaft*), esto es: "La chance para mandatos específicos de en-

¹⁶ Tal es el camino elegido en un breve pero denso librito por J. Pérez Royo, *Los problemas básicos de la teoría del estado*, Sevilla 1977 (Cuadernos del Inst. García Oviedo Nº 2), espec. pp. 33 ss.

¹⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. por J. Winckelmann, 5ª ed. Tübingen 1972, pp. 29-30 (trad. de Medina Echavarría, Parte I cap. 1 § 17 levemente retocada).

contrar obediencia en un determinado grupo de hombres"¹⁸. De este modo Weber encierra las más diversas formas históricas bajo el rótulo de 'asociación política', siempre que cumplan con los dos requisitos característicos de poseer el monopolio legítimo de la fuerza y de estar establecida en un determinado territorio. Ahora bien, las cadenas de definiciones conceptuales de Weber contienen una dentro de otra términos que a su vez deben ser explicitados o definidos. La definición de estado contiene el término 'legítimo' como condición tácita del monopolio de la fuerza, esto es, en última instancia, de la misma dominación política. Esta condición se hace expresa en el capítulo correspondiente a los "Tipos de dominación". Allí se dice: "Según toda la experiencia, ninguna dominación se contenta voluntariamente con los motivos exclusivamente materiales o emotivos o teleológico-rationales como probabilidad de mantenerse. Toda dominación busca más bien despertar y cultivar la creencia en su 'legitimidad'. Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación [...]. Por eso parece adecuado distinguir las clases de dominación según los tipos de su *pretensión de legitimidad*"¹⁹. El modo y el carácter de la legitimidad de una dominación aparecen aquí destacados de forma tan decisiva que son ellos los que procuran las propiedades relevantes para clasificar los tipos de dominación. Esto debe alertar contra toda interpretación superficial de la legitimidad a que aquí hace referencia Weber como mera 'justificación' de la dominación desnuda. Todo al contrario: "La 'legitimidad' de una dominación debe naturalmente ser considerada sólo como una *probabilidad* de ser tenida por tal en medida relevante y de ser tratada prácticamente como tal... [Para la clasificación de una dominación es fundamental] que su propia pretensión de legitimidad según la especie que tenga sea *válida en una medida relevante, que afirme su existencia y que determine conjuntamente la especie de los medios de dominación elegidos*"²⁰. Si la forma de legitimación determina conjuntamente los medios de dominación, es claro que la legitimidad es mucho más que una justificación *a posteriori* de la violencia. Tal interpretación a la Pareto, que es frecuente encontrar en algunos autores referida a Weber, no responde en absoluto a su exposición ni a su pensamiento.

Lo que confiere a la definición weberiana su extraordinaria fuerza explicativa, reside para nosotros en una característica poco o nada destacada hasta el momento: el carácter cerrado de la misma. En efecto: si (a) el estado no es sino aquella forma de la dominación

¹⁸ W. & G., cap. I § 16, p. 28.

¹⁹ W. & G., I 3, p. 122, trad. de Medina Echavarría retocada.

²⁰ W. & G., I 3, § 1 p. 123. La traducción de Medina Echavarría no contiene este párrafo. Sobre la teoría weberiana de la legitimidad en general, cp. N. Botana, *La légitimité problème politique* (Centre d'études politiques, Louvain), Buenos Aires 1968, pp. 77 ss.

que se distingue por el monopolio legítimo de la coacción en un determinado territorio, y si (b) la forma en que se ejerce este poder de coacción así como los medios que se eligen a fin de asegurar su permanencia no son sino los distintos tipos de legitimidad de esa dominación, que determinan, a su vez, los distintos tipos de estado, creo que es evidente que tanto (a) como (b) tienen el mismo contenido visualizado desde dos ángulos distintos. Dicho de otra manera, para Weber toda forma valedera de dominación es y expone al mismo tiempo una forma valedera de legitimación. Dominación y legitimación no son sino dos momentos de un mismo fenómeno, momentos que tanto se identifican como se repelen.

Estos dos momentos reaparecen en cada uno de los tres tipos de dominación bajo una forma específica: 1) dominación racional que se apoya sobre la forma de legitimidad provista por un cuerpo legal constituido de ordenanzas y reglamentaciones que limitan y condicionan a su observancia el ejercicio de la dominación por el cuerpo de funcionarios; 2) dominación tradicional que se apoya en costumbres y usos santificados por la tradición que condicionan el ejercicio del poder por parte del señor a su cumplimiento y 3) la dominación carismática, que se apoya en la creencia en la sacralidad o el poder sobrehumano de una persona y de los mandatos emanados de ella²¹. No es necesario más que un somero análisis para advertir, como ya fuera frecuentemente señalado, que el tipo 3) no tiene, a diferencia de los tipos 1) y 2), contornos netos y resulta más bien una categoría residual con la que Weber pretendió tipificar los momentos de transformación y cambio de los otros dos tipos. Pero no nos interesa exponer aquí la teoría weberiana de la dominación como tal y sus supuestos, sino sólo delimitar una definición teórica de estado que nos aporte un marco conceptual de contraste a fin de examinar la teoría política de Aristóteles. Con la dilucidación de los conceptos de 'dominación' y 'legitimación' y de sus mutuas relaciones tal cometido ha sido cumplido y sólo es necesario agregar una observación. La teoría weberiana de los tipos de dominación aporta implícitamente algo más: una *dimensión histórica*. En efecto, tal tipificación de las formas de dominación sólo es posible a partir de la forma más pura o 'racional' de la misma, en la que las ordenanzas leyes y reglamentaciones son tanto condiciones de ejercicio (en sentido positivo) del poder como garantías de sus limitaciones para los sujetos del mismo. Como ha señalado Habermas en un reciente trabajo, es justamente a partir de este punto en el que la legalidad y la legitimidad tienden por un lado a confundirse, mientras que por otro todo intento de legitimación que va más allá del corpus legal, es visualizado como un mero recurso psicológico sin pretensión de verdad²². Como quiera que se resuelva en el moderno estado en su etapa tardía este conflicto, lo que aquí en principio nos in-

²¹ Cp. W. & G., I 3, § 2, p. 124.

²² Cp. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt M. 1973, pp. 134 ss.

teresa es extraer de él esos dos conceptos antes señalados, que alcanzan sólo en el moderno estado su expresión conceptual más pura, pero que, por definición, se presentan en toda forma anterior de organización estatal²³.

5. ¿Qué fue la ciudad-estado griega?

En el comienzo del libro III de la *Política* Aristóteles entra de lleno en el tema específico de la *epistémē politiké*, que él define con una pregunta central para el pensamiento político helénico: ¿qué es entonces la *pólis*? Tanto el libro III como la mayor parte del libro IV pueden ser considerados en cierta manera como una larga respuesta a esta cuestión crucial. Esta respuesta tiene su punto de partida en una afirmación a primera vista banal, pero que expresa, sin embargo, la naturaleza de la antigua ciudad-estado: "La *pólis* es el conjunto de los ciudadanos"²⁴. El camino que Aristóteles elige a fin de explicitar esta respuesta, lo conduce a exponer los diferentes tipos de regímenes, según los cuales se habrá de definir el *polites*, así como las funciones y atributos que distinguen a un ciudadano de un no-ciudadano. Sólo en el libro IV 3 Aristóteles introduce un análisis de la composición social de la ciudad-estado que precede a la presentación de los distintos regímenes. Una exposición desde la perspectiva moderna habrá de invertir necesariamente el orden de estas respuestas: nos interesa, en efecto, conocer primero, antes de cualquier otra consideración, la forma efectiva de dominación, para luego estudiar el modo en que ésta se legitima. Haciendo la salvedad de que tal procedimiento es solamente una distinción analítica, dado que en los fenómenos antiguos las funciones económicas, sociales y políticas constituyen una unidad indiscernible, habremos de exponer en lo que sigue la estructura social de la ciudad-estado griega. Esta exposición será, por cierto, típica, aunque se base en gran medida sobre nuestro conocimiento del desarrollo y la evolución histórica de Atenas. Su carácter típico la exime, empero, de entrar en detalles históricos específicos de una u otra *pólis*²⁵.

²³ La dimensión histórica de sus conceptos típicos está expresamente señalada por Weber mismo. Con toda claridad aparece en la siguiente nota aclaratoria: "Es conveniente definir el *concepto de estado* también de modo correspondiente a su tipo moderno, ya que *el estado en su plena evolución es completamente moderno*. [...] Formal característico del estado actual es el ser un orden jurídico y administrativo, que puede variarse por legislación, por el que se orienta la actividad del cuadro administrativo, que es una acción de una asociación igualmente reglamentada por legislación, cuadro que pretende validez no sólo frente a los miembros de la asociación [...] sino también a toda acción ejecutada en el territorio a que se extiende la dominación" W. & G., p. 30.

²⁴ *Pol.* III 1, 1274b41.

²⁵ La bibliografía sobre la ciudad-estado griega es sumamente extensa. Damos aquí apenas una selección de las más importantes obras y artículos de los últimos cincuenta años, a partir del monumental libro de G. Busolt, *Griechische*

La ciudad-estado griega de la época clásica alcanza su conformación característica en el transcurso del siglo VI a.C. Todo a lo largo del mismo tienen lugar las luchas que enfrentan a un reducido grupo de antiguas familias aristocráticas, poseedoras de la gran parte del territorio de la ciudad, a la muchedumbre de pequeños campesinos, dueños de sus propios fundos pero endeudados y, en gran medida, sometidos a servidumbre para con los *eupátridas*. Luchas violentas (*stáseis*) y mediaciones, como en el caso de Atenas, por parte de un personaje que se coloca por encima de los partidos en pugna (Solón), conducen finalmente a la decadencia de la ciudad gentilicia de las grandes familias y al surgimiento de un nuevo tipo de formación: la ciudad de los hoplitas. Esta se convertirá, de un modo u otro, en paradigmática para las más importantes ciudades-estados griegas. A partir de este momento, los estados griegos habrán de dividirse en aquellos que se nuclean en torno a una ciudad (*pólis*) y en aquellos otros que conservan el antiguo modo de vida, dispersos en pequeños

Staatskunde I, (1920) München 1963 (Handb. d. Altertumswiss. IV/1), que recoge todo el material antiguo, y del genial esbozo de M. Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", recopilado ahora en: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, ed. por J. Winckelmann, Tübingen 1924, pp. 1-288. Importante también desde el punto de vista conceptual es el capítulo dedicado a la "Tipología de las ciudades" en W. & G., II 9, pp. 727-814. Las ideas de Weber fueron desarrolladas por J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts und Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen 1931, espec. pp. 158 ss. Una excelente caracterización general da O. Erb, *Wirtschaft und Gesellschaft im Denken der hellenischen Antike*, Berlín 1939. El gran renovador de los estudios de historia económica y social de la Antigüedad en la postguerra, Moses I. Finley, ha contribuido al conocimiento del estado antiguo con numerosos artículos, de los cuales se relacionan más estrechamente con nuestro tema "Land, Debt, and the Man of Property in Classical Athens", *Polit. Science Quater.* 68 (1953) 249-268; "Athenian Demagogues", *Past & Present* N° 21 (1962), ahora en: Finley (ed.), *Stud. in Anc. Soc.*, pp. 1-25; "Sparta", en: J. P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye 1968, pp. 143-160; *The Ancient Economy*, London 1973, cap. II "Orders a. Status", pp. 35-61 y recientemente "The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond", *Comparative Studies in Society a. Hist.* 19 (1977) 305-327. Una obra indispensable como exposición de conjunto sigue siendo V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, 2da. ed. Zürich-Stuttgart 1965. La historiografía francesa ha dado en el último tiempo contribuciones muy importantes, de entre las cuales señalamos C. Mossé, *La fin de la démocratie athenienne*, Paris 1962; de la misma autora, "La conception du citoyen dans la Politique d'Aristote", *Etrene* 6 (1967) 17-21, artículo seguido por las valiosas observaciones de J. Peřirka "A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in IV. Cent. Athens", *l.o.* pp. 23-26; todavía de Mossé "Le rôle politique des armées dans le monde grec a l'époque classique", en: *Probl. de la guerre*, pp. 221-229 y por último *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969. De P. Vidal-Naquet "La tradition de l'hoplite athenien", en: *Probl. de la guerre*, pp. 160-181 y la excelente introducción general que ha escrito junto con M. Austin, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972. No queremos dejar de mencionar, por último, la excelente exposición de la historia griega del siglo V que ha venido a sustituir en la colección "Peuples et Civilisations" la antigua obra de P. Roussel y P. Cloché: Ed. Will, *Le monde grec et l'orient. I: Le Ve siècle*, Paris 1972, espec. pp. 415 ss.; y II: *Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, Paris 1975, espec. pp. 103 ss.

grupos unidos por lazos familiares (*démoi*) y más o menos extendidos en un territorio, constituyendo lo que los griegos llamaron un *éthnos*.

¿Qué característica tenía la ciudad-estado de los hoplitas? En primer lugar, **no era una ciudad** comparable a las surgidas en la alta Edad Media, que constituyeron el punto de partida de la moderna economía, sino que conformaban lo que Weber denominó "una ciudad de consumidores". Sus habitantes no tenían un tipo de producción distinta a la del campo que la rodeaba, de modo que diera lugar a una división de trabajo y a un intercambio entre ciudad y campo. Todo al contrario, existía no sólo una continuidad sin interrupción alguna entre la ciudad y su territorio (la *chóra*), sino que además el título de pertenencia al conjunto de los ciudadanos (*polítai*) estaba expresamente restringido a aquellos que poseyeran un fundo, *kléros*, en el territorio de la ciudad. El ciudadano antiguo es un ciudadano sobre la base de un fundo (*Ackerbürger*), sea este provisto directamente por el estado, junto a los siervos y esclavos necesarios para cultivarlo, como en el caso de Esparta, sea en base a la posesión individual hereditaria del mismo por parte del *pater familias*, como en el caso de Atenas. Sea de una u otra manera, la posesión de un *kléros* era la base indispensable para formar parte del grupo privilegiado de ciudadanos-guerreros que se proveían a sí mismos de sus propias armas y combatían como infantes pesadamente armados en formación cerrada: los hoplitas. De este modo la pertenencia al cuerpo político de ciudadanos y la posesión de una parcela de la extensión territorial en donde se asentaba la ciudad, estaban indisolublemente unidas. El cuerpo de ciudadanos es, en realidad, la unión de los guerreros que dependían, para su sustento, de la producción del campo circundante, dividido en pequeños, medianos y grandes fundos, que debía ser llevada a cabo fundamentalmente por terceros: siervos y/o esclavos. Si bien el hoplita es un terrateniente mediano, que proveía exclusivamente para su subsistencia y la de su familia y se ocupaba en gran medida personalmente de sus asuntos, debía en principio disponer de gran parte de su tiempo a fin de dedicarlo a su ejercitación física y militar, esto es, a sus deberes políticos primordiales. Para ello debía contar con la disponibilidad de mano de obra sujeta que lo descargara de las tareas requeridas para proveer a su subsistencia, los bienes necesarios (*tà anankaia*). De ahí el carácter de mero consumidor del ciudadano antiguo, cuyo título jurídico le confería justamente ese privilegio. Aún entrado el Siglo IV a.C., la división censitaria hará de la posesión de un *kléros* requisito indispensable tanto para la inclusión en el rango de los hoplitas como para la elección a los cargos políticos de la ciudad. La división censitaria, desde Solón en adelante, no será, en efecto, más que una división militar entre los distintos rangos (caballería, infantería y auxiliares no armados —*thêtes*—) trasladada directamente al campo político. Un texto de Aristóteles sobre la constitución antigua es de toda claridad sobre este punto:

Pol. IV 13, 1297^b 1-28, 'En la constitución mixta (*politeía*) el cuerpo de ciudadanos debe estar compuesto únicamente por los que tienen armas pesadas (*hoplitas*). En cuanto al ingreso censitario requerido (para formar parte del cuerpo de ciudadanos) no es posible que se lo fije de una manera absoluta, estipulando si debe ser de tal cantidad, sino que habrá que determinarlo considerando cuál es el máximo que permita que los que participan del cuerpo de ciudadanos y del estado sean más numerosos que los que quedan excluidos de él [...] En algunas ciudades-estados el cuerpo de ciudadanos (*politeía*) no está constituido sólo por los hoplitas en actividad, sino también por los que lo han sido. Así entre los Malios el cuerpo político estaba constituido por todos ellos, pero los magistrados eran elegidos de entre los hoplitas en actividad. La primera forma de organización política (*politeía*) que sucedió en Grecia a la monarquía era aquella que estaba formada por los guerreros y, en un comienzo, exclusivamente de guerreros a caballo — en efecto, la caballería poseía entonces la fuerza y la superioridad en el combate. La infantería hoplita es inútil sin formación estratégica y los antiguos no disponían de la experiencia militar ni de la táctica adecuada para ella, de modo que toda la fuerza radicaba en la caballería—; luego, cuando las ciudades-estados hubieran crecido y se hubo fortalecido la infantería hoplita, entonces hubo muchos más miembros que participaban del cuerpo político de ciudadanos. Por esta razón los regímenes que nosotros llamamos ahora '*politeías*' eran llamados por los antiguos 'democracias'. Las antiguas constituciones eran, lógicamente, oligárquicas y monárquicas, pues a causa de su escasa población no tenían una clase media numerosa, de modo que siendo débiles en número y organización, soportaban mejor la obediencia' (Traducción propia sobre la base de Marias-Araujo).

El texto es claro: la organización política del cuerpo de ciudadanos (*politeía*) es una organización excluyente, que en cada caso deja a un numeroso grupo fuera de ella. Frente al ciudadano de pleno derecho se yergue el no-ciudadano, cuya caracterización no es unívoca. En el límite se encuentra aquel habitante libre, originario del mismo territorio pero desposeído de toda propiedad territorial, un desclasado que se ve compelido a procurarse el sustento con su propio trabajo, cuya inclusión o no al cuerpo de ciudadanos dependía de la amplitud o estrictez de la constitución. Entre los no ciudadanos está la gran cantidad de extranjeros, griegos y no-griegos, que aflúan a una ciudad como Atenas, el mayor puerto comercial de la antigüedad griega clásica, en cuyas manos están los negocios, inclusive el comercio marítimo, indispensable para el mantenimiento alimentario de la ciudad; por último, los esclavos, bárbaros en su gran mayoría, que en el caso de Atenas pertenecen casi exclusivamente a la especie del esclavo-mercancía (*chattel slave*), cuya utilización como mano de

obra es no sólo indispensable para la ciudad-estado sino también universalmente expandida.

La sociedad de la ciudad-estado presenta así una doble configuración: (a) por una parte, exhibe una clara jerarquía estamental, con dos grupos netos: (i) uno que posee todos los derechos y privilegios sobre determinadas formas de propiedad y ocupación, basados a su vez en una función guerrera fundamental; y (ii) otro, excluido del primero, que a su vez presenta una gradación según su condición de libre (*métioikos*) o esclavo (*doúlos*); (b) por otra parte, existe una clara estratificación en el interior del cuerpo mismo de ciudadanos, esto es, de aquellos que si bien pertenecen al mismo estamento en la división dicotómica y funcional, no les acontece lo mismo dentro de la división censal, es decir, siguiendo un criterio de gradación según la riqueza. Según este último criterio encontramos una gradación que va desde aquellos que cuentan con el título desnudo de ciudadano libre, que Aristóteles reparte en tres subclases: artesanos, comerciantes y *thetes*, hasta aquellos otros que forman parte de las clases poseedoras: los campesinos y la clase litúrgica, esto es, la más rica, que debía aportar servicios de su propio peculio a la ciudad²⁶. La división estamental cruzaba transversalmente tanto la gradación según la riqueza como la división ocupacional según criterios modernos: existían metecos que por su riqueza se equiparaban a los ciudadanos de la clase litúrgica, así como entre los comerciantes y artesanos se encontraban, junto a numerosos metecos y esclavos, también ciudadanos.

Fueron dos rasgos que señalaron la decadencia de la antigua ciudad-estado durante el siglo IV, el auge de los ciudadanos desposeídos que vivían exclusivamente a costa del estado, mediante la remuneración de los cargos, la distribución gratuita de trigo, etc., al punto de constituir un "proletariado consumidor", como lo denominara Weber, y la progresiva dependencia de la labor de los extranjeros por parte de la ciudad, sea para la provisión de los alimentos, sea para el desarrollo de las actividades financieras y, por último, aun para la realización de la guerra, con la consiguiente expansión de los ejércitos mercenarios. Ello significó, por una parte, el fin del ejército de campesinos hoplitas, sobre el que se había asentado la ciudad-estado clásica, y por otra el surgimiento de aquellas unidades institucionales mayores que podían, por sus recursos, sostener los nuevos ejércitos profesionales: las monarquías helenísticas.

En resumen, tal como lo señala Aristóteles, la categoría de 'ciudadano' (*polites*) sintetiza los atributos esenciales que determinan

²⁶ Cp. para los distintos criterios de gradación a los que se hace referencia aquí, S. Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness*, t.i. London (1963) 1973, pp. 39 ss. y 63 ss. y Finley, *Anc. Econ.* pp. 35-61.

²⁷ Cp. Pol. IV 4, 1291^a 1-40. Sobre la composición de la clase litúrgica, cuyas familias conservaron una relativa estabilidad a lo largo de tres siglos, véase ahora la monumental obra de J. K. Davies, *Athenian Propertied Families: 600-300 B.C.*, Oxford 1971.

una forma de dominación: la del cuerpo de ciudadanos sobre una masa de sujetos, especialmente esclavos y metecos, pero también sobre los miembros de otras ciudades-estados, sobre las cuales se hubiera extendido el derecho de hegemonía o simple conquista de la ciudad más poderosa. El estado antiguo es, fundamentalmente, un estado guerrero, de ciudadanos en armas, que vive de la sujeción y expoliación de terceros, tanto por tierra como por mar²⁸. Su miembro típico es el ciudadano *rentista*, que obtiene sus recursos no (o no primordialmente) del ejercicio de un oficio o un comercio, como el burgués medieval, sino de la renta extraída de la posesión de inmuebles explotados por medio de terceros (esclavos y/o siervos) o de formas alternativas como el arrendamiento de esclavos (*apophorá*), los préstamos al comercio marítimo, etc. Los móviles y objetivos de este ciudadano no son, empero, fundamentalmente económicos (inversión reproductiva sea en el agro, sea en algún 'bien de capital' con exclusión del esclavo), sino más bien dirigidos o a la mera subsistencia o a gastos suntuarios, los más espectaculares de los cuales eran las liturgias. La pertenencia al cuerpo de *polítai* es, por último, el título legal que lo habilita para ejercer sus derechos a esa explotación.

6. ¿Qué era la politeía?

A partir de la caracterización sumaria del estado griego clásico que acabamos de dar, se esclarece aquella heterogeneidad estructural del concepto aristotélico de 'dominación' a que nos hemos referido en § 2, esto es, su desdoblamiento en una dominación 'despótica o señorial' y una 'política'. Una de ellas, la 'despótica', era *natural*, esto es, estaba constituida por dos partes incompletas que, como el alma y el cuerpo, no podían existir la una sin la otra. Conformaban un sistema teleológico cerrado, comparable al que componen determinada especie de plantas y determinada especie de animales que se alimentan de ellas, cuyo equilibrio es condición indispensable para la existencia de ambas. Tal era el modo en que Aristóteles concebía esta relación, concepción cuyo supuesto es, como hemos señalado anteriormente, una jerarquía ontológica natural, que se basa en una antropologización de la naturaleza y en una correlativa naturalización del hombre²⁹. Lo que aquí deseamos destacar es que la oposición de Aristóteles a considerar la dominación despótica como algo puramente convencional³⁰ no radica en una simple especulación, sino, como lo ha señalado bien Erb, en una clara visión del carácter de la ciudad-estado

²⁸ Cp. las esclarecedoras páginas de J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland*, (Tübingen 1928) Hildesheim 1966, pp. 144 ss.

²⁹ Cp. "Orden social jerárquico...", esp. pp. 160-163.

³⁰ Pol. I 6, 1255^a5-15; sobre esta significación de *phýsei* opuesta a *thésēi* o *nómoi*, cp. Bien, *Grundlegung*, pp. 203-204 y Bonitz, *Index*, 837^a39 ss.

griega y de sus condiciones de existencia como unión señorial ("feudal") de guerreros³¹.

Es esa la razón por la cual Aristóteles remite la discusión de la dominación 'despótica', i.e., la relación entre el amo y el esclavo, a aquella primera parte que trata de las relaciones 'naturales', como la relación conyugal y la paternal, esto es, la *oekonomía*, que si bien integra la *philosophía politiké* en sentido amplio, es anterior a la *epistémē politiké* propiamente dicha o ciencia política en sentido estricto.

Por oposición a la dominación 'despótica', la 'política' tiene lugar entre hombres del mismo origen y de condición libre. En razón de ello debe existir dentro de la noción de dominación una total homogeneidad: se trata, en efecto, de una relación virtualmente simétrica, esto es, que puede invertirse, en principio, entre dos sujetos *x* y *y*, transcurrido un determinado lapso de tiempo. En otras palabras, nada impide que la relación *x**Dy* en *t*₁ se convierta en su relación inversa *yDx* en *t*₂. "La dominación política, dice Aristóteles, es aquella que el político debe aprender estando él mismo sujeto a esa dominación, de la misma manera que el comandante de caballería aprende a comandarla habiendo sido él mismo comandado, y el comandante de un ejército, habiendo sido él mismo soldado... El buen ciudadano debe saber y poder tanto mandar como obedecer; la excelencia del ciudadano reside justamente en conocer el gobierno de los hombres libres con respecto tanto al mando como a la obediencia"³².

Por cierto, esta concepción estrictamente lógica y sistemática de la relación de dominación como relación perfectamente simétrica no pudo ser alcanzada sino cuando la democracia como forma específica de gobierno hubiera llegado a su pleno apogeo. Debíó de haber existido previamente en los hechos antes de alcanzar su forma conceptual, que el nombre '*demokratía*' perpetuara como un legado *aere perennius*³³. Pero ya la significación puramente conceptual de 'orden y disposición del cuerpo de ciudadanos' y de allí 'constitución' o 'régimen' que cobra de pronto la palabra *politeía* hacia fines del siglo V, indica que el núcleo conceptual extraído por Aristóteles, a saber, el establecimiento de un conjunto de relaciones isomórficas entre todos los miembros de una comunidad que definen justamente a ésta como comunidad, comenzó a vislumbrarse por encima de la percepción parcial, cruda y directa de los hechos³⁴. Tal concepción de la organización política de la *pólis* como un sistema (*táxis*) se encuentra plenamente establecida cuando se abre el debate sobre la 'constitución ancestral' (*pátrios politeía*) hacia fines del siglo V, independientemente de si el concepto hubiera sido expresado por el término recién acuñado en su nueva

³¹ O.c., pp. 35 ss.

³² Pol. III 4, 1277^b8-16.

³³ Cp. Ch. Meier, *Die Entstehung des Begriffs Demokratie*, Frankfurt M. 1970, esp. pp. 44 ss.

³⁴ Las dos primeras citas claras de esta nueva acepción son: Tucídides II 37 y Andócides III 1. Sobre el desarrollo conceptual, cp. Meier, o.c., p. 49 ss.

significación (*politeía*) o por la antigua palabra *nómos*, e independientemente del tipo de régimen que se asociaba al calificativo *pátrios*³⁵.

La claridad conceptual de Aristóteles extrajo de esta concepción fundamental de la *politeía* como 'constitución' todas las consecuencias implícitas: la *politeía* es la comunidad de los ciudadanos, cuya finalidad es la independencia (*autárkeia*)³⁶; esta comunidad tiene un determinado orden (*táxis*) de sus cargos y funciones, ordenamiento que expresa no sólo las reglas de acceso y elección a los mismos para los distintos miembros, sino también, a la inversa, la garantía que el resguardo de esas reglas da al conjunto de sus miembros con respecto a la supervivencia de la comunidad: "la *politeía* es un cierto tipo de vida de la ciudad-estado"³⁷. De esta manera la significación principal de la *politeía* es la de ser la expresión del cuerpo de ciudadanos que, en cuanto tal, existe en el interior de un sistema de relaciones isomórficas entre sus miembros, el cual define justamente a cada uno de ellos *legítimamente* como *polítes*, y al conjunto entero como una comunidad política, una *koinonía politiké* una *societas civilis vel política*.

Esta determinación completamente homogénea de la comunidad política como un conjunto de relaciones virtualmente isomórficas de dominación entre dos cualesquiera de sus miembros y la correlativa definición de 'ciudadano' como aquél y sólo aquél "para quien es posible participar del cuerpo deliberativo y del cuerpo judicial de gobierno"³⁸, constituye al mismo tiempo la fórmula más acabada de legitimación a que el estado antiguo pudo llegar. De ahí que Aristóteles admita expresamente que su definición de ciudadano, que él presenta como general y funcional, sea sin embargo sólo aplicable al ciudadano de la democracia, que en la ciudad-estado tenía acceso directo a la Asamblea (*ekklesia*) y participaba mediante elección por sorteo del cuerpo de jueces³⁹. Por oposición a la democracia, las otras organizaciones del cuerpo político aparecen, por tanto, como restricciones no siempre justificables de la fórmula isomórfica a un número limitado de personas, por lo cual, a diferencia de la democracia, se planteaba a estos regímenes el problema de justificar esas exclusiones, lo que implícitamente sentaba como canon para juzgar la legitimidad política la concepción isomórfica de dominación, cuyas desviaciones requerían explicación.

Ahora bien, la concepción de la constitución como un sistema de relaciones isomórficas de dominación, cuyos sujetos son en principio iguales y tienen las mismas posibilidades de participación, ofrece dos posibles interpretaciones del carácter mismo de la relación entre los miembros de la comunidad. Una de ellas es la que llamaremos

³⁵ Cp. sobre todo este debate, Finley, "La constitución ancestral", en: *Uso y abuso de la historia*, t.e. Barcelona 1977, espec. pp. 48 ss.

³⁶ *Pol.* III 3, 1276^b1-2; 26-30.

³⁷ *Pol.* IV 11, 1295^b1 ss., cp. III 1-2.

³⁸ *Pol.* III 1, 1275^b18-20.

³⁹ *Pol.* 1275^b5-7.

débil (a), la cual llega a su total desarrollo en el estado moderno; la otra, que llamaremos *fuerte* (b), supone un tipo de unión entre los miembros de la comunidad considerablemente más intensa y cualitativamente distinta de la anterior, tipo de unión que es distintiva de la sociedad tradicional.

Aristóteles reconoce y expone ambas posibilidades. Aquella que hemos llamado *débil* (a), es presentada de este modo: [Si la comunidad política no tuviera en cuenta la forma de ser de cada ciudadano, entonces la comunidad se engendraría] "a causa de una alianza como la militar, a fin de que nadie sufra injurias de la otra parte ni en los intercambios ni en el trato mutuo. En ese caso los Tirrenos y los Cartagineses y todos los que tienen acuerdos entre ellos serían como ciudadanos de una sola ciudad-estado. Pues ellos tienen convenios relativos a las importaciones, contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia y tratados escritos de alianza defensiva". [Si los lazos que unen a la *koinonía* fueran de este tipo, entonces] "la comunidad (*koinonía*) [se convertiría] en una [mera] convención y, como dice Licofrón el sofista, en una [simple] garantía de los derechos y deberes para unos y otros"⁴⁰.

La interpretación *fuerte* (b) es presentada así: "Si los miembros de la ciudad se reunieran llevando una vida en común tal que cada uno utilizara su casa como una ciudad, y se auxiliaran como si su alianza se limitara a defenderse contra los que cometieran injusticias, no parecería que en tales condiciones existiera un estado, analizando las cosas con rigor, si en realidad los ciudadanos continuaran relacionándose entre ellos luego de haberse reunido en una ciudad de la misma manera que [antes de haberlo hecho, cuando vivían] separadamente. Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar, cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comu-

⁴⁰ *Pol.* III 9, 1280^a34-b12. La traducción ha sido arreglada para extraer la cita del contexto y presentar exclusivamente la teoría 'contractual' del estado, tal como parece haber sido expuesta por Licofrón. Desde hace unos treinta años esta fragmentaria propuesta, que conocemos exclusivamente por esta cita de Aristóteles, ha alcanzado una inmerecida popularidad en razón de que K. Popper la eligió como un antecedente de lo que él proclama como la teoría 'racional' del estado y que bautizó con el nombre de 'proteccionismo', cp. *The Open Society and its Enemies*, London 1966, I pp. 114 ss. y 261 n. 45. Popper peca a la vez de (i) fantasioso y (ii) anacrónico: (i) porque lee demasiado en la brevísima cita que Aristóteles nos transmite y (ii) porque lo que finalmente expone como la teoría 'proteccionista' de Licofrón no es más que una versión hecha a su paladar del argumento hobbessiano de la necesidad del estado. Por lo demás, la distinción que Popper establece entre una forma 'teórica' y una 'historicista' de la teoría contractual y/o proteccionismo no parece resistir un análisis riguroso, en primer lugar porque ignoramos si Licofrón puso su teoría en la forma de un mito similar al del *Protagoras*, y en segundo lugar, porque al menos en lo que a Hobbes respecta, no parece apropiado designar la construcción meramente conceptual de este último como 'historicista', cualquiera sea el significado que se le de al término.

nidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las *fratrías*, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. *Estas diversas actividades son producto de la amistad (philia): en efecto, la elección deliberada de la vida en común constituye [justamente] la amistad.* El fin de la ciudad-estado es, pues, vivir bien y todo esto es un medio para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente y esta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena”⁴¹.

Es evidente que la interpretación (a) o *contractualista* concibe las relaciones entre los miembros de la comunidad de un modo cualitativamente distinto de la interpretación (b). Para (a), el ciudadano está concebido como el individuo en guerra con los demás —de ahí la comparación que hace Aristóteles de los ciudadanos con dos estados extranjeros, i.e., potencialmente *enemigos*—, de los cuales sólo puede obtener un pacto de no agresión y de respeto en lo que se refiere al interés común, fundamentalmente al derecho de posesión y enajenación de bienes. La ley (i.e. la constitución) es, entonces, sólo la garantía del cumplimiento de lo pactado, dado que el estado posee la fuerza necesaria para hacer ejecutar lo convenido. Tal concepción ‘modernizante’ del estado, que anticipa sin duda la teoría política de Hobbes, suponía una comunidad social estructurada de un modo absolutamente distinto del de la griega, una sociedad en la que las relaciones de mercado se hubieran librado de las instituciones sociales en las que estaban imbricadas y se hubieran constituido en las relaciones únicas e impersonales sobre las que se habría de construir el estado. Pero tales relaciones, como hemos visto, estaban excluidas justamente de la comunidad política griega. Constituían esa esfera de las relaciones despóticas de dominación, la *oeconomía*, complementadas por el arte de la *crematística*. Pasará mucho tiempo antes de que se llegue a estabilizar en las mentes del conjunto de la comunidad como la relación civil normal aquella acuñada por las relaciones meramente contractuales de intercambio dentro de un marco normativo general garantizado por el estado burocrático.

Para (b) en cambio, el *ciudadano* no es un individuo aislado de los demás y virtualmente enemigo de ellos, sino, todo al contrario, un miembro de la comunidad (*koinonía*), cuyo acto inicial de integrarse a ella implica la extensión de las relaciones de *philia*, propias de la comunidad natural doméstica, a esta unidad mayor, al estado, mediadas a través de organizaciones y hermandades como las *phratría* —de carácter originalmente guerrero⁴²—, las comidas en común, los sacrificios, etc. La relación isomórfica que constituye la substancia

⁴¹ Pol. III 9, 1280^b25-1281^a2, trad. Marías-Araujo retocada.

⁴² Cp. Ehrenberg, *St. d. Griech.*, p. 13 ss.

básica de la que se nutre la *politeia* es, pues, la *philia*, la relación de amistad, de cuasi parentesco que reside en *el reconocimiento del otro como un otro yo*⁴³. El punto de partida es, por lo tanto, el opuesto al de la teoría contractual. Aristóteles lo enuncia claramente en el capítulo sobre la amistad de la *Ética Nicomaquea*: “En la medida en que se establece una forma de comunidad, en esa misma medida existe una forma de amistad”⁴⁴. La experiencia política fundamental no es, por tanto, la puramente negativa del individuo que toma consciencia de su total aislamiento del mundo que lo rodea y de su consiguiente fragilidad ante la hostilidad circundante, a partir de la cual comprende que su seguridad depende de su sujeción a una coerción mayor (el estado) que le asegura, a cambio de la renuncia a su completo arbitrio, el uso de determinados derechos, en especial el de seguridad de su vida. La experiencia política fundamental es, por el contrario, la de toma de consciencia de su existencia por parte del individuo como un ente social, cuya consciencia de sí es imposible de lograr, si desde el más remoto comienzo el individuo no está inserto en alguna forma de comunidad y de interacción (esto es, en la terminología aristotélica, de *amistad*), que lo conforma justamente como ser social, es decir, como miembro de una comunidad más general desde la doméstica hasta la política⁴⁵.

La oposición de Aristóteles a esa forma, quizá un tanto rudimentaria, de contractualismo representada por Licofrón, que hemos presentado como la alternativa (a) de una unión entre ciudadanos y su apoyo expreso a la alternativa (b), que considera como substancia básica de la relación entre ciudadanos la *amistad*, tiene claras consecuencias político-jurídicas que es necesario extraer. En primer lugar, la teoría contractualista desemboca indefectiblemente, en su desarrollo posterior, en la elaboración de un conjunto de normas básicas que estipulan *negativamente* lo que es derecho por exclusión de aquellas acciones que violan prohibiciones básicas emanadas de un principio fundamental como, por caso, el de inviolabilidad de la persona humana en la teoría kantiana. Pero le es imposible a esta teoría determinar fines positivos del estado, que éste deba perseguir por principio, ya que cualquier determinación de fines emana del contenido empírico y no de los principios generales según los cuales se establece el

⁴³ Cp. EE VII 12, 1245^a30-1245^b1.

⁴⁴ EN VIII 11, 1159^b30.

⁴⁵ Así como Popper proyecta acriticamente la teoría moderna (hobbesiana) del estado a la *polis* antigua y polemiza a partir de ésta con la teoría ‘orgánica’ del pensamiento político antiguo y no sólo de Platón y Aristóteles, C. Schmitt, mediante el procedimiento inverso, absolutiza la experiencia política básica de la ciudad-estado, la amistad, tal como ésta es expuesta por Aristóteles, y establece como oposición política fundamental en el estado moderno la distinción material entre ‘amigo-enemigo’, cp. *La notion du politique*, t. f. Paris 1972. En ambos casos el pasar por alto la consideración de la estructura básica del estado de que se trata, el tipo de dominación, como diría Weber, y el intentar poner entre paréntesis la historia, conduce a dos errores similares en su carácter pero de signo contrario.

marco jurídico general, que sólo delimita lo que es formalmente derecho por oposición a las lesiones del derecho. El punto de partida de (b) es directamente el contrario: al establecer como relación básica de la comunidad la relación de *amistad*, está al mismo tiempo estableciendo (b1) la reciprocidad necesaria entre dos miembros cualesquiera de la comunidad como tales sin necesidad de recurrir a la mediación de un cuerpo extraño a ellos, el estado, que les garantice a ambos la seguridad; y (b2) conjuntamente con la relación básica entre sus miembros se define una *finalidad positiva* del estado, ya que el fundamento de la relación de amistad es la *benevolencia* para con el otro, y por tanto, su resultado es el vivir bien del conjunto de la comunidad. Para esta concepción, por tanto, lo que requiere justificación no es la formulación de fines determinados del estado, sino la omisión o carencia de los mismos, esto es, su *desviación* de aquello que es la comunidad de amigos benevolentes. La norma para juzgar tales desviaciones no requiere de un fundamento específico, que vendría a agregarse al concepto de comunidad, sino que está contenida en él, es decir, en la concepción de la comunidad como un sistema de relaciones isomórficas, cuya substancia es la benevolencia y la amistad.

7. La clasificación de las constituciones

A partir del concepto central de *koinonía* tal como ha sido interpretado, no es difícil concebir de qué modo tan particular las dos nociones de la teoría moderna del estado, la de dominación y la de legitimación, se hallaban indisolublemente combinadas en la teoría política de Aristóteles. Esta teoría es, a su vez, la expresión conceptual más acabada del estado griego clásico, tal como éste estaba en realidad constituido, esto es, como una comunidad de ciudadanos-señores-guerreros, que constituían al mismo tiempo tanto la comunidad social como la política. Con ello quedaban excluidas, como señalamos, todas aquellas relaciones de pura dominación, fundamentalmente la despótica, que eran simplemente presentadas como condiciones naturales de existencia de la ciudad-estado. Estas relaciones no requerían de ningún tipo de legitimación, sino que existían exclusivamente en interés y beneficio del dominador, esto es, del amo, y de ninguna manera, salvo 'accidentalmente', en beneficio del esclavo⁴⁶.

⁴⁶ Pol. III 6, 1279a30-37; no parece justificado, por ello, decir que en la denominación 'esclavo por naturaleza', la cualificación 'por naturaleza', "es aquí una categoría jurídica y de legitimación", como afirma Bien, *Grundlegung* p. 204. Las categorías de legitimación pertenecen, dentro del discurso aristotélico, al lenguaje ético-político o normativo ('bueno', 'virtuoso', 'conveniente', 'preferible', etc.), mientras que la exclusión del esclavo de este tipo de discurso (el esclavo carece de virtud, no hay 'conveniencia' ni 'bondad' para el esclavo, etc.) y la utilización con respecto a él de analogías técnicas (*instrumento*) así como de la cualificación 'por naturaleza' (*phusis*) indican claramente que Aristóteles lo relega a la esfera de las 'cosas', lo mismo que los animales, las plantas y todo lo que forma el hábitat natural sobre el que se asienta la ciudad-estado.

Ahora bien, la dominación política debía necesariamente distinguirse de modo drástico en su carácter específico de la dominación despótica. Tal es la exigencia contenida en el concepto mismo de *koinonía* y de la relación política como una relación de amistad entre dos miembros en un pie de igualdad. La benevolencia y el reconocimiento del otro como un otro yo que están implícitas en el concepto de amistad, indican el criterio que surge naturalmente del concepto de *koinonía* como criterio de legitimación de la dominación: son legítimas aquellas constituciones orientadas hacia el *bien* de todos los miembros de la comunidad y son ilegítimas, desviaciones, aquellas que tienen como finalidad el beneficio exclusivo de los que mandan⁴⁷. La coexistencia de los dos tipos de dominación, despótica y política, daba una determinación al concepto abstracto y general de 'bien común', que luego ha irremediablemente perdido: quien, estando al mando de la ciudad, utilizaba a sus conciudadanos como instrumentos para su propio interés y beneficio, de la misma manera que lo hacía *naturalmente* en su esfera doméstica con sus esclavos, ese no gobernaba en vista del bien común, sino en vista de su propio beneficio y convertía la dominación política en despótica⁴⁸.

Tal es el fundamento de la distinción que Aristóteles establece entre las constituciones 'rectas' y las 'desviaciones' (*parekbáseis*). Entre las primeras se cuentan la *monarquía* o gobierno de uno solo, la *aristocracia* o gobierno de una minoría de hombres virtuosos y, por último, la *politeía* o gobierno de una mayoría que se distingue fundamentalmente por su capacidad guerrera y coincide, en los hechos, con la ciudad de los hoplitas. Las desviaciones son: de la monarquía, la *tiranía*, que es una forma de monarquía en beneficio exclusivo del monarca; de la aristocracia, la *oligarquía*, constituida principalmente por la clase, escasa en número, de los que poseen grandes fortunas; de la *politeía*, por último, la *democracia* extrema, constituida fundamentalmente por la gran mayoría de los ciudadanos sin fortuna.

La originalidad de Aristóteles no reside en establecer una clasificación de las constituciones tomando como criterio el número de los que participan activamente el gobierno, dado que esta clasificación estaba atestiguada desde hacía por lo menos un siglo⁴⁹, sino en combinar el criterio exclusivamente numérico con el criterio valorativo extraído como implícito en la noción de *koinonía*. De ese cruce entre los dos criterios surgió un cuadro clasificatorio que arrojaba las seis probabilidades arriba enunciadas, cuyo poder explicativo aparece ampliamente confirmado por la misma obra de Aristóteles: la segunda parte del libro IV y los libros V y VI de la *Política* contienen la más formidable acumulación de datos sobre los distintos regímenes históricos griegos, ordenada según este esquema conceptual. Sin ella, nuestra comprensión de los fenómenos políticos del mundo griego hubiera

⁴⁷ Pol. III 7, *passim*; EN VIII 12 *passim*.

⁴⁸ Pol. III 6, 1278b32-1279a21; EN VIII 13, 1161a32-b10.

⁴⁹ Cp. Herodoto III 80-82.

sido escasa o nula. Lo que quiero decir con otras palabras, es que esa clasificación era la adecuada para ordenar de un modo al mismo tiempo explicativo y relevante la enorme cantidad de datos empíricos sobre las constituciones griegas que Aristóteles y sus discípulos habían reunido. Como tal sigue siendo imprescindible para la comprensión del fenómeno político griego en su abigarrada multiplicidad.

8. Dominación y legitimación en Aristóteles y Weber

Frente a los conceptos weberianos de 'dominación' y 'legitimación', con su difícil relación interna, aun en el caso más extremo de la dominación 'de acuerdo con un principio legal' en el estado moderno, muestran sus equivalente aristotélicos de 'dominación política' y de 'bien común' un grado mayor de coherencia y homogeneidad. Tanto 'dominación' como 'legitimación' son en Aristóteles sólo dos aspectos del mismo fenómeno material: el de la comunidad o hermandad entre los ciudadanos. De ahí la coherencia entre ambos, por una parte, pero al mismo tiempo su necesaria limitación. Comparados con el alcance de los conceptos weberianos, los conceptos aristotélicos de dominación y legitimación aparecen enorme, inconmensurablemente restringidos. Tal inconmensurabilidad muestra la progresiva ampliación del concepto de 'dominación política' y su paulatina extensión y adecuación a *todas* las formas de dominación, que tiene lugar con el surgimiento del moderno estado nacional. Es éste, sin duda, el heredero del viejo ideal de autarquía de la polis griega, extendido y profundizado ahora a una escala territorial y social enormemente mayor que la de la polis. Esta extensión del espacio político más allá de los límites estamentales que le había impuesto la polis griega, aparece ya en las primeras formas de organización burocrática del estado en la misma antigüedad griega, inmediatamente después de Aristóteles, con el Egipto helenístico de los Ptolomeos, y alcanzará su más completa expresión en el Imperio romano. Pero aún así, no es sino hasta el advenimiento del moderno estado nacional —ejercido por una burocracia de funcionarios regulada por normas impersonales, que aseguran la continuidad y regularidad de un marco jurídico-legal en el interior del territorio para todos los sujetos, sin distinción de clases, estamentos, oficio o religión, que habitan en ese estado— y de la sociedad civil —compuesta por individuos privados que vuelven la espalda a la esfera política como tal y se ocupan de sus actividades económicas, la relación de los cuales con el estado político es o bien como sujeto jurídico o bien mediada a través de una entidad que, sin embargo, no tiene en principio existencia política, sino que posee el carácter de una asociación privada que no tiene incumbencia de modo inmediato en esa esfera de generalidad reservada al estado: el partido político⁵⁰— no es, como digo, hasta el advenimiento de este estado,

⁵⁰ Cp. M. Weber, *Staatssoziologie*, ed. J. Winckelmann, Berlín 1966, pp. 50 ss.

que el concepto de dominación política toma la extensión y homogeneidad jurídica abstracta, que Weber explicita en su concepto de 'dominación legal'. Al mismo tiempo que el concepto de 'dominación' ganaba en simplicidad y abstracción, el concepto correlativo de 'legitimación' iba perdiendo contenido material hasta esfumarse en la bruma de los conceptos metafísicos. El moderno positivismo jurídico nada quiere saber de 'legitimación', salvo el aspecto meramente formal de decisión tomada por una fuente investida de autoridad, con lo que 'legitimidad' y 'legalidad' (como ya en principio en Weber) tienden a identificarse o se identifican plenamente.

Como hemos visto, la distinción entre 'legalidad' y 'legitimidad' constituye, todo al contrario, una de las bases sobre las que se apoya la clasificación aristotélica de las constituciones. La restricción de la dominación política a todos los integrantes de la comunidad política como tales hacía, al menos, que éstos integraran no como meros sujetos jurídicos, sino como individuos de cuerpo y alma, con su posesión, su estamento, su familia, etc., el cuerpo político. De ahí que las condiciones materiales sobre las que se asentaba el régimen y, en consecuencia, la fuente o voluntad política de donde emanaba la decisión legal —esto es: la constitución concreta del cuerpo de ciudadanos— formaran parte ineludible de la teoría política. De ellas, en efecto, surgía el carácter de legitimidad de un régimen y sus posibilidades de perduración. Un pasaje del libro IV de la *Política* muestra, como pocos, esta conexión interna entre composición del cuerpo político, condiciones materiales de sus miembros y legitimación:

Pol. IV, 11, 1295^b 13-27, "los que están provistos en exceso de los bienes de la fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes no quieren ni saben ser mandados, y esto les ocurre ya en casa de sus padres siendo niños, pues a causa del lujo en que viven, ni siquiera en la escuela están acostumbrados a obedecer, mientras los que viven en una indigencia excesiva están degradados; de modo que los unos no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino sólo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política. Porque la comunidad implica amistad: los enemigos no quieren compartir siquiera un camino. La ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media" (trad. Marías-Araujo).

Esta amenaza de una partición en dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres, se mantuvo latente durante toda la existencia del estado griego y se presentó al pensador político como un problema insoluble. En la teoría, tal como fue estructurada por Aristóteles, tal

problema emerge ya en la dificultad inicial, antes señalada, de hacer cuadrar la definición del ciudadano pleno, integrante de la *koinonía* y de la *politeía*, con los distintos regímenes, fundamentalmente oligarquía y tiranía, que de hecho restringían la participación en los cargos públicos a unos pocos. Como señaló acertadamente Mossé⁵¹, esta constatación de un hecho forzó a Aristóteles a admitir dos clases de ciudadanos, el activo y el pasivo, que si bien era libre, no podía ser más que gobernado. Se trataba fundamentalmente de aquellos que, aun siendo una 'parte' necesaria de la ciudad, como los artesanos (*bánausoi*) y los comerciantes (*tò agoraion*), no contaban con los recursos que les permitieran desarrollar una vida ociosa, de modo de poder participar en todas las actividades de la comunidad, y no sólo en las políticas. Sobre este trasfondo es comprensible la política de los 'demagogos', quienes no solamente buscaban extender la ciudadanía a la masa desposeída sino también que el estado sufragara con sus medios la asistencia de ésta no sólo a la Asamblea y los Tribunales, sino también, p. ej., a los grandes espectáculos. También es comprensible, frente a este hecho, la eterna aspiración de la oligarquía de restringir el derecho de ciudadanía, excluyendo de él a la gran masa. En ambos casos está implícita la clara consciencia del principio fundamental que regía la constitución de la *koinonía*: aquél que participaba de ella, debía hacerlo en un pie de igualdad, y la comunidad debía ofrecerle las oportunidades materiales de hacerlo. Como éstas debían provenir de alguna parte, las confiscaciones y las onerosas imposiciones (liturgias) a los ricos, fundamentalmente en el siglo IV, fueron moneda corriente⁵². Las dos comunidades, la de los pobres y la de los ricos, se encontraron frente a frente, sin que fuera posible mediar entre ellos. La posibilidad de reconstruir una comunidad de *mésot*, equilibrada y unida, se refugió en el plano utópico de la ciudad-estado ideal.

Tanto esa fuente constante de profunda disensión en el interior de la *koinonía*, por una parte, como la crónica exclusión de los *metecos* del cuerpo de ciudadanos y con ellos de una considerable fracción de los habitantes más ricos de la *pólis*, por otra, que desarrollaban por añadidura funciones tan importantes para la ciudad-estado como el comercio en general, especialmente el marítimo, y las operaciones cambiarias y crediticias en un momento en que el ansia y la necesidad de dinero se habían desarrollado dramáticamente⁵³, convirtieron a la ciudad-estado y a su concepción del cuerpo cerrado de *polítai* en una paradoja viviente, destinada a perder justamente lo que más defendía: su independencia (*autárkeia*). De esta paradoja no se libró

⁵¹ "La conception du citoyen", pp. 19-21.

⁵² Cp. S. Lauffer, "Die Liturgien in der Krisenperiode Athens", en: *Hellenische Poleis*, ed. E. W. Welskopf, Berlín 1974, I pp. 147-159.

⁵³ Cp. para este punto, Pečirka, "A Note on Citizenship", p. 28 y R. Bo-gaert, "Geld (Geldwirtschaft)", en: *Reallexikon für Antike u. Christentum*, Bd. IX, Stuttgart 1976, col. 797-907, espec. 818-826.

siquiera la construcción utópica de una ciudad-estado ideal. Pero no es éste el punto que, como conclusión, nos interesa subrayar en la concepción aristotélica de dominación y legitimación, sino el hecho por demás significativo de que una de las raíces de tal paradoja se originaba en la imposibilidad de concebir la extensión de un derecho legal, la ciudadanía, sin el correlato legitimante de una plena participación y comunicabilidad en el estado político, entendido como una comunidad de señores basada en lazos de benevolencia y amistad.

Mucho se ha escrito luego sobre este concepto central de la comunidad política unida en vista del bienestar de sí misma, abstrayéndolo de la situación histórica y social que le daba sentido y ocultando la base de dominación despótica sobre la que se asentaba. Mucho también sobre la 'teoría orgánica del estado' que, a partir de ella, Aristóteles venía a representar, la cual aparecía como la negación misma del principio de libertad individual en beneficio del todo absoluto constituido por el estado. Tanto uno como otro punto de vista falsean el núcleo del pensamiento aristotélico, tal como aquí lo hemos pretendido reproducir en su propia situación histórico-social. Pero falsean también algo que nos es más caro que la correcta interpretación de los textos aristotélicos, a saber: la marcha de la razón práctica en la historia. El concepto de *koinonía politiké* elaborado por Aristóteles es el primer modelo de libre acción comunicacional—para utilizar la terminología de Habermas— que se presenta en la historia de las ideas. Justamente porque se concibió la naturaleza de la acción comunicacional como la propia de la acción humana, pudo concebirse a partir de allí el concepto de *koinonía* como un conjunto de acciones espontáneas de sujetos unidos por lazos no coercitivos: dominación y legitimación aparecían así como dos aspectos de una misma relación. El sistema de relaciones comunicacionales isomórficas que idealmente se configuraba es, en su universalidad intencional, una de las primeras y más acabadas manifestaciones de la razón práctica, esto es, de la acción racional humana.

Por cierto, el universalismo latente en este modelo chocaba con las restricciones fácticas que, justamente porque eran negadas como tales restricciones, eran expulsadas del universo comunicacional de la razón, esto es, de la *koinonía*. Así la sujeción despótica era anterior a ella, meramente natural; así la relación no amistosa, crematística, que buscaba exclusivamente el auge de la riqueza dineraria, era contraria a la naturaleza y tampoco debía pertenecer a la *koinonía*. Ya hemos señalado las paradojas a las que por este camino la teoría política se vio compelida. Pero estas paradojas surgían, justamente, del choque entre el formidable contenido utópico, incluido en el concepto de comunidad, y las condiciones fácticas de las que dependía su existencia, condiciones que conformaban, de hecho, su polo contrario.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

A B S T R A C T

This paper distinguishes a broad meaning from a strict meaning of the term 'episteme politike'. 'Political science' in its strict meaning is dedicated to (a) the study of constitutions and different regimes, and (b) the sketch of an ideal state. Defining the status of the citizen (polites) is all important for both purposes. To show the essential relation between the conditions of 'citizenship', 'rule' and 'legitimation' of a regime in the political theory of Aristotle, a comparison is made with Max Weber's related notions. With the aid of weberian categories, the fundamental character of the greek polis as a state formed by citizens-warriors is established. The notion of 'rule' in the greek state is twofold: 'despotic' rule, performed by the pater familias over the members of the oikos (specially the slaves), and 'political' rule, performed among equals in the city. The grounding principle of the city is friendship between equals, that preserves community (koinonia). Those regimes that preserves this principle are legitimate; those that drift away from it, are despotic. Finally, the difference between the forms of rule and legitimation in the modern national state, exposed by Weber, and those of the greek polis, exposed by Aristotle, is pointed out.

METAFISICA Y EXPERIENCIA EN LA ESCOLASTICA
DEL SIGLO XIII

Omar Argerami

Está muy arraigada entre los cultores contemporáneos de la escolástica, la opinión que ve como predominante en el siglo XIII un movimiento filosófico de neto carácter metafísico. Como suele suceder con todas las opiniones que se repiten de autor en autor, también en este caso cabe preguntarse si la misma cuenta con el aval de una fundamentación histórica suficiente.

Las corrientes intelectuales del siglo XIII son tan complejas que nos permiten poner en duda el valor de una simplificación como la que mencionamos. Conviene tener en cuenta que, si atendemos sólo a determinados autores, cuyo ejemplo suele ser el de Santo Tomás de Aquino, parecería que encontramos en ellos un fuerte acento metafísico. Sin embargo, bastaría con tomar en cuenta otros pensadores, de la más diversa orientación, para que nuestro parecer recibiera una firme desmentida por parte de los hechos históricos. Piénsese en San Alberto, Roberto Grosseteste y el grupo de Oxford, Roger Bacon, o, en otra línea, Alejandro de Hales, San Buenaventura, o John Peckham. No cabe duda de que aquí, como en tantos otros casos, la tarea histórica fundamental consiste en esclarecer los datos antes de aceptar hipótesis que, por muy promisorias que parezcan, acaban por escamotearnos aquello mismo que simulaban ofrecer.

Uno de los acontecimientos más resonantes de eso que llamamos "siglo XIII" (que comprende en realidad el período que va de 1180 a 1280, más o menos), es el reingreso de la filosofía aristotélica al pensamiento especulativo de occidente. Pero tal readmisión no se puede entender sin más como una "vuelta a casa", o la recepción de un invitado de honor. Las alternativas del proceso, aunque largas y complicadas, pueden resumirse en cinco diferentes actitudes, que dan origen a otras tantas corrientes de opinión: la aceptación lisa y llana, la asimilación lenta y limitada, la incorporación de algunos elementos para integrarlos en otro esquema, la suspicacia frente a su posible heterodoxia, y el rechazo sin más. Aun cuando sea correcto afirmar que la filosofía del siglo XIII puede calificarse en todos los casos de aristotélica, en el siglo XIII no hubo sólo filosofía. De allí que, además de las tres grandes formas de aristotelismo (eclectico, moderado y rígido), haya en él otros rumbos del pensamiento: el

teológico, fundamental y definidamente agustiniano (siempre que tomemos "agustiniano" en su sentido más lato), que deriva, en ciertos casos, hacia una característica orientación mística; y el científico, que se orienta, a su vez, hacia la vertiente especulativa, o hacia la técnica.

Dentro de este panorama tiene fundamental valor el tipo de posición que, en cada universidad, adoptaron las autoridades eclesiásticas y académicas. Las repetidas condenaciones que recibiera la "lectura" (es decir, la enseñanza) de Aristóteles en la universidad de París, impulsó, durante mucho tiempo, la especulación filosófica hacia los problemas lógicos o de filosofía del lenguaje. En Oxford, o en las universidades italianas, en las que Aristóteles entró sin mayores dificultades, su filosofía de la naturaleza ocupa el lugar de honor y aca para las mayores energías de sus maestros.

Aun cuando, en la segunda mitad del siglo XIII, Aristóteles se constituye en el indiscutido monarca de la filosofía dentro de las universidades de Occidente, aquella actitud previa de las mismas, así como la permanencia de las corrientes opuestas al pensamiento del "Filósofo", provocarán, a todo lo largo de este segundo medio siglo, enconadas disputas, e inclusive repetidas condenaciones eclesiásticas. Citemos, nada más, las de París en 1270 y 1277, y la de Oxford, también en 1277. No cabe duda de que estas condenaciones apuntaban a desalentar el pensamiento filosófico-teológico fundado en los principios aristotélicos, más que sus derivaciones en el orden experimental. En términos actuales, afectaban por sobre todo a la antropología, la metafísica, y, en grado menor, a la filosofía de la naturaleza.

Se ha señalado, por otra parte, y con justa razón, que la especulación del siglo XIII ha echado las bases para el descrédito de la física aristotélica. Pero, entendida esta proposición en su sentido propio, no significa que la relación entre el pensamiento aristotélico y la realidad se viera trunca en razón de que los pensadores de ese siglo se atuvieran servilmente a la letra del texto de Aristóteles, sino, precisamente, al hecho de que su "lectura" fue origen de cuestiones que acabaron por poner en tela de juicio la totalidad del sistema. Porque, si bien corresponde al siglo XIV el desarrollo de las investigaciones que dan origen a la ciencia moderna (eso que, a partir de A. Maier, se denomina "die Vorläufer Galileis")¹, es el siglo XIII el que proporciona las bases para estos desarrollos. Nicolás de Oresme, Buridán, los mertonenses, no pueden comprenderse sin apelar a San Alberto, Roger Bacon, Grosseteste, y aun las discusiones que genera la interpretación averroísta, o los comentarios y cuestiones de Siger de Brabante.

No en vano el siglo XIII constituye el período más pródigo en desarrollos técnicos de toda la Edad Media: baste recordar las gafas, la carretilla, el gato hidráulico, el batán, el telar horizontal con pe-

¹ Maier, A.: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. Roma, 1949. Entre sus numerosos trabajos, cf. *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*. Essen, 1943.

dales, el timón de codaste, la utilización mecánica de los molinos hidráulicos y de viento (en molienda, bombeo, etc.), los avances en mineralogía y metalurgia, el torno de hilar, la sierra hidráulica, y tantos otros. Tal despliegue tecnológico resulta poco menos que inconcebible en una sociedad cuya clase ilustrada, mucho más comprometida que la nuestra con el cuerpo social, sólo hubiera dedicado sus energías a una especulación totalmente desligada de la experiencia. Y de hecho, podemos afirmar, sobre la base de datos muy concretos, que se dan casos de clara correlación entre ambas. La serie matemática de Fibonacci aparece desarrollada en un tratado de técnicas comerciales². La Óptica de San Alberto, que maneja los mismos principios en los que se basa la construcción de las gafas, puede muy bien considerarse, en este aspecto, perfectamente actual.

Esto nos lleva de modo inmediato al problema central que nos interesa plantear: ¿cuál es la relación entre la obra especulativa de la filosofía y la orientación experimental en el siglo XIII? ¿La filosofía enfiló hacia una metafísica de espaldas a la investigación empírica? ¿O, por el contrario, se ciñó a la problemática de la naturaleza, para dejar a un lado la elaboración de una metafísica? En dos palabras, ¿empirismo o metafísica?

Responder a estas cuestiones exige un previo desbrozamiento del campo en el que debemos manejarnos. Y desechar algunas pretendidas antinomias que no responden, ni a la realidad histórica, ni a la esencia del problema. En primer término, ceñiremos nuestro análisis a las corrientes filosóficas, por lo cual no entrarán en él las posiciones de carácter teológico, o místico. Y ya en este primer deslinde cabe acotar un hecho que, no por repetido, deja de ser curioso: experimentalistas y teólogos coinciden en una definida desvalorización de la filosofía. Dos espíritus, en apariencia tan opuestos, como San Buenaventura y Roger Bacon, expresan en términos casi iguales su rechazo por la filosofía pura. "La filosofía no puede sostenerse", dice el primero, "más que apoyada y sometida a la fe"³. "El único valor de la filosofía" asegura Bacon, "consiste en que sea un instrumento idóneo para la interpretación de la Escritura"⁴. En ambos casos, negación lisa y llana de la filosofía como saber independiente.

Cuando hablamos de "teólogos" no debe entenderse, sin embargo, en sentido lato, que nos referimos a todos aquellos que hicieron teología. El mayor caudal de elaboraciones filosóficas del siglo XIII proviene, como es bien sabido, de la especulación de teólogos que debieron, para dar un marco intelectual adecuado a sus propias elaboraciones teológicas, desarrollar un esquema filosófico más o menos definido. Se trata, en el caso al que nos referimos, de los que podríamos

² Leonardo Fibonacci: *Liber abaci*. Aparecido en 1202.

³ S. Buenaventura: *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, IV, 12 (*Opera omnia*. Quaracchi, 1882-1902, T. V, pp. 475-76).

⁴ R. Bacon: *Opus tertium*. Ed. Brewer, Londres, 1859, p. 73. Las citas pueden multiplicarse.

llamar "tradicionalistas". Es decir, aquellos teólogos que mantenían el principio agustiniano de una sabiduría cristiana coronada, dirigida y sustentada por la ciencia de la fe.

La otra cuestión previa de importancia es la de establecer los límites de las expresiones "metafísica" y "experiencia" cuando las referimos al siglo XIII. Autores como De Wulf y Gilson hablan de la "edad de oro de la metafísica" cuando se refieren a este siglo⁵. La razón en la que se basan es "la búsqueda de explicación ontológica" propia de los autores de esa época frente a los hechos de la naturaleza. Creo que hay aquí un notable error de concepto. Lo que da carácter metafísico a una determinada explicación de la realidad, no es el que se apele a su modo de ser. A menos que se quiera entender la metafísica en un sentido wolffiano y considerar a la cosmología, la antropología y la teología como sus partes. Por desgracia, esta visión está mucho más extendida de lo que ciertos escolásticos actuales quieren reconocer. Toda la filosofía intenta una explicación ontológica de su objeto, pero no toda la filosofía es metafísica. Sin pretender adentrarnos en las espinosas cuestiones que suscita una definición de metafísica, podemos aceptar, como noción delimitadora, la siguiente: la metafísica tiene por objeto lo absolutamente necesario, mientras que cualquier otra rama de la filosofía llega sólo a lo hipotéticamente necesario. Quiero decir con esto que la explicación metafísica se refiere a lo que siempre y en cualquier supuesto es necesario; en los demás casos, tal explicación apela a lo que es necesario supuestas determinadas condiciones (el universo físico, por ejemplo). Hemos de ver, pues, que nuestro siglo XIII presenta una clara propensión a la explicación ontológica, pero es mucho más difícil decir que se caracteriza por su dedicación a la metafísica.

Por otra parte, nuestra mentalidad científica se ha imbuido cada vez más, a partir de Galileo, de un matematicismo que, consagrado por Kant y divinizado por el positivismo, se ha convertido, para el hombre contemporáneo, en la piedra de toque final y definitiva de todo saber científico. A pesar de Bergson, de Poincaré y de la topología combinatoria. Experiencia significa, en su primera acepción para la ciencia de hoy, cuantificación; y cuantificación equivale a tratamiento matemático. Por infundada que sea tal visión, nos es difícil desprendernos de su influencia, y aceptar la validez de una experiencia en la que predomina el carácter cualitativo. Si convenimos en que experiencia quiere significar primariamente observación directa de la realidad, contacto con las cosas, visión reflexiva del mundo en el que estamos inmersos, tendremos que aceptar, también, que a lo largo de todo el siglo XIII floreció un pujante interés experimental. Distinta es la

⁵ De Wulf, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*. Lovaina, 1934-36-47. Vol. II, pp. 357, 382. Gilson, E.: *La philosophie au moyen âge*. París, 1922, p. 580.

cuestión de las interpretaciones que se pueden elaborar a partir de los datos que obtenemos por experiencia.

El aristotelismo constituye, por así decirlo, la filosofía oficial del siglo XIII. Pero conviene tener en cuenta lo que esta filosofía significó para los pensadores a los que tocó en suerte recibir su impacto. Estos hombres se encontraron, por primera vez en la historia del cristianismo, con un sistema filosófico que explicaba la realidad sin apelar a otros apoyos que los de la pura razón, y presentaba, por consiguiente, una visión del universo en la que no cabía ninguna apelación a lo sobrenatural. El campo en el que con más fuerza se sintió el peso de la construcción aristotélica fue, sin lugar a dudas, el de la filosofía de la naturaleza, tanto por el hecho de que era, dentro del pensamiento cristiano, la rama de la filosofía menos elaborada, cuanto por haber sido la herencia más voluminosa del aristotelismo que recibió el occidente cristiano. A tal punto, que los textos del siglo XIII hablan de las obras aristotélicas, exceptuadas la lógica y la ética, como "libri naturales", o "philosophia naturalis". Por ello, a fin de comprender el posible experimentalismo o metafisicismo de aquel siglo, hemos de tener muy en cuenta el contenido de la física aristotélica.

La filosofía de Aristóteles, además de presentar, en orden a los hechos físicos, una explicación eminentemente cualitativa, es, al mismo tiempo, híbrida y compleja. Híbrida por cuanto mezcla hechos de observación, intentos de clasificación experimental, teorías filosóficas, hipótesis astronómicas, etc. Compleja, en razón de que, por su estructura y desarrollo, está dirigida a ofrecer una interpretación de la totalidad de los hechos de la naturaleza, desde el orden cosmológico, hasta los más delicados procesos vitales. El sentimiento de asombro y admiración que experimentaron los escolásticos del siglo XIII frente a la imponente estructura de tal sistema, se manifiesta en la aceptación universal de sus principios, y en el carácter de "autoridad" que se le confiere de manera más o menos inmediata. ¿Cuál es el significado de estos hechos? El aristotelismo impulsa la investigación experimental y promueve su desarrollo, o actúa como estructura paralizante y anuladora en la conquista del saber físico? Antes de dar una respuesta, quisiera presentar brevemente dos ejemplos: la opinión de un hombre, Roger Bacon; y el desarrollo de una cuestión, el efecto del vacío en un recipiente con líquido en su parte inferior.

El doble carácter de pionero en el conocimiento y explicación de la física aristotélica, y de investigador de la naturaleza, dan a las palabras de Bacon un acento muy de tener en cuenta. En el *Opus tertium* expresa: "la ciencia experimental es más digna que cualquier otra y mucho más capaz. Pues, aun cuando toda ciencia puede ayudar a otra y aprovechar esta colaboración mutua, esta es la que mejor puede hacerlo en relación con todas las demás... Y se llama ciencia experimental a la que por antonomasia utiliza la experiencia. Pues sabe que los argumentos persuaden pero no certifican la verdad de algo; por ello descarta los argumentos, y no sólo apoya en la experiencia la

causa de sus conclusiones, sino que también somete a experiencia las conclusiones".⁶ En el *Compendium studii philosophiae* leemos: "Hay tres maneras de conocer: por la autoridad, por el razonamiento y por la experiencia. La autoridad no hace saber más que cuando da los motivos de lo que afirma, pero en sí no hace comprender sino sólo creer. No basta creer para saber. El razonamiento, a su vez, no alcanza a distinguir el sofisma de la demostración si sus conclusiones no son certificadas por la experiencia... Sin embargo son pocos los que actualmente se toman el trabajo de seguir este método, y se lo aplica a aquello que menos merece la atención del sabio; y por esto todos, o por lo menos los más grandes secretos de la ciencia, son ignorados por la mayor parte de los estudiosos".⁷ Podríamos multiplicar las citas pero me limitaré a una frase de la sexta parte del *Opus maius*: "nulla scientia potest sciri sine mathematica".⁸

El problema del recipiente se plantea de la siguiente forma: ¿por qué razón, si se pone una vela encendida en un recipiente invertido sobre el agua, el agua asciende en el recipiente? y ¿por qué, si se hace la experiencia sobre suelo duro, el recipiente se quiebra? Vemos aquí un claro ejemplo de comprobación experimental, y veremos también con toda claridad cómo el peso de las teorías aristotélicas lleva a dar una forzada explicación argumental del fenómeno. Las explicaciones causales que se dan del mismo pueden reducirse a tres: primero, la vela quema el aire y lo hace subir, y al no haber otro cuerpo que pueda entrar al recipiente más que el agua, ésta ocupa el lugar dejado por el aire; segundo, el aire, calentado por la vela, se enfría luego por el contacto con el agua, y ocupa entonces un espacio menor, por lo cual el agua sube; tercero, el aire calentado por la vela sube, y en su movimiento arrastra al agua hacia arriba. No podemos detenernos en el análisis de todos los elementos que aparecen a través de esta curiosa mezcla de observación y supuestos especulativos, pero es fácil ver que el peso de los principios aristotélicos tiende a suprimir la posibilidad de buscar una explicación a través de los mismos hechos.

Si observamos el desarrollo del conocimiento científico experimental en el siglo XIII, encontramos tres órdenes de factores que interaccionan para provocar la peculiar orientación que ha tomado el mismo. El primer lugar, en términos cronológicos, lo ocupa la recepción de la ciencia musulmana y judía, con su compleja gama de aportes, propios y transmitidos. En este aspecto tienen especial importancia los conocimientos matemáticos y astronómicos. En segundo término, tenemos la entronización de Aristóteles como el filósofo de la naturaleza por antonomasia. El monumental edificio de su obra filosófico-natural

⁶ R. Bacon: *Un fragment inédit de l'Opus Tertium*. Ed. Duhem. Quaracchi, 1909, p. 137.

⁷ R. Bacon: *Compendium studii philosophiae*. Ed. Brewer. Londres, 1859, pp. 397-98.

⁸ R. Bacon: *Opus Maius*, Pars VI, cap. 2. Ed. Bridges. Oxford 1897-1900. 3 vol. Vol. II, p. 173.

abrió una perspectiva deslumbradora a los pensadores escolásticos, y tendió, por ello mismo, a sustituir la indagación empírica por la repetición e interpretación de las soluciones aportadas por el sistema. El tercer lugar lo ocupa el propio impulso de las mentes más lúcidas de la época hacia la observación y el análisis experimental.

Se produce aquí un hecho curioso: el aristotelismo sustituye, a su manera, la visión agustiniana de una realidad explicable pura y exclusivamente en términos de acción divina. Pero el agustinismo teológico, que en ningún momento pierde terreno frente a los embates del aristotelismo, fuerza, por su propia gravitación, a una ruptura del rígido esquema elaborado por la escolástica del aristotelismo, y da origen a toda una gama de intentos que podríamos llamar "empiristas". El más notable, y también uno de los más fecundos, es el de la escuela de Oxford que, a partir de Roberto Grosseteste, inaugura una física de la luz e inicia una matematización de la experiencia, cuyos primeros frutos maduros aparecerán en el siglo XIV.

Pero, aun dentro de la Escuela, el espíritu de observación y experimentación llevarán al planteamiento de una larga serie de problemas que, si bien no alcanzan a destruir los principios especulativos del aristotelismo, llevan a la búsqueda de nuevas hipótesis de trabajo que permitan soluciones más acordes con la realidad. Ya las cuestiones planteadas a propósito del impulso, de la aceleración, la caída de los cuerpos, la fuerza, la naturaleza de la luz, etc., preanuncian desarrollos y derivaciones que florecerán en los siglos subsiguientes. Dentro de esta línea de esfuerzos cabe un lugar destacado a los maestros de la Facultad de Artes de París, embarcados en la tarea de interpretar los textos aristotélicos.

No cabe duda de que el peso de la obra filosófica de Aristóteles ejerció un efecto enervante sobre el impulso investigador de los hombres del siglo XIII, pero su propio carácter de sistema inmanentista de la realidad natural que, por ello, suplantaba a la visión de la "sabiduría cristiana" heredada de la patrística, obligó a estos mismos hombres al esfuerzo por encontrar una síntesis nueva que compatibilizara cristianismo y aristotelismo. El gran pionero en esta obra fue, sin lugar a dudas, San Alberto Magno, que buscó, no sólo en los libros sino sobre todo en las cosas, los datos para estructurar una visión racional y cristiana de la realidad natural.

Si pasamos ahora a la otra cara del problema, es decir, a la orientación metafísica de la filosofía en el siglo XIII, nos encontramos también con una compleja elaboración que, en lugar de mostrarnos una determinada solución, nos plantea un creciente número de interrogantes. Un primer grupo de problemas atañe al sentido de la disciplina y a su ubicación en el cuadro de la filosofía; un segundo grupo, se refiere a su contenido y desarrollo.

Para los filósofos del siglo XIII la palabra "metafísica" comenzó por designar sólo a la obra de Aristóteles así denominada. Hasta la década de 1240 no hay signos definidos de que se entendiera el término

en otro sentido. A esta primera acepción del término se le añade la de los comentarios a la obra aristotélica que paulatinamente se van difundiendo, y, sobre todo, la de la Metafísica de Avicena. Pero no puede afirmarse que se la entendiera como una disciplina independiente y con estatuto propio.

Al respecto resulta de interés el contenido de un manuscrito anónimo de Barcelona (Ripoll 109), descubierto en 1927 por M. Grabmann, y que contiene lo que se ha dado en llamar "Manual del recipiendario".⁹ Se trata de una guía para los aspirantes a la licencia en Artes de la Universidad de París, escrito, con toda probabilidad, por un maestro de la misma. Su composición debe fecharse en los alrededores de 1240. En él aparece la división tripartita de la filosofía, común por otra parte; a la gran mayoría de los autores del siglo XIII, en Filosofía natural, moral y racional. Dentro de la filosofía natural aparece la metafísica, basada en los textos que el autor denomina "*Metaphisica vetus*", "*Metaphisica nova*" y "*Liber de causis*". La metafísica, y en cierto sentido la matemática, constituyen para el autor la *scientia naturalis superior*, en contraposición con la física, que es la *scientia naturalis inferior*. Como datos dignos de mención vale la pena señalar que para el "Manual", el "*Liber de causis*" constituye la tercera parte de la Metafísica de Aristóteles, y que, en su desarrollo de las cuestiones que el aspirante a la licencia debe manejar, le dedica a esta disciplina poco más de media columna, lo suficiente como para indicar el contenido general de los libros. Hay que llegar a la segunda mitad del siglo para encontrar los primeros atisbos de un enfoque independiente de la disciplina.

Entre los textos más claros respecto de nuestro problema se encuentra el Proemio que inserta Santo Tomás de Aquino en su comentario a la Metafísica de Aristóteles.¹⁰ Al mismo tiempo, ese texto presenta con meridiana claridad los problemas de contenido atinentes a la metafísica. Parte el autor del principio de que todas las ciencias están ordenadas a la perfección del hombre, por lo cual ha de haber una ciencia primera que recibe el nombre de sabiduría. Esta ciencia será, por su mismo carácter de sabiduría, ordenadora de las demás ciencias. Y, como la capacidad de ordenar responde a la capacidad intelectual, la ciencia ordenadora ha de ser la más intelectual, es decir, aquella que trata de las cosas más inteligibles. Estas cosas más inteligibles pueden ser tres: aquello que da más certeza al entendimiento, es decir, las causas; por consiguiente, la ciencia que trata de las primeras causas es la sabiduría. Aquello que es más universal; por lo cual la sabiduría será la ciencia que trate de lo más universal, a saber, el ente y aquello que se sigue de él. Por último, aquello que está más alejado de la

⁹ Grabmann, M.: *Mittelalterliches Geistesleben*. Munich, 1926-36-56, 3 vol. Vol. II, pp. 182-199. ID.: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*. Roma, 1941, pp. 113-27. Martín, R. M.: *Travaux récents relatifs à la Faculté des arts aux XIIIe.-XIVe. siècles*. En: *Rev. d'Histoire Ecclesiastique* 1935 (31) 359-363.

¹⁰ S. T. de Aquino: *In duodecim Libros Metaphysicorum expositio*. Roma, 1964, pp. 1-2.

materia, o sea, Dios y las sustancias separadas. La unidad de esta ciencia primera proviene del hecho de que las sustancias separadas son universales y causas primeras de ser. Por ello esta ciencia se denomina al mismo tiempo "filosofía primera", "metafísica" y "teología". Discutir los puntos débiles de la precedente argumentación escapa al marco en el que nuestra exposición debe moverse. Pero no es necesaria una indagación demasiado profunda para comprobar que los argumentos están elaborados más para justificar el contenido de la Metafísica de Aristóteles que para fundar una nueva rama de la filosofía especulativa.

Podría señalarse, por ejemplo, que la acepción de "sapientia" utilizada en este pasaje por Santo Tomás, no responde a su propio pensamiento, exresado con toda claridad en otros lugares de su obra, sino a la concepción aristotélica del término. En un teólogo como él, aun cuando se quiera poner el acento en el intelectualismo que se le puede atribuir, resulta de todo punto inaceptable una visión como esa, de amplísimas repercusiones naturalistas e immanentistas.

Por otra parte, como lo señala con toda agudeza Duns Scoto a comienzos del siglo XIV, la metafísica no es una ciencia que está después de la Física, ya sea en el orden cronológico o en el jerárquico. Tampoco es una filosofía primera, si ésta tiene por objeto los principios primeros de la realidad física. Y mucho menos una Teología, ya que esta última es una disciplina particular perfectamente definida. El hecho de que una ciencia dé razón de los supuestos de otra u otras, no significa que el objeto de tal ciencia esté constituido por dichos supuestos. El objeto de la metafísica es esencialmente distinto del objeto de las ciencias físicas. O, para expresarlo con más precisión en el lenguaje de la Escuela: la distinción entre Física y Metafísica no es una mera distinción formal de objetos; es una distinción de sujetos. El sujeto de la Metafísica, las esencias metafísicas, es esencialmente distinto del de las ciencias físicas. Poco importa que lleguemos al conocimiento de las unas a través de las otras. Lo decisivo es que las unas trascienden por esencia a las otras. La Física versa, por esta razón, acerca de lo hipotéticamente necesario; la Metafísica, acerca de lo absolutamente necesario.

Si bien, en razón del cometido de esta exposición, me limité a presentar dos ejemplos destacados en el enfoque de este problema, el análisis de otros autores a todo lo largo del siglo XIII nos mostraría la fluctuante posición de los estudios metafísicos en este período. Aun en el caso de los defensores del aristotelismo rígido, como Siger de Brabante, su concepción de la Metafísica sigue atada a los lineamientos impuestos por Aristóteles. Basta, para convencerse de ello, con hojear las *Quaestiones in Metaphysicam* de Siger.

¿Qué podemos entonces responder a nuestra pregunta inicial? Pues, en forma muy sintética: ni metafísica ni empirismo. Para esclarecer y matizar en parte esta expresión aparentemente dura, deberíamos agregar que también, a su modo, hubo metafísica y empirismo. Porque el

siglo XIII no desarrolló completamente ninguna de estas dos vertientes del pensamiento. Pero sentó las bases para que ambas tomaran vuelo a partir del siglo XIV. En tal sentido podemos decir que, en el siglo XIII, quedaron incoadas, por un lado, la ciencia experimental que se despliega en la Edad Moderna; y por el otro, la metafísica, que se convertirá en el eje problemático de los grandes sistemas filosóficos de esta misma época.

Herencia no desdeñable para la historia del pensamiento.

*Universidad Nacional de La Plata y Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)*

ABSTRACT

Aristotle's influence in the European universities during the second half of the XII century and the first half of the XIII century is a revolutionary scientific phenomenon that provoked a rethinking of the entire "Christian wisdom". Leaving aside the theological currents, one can affirm that all the XIII century's philosophy was Aristotelian, in one way or other. This Aristotelianism, diversified in three principal currents, has as its axis Aristotle's works on the philosophy of nature. The discovery of a rational explanation of the cosmic order leads to a twofold orientation: the experimental study of natural phenomena, and an effort to give an absolute account of the natural principles discovered by speculation. The natural-scientific studies, furthered by the research of Albert the Great, Robert Grosseteste, Roger Bacon and the school of Oxford, were slowed down by the weight of Aristotle's theories and the absence of an adequate methodological pattern. Metaphysical speculation is limited, in principle, to the commentary of Aristotle's *Metaphysics*, and only lately tries to obtain an independent statute. The XIII century sets the foundation of modern science and metaphysics, but an analysis of the documents we possess shows that it does not establish both types of enquiry as definite directions of research.

EL ANALISIS DEL LENGUAJE EN ARISTÓTELES

José Pablo Martín

1. El lugar lingüístico en Aristóteles

A tres ámbitos distintos pertenecen los objetivos lingüísticos que estudia Aristóteles: a la lógica, a la poética, a la retórica; en todos ellos es posible encontrar reflexiones teóricas sobre la naturaleza del lenguaje humano. Pero además de estas reflexiones expresas, se dan decisiones de carácter lingüístico que atraviesan todo el discursar del filósofo. A partir de dichas afirmaciones expresas y prolongando la reflexión en base a estas decisiones lingüísticas, el presente estudio se propone aportar elementos para la explicitación de una teoría aristotélica sobre el lenguaje.

Entre varios términos posibles, se escoge el de *lexis* para designar la cara lingüística de toda operación expresiva. Lo opuesto correlativamente a *lexis* es el contenido pensado, definido por Aristóteles como "*tà en tēi psychēi*", designado con varios términos, entre los que se prefiere para estas páginas el de *diánoia* (dejando expresamente de lado su oposición a "*nóesis*" y a "*ethos*"). A primera lectura parece que el tratamiento de la *lexis* se reparte entre los ámbitos de la retórica y de la poética de esta manera: a la retórica correspondería "*tà schémata tēs léxeos*", es decir, los modos de elocución, que son, por ejemplo, el mandato, el ruego, la narración, la amenaza, la interrogación, la respuesta, "y todo lo de este género" (*Poética* XIX, 1456 b 8-21). La poética, en cambio, trataría "*tà mére tēs léxeos*": las partes de la *lexis*, que son la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el verbo, el caso y la proposición. En el primer caso se trata de los modos de locución, tema frecuente en los repertorios de la lingüística medieval, y redescubierto por el análisis oxoniense del lenguaje cotidiano. En el segundo caso se trata del enfrentamiento o correspondencia de dos organizaciones del lenguaje: la organización del sentido y la del significante. El pasaje citado podría llevar a la conclusión de que la temática lingüística se articula en dos capítulos correlativos de la *Poética* y de la *Retórica*.

Pero en otro texto del *Organon*, *De Interpret.* II-IV, se trata del nombre, del verbo, del discurso, de la sílaba, etc., de un modo paralelo al de la *Poética*, concluyendo así: "Todo discurso (*lógos*), pues, no es una proposición (*apóphanis*), sino únicamente el discurso en el que se da lo verdadero y lo falso; lo que no acontece en todos los

casos: así la súplica es un discurso pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos de lado los otros géneros de discurso: su análisis corresponde a la *Retórica* o a la *Poética*. Por el momento consideremos la proposición." (17 a 3-7). Este pasaje nos muestra que existe, para Aristóteles, un nivel de temas lingüísticos elemental que es anterior a la tripartición lógica-poética-retórica, y por tanto común a todos ellos, común a todo discurso (*lógos*). El discurso, por otra parte, se especifica según los tres ámbitos mencionados; el ámbito de la lógica se concentra en el problema de la verdad, el de la poética en el de la re-producción o mimesis y el de la retórica en lo relativo a la persuasión.

La pregunta que guiará la presente lectura de Aristóteles es la siguiente: si la tractación lingüística que prevalece en el tema de la lexis anteriormente a la tripartición mencionada, acompaña también y de alguna manera la doctrina posterior sobre la lógica, la poética y la retórica. Con otras palabras: si la división de los ámbitos del discurso obrada por conceptos no lingüísticos como "verdad", "mimesis" y "persuasión" (y otros relacionados con ellos) no se refleja, de alguna manera, en análisis y distinciones de carácter específicamente lingüístico.

2. Estructuración elemental de la lexis

En los mencionados pasajes de la *Poética* (1456 b 20 ss) y del *De Interpretatione* (16 b 30 ss) el análisis aristotélico desciende a los niveles fundamentales de la organización lingüística. Son muy conocidos los momentos de tal análisis: la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre, el atributo, el caso y la locución. Lo que interesa ahora es considerar el movimiento general de dicha estructuración, y las leyes que lo constituyen.

El discurso (*lógos*) resulta de la composición final de una serie de momentos, que a su vez son el resultado de la composición (*synthesis*) de elementos previos. El momento inicial es el de lo que en español se llama letra, pero que Aristóteles denomina precisamente "elemento" (*stoicheion*). El elemento no es todavía signo (porque no significa nada) pero ya no es materialidad fónica (como la sonoridad física de la naturaleza o de los animales), sino que es formalidad sistemática asentada en la capacidad fisiológica del hombre. Estos elementos, que resultan de un sistema de contraposiciones (vocales - no vocales; guturales - labiales; etc., etc.), producen la composición, llamada precisamente "*syn-labe*" o sílaba, instaurando el nivel siguiente. A partir de este primer encuentro de elemento y composición, o de componente y compuesto, se llegará al "nombre", donde las sílabas son elementos, asomando por primera vez la "significación". La composición fonética articulada, a partir de este momento, tendrá su correlativo mental, "*en tēi psychēi*"; es decir, será "símbolo" (16 a 3).

Pero el juego de elemento y composición no se detiene, porque el discurso (*lógos*) es analizado como la composición o síntesis de nombres; los "*logoi*", a su vez, al componerse determinarán el nivel de "*syn-logismós*".

En el párrafo anterior ha quedado en la sombra el nivel de la conjunción y del artículo. Este es un nivel intermedio, en cuanto no se trata simplemente de sílabas, porque no está orientado a la composición de nombres sino de discurso, y en cuanto no es todavía "*ónoma*" (nombre), porque no significa nada fuera de su componibilidad en el discurso. Otro nivel intermedio se da entre el nombre y el discurso. Se trata de la propia capacidad que posee el nombre para modificarse, en vistas al ingreso en la composición del discurso. El momento del nombre se subdivide, pues, en tres momentos: *ónoma*, *rhēma*, *ptósis*; es decir: nombre (reiterando el término), verbo (o atributo) y caso. De estos dos niveles intermedios, el primero (conjunción y artículo) pertenece al nivel presemántico o no semántico; el segundo (nombre, verbo y caso) pertenece ya a la significación.

Las páginas que siguen pueden leerse, también, como un intento de respuesta a esta pregunta: si la división del nombre en nombre-verbo-caso obedece en cierta manera a una descripción empírica de las partes de la oración, o, por el contrario, si no se consolida en tal división la analítica del lenguaje como analítica de sucesivos y articulados momentos de síntesis.

3. Lenguaje y lógica en el Organon

El objeto de este párrafo es describir la naturaleza y la función de aquellas decisiones teórico-epistemológicas que en el itinerario del *Organon* poseen un carácter lingüístico (o al menos, de las más importantes). No interesa tanto averiguar qué dice Aristóteles sobre el lenguaje (como en el párrafo anterior), sino indagar qué hace Aristóteles lingüísticamente para construir su teoría lógica.

3.1. La arquitectura del Organon

Sin negar la importancia que tienen, para la lectura del *Organon* aristotélico en su estado actual, las cuestiones sobre autenticidad, cronología, niveles redaccionales, etc., se parte aquí de una observación general: la arquitectura del *Organon* muestra un itinerario epistemológico desde lo elemental hacia lo más compuesto. Esta marcha científica tiene por objeto presentar los instrumentos que el discurso ofrece para un área específica: la lógica, en sus vertientes demostrativa y dialéctica.

La primera clasificación básica del *Organon* divide el libro de las *Categorías* de todos los otros. "Entre las expresiones, unas se llaman ligadas (*katà symplokén*), otras, no ligadas (*áneu symplokés*)"

(Cat. II: 1 a 16). Las expresiones (*tà legómena*), o mejor, los expresables (todo lo que puede ser dicho), se dividen según la presencia o según la ausencia de composición. En los ejemplos del texto: "el hombre corre", por una parte, es un expresable "ligado"; "hombre" y "corre", por otra parte, son expresables "no ligados". Esta segunda parte de expresables sin composición en el nivel del discurso, son las categorías, y ellas ofrecen el objeto al primer libro del *Organon*. La decisión epistemológica que divide los dos campos es de carácter lingüístico.

Más allá de las categorías están las expresiones ligadas o "expresables según la composición". Estas a su vez se vuelven a dividir en dos campos: la proposición y el silogismo. La misma denominación "*logos - syn-logismós*" señala nuevamente que el criterio separador es la ausencia o presencia de composición. El *logos* simple o proposición es estudiado en el *De Interpretatione*, mientras que los *logos* compuestos o silogismos son estudiados en los restantes libros del *Organon*. Según estas divisiones, se conforma un cuadro estructurado en tres niveles de composición:

expresables	{	no ligados	a) <i>Categoriae</i>
		ligados	b) <i>De Interpretatione</i>
	{	simples	c) <i>Analytica I - II</i>
		compuestos	<i>Topica</i>

El análisis de la expresión, articulado según los diversos niveles de la composición lingüística de ésta, permite abordar sistemáticamente los contenidos mismos del lenguaje y del pensar. Sin embargo, no todos los expresables pertenecen al área del silogismo científico-dialéctico (*Organon*), puesto que antes de llegar a éste, en el *De Interpretatione*, el discurso humano se ramifica en lógica, poética, retórica.

3.2. Las categorías

La determinación de las categorías no obedece a razones meramente gramaticales. Más allá de las fluctuaciones del filósofo (ver *Categ. IV*, *Topica I* 9 y las enumeraciones de los accidentes en *Metaphysica*), existen dos presupuestos para definir las categorías: la definición de '*ónoma*' y el consecuente aislamiento del mismo en la cadena de "síntesis" lingüísticas. El nombre, ya se ha visto, asoma por primero al nivel de la significación después de suprimir y asumir en sí dos momentos anteriores de síntesis. Apenas constituida la semántica (el nombre) desde el fondo no semántico de la lexis, Aristóteles se apresta a considerar en sede lógica el elemento semántico

fundamental, antes de considerarlo en la síntesis superior del *logos* proposicional.

Poet. 1457 a 10-12: "el nombre es un sonido compuesto significador, sin (referencia al) tiempo, ninguna de cuyas partes es significadora por sí misma." La determinación del *ónoma* obedece a la confluencia de dos criterios: el semántico (por el cual, por ejemplo, la preposición, el artículo o la conjunción no pueden ser categorías, siendo precisamente "sincategoremáticos") y otro sintáctico (por el cual ni el juicio proposicional ni la sílaba caen bajo consideración). El ámbito de las categorías es el del "nombre", es decir, el de los valores semánticos elementales, ordenados según clases generales.

Aristóteles afirma que la substancia, primera de las categorías, es '*tón enantion dektikón*' (4 a 11), "apta para recibir los contrarios", y que esta característica le es propia más que cualquier otra. Ninguna otra categoría, fuera de la substancia, puede ser "receptáculo de los contrarios" (4 a 13-15). Un ejemplo esclarece la afirmación: un hombre, permaneciendo uno e idéntico, puede ser ya bueno, ya malo. Y así, puede recibir los contrarios de las demás categorías accidentales.

El tema de la contrariedad en las diversas categorías tiene suerte diversa. Ninguna de las categorías accidentales "puede ser receptáculo de los contrarios", como se ha visto, pero algunas "admiten contrarios" como en el caso de la cualidad (10 b 12-15): la justicia y la injusticia. Pero lo propio de la cualidad es la semejanza y la desemejanza (11 a 15). La cantidad no admite contrarios (5 b 11), ni tampoco el grado, siendo su característica propia la atribución de igualdad y desigualdad (6 a 26). Lo que se dice brevemente de las otras categorías en el (dudoso) capítulo IX se concentra en el tema de la admisión de contrariedad y de grado. "La acción y la pasión admiten también la contrariedad, y son susceptibles del más y del menos..." (11 b 1-6). En cuanto a la categoría posición remite a lo ya dicho sobre la relación, donde había hablado también de la cualidad y de la cantidad.

La categoría relación subsume las nociones de varias otras categorías, así como tiempo y espacio son considerados casos de "cantidad" (5 a 6-14). La "relación" (*prós ti*) es una categoría muy particular, pues todos los ejemplos que de ella da Aristóteles pertenecen también a otra categoría. Por otra parte, las características propias y esenciales de la cualidad (semejanza - desemejanza) y de la cantidad (igualdad - desigualdad) son también relativos, '*prós ti*' (6 b 20). La relación subsume todos los casos de contrarios y todos los casos de grado (más - menos) que puedan darse en las otras categorías (6 b 15-22). La propiedad esencial del '*prós ti*' es metalenguaje para las características de todas las otras categorías accidentales: "todo relativo tiene correlativo" (*antistréphonta*, 6 b 28).

De lo expuesto se desprende lo siguiente:

- a) La "substancia" es receptáculo de los contrarios, pero no los puede tener en sí simultáneamente como tales;

- b) Los "accidentes" nunca pueden ser receptáculo de los contrarios (no son sujetos), pero los tienen en sí, en cuanto toda categoría accidental está formada por una red de correlativos.

Al organizar el sistema de las categorías como "*legómena*", Aristóteles muestra la capacidad del lenguaje para reflejar los contrarios que se dan en los entes. Lo que interesa aquí es considerar los aspectos lingüísticos de este análisis ontológico. Antes de llegar al nivel del juicio, donde se componen los nombres dando origen a una síntesis superior de lo semántico, Aristóteles se detiene en el nivel del nombre no compuesto, de lo semántico simple, mostrando que también en este nivel el sentido elemental se articula según oposiciones semánticas, según la contrariedad. En el nivel siguiente, el del discurso o juicio, aparecerá otro tipo de oposición: lo contradictorio. Se podría decir, metafóricamente, que así como las contraposiciones sistemáticas de la letra (elemento fonológico) abren la posibilidad de la síntesis operada por la sílaba, de la misma manera las oposiciones de contrariedad (en un plano diverso) del elemento semántico (*ónoma*) abren la posibilidad de la síntesis operada por el juicio (*lógos*). La importancia de Aristóteles en la historia de la filosofía del lenguaje y de la lingüística, radica también en este hecho: por primera vez se considera sistemáticamente la armadura oposicional del lenguaje en sus más íntimos niveles, anteriores todavía al nivel "dialéctico" donde se oponen las "*doxai*" de los interlocutores. Antes de que los hombres discutan, la semántica misma se despliega oposicionalmente. El ámbito de las categorías es así el ámbito de la semántica elemental.

3.3. Los juicios y los silogismos

El *De Interpretatione* se enfrenta con la semántica compuesta, es decir, con el discurso (*lógos*). El discurso es el resultado de la composición de los elementos estudiados, las categorías, los nombres. Los nombres adquieren dos posiciones posibles al componer el discurso: el sujeto y el predicado (*tó te kategorómenon kai tò kath'hoû kathegoreítai*, 24 b 16). Esta contraposición había sido ya encontrada, de algún modo, en la misma división de los "entes" que se hace en *Categ. II* (1 a 20 ss): las cuatro categorías ontológicas que aquí aparecen son el resultado de combinar dos criterios: entes que son predicados de un sujeto o entes que no lo son; entes que están en un sujeto, o entes que no lo están. De la combinación de estos dos criterios resultan las cuatro clases de entes: sustancias primeras, sustancias segundas o universales, accidentes y accidentes universales. El primero de los criterios mencionados (ser predicado o ser sujeto) a más de evidenciar el sustento lingüístico del análisis, señala la ambivalencia del "nombre" que puede establecer la referencia a lo particular (sustancia primera) o predicar de ella lo universal (sustancia segunda). Referencia y predicación, es conveniente notarlo, tienen lugar recién

en el discurso, y después que el "elemento semántico" o nombre se ha hecho capaz de composición o síntesis. La síntesis es posible cuando el "*ónoma*" se hace "*rhêma*", es decir, atributo.

La distinción entre sujeto y predicado es eminentemente posicional o correlativa. La carga semántica del nombre puede residir tanto en una posición como en otra. El atributo no es más que el nombre simple apto para la composición con otro nombre, mediante las transformaciones morfológicas correspondientes. Escribe Aristóteles: "En sí mismos y por sí mismos los llamados verbos (*rhêmata*) son en realidad nombres (*onómata*) y ellos poseen una significación determinada (...) pero no significan todavía que una cosa es o no es" (16 b 19-22). Este "todavía" alude a la composición con otro nombre para la cual están esencialmente constituidos los atributos. Todo nombre, pues, como residencia de un sentido, puede ser atributo; todo atributo, en su núcleo semántico, es un nombre. De los atributos dice Aristóteles: "En sí mismas, pues, estas expresiones no son nada, pero ellas añaden a su sentido propio cierta composición que es imposible concebir fuera del compuesto" (16 b 23-25).

Se ha llegado así al juicio, discurso, proposición o logos. La semántica (el nombre) al componerse ingresa al campo de la referencia y la predicación, donde se da la verdad o la falsedad. El discurso, a su vez, habita también un sistema cuyo generador lingüístico es la negación y cuya expresión lógica es la contradicción. La contradicción judicativa, que mantiene a su vez en su seno la contrariedad categorial, permite desplegar una red sistemática de oposiciones, dentro de las cuales se dará la decisión (juicio) epistémica por la verdad o la falsedad. Esta decisión, al ser medida (demostrativamente) dará lugar a otro nivel superior de composición, que es el silogismo.

Al avanzar hasta el silogismo, punto terminal de la lógica, cuyo desarrollo ocupa los últimos libros del *Organon*, se ha marginado una ramificación del discurso simple, anterior al silogismo. Se trata de la retórica y de la poética, que serán objeto de consideración en los párrafos siguientes, junto con la teoría aristotélica sobre el nombre, verbo y caso, ramificaciones de la "semántica simple".

4. La Retórica

Tanto la lógica demostrativa-dialéctica como la retórica poseen una matriz lingüística común, el silogismo. La lectura parcial de algunos textos podría llevar a distinguir de esta manera: a la lógica corresponde la verdad, a la retórica la opinión. No es correcto, sin embargo, delimitar así los campos, en cuanto que, por una parte, el "*éndoxon*" o lo opinable verosímil funda tanto el campo retórico como el de los tópicos o lugares comunes del silogismo dialéctico: *dialektikòs de syllogismòs ho ex endóxon syllogixoménos* (Top. 100 a 29). Por otra parte, el tema de la verdad no está ausente de la retórica,

sino que toda ella se le somete, aunque de una manera específicamente distinta de la lógica. "El silogismo es una demostración (*apódeixis*) cuando parte de premisas verdaderas y primeras, o de premisas cuyo origen cognoscitivo proviene de premisas verdaderas y primeras. Es silogismo dialéctico el que concluye de premisas probables" (100 a 27-30). En el primer caso el fundamento del silogismo es la evidencia de una definición; en el segundo, el acuerdo de los hombres. "La proposición dialéctica es una interrogación probable sea para todos, sea para la mayor parte, sea para los sabios, y entre éstos, sea para la mayor parte, sea para los más notables" (104 a 8-9). La *epistémē* (*Análitica* I-II) cuida de que el nexo de los silogismos analíticos sea correcto; la dialéctica (*Topica*) cuida de que el nexo de las conclusiones con las premisas verosímiles sea correcto. El procedimiento silogístico, sin embargo, es el mismo: "Pero no hay diferencias en lo que concierne la producción misma del silogismo en uno y otro caso: en efecto, sea que se demuestre, sea que se interroge, se construye el silogismo declarando que algo pertenece o no pertenece a algo" (24 a 25-27).

La retórica, en cambio, exige un cambio de perspectiva hacia la fuerza del silogismo, para producir un efecto: *hoti ho lógos eán mé deloí, ou poísei tò eautoû érgon* (1404 b 2-3), "porque si la prueba no muestra algo, no producirá su propio efecto..." El *érgon* que debe producir el lenguaje retórico es la persuasión. Este efecto no se obtiene con medios externos al lenguaje, sino con el despliegue de las potencialidades que en su interior anidan. Considerar esta fuerza del lenguaje para persuadir es el trabajo de la retórica. "La retórica parece ser la facultad de descubrir especulativamente lo persuasivo (*tò pithanòn*) de cada asunto" (1355 b 32). Lo que define al campo retórico, es la situación del discurso entre los hombres, que pueden persuadir y ser persuadidos. Pero de ninguna manera se sustrae del ámbito judicial entre verdad y falsedad. La retórica, afirma el filósofo, "tiene por tarea descubrir lo persuasivo verdadero y lo persuasivo aparente, así como la dialéctica, el silogismo verdadero y el silogismo aparente" (1355 b 15).

Cuando en el *De Interpret.* (17 a 3-6) y en la *Poética* (1456 b 8-21) se diferencian los campos de la lógica, de la retórica y de la poética, se asignan a la jurisdicción retórica ejemplos esclarecedores. La "súplica", por ejemplo, introduce en la consideración del objeto lingüístico un nivel que no había sido marcado por la problemática lógica: la intervención del locutor y del receptor en la acción del lenguaje, más allá de la pregunta por la verdad o falsedad. La lógica (discurso declarativo) considera la relación entre lenguaje y referente; la retórica, abarca todos los modos del discurso que evidencian una relación entre el lenguaje y la interlocución (productor-receptor).

5. La Poética

El arte poética es esencialmente "mimesis". Las diferencias específicas de formas miméticas se establecen por los medios, por el objeto y por el modo (1447 a 17-18). Los medios pueden ser colores, dibujo, ritmo, melodía, y entre ellos, también el lenguaje. El problema reside, para las presentes consideraciones, en determinar la naturaleza mimética en el nivel lingüístico, para compararlo con el nivel lingüístico de la retórica. El problema se complica todavía más al considerar la división según el modo: el discurso poético puede presentar una estructura ya sea narrativa ya sea de representación "en acto" (1448 a 19-22). Dado este panorama, es importante no caer en confusiones de género y especie. La comparación entre retórica y poética que se persigue ahora debe limitarse al carácter lingüístico de ambas, y renunciar a diferencias que provengan del hecho de que el principal objeto poético analizado por Aristóteles sea un poema para representar, y más particularmente, un poema trágico. Llama la atención una reserva del mismo filósofo, quien tiene dificultades en definir el arte poética "que imita solamente con el lenguaje", porque no existe un nombre común para denominar tal especie (1447 b 9-10).

5.1. La oposición de *léxis* y *diánoia*

Al tratar las partes de la tragedia, Aristóteles menciona el pensamiento y la elocución (*diánoia* - *léxis*), remitiéndose a lo ya tratado en la *Retórica*. Dice: "Lo que respecta al pensamiento (*diánoian*) tiene su lugar (*keístho*) en lo referente a la retórica, pues es más propio (*ídon mallon*) de este método" (1456 a 34-36). La teoría de la argumentación o disposición de la *diánoia* es la parte principal (en el sentido de primera, más extensa y decisiva) del tratado aristotélico sobre la *Retórica*. A él se remite la *Poética*. Pero esto no significa que en base a esta remisión sea posible efectuar la distinción específica entre los tratados o ámbitos científicos. El filósofo se remite a la *Retórica* no para excluir el tratamiento de la *diánoia* del terreno poético, sino precisamente cuando afirma que ésta es una de las "partes" de la *Poética* (1456 a 33-34). El que sea "más propia" de la *Retórica* obedece a la naturaleza "persuasiva" de la *Retórica*, y quizás también al hecho de que Aristóteles en el pasaje de la *Poética* citado esté analizando una imitación poética "en acto". En este caso, la expresión lingüística no necesita ilustrar lo que la acción está mostrando (*áneu didaskalías phainesthai*, 1456 b 5).

5.2. Lo poético como mimesis

La especificidad del lenguaje poético no debe ser buscada en las características de alguno de sus tipos sino en su pertenencia al género "mimesis". Solamente desde esta consideración es posible encontrar el fundamento que separa la poética de la retórica y de la lógica. Así comienza el tratado: "Hablaemos del (arte) poética (en sí) misma y de sus especies, de la obra (*dynamis*) propia de cada una de ellas, del modo con que hay que componer las fábulas (*mythos*) si se quiere que la composición poética sea hermosa..." (1447 a 8-10). Lo que interesa ahora es seguir el hilo de lo universal poético lingüístico, lo que implica, por una parte, dejar de lado la imitación pictórica, musical, etc., y por otra, establecer un ámbito donde tengan cabida tanto una pieza de Sófocles como un diálogo socrático (ver 1447 b 11).

Las causas de la poesía son dos, y las dos son de orden natural: "que el imitar es connatural (*symphyton*) en los hombres desde su infancia" y "que todos encuentran placer (*to chárein*) en las imitaciones" (1448 b 4-9). Más adelante agrega otra causa del mismo género: que el aprender (*manthánein*) es agradable en sumo grado (*hédiston*) para todos los hombres y no solamente para los filósofos (*ibid.* 12-14). Estas expresiones podrían conducir a la tesis de algunos modernos de que el lenguaje poético es la expresión de sentimientos. Pero la consideración aristotélica excede toda concepción subjetivista de la poesía. El placer de la imitación es un "*páthos*" o una simpatía connatural con la estructura de lo imitado, que en este caso es un "*lógos*", o con otras palabras, un "*mythos*" alma de la tragedia. El sentir acompaña toda producción poética, pero no la define.

Otros aspectos, como el espectáculo teatral (*ópsis*), no pertenecen a todo el género poético, aunque metafóricamente puede el espectáculo referirse a todo lo poético, como cuando se aconseja "poner lo más posible el asunto ante los ojos" (1455 a 24). La "*kathársis*", concepto que aparece solamente en 1449 b 28 para definir la tragedia, está íntimamente ligado a una de las especies del arte poética. Podría conducir a lo genérico, solamente en cuanto caso particular del *páthos* que acompaña toda producción de sentido "al traducir los pensamientos con palabras." De cualquier manera, ni la catarsis para la poética, ni la persuasión para la retórica significan una determinación de estos dos campos por los efectos psicológicos del acto lingüístico. Más bien se trata de ámbitos internos del lenguaje mismo, determinados por las potencialidades de su compleja estructuración.

5.3. Mimesis del mito

El verdadero fin de la tragedia, dice Aristóteles, es el mito, (*ho mythos télos tês tragodías*) (1450 a 22-23). La *mimesis* (pobremente traducida por 'imitación') equivale al "*synístasthai toús mythous*" del

inicio de la *Poética* (1447 a 9). Equivale a traer el mito al lenguaje componiendo los elementos de su armazón. El mito, a su vez, es definido por Aristóteles como "*tên synthesin tôn pragmatôn*" (1450 a 5), o también "*he tôn pragmatôn systasis*" (1450 a 15). Esta "*systasis*" es la correlación de los elementos semánticos simples de la categoría "acción". Es la lógica de la acción, distinta de la lógica del ser. Dice el texto: El objeto de la mimesis no son los hombres (los sujetos), sino lo factible por ellos (*mimesis estin ouk anthrópon allà práxeos*, 1450 a 15). Llevando adelante el razonamiento, podríamos decir que así como la analítica es la lógica del "*ónoma*", la poética es la lógica del "*rhêma*". Ambas son lógicas del "atributo", en cuanto lo son del discurso; pero mientras una se clausura en el ser atemporal del *ónoma* definido como "significante sin tiempo", la otra se despliega ante sí misma como arquitectura de una semántica a la que le fue añadido el tiempo. No es el actor lo que interesa, sino los modos generales de lo actuado: "*to télos práxis estin, ou poiótes*" (1450 a 18-19).

La narración del mito tiene necesariamente un antes y un después temporal. El tiempo, como tal, está ausente de toda perspectiva lógica demostrativa, como está ausente de la definición del nombre. Pero el antes y el después que encontramos en la narración del mito no es la temporalidad histórica. El referente de la narratividad del mito, de lo poético en general, no es la realidad extralingüística del *chrónos*, sino que es la urdimbre de los momentos universales de la acción. En este contexto recobra importancia la comparación entre historia, filosofía y poética. La historia se refiere al sujeto particular en el tiempo; la filosofía se refiere al sujeto universal sin el tiempo; la poética se refiere a lo factible por un sujeto universal en el tiempo. A la filosofía, a la lógica demostrativa, compete la decisión por la verdad entre correlativos opuestos; a la poética corresponde mostrar la verdad que se da necesariamentee en la sucesión de correlativos opuestos. El "pasaje" de la dicha a la desdicha, por ejemplo, sería también la mimesis de la decisión lógica entre dicha y desdicha. El resultado de la poética no es ya una verdad apofántica, sino la verdad del proceso semántico entre opuestos. El momento lingüístico que fundaría esta bifurcación es la distinción entre semántica con tiempo y semántica sin tiempo. Por ello se dijo antes (párrafo 5.2.) que la *ópsis* o espectáculo, propia de la representación teatral, podía servir analógicamente para indicar una característica genérica de la poética, como visión espectacular de los contrarios en el espacio y en el tiempo. La catarsis por el temor o la risa, consideradas como *ergon* de dos especies concretas de poética, pueden ilustrar el *ergon* genérico de la misma, que es la sintonía o "*pathos*" con el desarrollo racional y completo de los pasos semánticos de la acción.

Después de lo dicho, es posible rescatar el hecho de que Aristóteles considere la tragedia como el caso excelso de lo poético, comparándola con la epopeya y con la comedia (e implícitamente con otras especies poéticas). Abstrayendo las motivaciones histórico-cul-

turales que han pesado sobre esta elección, es evidente la fuerza que posee la tragedia griega para hacer "ver" el desarrollo de los momentos de la acción humana, más allá de los sujetos portadores.

6. Reconsideración del nombre, del verbo y del caso

Es conveniente reconsiderar ahora lo tratado en el párrafo 2, sobre la estructuración de la lexis. Desde el fondo "material", sonográfico, del lenguaje se inicia ya el movimiento de niveles sistemáticos generados por contraposiciones que determinan un campo posible para la composición de elementos. Esta sucesión de niveles ingresa en la semántica al componerse el nombre, que, por lo tanto, es lingüísticamente compuesto y semánticamente simple. Este núcleo semántico se apresta a su vez para la composición en el discurso mediante tres conceptos estructurales: *ónoma*, *rhêma*, *ptôsis*, que se pueden traducir aproximativamente como "nombre, verbo, caso", pero sin connotaciones gramaticales ajenas a su correlación oposicional (sistemática).

6.1. El nombre, el verbo

El nombre se define como sonido compuesto de significación simple (1457 a 10). El verbo, como ya se ha visto, es el mismo nombre al que se le añade una cierta componibilidad que es imposible de entender fuera del compuesto (16 b 23). Lo que constituye el verbo es la capacidad estructural de la significación simple para ingresar en la significación compuesta. Ningún concepto extrasistemático es necesario para definir las dos figuras del nombre, como sujeto y como atributo. La definición es correlativa: "lo que se predica y aquello de lo que se predica" (24 b 16). Al formular la proposición (*lógos*) se atribuye algo a algo. La semántica está ahora capacitada para la referencia a lo real. De los expresables (categorías puramente potenciales) se transita a las expresiones (juicios que señalan la existencia de un sujeto del cual se predica algo). Para convertirse en atribución, la semántica del *ónoma* ha ingresado en el tiempo, como la misma definición de *rhêma* lo indica.

Ahora bien, la temporalidad esencial de todo atributo, sufre todavía importantes determinaciones. Existe la temporalidad de las atribuciones permanentes, más allá de todo cambio, que se expresan en un presente absoluto; y existe la temporalidad del cambio, del movimiento, cuyas atribuciones están sometidas a un antes y a un después. La idea de tiempo, propia del *rhêma*, vuelve a articularse en los conceptos de corruptible e incorruptible (*phthartà kai aphthartá*, en *Ana-lítica Post I* 8, 75 b 21-35). Esta distinción sirve al filósofo para caracterizar las proposiciones científicas, que deben ser universales y por tanto incorruptibles. Al excluir la temporalidad de las proposiciones científicas Aristóteles repliega la episteme hacia el "*ónoma*"

como semántica sin tiempo, otorgándole la actualidad de lo incorruptible. Lo propiamente temporal, con pasado, presente y futuro, queda excluido de la lógica demostrativa. La temporalidad, afirmada en la definición misma de todo atributo, queda suspendida (retraída) para un determinado tipo de atribución, la científica. Tal retracción se produce precisamente hacia la definición del nombre, "semántica sin tiempo".

La temporalidad propia del *rhêma* es asumida, en cierta manera, por la *Poética*, como se ha visto. Las "acciones", cuya trama constituye el "mito" (cuya narración constituye el poema), despliegan las composiciones semánticas en el tiempo. Pero no se trata, de ninguna manera, de las acciones particulares (de las que se ocupa la historia), sino de la *trama* que, universalmente, sustenta la inteligibilidad del accionar humano. En la poética se da un pasaje de la semántica por el tiempo, pero también un retorno hacia lo universal incorruptible; por ello la poética es un género intermedio entre filosofía e historia.

La trama del poema ("lo primero y lo más importante" del mismo) debe poseer un desarrollo y una totalidad. Nada irracional (*alogon*) debe acontecer en el poema. Dice así un pasaje de *Poética VII*: "Completo (*hólon*) es lo que tiene principio, medio y fin. Principio es lo que, por un lado, necesariamente no se sigue de otra cosa, luego del cual, por otro, otra cosa se sigue o se engendra por naturaleza; por el contrario, es fin lo que se da de por sí, por naturaleza, ya sea necesariamente o la mayoría de las veces, después de lo cual no se sigue nada; es medio lo que de por sí sucede y antecede a otra cosa. Los mitos bien compuestos... deben conformarse a los principios expuestos" (1450 b 27-35). El texto citado, de gran importancia para el presente argumento descubre, desde el punto de vista lógico-lingüístico, una característica esencial del discurso poético aristotélico: la semántica se expande en el tiempo, originando un movimiento que finalmente reposa en algo, necesariamente. También en este caso los tres momentos se ordenan según la contrariedad (*tounantíon*, 1450 b 30):

1. Principio (*arché*): Sin antecedente, necesariamente.
Con consecuencia, necesariamente.
2. Medio (*mésón*): Es una consecuencia, necesariamente.
Tiene consecuencia, necesariamente.
3. Fin (*teleuté*): Es consecuencia, necesariamente.
No tiene ulterior consecuencia.

Las oposiciones son de dos tipos: con o sin consecuencia (= A; no A) y con o sin relación de necesidad (= B; no B), de lo que resulta el siguiente cuadro:

1. A — no B
2. A — B
3. No A — B

Es decir, desde un punto inicial dado no necesariamente, se origina un movimiento de consecuencias necesariamente, que al fin se cierra o reposa en un estado de equilibrio, sin ulteriores movimientos. Se ha perfeccionado el pasaje del principio al fin.

Se ha dicho que Aristóteles construye la *Poética* con el modelo silogístico. Esto es aceptable si por silogismo se entiende la composición de "lógoi" o de discursos elementales, en base a la atribución del verbo al nombre. El silogismo recrea y desarrolla el movimiento de composición según los opuestos que nace ya desde las matrices presemánticas del lenguaje. La historia del silogismo se bifurca: por una parte el silogismo "analítico" portador de la verdad atemporal se retrae sobre la definición, es decir, sobre el nombre; por otra, el silogismo poético se expande sobre la suerte del verbo en su potencialidad temporal, mediando el futuro y el pasado en la temporalidad suprema del presente. Así como la afirmación meramente particular de la historia significa la pérdida de la universalidad del nombre (definición) en la temporalidad del atributo, el discurso narrador de la poética significa el retorno de la particularidad del atributo hacia la universalidad de lo necesario.

6.2. El caso (ptósis)

Queda un elemento del discurso sin tratar, el caso; y también queda un ámbito del silogismo en la sombra, la retórica. ¿Podrá decirse que hay relación entre estos dos conceptos?

El caso es tratado brevemente por Aristóteles en *Categoriae*, *De Interpretatione* y en la *Poética*. Referencias al pasar se encuentran en otros tratados, pero no merece ninguna consideración particular en la *Retórica*. Sin embargo, es conveniente leer con atención los pasajes mencionados. En el *De Interpretatione* se distingue el nombre de los casos del nombre. La definición de ambos, se dice, es la misma: la diferencia radica en que el caso del nombre (genitivo, acusativo, etc.) no puede ser sujeto de atribución al componerlos con "es, era, será" (16 b 1-5). Según esto el caso es lo que por tal se entiende en la gramática grecolatina, es decir, las flexiones derivadas del nombre sustantivo, definidas aquí negativamente por el filósofo. Más adelante se amplía el campo al decir que los tiempos (*chrónoi*) que rodean el presente del verbo, son casos del mismo (16 b 17). Es "caso, en consecuencia, toda flexión que otorgue aptitud para la composición al elemento semántico elemental, sea éste nombre o verbo, excluida la atribución, que define precisamente la distinción entre nombre y verbo".

Esta definición es confirmada por *Categ. I*, pero también ampliada, al establecer que es también "caso" la diferencia entre "parónyma" o parónimos (1 a 13-15). La relación entre "gramática" y "gramático" ejemplifica lo dicho; serían dos nombres que difieren no en cuanto tales, sino por el caso. Ahora bien, "gramático" ha añadido

un elemento semántico nuevo al más simple de "gramática". En cierta manera se da ya la composición de los núcleos semánticos elementales antes de la atribución y antes de las otras composiciones sintácticas. Las articulaciones lexicales, según esto, pertenecen al caso.

La denotación de "caso" se extiende todavía en un texto de la *Poética*: "El caso afecta al nombre o al verbo: (a.) ya sea por la significación "de esto", "para esto" y otras semejantes, (b.) ya sea por la relación con la unidad o con la pluralidad, como "hombre" y "hombres" (c.) ya sea según la elocución del que habla (*katà hypokritiká*) como en la interrogación y el mandato; porque "¿ha marchado?" y "marcha" son casos según esta clase" (1457 a 18-23).

Este último texto (al que se han añadido los signos a.b.c.), presenta el desarrollo completo de la doctrina aristotélica sobre el caso, asumiendo lo expresado en el *De interpret.* (punto a.), lo expresado en *Categoriae* (puntos a.-b.), y ampliando el tema (punto c.) de manera decisiva para el presente comentario. En efecto, el caso es el soporte lingüístico de las relaciones semánticas en el nivel gramatical (a.); el caso es el soporte lingüístico de las ramificaciones lexicales (b.); y finalmente, el caso es el soporte lingüístico de la capacidad elocucional del discurso, o de los "modos de elocución". Solamente en este punto, la teoría sobre el nombre toca de alguna manera el sujeto de la elocución después de haber tocado el sujeto del discurso-logos. La teoría sobre el caso se convierte, entonces, en la teoría sobre la componibilidad de los elementos semánticos en todos los niveles lingüísticos: el lexical, el sintáctico, el elocucional. Lo único que se ha excluido de este panorama es la composición atributiva, en la que "una cosa se dice de otra", tema que corresponde al *rhêma*. Ahora bien, la retórica es precisamente el lugar dialéctico donde se considera expresamente la presencia en el lenguaje de los sujetos elocucionales (productor-receptor) y de las situaciones del discurso.

7. Lógica, poética, retórica

En los párrafos anteriores se ha relacionado la retórica con el caso, la poética con el verbo, la lógica con el nombre. Las tres ramas mencionadas nacen del último nivel de composición del discurso. Cada una de ellas toma un camino determinado, que podemos diferenciar por sus efectos, sus objetos, sus condiciones estilísticas, etc. Es verdad que no se deben simplificar las cosas hasta querer descubrir la diferencia específica clara de tres ramas del discurso que se oponen en tantos niveles distintos. Lo que en el presente estudio se busca, es la posibilidad de relacionar las diferencias lingüísticas de los niveles elementales, con la tripartición mencionada propia del nivel superior del discurso.

Los tres elementos estudiados abrazan el campo de la semántica desde su aparición elemental hasta los umbrales de la frase o discurso. Ellos pueden ser definidos en forma articulada:

1. Nombre: núcleo semántico antes de toda composición.
2. Verbo: elemento semántico en composición atributiva.
3. Caso: elemento semántico en composición no atributiva.

Dejando de lado las connotaciones gramaticales, estas clases generales de elementos del discurso organizan el mundo semántico de manera sistemática. Los generadores del sistema son, como en otros lugares, de dos tipos: a. la presencia o ausencia de composición; b. la composición referente al ser de la cosa (atribución) o la composición referente al ser del discurso (elocución, léxico, sintaxis). La articulación del campo semántico simple permite reconsiderar la articulación del campo semántico compuesto, o del discurso, cuyos títulos son lógica, retórica y poética.

7.1. La *lógica* (demostrativa y dialéctica) se mueve sobre dos pilares: la definición y la declaración de existencia actual o su negación (72 a 20). Por la definición, el silogismo analítico permanece anclado en el "*ónoma*", en el sentido de que la definición es "tautología". La declaración de existencia actual o su negación egresa de la simplicidad del "*ónoma*", pero reingresa al mismo por medio de la destemporalización del concepto de verdad. El silogismo lógico sería una peripecia semántica que rodea la identidad del *ónoma* sin abandonarla nunca. La soledad del *ónoma* emerge a la composición atributiva como reflejo de esencias, es decir, como reflejo de todo *lógos* que habita la simplicidad semántica. Nada cambia en la lógica "dialéctica" o según el "*éndoxon*". La figura del productor del lenguaje ingresa aquí solamente *per accidens*. Lo que interesa es siempre la coherencia semántica de los géneros, las especies, las definiciones.

7.2. La *poética* extiende la peripecia de la semántica. La formalidad lingüística que lo permite es la "semántica con tiempo", el atributo, que admite un antes y un después en el sujeto. Por ello es coherente la comparación con el discurso histórico que trata de las cosas que "fluyen". La poética, sin embargo, se diferencia de la historia tejida de particularidades, porque es un discurso que retorna a la esencia, a la verdad, mediante la mimesis de lo operable universal. La poética no decide entre contradictorios, como hace la lógica, sino que se desplaza entre contrarios. La poética, lógica del tiempo, abre su dinámica hacia el corazón del "*poietés*" humano que ríe y llora; pero no sólo accidentalmente, sino esencialmente, porque es la semántica que atraviesa el cambio, donde es posible el nacimiento y la muerte. La "*hybris*" antes de ser óntica o ética ha tocado la estructura de la significación, ha sustraído los significados de la eternidad, ha mostrado la concatenación necesaria que preside los acontecimientos no necesarios.

7.3. La *retórica* puede ser definida por su funcionalidad en los momentos de elocución humana: el foro, la plaza, la tribuna. Pero antes se da una formalidad analizable, específicamente lingüística, que la marca, o la enmarca. Se trata de las estructuras de composición

del discurso que, sacándolo de la simplicidad semántica y llevándolo más allá de la atribución verbal lo capacitan para ligar la semántica a los factores no lingüísticos del discurso, como el emisor y el receptor. Por ello, el cuidado de las pruebas (*pisteis*), de la elocución (*léxis*), del pensamiento (*diánoia*) y del ordenamiento del discurso (*táxis*), son temas primariamente retóricos, en cuanto consideran la relación potencial del discurso con el auditor o lector. Podría decirse que la retórica depende del "caso" de la producción del discurso, de la ocasión elocucional. La semántica se ha distanciado de las tautologías y de las definiciones, pero no se ha alejado de la verdad, en cuanto el trabajo retórico tiende a incorporar al campo de lo verdadero lo que dicen los hombres en la ciudad.

8. Lingüística y filosofía aristotélica

En esta rápida aproximación a los textos del filósofo se fundan las afirmaciones siguientes:

8.1. En primer lugar, la consideración aristotélica siembra en el campo lingüístico una vieja semilla griega. La oposición de los contrarios, tema querido por los presocráticos y acogido por la dialéctica socrática, penetra, en las páginas aristotélicas, en los niveles fundamentales del decir. La oposición de los contrarios no es solamente el motor de su lógica; antes lo es de su semiología. La descripción del signo como significante y como significado (*léxis-diánoia*) se articula según niveles sistemáticos determinados por la oposición de elementos que engendra una síntesis, apta para ser elemento de una composición superior.

8.2. En segundo lugar, la lingüística aristotélica se compone de dos niveles correlativos, que son el del significante y el del significado, permitiendo una analítica correlativa de los mismos. Por primera vez entre los griegos se desacraliza radicalmente la sustancia del "*ónoma*", analizándola como resultado de composiciones formales.

8.3. En tercer lugar, la lingüística adquiere, en el mundo aristotélico, un espacio epistemológico propio, aunque no exista un tratado que la consagre como ciencia. Los textos citados a lo largo de este comentario, muestran que la teoría sobre el lenguaje no pertenece de por sí ni a la lógica, ni a la retórica ni a la poética, sino que funda sistemáticamente las diferencias de las ciencias citadas. Los textos lingüísticos del filósofo, por otra parte, poseen tal capacidad de formalización y generalización, que abren un espacio para la teoría del signo como tal, es decir para una semiología.

8.4. En cuarto lugar, el análisis aristotélico sobre el lenguaje, sin desmedro de su capacidad formalizadora, no intenta en ningún momento imponer un modelo al lenguaje, sino que se apoya en la descripción de los modelos lingüísticos existentes en la cultura griega, principalmente la dialéctica socrática, la retórica política y judicial,

la tragedia y la rapsodia épica. De todos estos modelos interesa al filósofo sacar a luz los modos fundamentales con que el ser se hace visible por el *logos*. Si es verdad que el inventor del silogismo y de sus reglas formales ha dejado una larga tradición filosófica (frecuentemente acusada de reducir la verdad al "*logos apofántico*" del discurso declarativo), es conveniente recordar que es también el autor de la *Retórica* y de la *Poética*. Y no solamente abordó campos tan distintos, sino que tendió en sus bases una teoría fundamental del lenguaje que intentaba comprender sistemáticamente las diferentes potencialidades del discurso humano.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
(Argentina).

BIBLIOGRAFIA

- Benveniste, E. *La forme et le sens*, en: *Problèmes de linguistique générale* II (París 1974).
- Coseriu, E. *Die Geschichte der Sprachphilosophie: I Von den Antike bis Leibniz* (Tübingen 1970).
- Düring, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966).
- Granger, G. *Essai d'une philosophie du Style* (París 1968).
- Greimas, A. *Du sens. Essais sémiotiques* (París 1970).
- Guillaume, G. *Langage et science du langage* (París 1964).
- *Temps et verbe* (París 1965).
- Jakobson, R. *Essais de linguistique générale* (París 1963).
- Morpurgo-Tagliabue, G. "La stilistica di Aristotele e lo strutturalismo". *Lingua e stile* 2 (Bologna 1967) 1-18.
- *Linguistica e stilistica di Aristotele - Filosofia e critica* 4 (Roma 1968).
- Ricoeur, P. *La métaphore vive* (París 1975). El primer estudio lleva por título: *Entre Rhétorique et Poétique: Aristotele*.
- Rojó, R. "El principio de no contradicción en Aristóteles. Una interpretación lingüística". *ITA. Humanidades* 9 (São José dos Campos 1973) 61-70.
- Searle, J. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (London 1969).
- Scarpato, G. *Il discorso e le sue parti in Aristotele* (Milano 1970).
- Stouch, Ch. "Language and ontology in Aristotle's Categories". *Journal of the History of Philosophy* 10 (Berkeley 1973).
- Uphues, K. *Sprachtheorie und Metaphysik bei Platon, Aristoteles und in der Scholastik = Opuscula Philosophica* 2 (Frankfurt 1975).
- Voss, J. "Aristotele et la théorie énergétique du langage de W. von Humboldt". *Revue philosophique* 72 (Louvain 1974) 482-508.
- Weidemann, H. *Metaphysik und Sprache: eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas v. A. und Aristoteles*, Symposium 52 (Freiburg i.B. 1975).

ABSTRACT

Aristotle, for the first time in the history of philosophy, advances a description of language which identifies several levels systematically related. These levels embrace non-semantic (letters - syllables) and semantic (names, *logos*, syllogisms) components. The simplest semantical component (the name) shows itself under the guise of different figures, namely, names, attributes and cases. These figures are related among themselves. But, on the other hand, they are distinguishable from one another, and allow for the possibility of logical necessity, poetical mimesis and rhetorical persuasion.

NOTAS

EN TORNO A LA INTERPRETACION DE ANALITICOS PRIMEROS I 38

Ignacio Angelelli

El fin de esta nota es presentar algunas consideraciones exegéticas en torno al capítulo 38 de los *Analíticos Primeros* I. La importancia de este texto en la historia de la lógica se debe a que es una de las pocas fuentes aristotélicas del tema de la *reduplicación*, muy desarrollado luego en la tradición escolástica. El fin principal de la teoría o teorías escolásticas de la *reduplicatio* es analizar ("exponer") las proposiciones reduplicativas, es decir, proporcionar proposiciones equivalentes a ellas en las cuales, sin embargo, no figura la frase reduplicante. Veamos como define, por ejemplo, Jungius la proposición reduplicativa: "*Reduplicativa est, quae constat signo reduplicante, uti sunt, qua, quatenus, in quantum, prout, qua ratione, hêi kath' hóson et similes [...]* Reduplicatio, epanadiplosis, nominatur pars illa, cui reduplicativa particula praefigitur, ut 'quatenus animal est' "¹.

Consideremos ahora el texto aristotélico ²:

- 49^a 11 (a1) "Lo que se reduplica en las premisas (*tò epanadiploúmenon en tais protásesi*) debe aplicarse al término mayor, no al medio. (a2) Digo, por ejemplo, que si hubiera un silogismo (como el siguiente): / de la justicia hay ciencia de que es un bien (*hóti agathón*), 'de que es un bien' o 'en tanto bien' debe aplicarse al término mayor. Sea pues A 'ciencia de que es un bien', B 'bien' y C 'justicia'. Es verdadero afirmar A de B, pues del bien hay ciencia de que es un bien, y también B de C, pues la justicia es precisamente un bien. De este modo se obtiene un análisis correcto. En cambio, si a B se aplica 'de que es un bien' no habrá análisis correcto, pues A será verdadero acerca de B, pero B no será verdadero acerca de C: afirmar, en efecto, de la justicia 'el bien de que es un bien' es falso

¹ Joachimius Jungius, *Logica Hamburgensis*, ed. Meyer, 1957, cap. XI.

² Se ha seguido el texto de W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949; la traducción ha sido provista por la redacción de la RLF, a quien agradecemos su colaboración.

e incomprensible. (a3) De modo similar también si se demostrara que lo sano en tanto bien es objeto de conocimiento o el cabro-ciervo (*tragélaphos*) en tanto no existente (es objeto de conocimiento) o el hombre corruptible en tanto perceptible (es objeto de conocimiento). (a4) Pues en todos los predicados a los que se les añade algo (*en hápasi tois epikategorouménous*) la reduplicación se debe aplicar al término mayor.

/(b1) La posición de los términos no es la misma cuando se demuestra (*sylogisthêi*) algo de manera simple que cuando lo demostrado tiene un cierto atributo o una cierta condición o está restringido de alguna forma. / (b2) Digo, por ejemplo, cuando se demuestra que el bien es objeto de conocimiento y que es objeto de conocimiento en tanto bien. (b3) Si se ha demostrado que es simplemente cognoscible, se debe poner como término medio 'el ser' en sentido de 'existente' (*tò ón*); si (se ha demostrado, en cambio) que es en tanto bien (se debe poner como término medio) 'ser algo determinado' (*tò tì ón*). (b4) Sea pues A 'la ciencia de que es algo determinado', B 'ser algo determinado' (*ón tì*) y C 'bien'. Es verdadero predicar A de B, pues había, como vimos, ciencia de algo determinado, de que era algo determinado. Pero también es verdadero predicar B de C, pues C (el 'bien') es algo determinado. De modo que también será verdadero predicar A de C. Por consiguiente habrá ciencia del bien de que es un bien. En efecto, el ser algo determinado era un signo de la esencia propia de la cosa (*tò tì ón tês idíou semeíon ousías*). / (b5) Pero si 'ser' en sentido de 'existente' (*tò ón*) se pone como término medio y se añade al término mayor 'ser' en sentido absoluto (*tò ón haplôs*, esto es, también en sentido de existente) y no 'ser algo determinado' (*tò ón haplôs*, esto es, también en sentido de 'existente') y no 'ser algo determinado' (*tò tì ón*), no sería un silogismo afirmar que hay ciencia del bien de que es un bien. (b6) Es evidente, por tanto, que en los silogismos parciales (*en mérei*) deben tomarse los términos de la manera en que nosotros lo hemos indicado."

El texto presenta dos reglas para la construcción de silogismos cuya conclusión sea reduplicativa o de un tipo que incluya principalmente a las reduplicativas. Los tres ejemplos de (a3) son reduplicativos (*hêi*). El ejemplo de (a2) parece ser de otro tipo: "de la justicia hay ciencia de que es un bien", si bien en la línea 14 vemos que este "de que" (*hóti*) puede reemplazarse por un "en tanto" (*hêi*). El ejemplo de (b) vuelve al giro "de que" (*hóti*): 1. 36 "habrá ciencia del bien de que es un bien"³.

³ El texto de (b1) puede ser leído como sugiriendo un tipo de proposición más general que el estrictamente reduplicativo: *tòde tì è pêt e pòs*, pero de todos modos no hay duda de que la partícula más citada en el capítulo 38 es *hêi*, "en cuanto".

Ambas reglas presuponen que ya se han alineado tres términos A-B-C con el efecto de que ya hay un silogismo, o sea que hay "enlace" o contacto entre A y C o más precisamente desde A hacia C. Parece que Aristóteles considera solamente el caso Barbara, o sea: A se dice de B, B se dice de C. Hay ya por lo tanto una conclusión: A se dice de C. Esta es una conclusión "simple" *haplôs* (b1). La primera regla dice que si queremos una conclusión reduplicativa: A-C *qua* M (uso 'M' si bien el texto no introduce una cuarta variable), la frase '*qua* M' deberá ser anexada al primer término, que coincide (de izquierda a derecha en la alineación A-B-C) con el mayor A de Barbara. La segunda regla añade que el medio B deberá reemplazarse por un B' más restringido: *ón* reemplazado por *tì ón*.

Ambas reglas pueden entenderse si se adopta el análisis moderno de la proposición reduplicativa que he propuesto en una nota anterior⁴. Según este análisis, "S es P *qua* M" se representa con $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } P \ \& \ x \text{ es } P \rightarrow x \text{ es } M$. En nuestro caso: "A se predica de C *qua* M" se convierte en "C es A *qua* M" y finalmente en $\wedge x: x \text{ es } C \rightarrow x \text{ es } A \ \& \ x \text{ es } A \rightarrow x \text{ es } M$.

Quisiera explicar aquí la manera en que he llegado a este análisis de "S es P *qua* M". En primer lugar no me he basado en textos aristotélicos sino en fuentes escolásticas. Las fuentes escolásticas sugieren para "S es P *qua* M" dos tipos de "exposición":

I. $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } M \ \& \ x \text{ es } M \rightarrow x \text{ es } P: y$

II. $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } M \ \& \ x \text{ es } M \leftrightarrow x \text{ es } P$

donde (II) se distingue de (I) en tener un bicondicional entre M y P en vez de un condicional. Véase por ejemplo Jungius: "*Expositio reduplicativarum varias habet tricas; sufficiat hoc loco unum atque alterum Expositionis exemplum: Omnis Duodenarius, quatenus pariter par est, Quaternario mensurabilis est, Enuntiatio haec exponitur per tres Enuntiationes, quibus simul sumptis aequipollet, puta hasce: Omnis duodenarius ets pariter par, Omnis muneris pariter par quaternario est mensurabilis. Requiritur plerique quartam quoque exponentem, mense hanc, Omnis numerus quaternario mensurabilis est pariter par*"⁵.

Evidentemente la tercera exponente, mencionada por Jungius como por muchos otros autores, es superflua, ya que está lógicamente implicada por las dos primeras. Las dos primeras juntas constituyen nuestra I. La cuarta de Jungius proporciona el condicional " $x \text{ es } P \rightarrow x \text{ es } M$ ", que añadido a (I) constituye (II).

Ahora bien, si adoptamos la (I), entendemos la segunda parte del capítulo 38, es decir la segunda regla, pero no la primera. Si por el contrario adoptamos la (II) entendemos la primera regla pero no la segunda. Por brevedad, me referiré a mi nota anterior. Si usamos

⁴ "Analytica Priora I 38 and Reduplication", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, XIX (1978) 295-6.

⁵ Jungius, *ibid.*

el análisis (I), las fórmulas correspondientes a (2') y a (3') son tales que *ambos* grupos de premisas implican la conclusión deseada (*S es P qua M*), que en el análisis (I) se convierte en $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } M \ \& \ x \text{ es } M \rightarrow x \text{ es } P$; o sea que el análisis (I) no refleja la diferencia que la primera regla del capítulo 38 pretende establecer entre anexas '*qua M*' a la mayor o a la menor. Solamente se explica con el análisis de (I) la segunda regla. En efecto, la (5) de mi nota anterior se transforma en un grupo de fórmulas (correspondientes a las 5') que al igual que las (5') también implican $\wedge x: x \text{ es } B \rightarrow x \text{ es } M$; o sea, que habrá que cuidarse de elegir un B' que cumpla esta condición. Si por el contrario se utiliza el análisis (II), se logra entender la primera regla, pues '*qua M*' en la menor no genera la conclusión deseada, mientras que '*qua M*' en la mayor nos permite concluir "*S es P qua M*" o sea en el análisis (II): $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } M \ \& \ x \text{ es } M \leftrightarrow x \text{ es } P$. Pero la segunda regla queda entonces sin ser reflejada en nuestra traducción moderna, por la sencilla razón de que M y P son coextensivos según el análisis de (II), de modo que al pasar al silogismo reduplicado desde el simple no es preciso tomar un B' más restringido.

Esta situación curiosa me sugirió tomar un compromiso entre (I) y (II) como análisis de la proposición reduplicativa que se esconde bajo el misterioso capítulo 38. El resultado fue la forma susodicha: $\wedge x: x \text{ es } S \rightarrow x \text{ es } P \ \& \ x \text{ es } P \rightarrow x \text{ es } M$; a la que llamaré (III) y que vemos se distingue de (I) por tener P en lugar de M y M en lugar de P. La forma (III) permite entender tanto la primera como la segunda regla del capítulo 38, tal como he mostrado en mi nota anterior.

Otra forma que sirve para entender ambas reglas es la siguiente: $\wedge x: x \text{ es } S \ \& \ x \text{ es } P \rightarrow x \text{ es } M$; que puede extractarse directamente de Juan de Santo Tomás. Me referiré a esta nueva forma como (IV). Se debe observar, en primer lugar, que (IV) es implicada por, pero no implica a (III). De modo que al tomar (IV) en vez de (III) mejoramos la interpretación en el sentido de utilizar fórmulas más débiles.

La idea de la (IV) se puede ver en la parte final del artículo de Juan de Santo Tomás sobre las proposiciones reduplicativas⁶. Allí se insiste en leer "*homo in quantum existit operatur*" como "*si homo operatur, existit*".

Si nos fijamos en aquello que es común a (III) y (IV), vemos que esto parece consistir en la parte $x \text{ es } P \rightarrow x \text{ es } M$, "*si es P entonces es M*" o "*no puede ser P sin ser M*" o "*M es condición necesaria para P*".

Desde el punto de vista exegético del texto aristotélico, lo objetable de estos análisis es que no parecen tener base textual directa en

⁶ Joannes a Sto. Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, ed. Reiser, 1930, I 58.

Aristóteles sino que se basan en fuentes posteriores de la escolástica. Por otra parte, aunque los análisis propuestos esclarezcan las líneas generales, quedan otros puntos oscuros en el texto, discutidos especialmente por Bäck⁷.

Primero tenemos el problema de determinar exactamente en (a1) si tenemos que tomar como sujeto a la descripción '*tò epanadiploumenon*' o bien '*tò epanadiploumenon en taís protásesi*'. Según (a4), lo que Aristóteles quiere decir también puede designarse mediante '*he epanadiplosis*'. Ahora bien, Jungius, por ejemplo, entiende esta última expresión como refiriéndose a la frase "*qua M*" o incluso simplemente "*M*" (cp. el texto citado). Esto permitiría tomar como sujeto de (a1) simplemente a '*tò epanadiploumenon*' y entonces la regla primera diría que si uno quiere probar una conclusión "*C es A qua M*", la frase "*qua M*" debe añadirse al término mayor, cualquiera sea el silogismo simple A-B-C ya construido. Si en cambio se lee como sujeto en (a1) '*tò epanadiploumenon en taís protásesi*', esta descripción denota algo "repetido" ("duplicado" según el sentido ordinario de la palabra griega) en las premisas, lo cual parece tener que ser el término medio B (que figura dos veces). Curiosa consecuencia de esta lectura es que nos fuerza a identificar M con B. Esto parece extraño y excesivamente restrictivo, pero no hay duda de que coincide exactamente con el ejemplo dado en (a2).

Un segundo problema es la manera en que Aristóteles "prueba" la primera regla. Hace ésto diciendo que si se anexa '*qua M*' al término medio, la premisa menor se vuelve falsa y/o sin sentido (fin de a2). En el análisis que he propuesto en el trabajo citado, se obtiene el resultado (más interesante) de que si la reduplicación va con la premisa menor, no se prueba lo que se quiere probar. Aristóteles, en cambio, se limita a señalar que la menor es falsa o sin sentido.

Un tercer problema es el significado de *ti ón* y *ón ti* en (b3), (b4) y (b5). Bäck ha sugerido que ambas frases *deben* tener un significado distinto. Vinculado con ésto tenemos un cuarto problema, que es la última frase de (b4), "*signo de la ousía*".

Universidad de Texas, Austin.

ABSTRACT

The aim of this note is to expand on the analysis, proposed elsewhere by the author, of chapter 38 of Aristotle's *Analytica Priora* I. Aristotle gives two rules concerning the construction of a "reduplicative" ("*S is P qua M*") conclusion of syllogisms. The challenge for the modern interpreter is how to formulate these two rules in a way that satisfies both the text and logical standards. The formulations presented in this note are only tentative and based on the scholastic tradition.

⁷ Bäck, Allan, *The Theory of 'qua' Expressions*, trabajo doctoral, The University of Texas at Austin, 1979.

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. X

México, diciembre 1978

Nº 30

SUMARIO

ERNESTO SOSA, Tipos de Causalidad.

NELLON H. SNOEYENBOS, Poética: descripción y evaluación.

MARTIN A. BERTMAN, Hobbes and Performatives.

ULISES SCHMILL ORDONEZ, Consideraciones sobre "Derecho y Lógica" de Hans Kelsen.

Discusión

ALVARO RODRIGUEZ TIRADO, ¿Qué es la materia?

Notas bibliográficas

HAROLD M. ZELLNER (ed.), *Assasination* (Javier Esquivel).

JOHN THE SCOT (JOANES SCOTUS ERIUGENA) *Periphyseon: On the Division of Nature* (Mauricio Beuchot).

EDUARDO A. RABOSI, *La justificación moral del castigo* (Roberto J. Vernengo).

JAN LUKASIEWICZ, *Estudios de Lógica y Filosofía* (José Luis Roller).

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 145.00 pesos mexicanos ó \$ 6.50 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27-414, México 7, D. F., México.

DESARROLLO ECONOMICO

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 18

Octubre-diciembre 1978

Nº 71

JORGE SCHVARZER: Estrategia industrial y grandes empresas: el caso argentino.

ERNESTO TIRONI: Teoría de los costos y beneficios de inversión extranjera en procesos de integración.

JOSEPH S. TULCHIN: El crédito agrario en la Argentina, 1910-1926.

Notas y comentarios

EUGENIO KVATERNIK: Sobre partidos y democracia en la Argentina entre 1955 y 1966.

ALIEO A. GUADAGNI: Un análisis de costo-beneficio de la medición del consumo de agua.

CARLOS ABALO: Aldo Ferrer y el dilema económico de la Argentina.

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: Argentina: \$ 40.000; Países limítrofes: u\$s 36.00; Resto de América y España: u\$s 40.00; Europa, Asia, África y Oceanía: u\$s 44.00. Ejemplar simple: u\$s 12.00. (Recargos por envío vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc. a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 395 1425 Buenos Aires, Argentina

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. V, Nº 1 (marzo 1979)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

LA POLITICA DE ARISTOTELES EN UNA NUEVA PERSPECTIVA

Osvaldo N. Guariglia

JOACHIM RITTER. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt M.: Suhrkamp, 1969, 356 pp.

GÜNTHER BIEN. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg/München: Alber, 1973, 402 pp.

MANFRED RIEDEL. *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Frankfurt M.: Suhrkamp, 1975. 341 pp.

HERBERT SCHWEIZER. *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*. Freiburg/München: Alber (Reihe "Symposion" Bd. 36), 1971, 262 pp.

En un artículo publicado en el año 1963, Anton-Hermann Chroust reseñaba la actividad académica de los primeros treinta años de investigación aristotélica en el presente siglo (1912-1942) afirmando que la misma había transcurrido a través de los canales abiertos por Werner Jaeger desde la aparición de su primer libro sobre la historia del génesis de la *Metafísica*, profundizados luego en su obra capital, el libro sobre *Aristóteles*¹. Como es sabido, estas dos obras representaron el punto de partida de la corriente *evolucionista* que dominó enteramente el campo de los estudios aristotélicos, sea en apoyo de las tesis de Jaeger o en oposición a ellas, durante cuarenta años. Jaeger dividía la vida de Aristóteles en tres grandes etapas: la primera, que iba desde su ingreso en la Academia en el año 367 a.C. hasta su partida de Atenas en el año 345 a.C., etapa estrictamente platónica, en la que Aristóteles sostenía la teoría de las ideas y la filosofía platónica tal como había sido presentada por el maestro; la segunda, que se iniciaba luego de la muerte de Platón y abarcaba la extensa etapa de los viajes junto a su discípulo Teofrasto, etapa en la que Aristóteles exhibía un platonismo reformado, abandonaba la teoría de las ideas pero continuaba creyendo en una ciencia especulativa, aunque se interesara progresivamente en los estudios empíricos; la tercera y última que coincidía con el retorno de Aristóteles a Atenas en el año 335 a.C.,

¹ "The first thirty years of modern Aristotelian scholarship", *Classica et Mediaevalia* 24 (1963) 27-57.

etapa de la madurez, en la que él abandonaba completamente sus últimos vestigios de platonismo y se dedicaba fundamentalmente a estudios empíricos en todos los campos. El criterio cronológico estaba, pues, dado por la cercanía o lejanía con respecto a Platón de las distintas tesis aristotélicas. Con ello Jaeger proveía un marco general que permitía un examen meramente historicista y filológico de las obras de Aristóteles, ajeno totalmente al interés filosófico o al examen sistemático de las mismas, y creaba, por ello, la ilusión de permitir la acumulación de investigaciones parciales, de detalle, dentro de un cuadro general que permanecía invariable, pero que se iba poco a poco llenando con este tejido colectivamente realizado.

La propuesta de Jaeger con respecto a la *Política* residía en la diferenciación entre dos capas de escritos cronológicamente distintos, que habían sido, sin embargo, reunidos y entremezclados en la edición final. Los libros II, III, VII y VIII, que según Jaeger ofrecían una versión del estado mucho más próxima a las especulaciones platónicas (fundamentalmente de sus últimos escritos), debían formar parte de una primera edición, que Jaeger fechaba en la segunda etapa de Aristóteles y a la que daba el nombre de "Política original". Los libros centrales IV-VI, en cambio, con su rico acopio de material histórico reflejaban la característica de la última etapa de Aristóteles, fundamentalmente clasificatoria, en la que las normas ideales platónicas para la construcción del estado habrían sido sustituidas por conceptos y formas extraídas de la biología.²

Esta distribución de los libros de la *Política* en el tiempo fue admitida, a pesar de la enconada oposición de Hans von Arnim³, por varios seguidores en sus líneas generales, principalmente por J. L. Stocks⁴, W. Theiler⁵ y E. Barker⁶. Sin embargo ya el mismo Barker, en el prólogo a su excelente traducción de la *Política* volvía sobre su anterior posición y sostenía que la obra debía formar una unidad en su estado actual y con el orden actual de los libros y que tal unidad de sentido respondía a las intenciones del autor, aun cuando éstas no coincidieran con nuestro sentido actual de unidad⁷. Durante más de un decenio esta toma de posición, a pesar de la indudable autoridad de quien la sostenía, permaneció aislada, hasta que una nueva actitud *unitarista* se fue imponiendo en la filología aristotélica, fundamentalmente merced a los trabajos de dos grandes estudiosos de Aristóteles: Ingemar Düring, de la Universidad de Götterborg, y Frank Dirlmeier, de la Universidad de Heidelberg. Las investigaciones de ambos se limitaron a las obras éticas: el *Protréptico*, la *Magna Moralia*, la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea*. El resultado de estas investigaciones que, contra Jaeger, sostenían que la teoría ética de Aristóteles no había variado sino en detalles de la primera a la última de sus obras, era pasible de ser extendido a otras pragmatías. El conjunto de problemas que

² Aristotle: *Fundamentals of the History of His Development*, t. I. Oxford 1948, pp. 259-292.

³ "Zu Werner Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles", *Wiener Studien* 46 (1928) 1-48, espec. 45-48.

⁴ "The Composition of Aristotle's Politics", *Class. Quart.* 21 (1927) 117-187.

⁵ "Bau und Zeit der Aristotelischen Politik", *Mus. Helv.* 9 (1952) 65-78.

⁶ "The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics", *Class. Rev.* 45 (1931) 162-172.

⁷ E. Barker, *The Politics of Aristotle*, tr., intr., a not., Oxford 1946, pp. XLI-XLVI.

el punto de vista metódico del análisis jaegeriano había dejado de lado en la consideración de la estructura interna de la *Política*, fue examinado por fin con suma rigurosidad en un artículo de Rudolf Stark, luego justamente famoso, originado en una exposición en el seno de los *Entretiens*, organizados por la Fondation Hardt en 1964, cuyo tema central era justamente la *Política* de Aristóteles⁸. La tesis de Stark es sucintamente la siguiente: si bien los distintos libros que constituyen la *Política* fueron originariamente lecciones y cursos sostenidos por Aristóteles en distintas ocasiones y en diferentes épocas, el conjunto de los mismos tiene una indudable unidad temática por encima de las discrepancias de detalle, algunas veces irrelevantes y otras no bien interpretadas, que los seguidores de Jaeger se esforzaron en destacar. A esta unidad interna responde la arquitectura general de la obra, que en grandes rasgos es la trazada por el mismo Aristóteles en el párrafo final de la *Ética Nicomaquea*. Stark invitaba a una interpretación más profunda de la *Política* que tuviera en cuenta las aporías que la naturaleza misma de los problemas le planteaba al filósofo. Su estimulante ensayo contenía implícita una nueva actitud, que él mismo hizo expresa en la discusión que siguió a su exposición: "Pareciera que es tiempo de liberarse nuevamente de las ataduras que impuso una problemática meramente evolucionista" (o.c., p. 37).

La invitación de Stark no venía sino a ratificar una dirección que investigadores provenientes no del campo de la filología aristotélica, sino de la historia por un lado y de la filosofía por el otro, habían tomado ya de modo independiente. Para otra oportunidad quedará el pasar revista a las investigaciones sobre la *Política* llevadas a cabo por historiadores, investigaciones que en la opinión del presente reseñante han arrojado algunos de los aportes más interesantes a la comprensión de la misma. Nos limitaremos en lo que sigue a presentar una línea de interpretación surgida y desarrollada en Alemania Federal bajo la inspiración del fallecido profesor J. Ritter de la Universidad de Münster, línea a la que de una u otra manera pueden adscribirse los trabajos que presiden esta reseña. En 1960 Ritter publicó un artículo que bajo el título "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles"⁹ resumía los temas centrales de su nueva concepción filosófica. Ritter destacaba la conexión fundamental de las distintas disciplinas, en especial *ética y política*, que en la tradición filosófica hasta bien entrada la época moderna habían conformado la *philosophia practica* y buscaba las raíces de esta conexión en la filosofía aristotélica "de las cosas humanas" como una unidad entre la moral individual y la eticidad social que sólo el surgimiento del modernismo había venido a quebrar. El interés de Ritter se centraba en el intento de destacar la *sustancialidad* que habían poseído las instituciones sociales en el mundo antiguo frente a su progresiva retracción en el mundo moderno a entidades *meramente jurídicas*, por un lado, y a *convicciones morales subjetivas*, por el otro. Sin duda

⁸ "Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik", en: *La "Politique" d'Aristote*, Vandoeuvres-Geneve 1965, Entr. Fond. Hardt, t. IX, pp. 1-36, Discussion, pp. 37-52.

⁹ Ahora en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, ed. M. Riedel, t. II, Freiburg 1974, pp. 479-500.

es posible adscribir tanto este artículo, que quedó fuera de la recopilación que reseñamos, como los otros cuatro sobre filosofía práctica de Aristóteles aquí reunidos, a la corriente de filosofía hermenéutica tan difundida en la Alemania de la postguerra. Pero existe una diferencia importante: el punto de partida de Ritter no es Heidegger sino Hegel. Ritter pertenece, en efecto, a ese movimiento de renovación de los estudios hegelianos en general y de su filosofía política en especial que tuvo lugar en Alemania luego de la segunda guerra, debido fundamentalmente a la influencia combinada que ejercieron, por una parte, la recepción del hegelianismo galo, representado por pensadores tales como A. Kojève, J. Hyppolite, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty, y a la aparición, por la otra, en la R. Democrática Alemana de dos obras fundamentales: *El joven Hegel*, de G. Lukacs, en el año 1948, seguida tres años más tarde por la exposición de E. Bloch, *Sujeto-objeto*. Ritter fue el primer representante del *establishment* académico germano que aceptó en principio la por entonces totalmente inaudita conexión entre el pensamiento de Hegel y la historia político-social de su tiempo que había sido propuesta por Lukacs, dedicando a ella una pequeña obrita, luego justamente famosa, *Hegel und die französische Revolution* (1956), contenida también en la segunda parte del libro que reseñamos (pp. 183 ss.). Así como Marcuse en su obra de habilitación sobre Hegel había puesto en conexión los conceptos filosóficos de éste, en especial de *substancia* y *vida*, con sus correlatos aristotélicos¹⁰, de la misma manera proclamaba entonces Ritter la filiación rigurosa de la *idea de la libertad* con el concepto aristotélico del *hombre como animal político* y en tanto tal como ser libre (pp. 197-201). Esta aproximación resultaba sumamente esclarecedora para ambos filósofos. Fue, en efecto, Hegel el filósofo moderno que más encendidamente defendió a Aristóteles tanto contra su unilateralización escolástica como contra la incompreensión de sus modernos detractores. Su propia exégesis del pensamiento del Estagirita, no solamente en su *Historia de la filosofía*, sino dispersa aquí y allá en su obra, contribuyó a impulsar decididamente el renacimiento de los estudios aristotélicos en la Alemania del siglo pasado. Es, pues, con todo derecho que Ritter apela al gran suevo para interpretar al gran jonio. Para Hegel "la esencia del estado es la vida ética; ésta consiste en la unificación de lo universal y la voluntad subjetiva"¹¹. La manifestación de esta unidad realizada en la historia es el *estado* que, como tal, es obra y expresión de la libertad. Ahora bien: la primera aparición del estado como forma de esta manifestación se da precisamente en Grecia de modo paradigmático¹². Esta comprensión del estado como un todo en el interior de cuya vida ética, que es común a todos e independiente de los individuos, éstos pueden alcanzar una vida propiamente humana en tanto vida en la *polis*, es decir, *política*, es la que Hegel desentierra luego de más de veinte siglos de la obra aristotélica¹³.

¹⁰ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt M. 2 1968, pp. 46 ss.; 286 ss.

¹¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1968, pp. 112 ss.

¹² *Philosophie der Geschichte*, ed. H. Glockner, Stuttgart 4 1961, t. XI, pp. 313 ss.

¹³ *Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, t. XVIII, pp. 398 ss.

Apelando a esta tradición, Ritter subraya la significación que posee en Aristóteles la unidad esencial entre 'ética' y 'política' a partir del fenómeno del *ethos*, el cual involucra los usos y las costumbres, las tradiciones, las formas de comportamiento apropiado entendido como virtud y las instituciones que encuadraban este comportamiento: la casa, el culto de los dioses, las fratrías, la comunidad de la guerra, de la fiesta y del luto. "Lo correcto según lo cual un determinado comportamiento se determina como 'ético' es, en consecuencia, sin apelar a normas y valores existentes en sí, concretamente mediado por el mundo de la vida institucional que forma parte de 'lo acostumbrado' y contenido en las formas tradicionales, que están establecidas junto con aquél, del hablar y del obrar" (p. 110). Ahora bien, ha sido Hegel, según Ritter, el primero que en el mundo moderno, por oposición al principio de moralidad subjetiva, ha señalado la diferencia fundamental que posee en la filosofía aristotélica el *ethos* y lo ético como fenómeno institucional y objetivo. Para el mundo moderno a partir del cristianismo, en cambio, la distinción entre una moralidad interior y subjetiva, y una legalidad exterior y social, constituye lo normal. Ausente la oposición entre moralidad y legalidad, tampoco se encontrará en el mundo antiguo la moderna distinción entre las dos esferas que introdujo el pensamiento político moderno: la *sociedad civil* y el *estado*. Sobre las consecuencias que la falta de esta distinción traía para el mundo de la *polis* trata el artículo más famoso de los cinco contenidos en el libro: "Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks" (pp. 57-105). El artículo constituye uno de los análisis más refinados de la significación de la *eudaimonia* como culminación de la ética y la política de Aristóteles. El contenido de esta aspiración última de la vida humana aparece, en la interpretación de Ritter, indisolublemente unido a la participación del 'ciudadano' griego en su comunidad y a la posibilidad, que ésta y sólo ésta, le brindaba, de llevar una vida racional en la que su 'humanidad' latente se hiciera efectiva. La 'vida civil' se convierte así en la expresión de esa 'idea de la libertad' que Hegel veía realizada en la comunidad del estado: si la *eudaimonia* contempla, contra Platón, el bien del individuo como tal, esta felicidad individual no es más que la sumisión del individuo a lo general y sustancial de la comunidad (pp. 99 ss.).

Las interpretaciones de Ritter, si bien constituían un nuevo punto de partida en la comprensión de la filosofía práctica de Aristóteles, se detenían en el trazado de un gran esquema a partir de la revaluación de determinados conceptos claves de la ética y de la política aristotélicas, por un lado, y a partir de una nueva actitud filosófica, por otro, que en época posterior se ha extendido especialmente en Alemania en la forma de un movimiento de 'rehabilitación de la filosofía práctica'. Este esquema permanecía en el nivel hermenéutico de la interpretación del texto, a pesar de los puentes que Ritter pretendía tender desde la hermenéutica textual a la ontología social. La plenitud del conocimiento empírico que tanto la historia económica y social como la antropología y demás disciplinas comparadas pueden aportar para la investigación profundizada tanto de la realidad histórico-social de la Grecia clásica como de su pensamiento político, quedaba totalmente al margen de la exégesis filosófica. Esta búsqueda y consciente restricción al texto era, sin duda, el diezmo que Ritter pagaba en contribución al señorío absoluto de la corriente hermenéutica

en su época. Esta limitación de la exégesis filosófica a mera interpretación en el ámbito de la historia de las ideas, lamentablemente tan connatural a la historia de la filosofía desde el siglo pasado hasta hoy en día, se ha mantenido en los demás libros que continuaron el camino abierto por Ritter. Este ofrecía, en realidad, dos vertientes: 1) la recuperación de la originalidad sistemática de la filosofía práctica aristotélica y la consiguiente contraposición de ésta a la filosofía matemático-especulativa de Platón y la Academia; 2) la restauración de la filosofía práctica a partir del redescubrimiento de su problemática a través de los pasos que la misma dio en su transformación desde su recepción en la Alta Edad Media y el Renacimiento hasta su última forma en el sistema hegeliano.

Al primer problema está consagrado el libro de G. Bien, originalmente una tesis de habilitación presentada ante la Universidad de Bochum, cuyo primer impulso, según declara el autor, lo recibiera precisamente de J. Ritter (p. 368). La 'fundamentación' de la filosofía práctica en Aristóteles a que el título hace referencia, se desarrolla en dos planos diferentes: (a) como exposición de la filosofía política en tanto parte del sistema aristotélico junto a la Física, la Metafísica, la Lógica, etc.; (b) como fundamentación de la tesis histórico-sistemática, según la cual la filosofía práctica de Aristóteles constituye el fundamento y el punto de partida de la tradición de la filosofía política occidental, en oposición a la tesis que encuentra este comienzo en Sócrates y Platón (p. 11).

Tanto con respecto a (a) como con respecto a (b), Bien parte de una tesis detalladamente expuesta en la Primera parte (Introducción): de acuerdo con ella, Aristóteles mantiene una permanente discusión con la filosofía platónica no solamente en aquellos pasajes en los que el discípulo critica abiertamente al maestro, sino también en general allí donde son visibles desviaciones y oposiciones a tesis expresa o tácitamente sostenidas por el segundo. Según Bien, Aristóteles buscó conscientemente mediar entre la filosofía platónica y la Sofística, oponiendo a la concepción de una filosofía unitaria y sistemática de Platón y la Academia la pluralidad de puntos de vista críticos de la segunda. Con esta mediación y oposición a Platón está íntimamente conectado el problema, que tan extensamente ocupara a los filólogos, de la separación de los distintos ámbitos de estudio en pragmatías que Aristóteles lleva a cabo. Así como para Aristóteles, contrariamente a Platón, existe una Física que se ocupa de los principios de una disciplina científica de las cosas naturales, de la misma manera, frente a la actitud platónica que juzgaba a las cosas humanas indignas de un estudio serio, Aristóteles fundamenta una filosofía de las acciones humanas basada en la convicción de que el hombre no es un títere de los dioses, sino que carga sobre sí mismo tanto la posibilidad como la responsabilidad de dirigir su propia vida (pp. 15-33). La elaboración en detalle de esta tesis se extiende todo a lo largo del libro y obliga a Bien a minuciosas discusiones de las distintas corrientes filológicas que desarrollaron el trajinado tema de la relación "Platón-Aristóteles". El autor no ha podido resistirse a la tentación de la erudición como un fin en sí mismo, desgranada en los múltiples *excursos* o en las extensas notas al pie. Es innegable que con ello ha puesto al alcance del público más general un inagotable caudal de información sobre

la recepción y discusión de la filosofía práctica aristotélica, que se extiende desde el helenismo hasta nuestros días. Pero es claro, también, que de este modo la perspectiva desde la cual aparece aquí considerada la filosofía política y ética de Aristóteles se restringe una vez más a la historia de las ideas, a pesar de los esfuerzos del autor para compensar esta unilateralidad de su obra mediante una 'localización' histórica de esa teoría política.

En relación directa con esta concepción general del trabajo están los méritos y falencias del libro: su fuerte reside en la Segunda, "Lo político como aquello que pertenece al hombre y a su mundo; 'Política' como 'la filosofía práctica'", y la Tercera parte, "El concepto de política obtenido de la distinción entre ética y política", que ocupan entre ambas más de la mitad del libro. En la Segunda parte (pp. 59-160), Bien acota el campo de objetos que son propios de la filosofía práctica como disciplina unitaria, tal como Aristóteles la concibiera, distinguiéndolo de las distintas esferas con las que entra en contacto o con las que parcial o totalmente se confundía en la filosofía platónica, a saber: el cosmos y la naturaleza en general, comprendida la esfera de lo divino; las matemáticas y las especulaciones en torno a los principios y las ideas-números de los académicos; por último, el campo de lo biológico. Consideradas juntamente con la distinción de los distintos ámbitos de objetos se delinea tanto la separación de uno y otro método propio de cada disciplina como el carácter de cada estudio. La filosofía práctica se contrapone, de esta manera, a la pura teoría (pp. 124-126). Con ello se abría el problema del carácter de la propia filosofía política: ¿son la ética y la política obra de la razón práctica como la misma acción o pertenecen más bien, en tanto disciplinas científicas, al ámbito de la razón teórica? Bien presenta una doble solución: por una parte apela a la ya ampliamente admitida unidad de la "inteligencia" y el "hábito correcto" en la acción ética, formulada en 1953 por D. J. Allan y desarrollada luego por R. Gauthier y D. Monan. No es posible, según demostraron estos autores, separar entre una 'virtud moral', proveniente exclusivamente del 'hábito correcto', que determina el fin, y la 'inteligencia' que provee los medios, sino que ésta no puede actuar sino es a partir de principios que encuentra insertos en su propia acción de acuerdo con el *éthos*. De ahí que las lecciones de ética se dirijan al círculo de aquellos "que saben prestar oído al que bien habla", según el verso de Hesíodo citado por Aristóteles, esto es, que poseen ellos mismos una experiencia de la vida virtuosa y están capacitados para entender la exposición del filósofo (pp. 129-132). Por otra parte, Bien cree encontrar en esta cita una distinción entre dos esferas sociales, la de la 'escuela', a la que pertenece el filósofo, y la de la 'ciudad', a la que pertenecen sus oyentes, cuya presencia en el texto no es de ningún modo evidente y cuya utilidad como hipótesis explicativa no parece ser evidente, ya que no es claro qué podría añadir de nuevo a la explicación en base al carácter práctico de la *phrónesis*. Esta parte se cierra, por último, con una discusión de la vida contemplativa y de su papel en el interior de la filosofía práctica.

La tercera parte está dedicada a establecer una necesaria distinción en el conjunto formado por la 'ética' y la 'política' en el interior de la filosofía práctica. La distinción entre la problemática ética y la problemática política

en Aristóteles retorna al punto, en que, como hemos señalado, se inició esta rehabilitación de la filosofía práctica: la distinción entre 'moralidad' subjetiva y 'legalidad' objetiva. Dado que justamente la distinción aristotélica no coincide en absoluto con esta moderna distinción, Bien ha tomado un extremo cuidado en distinguirla de las "categorías modernas". Toda la claridad y erudición que dominan en este sumamente interesante capítulo (pp. 208-228) se desvanecen, en cambio, cuando el autor pasa a exponer la distinción entre ética y política en el interior de la teoría aristotélica misma. Aquí la apelación a la mera paráfrasis del texto o a la comparación con Platón, por una parte, y a la discutible distinción entre 'escuela' y 'ciudad', por otra, que pareciera en la ocasión actuar como un sustituto de la distinción entre 'teoría' y 'realidad', deja al lector en la duda de si el autor ha penetrado en toda la profundidad del tema de la *Política* aristotélica, independientemente de la cuidadosa exposición de los distintos aspectos parciales de la misma. El tema central, en efecto, del que parte la reflexión filosófico-política de Aristóteles y que emerge justamente en toda su dificultad en la relación entre la virtud del 'hombre' y la virtud del 'ciudadano', es el problema de la *dominación* de acuerdo con un determinado orden establecido, en cuyo centro de una u otra manera está el ciudadano antiguo. Bien dedica una sección entera a la discusión de este problema (pp. 257-261); el punto central de la cuestión, la dominación en la ciudad-estado durante el problemático siglo IV a.C., tal como en líneas generales es concisamente planteado por la historiadora C. Mossé¹⁴, para citar un ejemplo incluido por Bien en su bibliografía, no es sino muy tangencialmente rozado.

Esta lejanía de la realidad histórico-social sobre la que Aristóteles reflexiona, sin cuyo apoyo el pensamiento político aristotélico amenaza convertirse en un espectro sin carne, se acentúa en la Cuarta y Quinta parte del libro, en las que el autor trata "La distinción aristotélica entre política y *oconomía*" y "*Politeia*" y 'político' como conceptos constitucionales específicos: la 'política' aristotélica como teoría del estado libre republicano y de la constitución civil construida sobre la libertad y la igualdad", respectivamente. Es imposible discutir aquí en detalle los distintos pasajes que atestiguan en pro de este juicio. Una aclaración es, empero, necesaria: no debe creerse que Bien elude tratar problemas específicos de la configuración social griega, como por ej. el de la dominación despótica del señor sobre su *oikos* y sus esclavos que determina el carácter 'feudal' del ciudadano antiguo; se trata más bien de una tendencia a considerar, como Ritter mismo, los distintos aspectos empíricos sólo desde el ángulo histórico-conceptual o hermenéutico, lo que crea en definitiva un divorcio entre el esquema político conceptual, por una parte, y los hechos a que este esquema debiera remitir, por la otra.

De ahí que la conclusión del libro, la Sexta parte, que retorna sobre "el lugar histórico de la filosofía política de Aristóteles" (p. 344 ss.), depare una cierta sorpresa, cuando el autor sin mediación alguna introduce la estructura social-estamental de la Europa prerrevolucionaria como condición de una continuidad que permitía una aproximación ahistórica a la *Política*, en la medida

¹⁴ "La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote", *Eténe* 6 (1967) 17-21.

en que ésta conservaba en ese medio toda su actualidad. Refiriéndose a un autor del siglo XVIII escribe Bien: "el que y a partir de qué fundamentos la teoría aristotélica de las constituciones había sido hasta entonces el instrumento teórico adecuado para concebir la realidad política y el carácter del curso histórico así como del orden social estamentalmente constituido de la antigua Europa que era adecuado a ese carácter, no forma ya más parte de su saber consciente" (p. 349). Pero ¿forma parte del saber consciente del lector luego de haber terminado la lectura de esta *Fundamentación*? En la página a continuación de la cita, Bien señala, con toda razón, que la estructura de clases que se da en la *Política* tenía tanto para Aristóteles como para la tradición escolástica que lo continúa "la dignidad ontológica de formas eidéticas cuasi naturales, imposibles de superar" (p. 350). Y de esta misma manera aparecen en su exposición, es decir, como un orden natural dado que no requiere mayor explicación. Sin embargo, es justamente el hecho de que le aparecieran al pensador teórico-político como algo naturalmente dado, es decir, como una naturalización del hombre, lo que, a nuestro modo de ver, requiere explicación. Sólo que esta explicación excede el marco hermenéutico desde el cual Bien considera toda la problemática. Digamos, en conclusión, que estos reparos que pueden hacerse al denso libro de Bien, no son obstáculo para que esta obra deba ser considerada como una de las obras imprescindibles con las que se debe confrontar en adelante todo estudio serio de la filosofía práctica de Aristóteles.

La segunda vertiente inaugurada por Ritter era, como señalamos, la de la restauración de la filosofía práctica a partir del redescubrimiento de su temática. Este redescubrimiento exigía ahondar en un particular momento histórico, el paso del siglo XVIII al XIX, momento en el que, como un río que se vuelve subterráneo, la filosofía práctica tal como se había dado tradicionalmente desapareció de la vista. M. Riedel, discípulo de K. Löwith y H. G. Gadamer, había señalado en un trabajo anterior a la filosofía de Hegel como la gran cámara de transformación de la que la filosofía práctica había emergido como filosofía de la historia¹⁵. El presente libro reúne doce trabajos en parte publicados y en parte inéditos que Riedel ha dedicado en el curso de los últimos diez años a la historia de la filosofía práctica anterior a Hegel. Los trabajos están reunidos en tres partes: la primera recoge bajo el título "Teoría de la polis" tres estudios sobre la filosofía política de Aristóteles; la segunda, titulada "Tradición aristotélica y transformación del lenguaje político en la época moderna", comprende dos trabajos sobre la tradición de la filosofía práctica tradicional inspirada en Aristóteles en Alemania desde el Humanismo hasta la Revolución Francesa; la tercera, "Leviathan versus unión de los ciudadanos: la diferencia entre la antigüedad y la época moderna", está dedicada a la filosofía política moderna desde Hobbes en adelante. La perspectiva desde la que se llevan a cabo estos estudios no es, empero, histórica, sino histórico-conceptual; se intenta esclarecer la precomprensión que se encierra en la terminología del lenguaje político tradicional, lenguaje que, según el autor, está a su vez predetermi-

¹⁵ "Objektiver Geist und praktische Philosophie", en: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt M. 1969.

nado por una cierta metafísica. De manera similar a la tarea realizada por algunos representantes de la filosofía analítica, en especial T. D. Weldon, pero desde una perspectiva distinta, Riedel propugna un análisis del lenguaje político actual y del condicionamiento que tal lenguaje determina en las opiniones políticas. Es a esta tarea reflexiva a la que el autor designa con el nombre de 'metapolítica'. Esta tarea tiene una finalidad propedéutica: se resuelve en "estudios históricos previos para una reconstrucción sistemática de la relación fundamental entre dominación y sociedad en la filosofía política" (p. 8).

No es fácil vislumbrar la conexión que Riedel da por sentada entre sus ensayos dedicados a distintos momentos del pensamiento filosófico-político occidental y la posible actitud sistemática que los mismos pretenden introducir. En efecto, el autor apela, para precisar este punto de vista, a una comparación con el que Leo Strauss expusiera en un famoso ensayo sobre "La filosofía política y la historia"¹⁶. En ese ensayo Strauss arremete contra la tesis historicista de que todas las ideas están condicionadas históricamente y señala, con razón, que ésta no fue la actitud de la filosofía política clásica ni debe ser necesariamente la actitud de una filosofía política futura. Para ello es necesario superar el historicismo, tomando conciencia de su propio condicionamiento histórico. Es, según Strauss, una necesidad de clarificación *actual* de *nuestros* conceptos, que en muchos casos son "reproducciones abreviadas o visiones residuales de lo que pensaron nuestros maestros... o los maestros de nuestros maestros; en suma, abreviaciones o residuos de pensamientos del pasado" (o.c., p. 97), los que requieren este esclarecimiento histórico, a fin de tener en claro de qué estamos hablando. Pero este esfuerzo de esclarecimiento histórico no es, según Strauss, mas que un paso metodológico provisorio de la filosofía política moderna en virtud de que entre ella y la clásica se produjo una ruptura histórica que ya no permite una identificación de los objetos a que una y otra remiten. Frente a este programa, el de Riedel aparece bastante borroso en sus contornos, ya que no se alcanza a distinguir en qué diverge del de Strauss, sino es en la pretensión de extender la validez de la hermenéutica lingüística también a la filosofía política clásica (p. 23). Más comprensible aparece la actitud de Riedel cuando define su programa en relación con la comprensión de los filosofemas del pasado: 'comprensión' es, siguiendo a Gadamer, 'entrecruzamiento de dos horizontes', sólo que ahora, sin duda luego de la crítica a la hermenéutica por parte de autores como K. O. Apel, A. Wellmer y J. Habermas, a la comprensión de la tradición Riedel añade la crítica: "Así como la mediación sin contradicción permanece vacía, de la misma manera la comprensión sin la crítica permanece ciega" (p. 26). De hecho este aporte crítico enriquece y, en cierto modo, transforma el modo de interpretación hermenéutico: los tres ensayos dedicados a Aristóteles, lejos de constituir tres intentos de interpretación inmanente o a partir de alguna supuesta 'historia de la caída', penetran con profundidad en las aporías implícitas en el pensamiento político clásico, a partir de las cuales, en tanto aporías no resueltas, se inserta el pensamiento político posterior.

La exposición de estas aporías ocultas en el pensamiento político de Aris-

¹⁶ En: *¿Qué es filosofía política?*, t.e. Madrid 1970, pp. 74-104.

tóteles está realizada a través de una muy cuidadosa exégesis textual, cuya concatenación fundamentante dentro del pensamiento global de Aristóteles es rigurosamente perseguida y breve pero inteligentemente expuesta. El primer estudio, que lleva el título "¿Teoría de la sociedad o filosofía política? Con respecto al lenguaje de la *Política* aristotélica", está dedicado al análisis de la forma de legitimación en la teoría ético-política de Aristóteles. Como resultado, Riedel señala que la "legitimación" de las formas de dominación no reposa sobre una base normativa, sino sobre una concepción de la naturaleza, sobre la cual está asentada una determinada forma de dominación. Esta aporía, determinada *metapolíticamente*, es decir, por una dirección metafísica anidada en el lenguaje que es anterior a la discusión política misma y a la fundamentación de sus normas, es la que la filosofía política aristotélica lega al pensamiento moderno, que se debate en ella desde Hobbes a Rousseau. Sólo Kant, con su idea de un "pacto a fin de constituir una sociedad civil entre los hombres", que es en sí misma un fin que "cada uno debe tener", logra evadirse de esa aporía y con ello "le quita el piso al lenguaje metapolítico tradicional de la teoría de la legitimación" (p. 61). El segundo estudio, "Política y metafísica en Aristóteles", busca establecer por medio de la delimitación del campo de objetos de la filosofía teórica y de la filosofía práctica una analogía entre los modos de ser de la *ousía*, fundamentalmente su *independencia* con respecto a sus accidentes, y la *autarquía* del miembro pleno de la *pólis*, que vive de su propia posesión y no depende de ningún otro. Esta analogía permite una gradación teleológica en la escala de los bienes que se corresponde con la escala ontológica de los entes. Esta escala, aplicada a la ciudad, establece la diferencia fundamental entre 'libres' y 'dependientes'. 'Libertad' no es, para Aristóteles, un 'derecho' del hombre, sino que él "(la) concibe con respecto al ser del 'libre por naturaleza', es decir, política y metafísicamente en el marco de referencia de una metapolítica que permanece sin esclarecer en sus fundamentos" (p. 80-84). El tercer y último estudio de la primera parte, "Sobre algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles", escrito para la recopilación editada por el mismo Riedel con el título de *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (cp. n. 9), se propone indagar la cuestión de si es no sólo posible sino también válida la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica en la actualidad. El estudio recopila las tres cuestiones fundamentales ya tratadas en las dos anteriores: (a) la distinción entre filosofía teórica y práctica; (b) la subordinación del trabajo a la acción, y (c) la justificación de la institución de una coerción política por medio de la conexión entre ética y política. En los tres casos, Riedel señala el *impasse* a que conducen las tres cuestiones, con lo que la pregunta por una posible renovación de la filosofía práctica aristotélica queda de hecho negativamente respondida. La actualidad hermenéutica de la filosofía política de Aristóteles reside más bien en sus carencias y en los problemas que legó. La renovación de una filosofía práctica, concluye acertadamente el autor, reside más bien en un nuevo examen crítico de los argumentos sobre los que se apoyan los distintos teoremas que se dieron en el transcurso de esta discusión, de modo que ese examen se constituye en un planteo introductorio de aquellas cuestiones que son básicas para la fundamentación de una filosofía práctica (pp. 103-105).

El planteo de Riedel permanece, sin embargo, apresado en las dificultades de la actitud hermenéutica de origen gadameriano, Riedel se mueve, en efecto, entre dos aguas: por una parte, la apelación al pasado conceptual, paradigmáticamente representado por la filosofía política de Aristóteles y sus continuadores hasta Hegel y la revolución francesa; por otra, la siempre presente y siempre evadida remisión directa al orden de los hechos, a la realidad, la cual en este tipo de reflexión hermenéutica aparece constantemente mediada, supuestamente próxima pero indefinidamente distante, y a la cual el pensamiento una vez despojado de todas las distintas capas históricas depositadas sobre sus conceptos, no se sabe bien cómo habrá de llegar. Tal actitud resulta, por último, inhibitoria: el autor se ve obligado a involucrar a la misma terminología de la moderna historia social y económica (Max Weber) en ese cuestionamiento historicista infinito, con lo cual se priva de toda posibilidad de utilizar términos que remitan directamente a la realidad, al mundo mismo de la acción. Resulta, por tanto, sorprendente e injustificado, como en el caso de Bien, cuando de pronto Riedel nos informa somera y drásticamente de que la relación entre trabajo y acción, que es básica de la filosofía práctica aristotélica, surge de "un modelo, cuyos elementos han sido tomados de las formas de organización y acción de la sociedad agraria preindustrial" (p. 103). ¿Cómo debemos interpretar este lenguaje? ¿Está libre de los preconceptos históricos que el autor ve en todo lenguaje de nivel (1), esto es, que se refiere directamente al mundo de la acción? Y si es así, ¿por qué no servirse de entrada de él y llamar a los condicionantes histórico-fácticos por su nombre?

El libro de Riedel —traducido recientemente al español en la colección "Estudios Alemanes"— resulta, a pesar de estas objeciones, un aporte sustancial para el replanteo de una filosofía práctica. Sin duda constituye un acierto la apertura histórico-conceptual que propone del campo metateórico o metalingüístico de la filosofía política, estableciendo con ello un paralelo hermenéutico y crítico con los esfuerzos de la filosofía analítica. Sólo que, a nuestro modo de ver, incurra en el mismo error que ésta al considerar que la reflexión sobre el lenguaje de la acción no pertenece a la acción sino a la pura teoría, sea analítica o hermenéuticamente entendida. A nuestro modo de ver, la reflexión sobre el lenguaje de la acción es, ella misma, parte de la acción, su conciencia reflexiva y crítica. De esta inevitable remisión al aquí y ahora implícita en la acción con sus propias categorías surge la dimensión "narrativa" del pasado, cuya comprensión requiere empero tanto de nuestra intelección actual como ésta de aquella.

Si bien por su intención y su temática el libro de Schweizer está emparentado con esta renovación de la filosofía práctica y de sus fundamentos en Aristóteles, su punto de partida es decididamente opuesto al de Ritter y sus continuadores. El libro es originalmente una tesis de doctorado de la Universidad de München dirigida por el filósofo Max Müller y el politólogo Hans Maier. Proviene, en consecuencia, de la más ortodoxa y esotérica escuela heideggeriana. Los temores que esta sola mención de su procedencia intelectual hacen surgir, están plenamente confirmados por el dificultoso ejercicio de lectura a que el libro obliga: un planteo oscuro, un lenguaje hermético que se desliza hacia lo caricaturesco, un tipo de demostración que no encaja bajo ninguno de los procedimientos que en las ciencias humanas se entienden bajo ese término. Su mismo punto de partida

obliga a Schweizer a un doble *salto mortale*. Conocida es la actitud despectiva de Heidegger ante la ética que se hace expresa en la *Carta sobre el humanismo*¹⁷. La ética sería un subproducto de la historia de la caída, esto es, del olvido del Ser, que se inicia con la metafísica occidental en la teoría platónica de las ideas y alcanza su culminación en la filosofía racionalista y matematizante de la edad moderna y su directa heredera, la moderna técnica. La división entre teoría y praxis, entre conocimiento y voluntad, surge de ese primer pecado y no podrá ser redimida si no es por un retorno a la unidad originaria con el Ser, unidad que sólo permite que las cosas sean en su ser y no al servicio de la voluntad¹⁸. Tal es también el punto de partida último de Schweizer. Para él, la actitud contraria, a la ética de Heidegger no estaría fundamentada en "alguna clase de inmoralismo" —como toda la actitud pública del filósofo, entre otras cosas su apelación a las "fuerzas del suelo y la sangre", harían pensar...— sino a la "convicción... (de que) un orden verdaderamente ético debería ser experimentable (!) y podría constituirse solamente por medio de una experiencia obligatoria (!)" (p. 62, n. 6). El segundo *salto mortale* lo da Schweizer en torno a la elucidación del concepto aristotélico de 'praxis': ésta no obtendría su propiedad esencial por contraposición al concepto de *poiesis*, esto es, de la acción que produce una obra ajena a ella, un *érgon*, sino que 'praxis' es "la puesta-en-obra-de-la-verdad", de una verdad que se desoculta en su realidad en el *érgon* (pp. 79 ss.). El camino por el que el autor desarrolla la demostración de su doble tesis, está, a decir verdad, reservado a los iniciados y excede los modestos alcances del presente reseñante.

CARLOS G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*. Ediciones Paulinas. "Filosofía", colección dirigida por *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Universidad Pontificia de Salamanca. Traducción de Antonio Pintor-Ramos. Madrid, 1978. 381 pp. JUAN LUIS VIVES. *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*. Traducción, introducción y notas de Enrique Rivera. Publicado en la misma colección. 472 páginas.

La obra de Noreña, publicada originalmente en inglés (M. Nijhoff, 1970), es la más completa y actualizada acerca de la vida y la obra de Vives. El autor maneja una bibliografía excelente y trata a Vives con simpatía y sinceridad.

En cinco densos capítulos de fácil lectura sita al pensador en su mundo. Con respecto a su pensamiento comienza por establecer distancias, mayores a las usuales, entre Vives y el erasmismo. No le resulta fácil, empero, definir ese pensamiento. Aunque la obra de Vives abunda en opiniones filosóficas y hasta incluye algunos tratados, es vano buscar en ella, como se sabe, ese mínimo de coherencia y profundidad que permita rotularla de algún modo. Quienes no se resignan a aceptar al pensador valenciano tal cual es, y tal cual se veía lúcidamente a sí mismo, han forjado dos denominaciones: filosofía del sentido común y eclecticismo.

¹⁷ *Über den "Humanismus"*, Bern 1947, pp. 104-106.

¹⁸ Cp. L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, Berlin, 1957, pp. 135-140.

Los filósofos escoceses del *common sense*, Thomas Reid y Dugald Stewart, constituyen la posteridad más autorizada y prestigiosa de Vives; su discípulo español más notorio es Marcelino Menéndez Pelayo. Es aún difícil determinar de qué manera congenian la filosofía y el sentido común, si es que resulta posible asignar un significado controlable a este último. Noreña ha optado por considerar a Vives ecléctico, aunque me parece que sin comprometerse demasiado con el término. En realidad el empleo del rótulo "eclecticismo" constituye un problema importante para el historiador de la filosofía. A veces se confunde con una educada confesión de impotencia para entender unitariamente una obra. A veces disimula el deseo de rescatar, pese a sus incoherencias, un pensamiento interesante y atractivo para el historiador de la filosofía y este creo que es el caso de Noreña. Junto con ese término el autor habla repetidamente de cierto "escepticismo" de Vives (pp. 89-90, 197-206, 279-85 y 322-3) y, en efecto, más de una expresión suya justificaría esa denominación. Por ejemplo: "La filosofía está basada completamente en opiniones y conjeturas verosímiles" (*Sobre las Disciplinas*). Sin embargo, el propio Noreña rechaza con varios argumentos esa adscripción. Podría alegarse sólo uno: admitir que nuestro conocimiento es limitado, que hay tipos diversos de certeza y que hay muchas realidades incognoscibles, no implica escepticismo alguno. Para este tipo de concepción he ideado el término "limitacionismo", que es feo pero dice bastante inequívocamente lo que pretende (ver mi artículo "El significado de la duda escéptica", RLF I, 1). Esta concepción del conocimiento es, a mi juicio, la típica de la filosofía moderna. Estudiar a Vives desde esta perspectiva como un anticipo de la modernidad puede traer una renovación en el examen filosófico de su obra.

Algunas notas finales que pretenden colaborar con el magnífico y afortunado esfuerzo de Noreña. Este registra un período de olvido de Vives antes de que Mayans editara sus escritos en 1732. Creo que sería valioso recuperar la simpatía que por Vives profesó Feijoo. No sólo lo cita en su discurso "Glorias de España" sino que existe un notorio "aire de familia" en el tipo de críticas que ambos formulan contra algunos excesos de la educación escolástica: manía por las disputas públicas, abdicación ante la autoridad, desenfrenado ímpetu especulativo con olvido de la observación y la práctica.

Noreña conjetura (pág. 282 nota) que Leibniz conoció "al menos el nombre de Vives". Puedo decir que conoció el nombre y algo más. En los *Nouveaux Essais* cita los comentarios de Vives a la *Ciudad de Dios* de san Agustín (ver G. W. Leibniz. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag, Berlin, VI, vi, 501; en lo sucesivo abrevio con 'A'). En el famoso prólogo al *De Veris Principiis* de Nizolius, de 1670, lo cita varias veces elogiosamente (A VI, ii, 407 y 422-5; en 423 cita *De prima philosophia*); también en la carta a Arnauld del año siguiente (A II, i, 176); en las ediciones manuscritas del propio Leibniz a su método nuevo para aprender y enseñar el derecho (A VI, i, 289 nota). Asimismo en 1693, en una carta a Bossuet para Pirot, donde cita a Vives junto con Erasmo como ejemplo de personas estimadas por la iglesia romana pero que no habían dejado de criticar los errores y abusos de los monjes y de la Escolástica, errores y abusos que en la época de Leibniz se habían consolidado y cuya denuncia traía el cargo de herejía (A I, ix, 130). Por último, en la carta a Remond de agosto de 1714, donde se encuentra la expresión *perennis*

quaedam philosophia y en la que Leibniz declara: "Vives era un poco superficial" (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editados por Gerhardt, Berlin, 1875 y sgts., III, 625).

El traductor del libro de Noreña, Antonio Pintor-Ramos, ha realizado una tarea eximia no sólo por la fidelidad al texto original inglés sino por su versión de los textos latinos de Vives, que mejora largamente la traducción de L. Riber (*Juan Luis Vives. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1947, dos tomos).

La edición del tratado político de Vives, *De la concordia y de la discordia*, constituye también un considerable progreso respecto de la edición de Riber. Su editor, Enrique Rivera, ha anotado el texto teniendo a la vista un público escasamente especializado y eso aumenta el mérito de su trabajo y la utilidad del libro.

Unas palabras finales de felicitación a quienes han puesto en marcha esta nueva colección de filosofía en lengua española. La impresión de los textos posee una calidad insólita y la selección de los títulos augura una larga audiencia para estas ediciones filosóficas. Entre los textos ya aparecidos figuran J. J. Rousseau, *Discursos a la Academia de Dijon*; J. Locke, *La racionalidad del Cristianismo*, y pseudo Aristóteles, *Teología*. Se anuncia la próxima aparición de G. Berkeley, *Alcifrón*, y E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

EZEQUIEL DE OLASO

ANGEL J. CAPPELLETTI, *La teoría aristotélica de la visión*. Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas, Caracas, 1977, 97 pp.

Este libro está dividido en seis partes que no llevan título pero que podrían resumirse de la siguiente manera: 1. Teoría aristotélica de la sensación. 2. Objetos sensibles y órganos de los sentidos. 3. Luz y transparencia. 4. Luz y color. 5. El ojo y la visión. 6. Conclusiones.

El autor expone la teoría aristotélica de la visión según *De Anima* y *De Sensu*, especialmente. Cita también a comentaristas medievales como Averroes y Santo Tomás y a modernos como Brentano, Trendelenburg, Jaeger, Siwek, Tricot, Nuyens, Beare, etc. Estas referencias están intercaladas en el texto pero faltan un índice bibliográfico y un índice temático.

El libro es claro y didáctico, lo que pone más aún en evidencia la confusión y oscuridad del pensamiento griego sobre la visión humana. Desde el punto de vista de la génesis de las ideas, sin embargo, la teoría aristotélica es fascinante cuando se la interpreta como una etapa más evolucionada que la de sus contemporáneos o predecesores. En efecto, la psicología evolutiva ha mostrado que también hoy los niños ofrecen, espontáneamente, explicaciones próximas de la teoría pitagórica de la visión (como proyección del fuego interior sobre los objetos), de la teoría de Demócrito (efluvios que se reflejan en el ojo), de las teorías de Empédocles y de Platón (confluencia de los rayos emitidos por el objeto y el sujeto). Estas teorías fueron explícitamente combatidas por Aristóteles, lo que puede entenderse como un progreso conceptual, pero es menester señalar que también los niños actuales pasan por una "etapa aristotélica" (la

luz es instantánea, los proyectiles se mueven debido al viento que generan al desplazarse, etc.).

Por otra parte no parece posible comparar las teorías griegas con las actuales, por eso tal vez no tenga sentido afirmar, como lo hace el autor, que "Empédocles se aproximó más a los resultados de la ciencia moderna que Aristóteles" (p. 52). No existe una filiación entre ideas tan distantes como las de Empédocles y las de Einstein sobre la velocidad de la luz. Una simple analogía no explica nada. El primer filósofo que estudió la visión en serio fue Descartes y con él entramos en el período histórico. Por supuesto, el estudio de la prehistoria de la visión es interesante y el trabajo de Cappelletti es una buena guía en esa caverna.

ANTONIO M. BATTRÓ

CRÓNICA

Congreso Mundial sobre Aristóteles

Entre el 7 y el 14 de agosto de 1978 se celebró en Tesalónica, Grecia, un congreso mundial de estudios aristotélicos con motivo de cumplirse 2.300 años desde la muerte del Estagirita. La reunión estuvo patrocinada por el gobierno de la República Helénica y fue presidido por el catedrático emérito de la Universidad de Atenas y actual secretario general de la Academia de Atenas, Prof. J. N. Theodorakopoulos. Estuvieron representadas 26 organizaciones internacionales, academias y sociedades filosóficas y los participantes y observadores —más de 300— procedían de 39 países.

Las invitaciones cursadas anunciaban un programa vastísimo. Prácticamente cualquier punto de historia de la filosofía, cualquier problema sistemático, cualquier aspecto del pensamiento contemporáneo relacionado de alguna manera con Aristóteles tenía cabida. En consecuencia confluyeron hacia el norte de Grecia estudiosos dispuestos a leer trabajos de estilo, enfoque y calidad muy diversos. Difícilmente se podría hablar del resultado del congreso reflejado en los trabajos.

Tampoco es posible —desgraciadamente— señalar discusiones en que el intercambio de ideas haya conducido a cierto consenso sobre algún punto. La enorme cantidad de ponencias y la generalizada tendencia de los participantes a sobrepasar el tiempo que les había sido asignado obligaron a eliminar las discusiones en casi todas las sesiones de trabajo. Como suele suceder en estos casos, los intercambios más interesantes seguramente tuvieron lugar en privado, caminando por la tarde a orillas del Egeo o bebiendo ouzo en los cafés de la magnífica Plaza Aristóteles de Tesalónica.

Llama la atención en primer lugar el gran interés que existe actualmente por los comentaristas griegos. P. Moraux, A. C. Lloyd, A. Fotinis, W. Fortenbaugh, I. Mueller, M. Mignucci, entre otros, tocaron temas relacionados con Alejandro

de Afrodiasias, Aspasio, Simplicio, etc. En segundo lugar, comienza a aparecer una cantidad apreciable de literatura sobre el aristotelismo bizantino entre estudiosos griegos, belgas, rusos y alemanes. D. Harlfinger del Archivo Aristotélico de Berlín envió una ponencia sobre los principios que deben conducir a la edición de los *Commentaria in Aristotelem Byzantina*. También la influencia de Aristóteles sobre los árabes, en la escolástica cristiana y judía, en el humanismo europeo fue ampliamente tratada en el congreso.

Las relaciones entre Aristóteles y Kant así como aquellas entre Aristóteles y Hegel fueron exploradas por diversos estudiosos entre los que cabe destacar a los italianos M. Gentile y E. Berti. El aristotelismo de Brentano, Husserl, Ingarden y Heidegger fue objeto de una sesión de trabajo mientras en otra sala se discutían problemas de lógica aristotélica utilizando el instrumental analítico contemporáneo (K. Berka, D. Hadgopoulos, W. Klever). En este contexto el trabajo más interesante que me tocó oír fue el de J. Barnes, Oxford, sobre la forma lógica de los juicios *hos epi tò polý*, "las más de las veces".

Algo decepcionantes fueron en cambio las intervenciones de algunas figuras consagradas que ofrecieron panoramas vastos y grandiosos, archiconocidos, en vez de atacar algún problema concreto. Entre los trabajos en que se podía percibir la modesta pero importante tarea de abrir un texto en particular a una interpretación más exacta o más honda quisiera destacar la contribución de R. Sorabji, Londres, sobre *Metafísica E*, 3. Una innovación interesante que comienza a abrirse paso es el uso de computadoras para el estudio de la cronología de las obras del *Corpus*. A. Kenny comunicó algunos resultados parciales de sus investigaciones sobre la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea*.

El congreso se llevó a cabo en un ambiente de cordialidad y ciertamente contribuyó a un mayor entendimiento y comunicación. Hubo también hermosas excursiones a Pella, la antigua capital de Macedonia, a Mieza, un lugar donde se dice que Aristóteles enseñó por un tiempo, a Vergina el sitio donde se encuentran las tumbas reales macedónicas recientemente descubiertas, y por último a Estagira, la ciudad natal de Aristóteles.

Las actas del congreso serán publicadas bajo la dirección del Dr. Linos Benakis. Para obtener información sobre la lista de participantes o copia de los resúmenes de las comunicaciones se recomienda dirigirse al Dr. Benakis, Academia de Atenas, 14 Anagnostopoulou, Atenas 136, Grecia.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO
Georgetown University

Coloquio sobre la Lógica de Leibniz

Durante los días 10 y 11 de noviembre pasado se realizó en Hannover (República Federal Alemana) un simposio organizado por la Sociedad Internacional Leibniz sobre "La lógica intensional en Leibniz y en la actualidad". Participaron unas cincuenta personas, once de las cuales presentaron comunicaciones. El programa constó de cuatro secciones. La primera estuvo dedicada al

análisis de las relaciones entre las interpretaciones extensionales e intensionales de los cálculos lógicos propuestos por Leibniz. Los tres oradores —la señora Raili Kauppi (Turku, Finlandia), Christian Thiel (Aachen, R. F. Alemana) y Herber Knecht (Lausanne, Suiza)— se inclinaron a aceptar preferentemente la tesis de la equivalencia de las dos interpretaciones. De ese modo rectificaron en parte los puntos de vista tradicionales de Couturat y Russell. Sin embargo los tres, y en especial Knecht, consideraron necesario explicar por qué Leibniz pareciera preferir muchas veces el punto de vista intensional.

En la segunda sección se habló de las relaciones modales y causales como ejemplos de relaciones intensionales según Leibniz. De las relaciones modales habló Hans Poser (Berlín, R. F. Alemana). Heinrich Schepers (Münster, R. F. Alemana), uno de los encargados de la edición de escritos filosóficos de Leibniz, abordó el tema de las relaciones causales. Presentó en forma muy didáctica (con diagramas multicolores) una interpretación de toda la teoría leibniziana de la predicación en su relación con la metafísica leibniziana. Aunque no completamente convincente en sus detalles creo que este tipo de análisis y presentación permitirán —cuando sean convenientemente elaborados— una discusión fructífera de textos como el *Discurso de Metafísica* o la *Monadología*, textos que hoy repelen un tanto a los filósofos de formación analítica.

La tercera sección fue enteramente latina y la mitad al menos latinoamericana. Miguel Sánchez Mazas (Neuchatel, Suiza y Madrid, España), quien acaba de regresar a España después de un prolongado exilio, habló sobre la aritmetización de la lógica en algunos cálculos leibnizianos. Ignacio Angelelli (Austin, Texas) analizó dos diferentes concepciones contemporáneas del método de la abstracción. Por su parte Massimo Mugnai (Florencia, Italia) y Marcelo Dascal (Campinas, Brasil y Tel-Aviv, Israel) discutieron los aspectos de la gramática racional leibniziana directamente vinculados al problema de la intensionalidad, especialmente su análisis de partículas como 'quatenus', 'in quantum', etc.

La última sección fue íntegramente dedicada al punto de vista formal contemporáneo en lógica intensional. Leibniz fue mencionado sólo marginalmente. Hablaron Jan Berg (Munich, R. F. Alemana) y Franz von Kutschera (Regensburg, RFA).

Las comunicaciones y debates se llevaron a cabo en alemán, inglés y francés lo que ciertamente benefició a los políglotas presentes. Los textos se publicarán como suplemento especial de la revista *Studia Leibnitiana*. Creo que podrán interesar no sólo a los estudiosos de Leibniz sino, en general, a los lógicos y filósofos del lenguaje.

MARCELO DASCAL
Tel Aviv University

En octubre pasado el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Santos organizó el "Tercer Encuentro de Filosofía de Santos" sobre el pensamiento de Kant. La Facultad de filosofía santista está vinculada a la "Sociedade Visconde de São Leopoldo" y publica la revista "Leopoldianum". (Para informaciones sobre esta publicación dirigirse a: Profesor Waldemar Valle Martins, rua Euclides da Cunha 241, 11100 Santos, SP, Brasil.)

Por iniciativa de su grupo de profesores de filosofía, coordinado por el profesor Nelson Gonçalves Gomes, la Universidad de Brasilia organizó entre el 29 de mayo y el 2 de junio del año pasado su "Segunda Semana de Filosofía" sobre el tema "Filosofía y Pensamiento Político". Se leyeron y discutieron las siguientes comunicaciones: Tércio Sampaio Ferraz Jr. (Universidad de San Pablo) "Eleição e Legitimidade"; Michel Debrun (Universidad Estatal de Campinas) "A ideologia do poder no Brasil: conciliação ou autoritarismo desmobilizador?"; Vamireh Chacon (Universidad de Brasilia) "Ideologia e Poder"; Fernando Bastos d'Avila (Universidad Católica de Río de Janeiro) "Moral e Política"; Peter Worsley (Universidad de Manchester, Inglaterra) "Ideologías políticas e Terceiro Mundo". La "Tercera Semana de Filosofía" tuvo lugar del 9 al 14 de octubre pasado sobre el pensamiento filosófico de Kant, con los auspicios del Instituto Cultural Brasil-Alemania y la Universidad de Brasilia. Se pronunciaron las siguientes conferencias: Estevão de Rezende Martins (Universidad de Brasilia) "O conceito de liberdade no Kant pré-crítico"; Manfredo Araújo de Oliveira (Universidad Federal de Ceará) "Lógica transcendental e lógica dialética"; Andrés R. Raggio (Universidad de Brasilia) "A noção de construção em Kant"; Gérard Lebrun (Universidad de San Pablo) "Mundo sensível e mundo inteligível em Kant"; Celestino Pires (Universidad de Brasilia) "Os pressupostos de Kant na questão metafísica"; Iulio Brandão (Universidad Estatal de Campinas) "A crítica do juízo estético em Kant". Los textos de las conferencias serán publicados en un libro por la editorial de la Universidad de Brasilia.

El 31 de agosto próximo pasado falleció trágicamente en la ciudad de México el filósofo Hugo Margáin. Había estudiado filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México junto a Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón. Posteriormente perfeccionó sus estudios en la Universidad de Oxford, en donde residió durante un lapso prolongado, formándose junto a P. F. Strawson y otras figuras relevantes. A su regreso a México fue incorporado como investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Allí realizó una importante tarea docente y de investigación. En enero de 1978 fue designado para el cargo de director de dicho Instituto sucediendo así a Fernando Salmerón. Margáin, que pertenecía también a la dirección de la revista *Crítica*, poseía una aguda inteligencia filosófica que lo ubicaba entre las figuras jóvenes más prometedoras de su generación. Poco antes de su muerte, ocurrida a los 34 años, compiló varios de sus artículos en un libro titulado *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, que acaba de publicar Fondo de Cultura Económica.

Al cumplirse un siglo del nacimiento de Martín Buber la Fundación Sociedad Hebrea Argentina (en formación) ha resuelto instituir un premio para trabajos inéditos de ensayo y filosofía, que se otorgará cada dos años. Consistirá en 1.500 dólares, diploma y edición de la obra. Podrán participar en el concurso escritores radicados en América Latina. Los trabajos deberán entregarse por triplicado, con seudónimo y en sobre cerrado antes del 31 de julio de 1979 en la Sociedad Hebrea Argentina, Sarmiento 2233, (1044) Buenos Aires, Argentina, donde también se puede escribir para solicitar mayor información.

Del 4 al 7 de diciembre de 1978 se realizaron las *Primeras Jornadas Filosóficas de Buenos Aires*, organizadas por el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el Centro de Investigaciones Filosóficas y la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Las Jornadas tuvieron lugar en el auditorio del Museo del Cine, cedido por la Municipalidad de Buenos Aires, y contó con la participación de los siguientes integrantes de dichas instituciones: E. Pucciarelli, "Las expresiones temporales y sus compromisos filosóficos"; M. Costa, "La razón y las pasiones en Hume"; G. Klimovsky, "Acerca del debate en torno a la moderna matemática"; E. de Olaso, "El escepticismo del vicario saboyano. La filosofía implícita en el libro IV del *Emilio* de Rousseau"; F. García Bazán, "Sobre el concepto de materia en Plotino y sus antecedentes históricos y doctrinales"; C. Dragonetti y F. Tola, "La teoría del *anaditwa* (la inexistencia de comienzo) en la filosofía de la India"; A. Battro, "La génesis de la lógica deóntica. Un estudio experimental sobre la adquisición de los operadores deónticos"; T. M. Simpson, "Conocimiento, verdad y objetividad en la epistemología contemporánea"; O. N. Guariglia, "Resurgimiento de la filosofía práctica"; R. Orayen, "Problemas semánticos relacionados con la noción de forma lógica"; N. Botana, "La teoría de las formas de gobierno según Rousseau"; E. Rabossi, "Experiencias privadas, lenguaje y conocimiento"; R. Walton, "Intencionalidad de horizonte y mediatez"; C. Nino, "Libre albedrío y responsabilidad"; H. Biagini, "Acerca del significado de 'filosofía latinoamericana'"; C. Alchourron, "Consideraciones en torno al concepto de verdad"; G. Carrió, "Sobre una crítica al positivismo jurídico".

Normaticidad y facticidad. Sobre este tema se llevará a cabo un simposio organizado por el Instituto Goethe de Buenos Aires, que contará con la participación de los profesores Harald Weinrich (Universidad de München) y Wolf Lepenies (Universidad de Berlín) como invitados especiales. El simposio tendrá lugar entre los días 16 y 20 de abril de 1979.

El Centro de Estudios Filosóficos, que desarrolla sus actividades en la Academia Nacional de Ciencias, acaba de editar el primer número de *Escritos de Filosofía*, publicación semestral dirigida por el Dr. Eugenio Pucciarelli. En este número, consagrado al tema del *Lenguaje*, colaboraron, además de su director, J. Szabón, F. G. Bazán, F. González Asenjo, F. Miró Quesada, R. Pochtar, H. Ciocchini, R. Walton, E. Albizu, N. G. Canciani, J. Roetti, N. Cordero, R. Ravera, G. Stahl y C. D'Alesio. Toda correspondencia debe dirigirse a nombre del Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias. Junín 1278, (1113) Buenos Aires.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069