



Dossier “Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas”

Estructura del argumento de *Política I* de Aristóteles: descripción, definición y explicación

Structure of the Argument of Aristotle's *Politics I*: Description, Definition and Explanation

MANUEL BERRÓN ¹

Resumen: La discusión actual sobre el método expositivo de Aristóteles en el área de la filosofía práctica ha perseguido revertir el otrora predominante paradigma exegético que encontraba como único camino de investigación a diversas formas de la dialéctica (Owen, Aubenque, Barnes). Tal paradigma ha sido sometido a una revisión crítica y se ha invocado alternativamente el uso del “método de los *Analíticos*” en las obras éticas (Natali, Karbowski). Nuestra lectura de *Política I* asume esta nueva línea interpretativa, pero pretende ir más allá para prestar atención a la forma en que Aristóteles se ocupa de explicar diversos fenómenos (de allí la descripción), elaborar principios (definiciones) y luego construir demostraciones (explicaciones). En efecto, nuestra hipótesis de lectura es que en los capítulos iniciales de *Política I* se elaboran un conjunto de definiciones que están en la base, sc., son las premisas, de las demostraciones ulteriores. Estas definiciones se configuran a partir de una particular base empírica, pero adquieren su validez de principios sólo en los desarrollos donde pueden ser el fundamento de las diferentes explicaciones o demostraciones.

Palabras Clave: Aristóteles - *Política I* – Metodología – Definiciones - Experiencia

Abstract: The current discussion on Aristotle's expository method in the area of practical philosophy has as its goal to reverse the once predominant exegetical paradigm according to which different forms of dialectics constitute the only path of investigation (Owen, Aubenque, Barnes). Such a paradigm has been subjected to a critical revision and the use of the “Analytic method” in ethical works has been invoked as an alternative (Natali, Karbowski). Our reading of *Politics I* assumes this new interpretive line but aims to go further in order to pay attention to the way in which Aristotle deals with the explanation of various phenomena (hence the use of descriptions), the elaboration of principles (definitions) and the construction of demonstrations (explanations). So, our reading hypothesis is that in the initial chapters of *Politics I* a set of definitions are developed that are the basis, sc., are the premises, of the subsequent demonstrations. These definitions are configured from a particular empirical base but acquire their principled validity only in developments where they can be the basis of different explanations or demonstrations.

¹ Universidad Nacional del Litoral - Universidad Nacional de Entre Ríos - CONICET
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6078-1994>. mberron@fhuc.unl.edu.ar

Key words: Aristotle - *Politics I* – Methodology – Definitions - Experience

Cómo citar: Berrón, M. (2023). Estructura del argumento de *Política I* de Aristóteles: descripción, definición y explicación. *Cuadernos Filosóficos*, 20.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 8/9/23
Fecha de aprobación: 22/12/23

En distintos trabajos de los últimos años se ha tratado de mostrar la presencia del así llamado “método de los *Analíticos*” en diferentes textos claves de la filosofía práctica aristotélica.² En el presente trabajo indagamos en el caso concreto de *Política I* dada su particular redacción y estructura. En efecto, las diversas investigaciones realizadas sobre los tópicos que Aristóteles va tocando a lo largo del libro nos permiten observar una estructura general sobre la cual deseamos concentrarnos. En las líneas iniciales del libro, Aristóteles propone una polémica cuando sostiene que algunos han opinado que el gobierno del político, el del rey, el del administrador de la casa y el del amo son de la misma naturaleza.³ Esta tesitura, aparentemente defendida por Sócrates y Platón,⁴ no es compartida por Aristóteles y, por ello, él se habría propuesto mostrar las diferencias entre estas formas de ejercer el poder. El procedimiento minucioso según el cual se realizan las discriminaciones supone necesariamente un seguimiento de los fenómenos a investigar. En este sentido, Aristóteles se ocupa de una materia que le es dada y que representa, para nosotros, una gran dificultad pero, sobre todo, una gran objeción moral: tales son los casos de la esclavitud, la monarquía o el lugar de la mujer en la *pólis*. Sin ánimo reformista, Aristóteles se ocupa de poner un orden teórico en esa experiencia: la descripción de los hechos no se limita a caracterizar lo observado sino que permite establecer diferencias. *Diaforái*: este término es clave porque conecta con uno de los tópicos centrales de la investigación científica tal como se la presenta en los *Analíticos*. En efecto, si se toma como punto de partida un cierto todo, estamos en condiciones de establecer las diferencias, paso necesario y clave para poder definir. Por otra parte, una vez establecidas las definiciones, el trabajo del científico consiste en resolver y explicar

² Cf. Henry & Nielsen (2015) Natali (2017), Karbowski (2019), Rapp (2020) y Berrón (2021) entre los más recientes. La mayoría de estas investigaciones se centran en las éticas, especialmente en la *Ética a Nicómaco*. En este artículo, nos parece importante avanzar en la investigación de lo que sucede en *Política I*.

³ En *Pol. I* 7, luego de argumentar a favor de la distinción entre el poder político y el poder del amo, Aristóteles afirma que las razones expuestas sirven para mostrar que no son lo mismo dichos poderes, “como algunos dicen”. La principal razón ofrecida allí es que el gobierno político se ejerce sobre hombres libres mientras que el mando del amo se da sobre esclavos (además, el gobierno doméstico es como una monarquía) (cf. *Pol. I* 7, 1255b 16-18).

⁴ Cf. Jenofonte, *Memorables* III 4, 12; III 6, 14 y Platón, *Político* 258e-259a; *Leyes* III 680d-681a; 683a.

los diversos problemas planteados o los que vayan surgiendo a lo largo de la propia investigación.⁵ En este sentido, Aristóteles establece una serie de definiciones centrales en *Pol. I 2*: la definición de las comunidades fundamentales –la casa, la aldea, la ciudad– y del fin de la ciudad entre las principales. En los capítulos subsiguientes, trabaja los diversos temas que se conectan con el gobierno del político, el poder del amo, la administración de la casa y los principales bienes de la casa. En toda esta investigación, las definiciones de *Pol. I 2* son utilizadas como premisas basales de las demostraciones y, a su vez, estas demostraciones pueden considerarse como equivalentes a explicaciones de los fenómenos que fueron abordados previamente. El trabajo realizado por Aristóteles tiene una enorme complejidad pero es posible elaborar una presentación esquemática mínima que pueda mostrar el procedimiento general realizado por el estagirita y que, de ese modo, quede probada nuestra propia interpretación.

Para justificar nuestra lectura, llevaremos a cabo el siguiente recorrido: en §1 expondremos brevemente el problema presentado en *Pol. I 1* puesto que éste articulará todo el desarrollo ulterior; en §2 haremos una somera referencia al método utilizado en relación con la búsqueda de los principios para poner énfasis en el establecimiento de las diferencias como condición de posibilidad para la elaboración de las definiciones; en §3 expondremos ya las primeras definiciones fundamentales de *Pol. I 2*; en §4 realizaremos una discusión del modo en que se distingue el poder del amo del poder político en los capítulos *Pol. I. 4-7*; en §5 veremos la distinción entre la administración doméstica y la crematística; en §6 el problema de los bienes más preciados de la casa, es decir, las virtudes de esclavos y mujeres. Finalmente, extraeremos algunas conclusiones.

1. El problema en *Pol. I 1*

Antes de entrar en la polémica del primer capítulo, me permito señalar que el punto de partida de la investigación es la ciudad, la *pólis*, y que su existencia no está sometida a discusión. Sin embargo, es un tipo de fenómeno que requiere investigación y esclarecimiento.⁶ Por ello, que haya ciudad no significa que todo lo que se da en su interior sea transparente sino que, al contrario, quienes se han ocupado de construir reflexiones sobre ella no han tenido voces unánimes. Aristóteles introduce la polémica así:

⁵ Sobre la interrelación entre las definiciones como principios de las ciencias y las demostraciones, la bibliografía es numerosa: se pueden consultar los trabajos de Ferejohn (1991), Charles (2000) y Bronstein (2016) entre los más recientes.

⁶ Me remito en este sentido a dos trabajos que persiguen mostrar el paso del conocimiento del nombre al conocimiento de la existencia causal del fenómeno en cuestión, la ciudad: cfr. Livov (2016) y Berrón (2020).

(...) cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.⁷

ὄσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν ἀλλ' οὐκ εἶδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων, δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ' ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικὸν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσιν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν: καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ βασιλικὸν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκη, βασιλικὸν, ὅταν δὲ κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικὸν (*Pol. I 1, 1252a7-16*)).

La discusión parece ser contra pensadores que, como Platón, entendieron que el ejercicio del poder es siempre del mismo tipo, con independencia de cuántos sean o de qué tipo de personas sean: parece que es lo mismo una casa grande y una ciudad pequeña. Es interesante observar que Aristóteles utiliza anticipadamente parte de su jerga técnica: el verbo διαφέρω (diferenciar) para sugerir que no distinguen correctamente y, también en ese sentido, la expresión οὐκ εἶδει (no por la especie) para indicar que no dan correctamente con la especie buscada. El segundo problema señalado es la diferencia entre el gobierno del rey y el gobierno del político: algunos piensan que se trata del mismo tipo de ejercicio del poder cuando en realidad hay diferencias particulares. En efecto, los reyes son "a perpetuidad" mientras que los gobernantes alternan según "las normas de la ciencia". Éste es el problema inicial y principal que, no obstante, se despliega en numerosos subproblemas que Aristóteles abordará a lo largo de *Política I* y que dan forma a toda la investigación. Entre estos problemas sobresalen la naturaleza de la ciudad y las técnicas de la administración doméstica y de la crematística, luego también la distinción entre el poder político y el poder del amo y, finalmente, el problema de las virtudes de esclavos, mujeres y niños. Pero para esclarecer cómo se abordan estos problemas, antes tenemos que ver primero el método con el que Aristóteles trabaja a lo largo de *Política I*.

⁷ Las traducciones son de Manuela García Valdez en la traducción de la *Política* editada por Gredos (cf. Bibliografía). Ocasionalmente he modificado la traducción para enfatizar algún aspecto de mi argumento. El texto griego está tomado de la edición de Ross (OUP, 1957).

2. El método utilizado en la búsqueda de los principios

Para nuestro interés actual, deseo destacar algunos aspectos del método con la finalidad de hacer más clara la estrategia expositiva de Aristóteles. En este sentido, me interesa remarcar la sección final de *Pol. I I* en donde se dice:

Pero esto no es verdad. Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son la parte mínima del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.

δηλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὁψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων. (*Pol. I I*, 1252a 16-23).

Aristóteles se opone a ciertas opiniones y cuando afirma que no dicen la verdad está rechazando sus tesis, pero también está proponiendo un esclarecimiento a través de un método que presupone fundamentalmente la división de un cierto todo a través de diferencias. Aristóteles asume que el hallazgo de diferencias es un paso clave si lo que se buscan son definiciones. Esto es central porque su propia solución al problema supone que las relaciones de poder mencionadas difieren esencialmente, es decir, son de naturaleza diversa, y no se diferencian sólo por una diferencia de grado (como se afirma cuando se identifica la casa grande y la ciudad pequeña). Y si estas relaciones de poder son diferentes esencialmente, deben entonces poder ser definidas a través de diferencias específicas.⁸

Por otra parte, para el desarrollo de la división, Aristóteles apela a otro recurso, dice: “Si uno observa desde el origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta.” (εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. *Pol. I 2*, 1252a 24-26). Lo que sugiere el pasaje es que si uno mira la historia (aunque más no sea una reconstrucción meramente hipotética de la misma), se pueden encontrar las partes que dieron origen a las realidades actuales. Así, el método para encontrar diferencias adquiere un formato concreto y Aristóteles comienza a utilizarlo. Pero señalemos otro detalle: buena parte de lo que viene será establecido

⁸ Sobre la presencia de las definiciones en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica, cf. VVAA (2020).

apelando a observaciones: unas más ingenuas y evidentes (incluso compartidas con la biología, p.e.: el macho y la hembra se unen para la reproducción, I 252a 27-8) y otras con una buena carga hermenéutica de fondo (p.e. hay comunidades constituidas para la vida cotidiana o para la satisfacción de necesidades no cotidianas, I 252b 12-14). Sin embargo, bien puede decirse que Aristóteles está apoyando su investigación en hechos reconocidos “a partir de lo que sucede” (ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν, *Pol.* I 5, I 254a 20-21). Veamos ahora someramente cómo se examinan estas primeras diferencias.

3. Las primeras definiciones en *Pol.* I 2

El *incipit* de *Pol.* I 1 nos informa que la ciudad es una comunidad organizada con miras a un bien:

Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad política.

Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωσίαν τινὰ οὔσαν καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωσία ἡ πολιτική. (*Pol.* I 1, I 256a 1-7).

A partir de esta introducción, sabemos que una ciudad es un tipo de comunidad política. Sin embargo, esta información no alcanza a constituir una definición de la ciudad. Es clave conocer algo de la cosa (incluso conocer su existencia) para poder luego proceder a conocer su esencia.⁹ El camino para establecer los elementos definicionales de la ciudad se desarrolla en *Pol.* I 2, donde se afirma que la ciudad es un todo compuesto que necesita ser dividido para poder examinarlo atentamente.¹⁰ El largo pasaje de *Pol.* I 2, I 252a 24-b27 comprende un desarrollo que asume la

⁹ Este es el camino de las cuatro preguntas propuestas en *APo.* II 1 y que ha sido largamente estudiado por Charles (2000) y Bronstein (2016). Livov (2016) defiende que esta es una primera definición de carácter nominal que encuentra su fundamentación, es decir, que se trata de una definición real, en lo que resta del capítulo.

¹⁰ En *APo.* II 13 se responde al interrogante sobre cómo hay que buscar los predicados en el qué es (τὰ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενα, 96a 22-23) y se ilustra la búsqueda con el caso de la tríada: cuando tenemos “número”, “primero”, “impar” y “primo” tenemos todos los predicados necesarios para la definición. Todos estos términos se dan unidos solo en la tríada y, por ello, constituyen su definición. Unas líneas más adelante, se señala que cuando estudiamos una totalidad (un ὅλον) hay que dividir el género hasta las primeras partes indivisibles en la especie (διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἶδε τὰ πρῶτα).

descomposición de la ciudad en sus partes mínimas, a saber: las comunidades primitivas, la casa y la aldea, así como las relaciones de dominio elementales, hombre – mujer; padre – hijos y amo – esclavo. Estas dos comunidades son definidas del siguiente modo:

→ casa es la comunidad naturalmente constituida para la vida de cada día (1252b 12-14);

→ aldea es la comunidad formada por varias casas para la satisfacción de las necesidades no cotidianas (1252b 15-16).

Un aspecto central de estas definiciones es que suponen que las relaciones de poder del hombre sobre los hijos, los esclavos y las mujeres se dan en la casa. Esto tiene un impacto central a la hora de distinguirlas respecto de lo que sucede en la ciudad. En la sección siguiente ahondaremos esto, detengámonos ahora en la ciudad. Luego de estas definiciones, el espíritu del desarrollo mereológico – genético apunta a mostrar que la ciudad es una comunidad distinta de las dos que la constituyen materialmente y que, además, es una comunidad que supera a las precedentes. Dice Aristóteles: “La comunidad perfecta, [constituida] a partir de muchas aldeas es la ciudad, además tiene, por así decirlo, todos los límites de la autosuficiencia, pues llega a ser a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste por el buen vivir.” (ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. *Pol.* I 2, 1252b 27-30). Con esta información Aristóteles discrimina dentro del universo de comunidades (casas y aldeas incluidas) aquella que se diferencia específicamente por poseer un bien específico: la αὐτάρκεια. Este bien es especificado más aún: consiste en el buen vivir. La característica distintiva parece ser, ciertamente, la autosuficiencia puesto que la casa tiene como fin la satisfacción de las necesidades diarias mientras que la aldea se ocupa de cubrir necesidades no cotidianas. De este modo, la ciudad tiene un fin diferente y específico que viene dado por la αὐτάρκεια. La aclaración subsiguiente que conecta la αὐτάρκεια con el εὖ ζῆν pareciera más bien aclarar el contenido del εὖ ζῆν: en efecto, vivir bien es una expresión genérica que implica cosas distintas (ejercicio de las virtudes, salud, familia, etc.) mientras que la autosuficiencia es una condición concreta del hombre libre que, a su vez, es una condición necesaria pero no suficiente para el εὖ ζῆν. No obstante, si bien la ciudad es el lugar que hace posible la autosuficiencia y el vivir bien, este último fin pertenece al ámbito de la ética y no a la política.¹¹ Parece razonable pensar que la ciudad otorga la condición de hombres libres

¹¹ Es materia de discusión el modo en que están conectadas la autosuficiencia y el buen vivir. Parecería que Aristóteles entiende que lo segundo no puede darse sin lo primero, pero la redacción del pasaje 1252b 27-30, particularmente la última línea, no establece una relación causal entre dichos elementos sino más bien de identidad.

a los ciudadanos puesto que esto sí está a su alcance mientras que, de hecho, el alcance de la felicidad y del vivir bien (εὖ ζῆν) queda reservado a la realización de otras acciones. Al margen de estas consideraciones, pareciera haberse definido implícitamente a la ciudad del siguiente modo:

→ ciudad es la comunidad donde es posible la autosuficiencia (el buen vivir).

Es cierto que la definición no aparece explicitada de este modo, pero es claro que con esta caracterización como el lugar acabado o perfecto donde se da el fin de la ciudad Aristóteles estaría precisando un rasgo central de ella que puede ser interpretado como su causa final. En efecto, la causa final tiene que desprenderse necesariamente de una característica de la esencia de la ciudad. La idea de que es en la ciudad donde se da la autosuficiencia y, así, el buen vivir es muy importante no sólo en el plano de la política sino también en el plano de la ética (no olvidemos la estructura teleológica propuesta en *EN I 1* y la subordinación de la ética a la política de *EN I 2*).¹² Para nuestro argumento, es importante tener presente que la αὐτάρκεια forma parte de la esencia de la ciudad pero que esto sólo puede verse confirmado en la medida que este elemento distintivo de la ciudad puede funcionar como premisa de un razonamiento. Como hemos señalado, la división puede fungir como mecanismo para proponer términos de la definición, pero no puede justificarlos. Este procedimiento está reservado a la demostración. En este sentido, si la definición de ciudad hallada es correcta, debería servir de premisa en las investigaciones ulteriores. Avancemos primero con el caso del amo y del esclavo.

4. El poder del amo y el poder político en *Pol. I.4-7*

En *Pol. I 3* se investiga la administración doméstica, la *oikonomiké*. El punto de partida es el hecho evidente de que la ciudad consta de partes y estas partes son las aldeas que, a su vez, están compuestas de casas. Por su parte, en la casa se desarrolla la *oikonomiké* como la técnica adecuada para el gobierno y administración de la casa. Dado que la casa es una entidad distinta de la ciudad (definida como la comunidad naturalmente constituida para la vida de cada día en 1252b 12-14) se desprende que el ejercicio del poder realizado en su interior no es esencialmente idéntico al que se ejerce en la ciudad. En la larga y polémica sección sobre la esclavitud se señala que dentro de la casa completa (*téleios*) encontramos a libres y esclavos y, en base a ello, las tres relaciones

¹² Sobre esta subordinación de la ética a la política nos parece sumamente pertinente el enfoque propuesto por M. Zanatta que visualiza a la política como ciencia arquitectónica que suministra los principios no sólo para esta disciplina sino también para las disciplinas subordinadas como la ética. Por otra parte, la tesis de Zanatta es que las ciencias prácticas, a pesar de la variabilidad de su objeto, se adecúan a la caracterización de la ciencia desarrollada en los *Analíticos* (Cf. Zanatta 2021, pp. 88 ss.).

de poder mencionadas: el dominio del hombre sobre los niños, la mujer y los esclavos.¹³ El estudio continúa con un debate de la doxografía sobre la relación de dominio sobre el esclavo. El problema es que algunos consideran que el mando sobre los esclavos (ή δεσποτεία) es un tipo de ciencia (ἐπιστήμη, 1253b 18) aunque consideran que es lo mismo el mando despótico, el de la ciudad y el del rey (como vimos en §1). Otros consideran que este mando es antinatural, injusto y por la fuerza (οὐδὲ δίκαιον: βίαιον γάρ, 1253b 22-3).

A partir de *Pol. I* 4 comienza un minucioso análisis que permite avanzar en la investigación. Este capítulo es importante porque Aristóteles utiliza su estrategia de descomponer el todo en partes y logra definir qué cosa es el esclavo. El proceso supone el concepto de instrumento apropiado (τὰ οἰκεῖα ὄργανα, 1254a 26) porque toda arte los utiliza y así también la *oikonomiké*. Con un silogismo particular, Aristóteles concluye que el esclavo es una posesión del hombre libre. En efecto, su argumento es el siguiente: la propiedad (ή κτήσις, 1253b 23) forma parte de la casa y así la *oikonomiké* tendrá una parte, la adquisición de propiedades (la κτητική), destinada a proveerla. A su vez, esta técnica requiere de instrumentos apropiados y éstos pueden ser animados o inanimados y la propiedad en su conjunto es una multitud de instrumentos (πλήθος ὀργάνων, 1253b 31-2). Por ello, el esclavo será una posesión animada (ὁ δοῦλος κτήμά τι ἔμψυχον, b 32). Otro elemento que utiliza Aristóteles es el concepto de subordinado (ὑπηρέτης) puesto que en las artes los subordinados son como instrumentos. Pero los instrumentos son o bien para la producción o bien para la acción (ή ποιήσις ... καὶ ἡ πρᾶξις, 1254a 5) y dado que la vida es acción, entonces el esclavo es el subordinado para la acción¹⁴ (ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν, 1254a 8). Una vez establecida la definición, Aristóteles se interroga sobre la existencia real de tales sujetos (los esclavos). *Pol. I* 5 plantea tres problemas: i) el mencionado relativo a la existencia natural de esclavos; ii) si es mejor y justo para el esclavo serlo; y iii) si toda esclavitud es contra la naturaleza. El primer paso de su argumento invoca una serie de hechos: 1. algunos nacieron para mandar y otros para obedecer; 2. es mejor mandar sobre un hombre que sobre una bestia; 3. la obra llevada a cabo por los mejores es mejor; 4. donde uno manda y otro obedece hay una obra en común; 5. en toda unidad, hay una parte que manda y otra que obedece. Además de estos hechos, Aristóteles utiliza su teoría de la relación alma cuerpo en la cual el alma

¹³ En este desarrollo particular Aristóteles indaga en la discusión sobre si la esclavitud es natural o no. En la sección siguiente (*Pol. I* 8-11) aborda el problema de la distinción entre una técnica crematística noble y una falsa. En *Pol. I* 12-13 resuelve el problema relativo a la existencia o no de las virtudes en esclavos, mujeres y niños. Parece que el elemento común de estas investigaciones es que son materia polémica en la que hay diversos problemas: por un lado, quienes creen que la esclavitud es antinatural, por otro, quienes defienden la idea de un enriquecimiento sin límite y, finalmente, la aporía de que debería haber una virtud para cada miembro de la casa (pero el problema es cómo esto es posible).

¹⁴ Karbowski (2013) ha tomado esta primera definición como una definición nominal que en el desarrollo subsiguiente se revelará como una definición real.

es la parte rectora y el cuerpo es quien obedece. Buscando los mejores ejemplos, observamos (θεωρήσαι, 1254b 3) que el alma domina al cuerpo al modo en que el amo domina al esclavo y el político a sus iguales (los otros hombres): esto le permite concluir que es conforme a naturaleza y conveniente (κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον, 1254b 6-7) para el cuerpo ser regido por el alma. En todos estos casos es, por aplicación de la regla, mejor estar sometidos al mando (οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, 1254b 19-20). La sección concluye con la afirmación de que el esclavo posee razón (pero sin capacidad de mando) y que pareciera que los esclavos tienen mejores condiciones físicas para el trabajo. Sin embargo, Aristóteles no es necio y observa que muchas veces los esclavos son débiles y los hombres libres son físicamente fuertes. La conclusión es que hay esclavos por naturaleza y que para ellos es conveniente y justo serlo (1255a 3).

Con estos argumentos, ha quedado deslindado el poder del amo (que se corresponde con el conocimiento de una técnica específica) y el poder del político. Es manifiesto que el poder del amo se da en el interior de la casa mientras que al poder político le corresponde su ejercicio en una comunidad diferente, la ciudad. Por otra parte, también se determinó cuál es la naturaleza del poder del amo y que éste existe realmente para beneficio de ambas partes.

5. Bienes y riqueza: la administración doméstica y la crematística

Una vez resueltos los problemas en torno al dominio sobre los esclavos, parte esencial de la administración doméstica, Aristóteles vuelve su mirada hacia otro aspecto de dicha disciplina que concierne al modo en que se adquieren y administran los bienes (κτῆσις) de la casa. En este punto, aparecen dos disciplinas que parecen ser idénticas: la administración doméstica y la crematística. Aristóteles se ocupa de discriminar entre ellas y de abordar el problema de la tenencia y adquisición de los bienes, es decir, de la riqueza. De este modo, la elucidación de su naturaleza requiere también el abordaje de las dos técnicas: la χρηματιστική y la οἰκονομική.¹⁵ Pero consideremos el modo en que se plantea el problema sobre las dos técnicas mencionadas: “En primer lugar uno se puede preguntar si (1) la crematística es idéntica a la administración doméstica, o (2) si es una parte de ella, o (3) es auxiliar.” (*Pol. I* 8, 1256a 3-5). Dado que la crematística se ocupa de la adquisición de los bienes y que la administración doméstica se ocupa de la economía doméstica, parece haber un solapamiento entre estas dos disciplinas. Sin embargo,

¹⁵ Para una somera caracterización de dichas disciplinas puede consultarse Natali (1991: 297-299).

rápidamente Aristóteles elimina la primera de las dos opciones, la identificación entre ambas disciplinas, con el siguiente argumento:

(...) que la administración doméstica no es idéntica a la crematística es evidente: porque la segunda tiene el rol de procurar los bienes, la primera de servirse de ellos; ¿qué arte, en efecto, utilizará los bienes de la casa, si no es la administración doméstica?

ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ ἡ οἰκονομικὴ τῆ χρηματιστικῆ, δῆλον (τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρῆσασθαι· τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικὴν;) (*Pol. I* 8, 1256a 10-13).

El criterio para discriminar entre ambas es que la χρηματιστικὴ se encarga de procurar los bienes (πορίσασθαι), mientras que la οἰκονομικὴ se ocupa de utilizarlos (χρῆσασθαι). Hecha esta distinción, queda examinar las opciones (2) y (3) que, de por sí, no constituyen opciones excluyentes puesto que es posible que la χρηματιστικὴ sea a la vez parte y auxiliar de la οἰκονομικὴ. Aristóteles introduce una subdivisión de (3) al preguntarse si (3.1) la χρηματιστικὴ se subordina como la técnica que produce los instrumentos (ὄργανα) que emplea la técnica superior (la οἰκονομικὴ) o bien (3.2) como la técnica proveedora del material (ὑλὴ) utilizado por la οἰκονομικὴ.¹⁶ Para examinar este problema, Aristóteles se pregunta si otra técnica subordinada, la agricultura (γεωργικὴ) forma parte de la χρηματιστικὴ (a17). A continuación, se realiza un desarrollo inductivo en diversos momentos: primero (1256a 19-29) se prueba que todo ser vivo persigue el alimento por naturaleza y luego (1256a 29-b7) se muestra que esto mismo sucede entre los hombres. En este segundo excursus inductivo se plantean otras formas de adquisición de bienes en pos de la subsistencia que no tienen vinculación con la crematística o alguna de sus formas.¹⁷ En tercer lugar (1256b 7-26), se muestra que la persecución de tales propiedades es natural para los hombres y para los animales y, además, se infiere que las plantas son el alimento para los animales así como las plantas y los animales son el alimento para el hombre. Este notable esfuerzo descriptivo permite a Aristóteles afirmar que hay una técnica natural de adquisición de bienes (κτητικὴ) encargada de procurar las cosas necesarias para la vida. Esta técnica es en cierto modo una forma de χρηματιστικὴ aceptable (crematística I) y que sirve para optar por la opción 3.1 planteada más arriba; dicho de otro modo, la crematística I procura los instrumentos¹⁸ que

¹⁶ Distinción que está en Platón, *Plt.* 287c.

¹⁷ Son formas de la crematística el intercambio (ἀλλαγὴ) y el comercio minorista (καπηλεία).

¹⁸ Aristóteles no lo dice explícitamente, pero se sobreentiende que hay numerosas técnicas que se encargan de procurar o proveer (πορίζειν) los bienes, a saber: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza. Estas técnicas son del orden de la producción y se distinguen de las técnicas dependientes de la crematística tales como el intercambio (ἀλλαγὴ) y el comercio minorista (καπηλεία).

luego serán utilizados por la οίκονομική. Luego de este estudio, Aristóteles distingue la riqueza genuina:

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada, como dice Solón en un verso: “Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres”. En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

ἐν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, ὅτι δεῖ ἦτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχη ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. καὶ ἔοικεν ὁ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἢ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας “πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται”. κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλήθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον. (*Pol. I 8, 1256b 26-39*).

Hay un arte adquisitiva (κτητική) legítima según naturaleza (κατὰ φύσιν) que forma parte constitutiva de la οίκονομική. Esta κτητική debe proveer los bienes necesarios para la vida, sea ésta la comunidad primera, la casa, o la comunidad última, la ciudad. La suma limitada de estos bienes es la que constituye la base de la riqueza genuina (ἀληθινὸς πλοῦτος) que hacen posible la vida. Para llegar a esta afirmación, es clave la crítica a la opinión de Solón sobre lo ilimitado de la búsqueda de riquezas. Como toda técnica, la κτητική, *qua* τέχνη, cuenta con un número limitado de instrumentos para alcanzar su fin¹⁹ y, por ello, la riqueza se define propiamente como, precisamente, “la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad”.²⁰ Finalmente, agrega que esta riqueza es “natural” (κατὰ φύσιν) y, por ello, como hemos señalado, estos medios limitados y acorde a la naturaleza son los que conforman la riqueza necesaria y suficiente para

¹⁹ Cf. Natali (1991) para un estudio de este argumento en este sentido.

²⁰ Cf. esta definición con la de *EN*: “por riqueza entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero” (χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται. *EN IV 1, 1119b 26-27*).

alcanzar el fin; es a esta suma de instrumentos que Aristóteles adjetiva ἀληθινὸς, es decir, "genuina", "verdadera" o "real".

La riqueza así definida se subordina a los fines de la casa y de la ciudad. Es decir que este fin se caracteriza por la autosuficiencia en el plano de la ciudad (que es condición para el vivir bien, como se sigue de *Pol. I 2*) así como por la felicidad en el plano individual (según *EN I 7*). Además, dado su carácter de medio es necesariamente limitada y, en contra de la opinión de Solón, no puede extenderse al infinito. Aristóteles considera extravagante (ἄτοπον, *I 257b.14*) esa riqueza superabundante de Midas quien, se cuenta, convertía en oro todo lo que tocaba (*Pol. I 9 I 257b 14-17*). Por otra parte, también se encuentra presente de modo implícito la idea de un término medio para la prosecución del fin, ni poca ni mucha riqueza sirven al fin buscado: solo la cantidad justa servirá genuinamente para ello.²¹ De este modo, la genuina riqueza es la que cumple con el bien último, y sólo ella.

Más adelante, en *Pol. I 9, I 257b 17-34* se caracteriza al segundo tipo de crematística como directamente vinculado al comercio y al intercambio de bienes. Dicho intercambio se hace sobre la base del dinero (νόμισμα) y en dicho intercambio no hay límite alguno (ἄπειρος). Aristóteles deja claro que hay dos tipos de crematísticas, cada una con su fin específico así como sus instrumentos específicos y, por ello, dos definiciones posibles para cada una de ellas. Sin embargo, se confunden y por eso las distingue a cada una añadiendo su fin propio:

La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas. Sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que esta atiende a otro fin, y el de aquélla es el incremento. De ahí que algunos creen que ésa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien.

αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν. ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις, τοῦ αὐτοῦ οὔσα, ἑκατέρας τῆς χρηματιστικῆς. τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστὶ κτήσεως χρῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταύτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξεσις. ὥστε δοκεῖ τισὶ τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σώζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. Αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν' (*Pol. I 9, I 257b35 - I 258a 1*).

²¹ Existe una virtud específica relacionada con la riqueza: la liberalidad (ἐλευθεριότης) que consiste en un término medio entre la avaricia y la prodigalidad. La misma tesis se encontraría en el frg. Ia del *Περὶ πλούτου*, diálogo aristotélico perdido sobre la riqueza (cf. Gullino 2018).

Ambas crematísticas se parecen puesto que utilizan la propiedad. Aquí radica el origen de la confusión, pero este uso no es del mismo modo sino que se encuentra direccionado y diferenciado por el fin (τέλος) perseguido. En ese sentido, el fin de la crematística² es exclusivamente el incremento (αύξησης) de la riqueza y un incremento ilimitado. La razón de esta búsqueda ilimitada es el afanarse o empeñarse (τὸ σπουδάζειν) por vivir. La cláusula negativa que cierra la cita introduce el que sería el fin último de la economía doméstica:²² el vivir bien (τὸ εὖ ζῆν). Sin embargo, no debemos confundirnos puesto que el fin de la administración doméstica, la οἰκονομική, consiste simplemente en procurar los medios para la vida (para la subsistencia). La diferencia entre ambas técnicas es que los medios de la οἰκονομική están absolutamente delimitados mientras que los de la crematística² son ilimitados. Aristóteles entiende que los bienes materiales son condición necesaria para el desarrollo de una vida buena (del εὖ ζῆν último) por lo que el desarrollo de esta actividad es indispensable para alcanzar el fin último. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el segundo tipo de crematística que, como es patente, al no reconocer límites puede incurrir en excesos tales que puedan llegar a entorpecer el alcance de la meta última (vivir bien). Eso es precisamente lo que advierte en el tramo final del capítulo donde se muestran diferentes formas de exceso, no sólo en lo referido a la crematística² sino también en lo que sucede con otros tipos de técnicas o facultades.

Veamos ahora la conexión entre estos razonamientos y *Pol. I 2*: recordemos las definiciones propuestas:

1. la ciudad es la comunidad donde es posible la autosuficiencia; y
2. la riqueza genuina es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.

Lo primero que debemos tener en claro para buscar las conexiones entre ambas definiciones (y así la subordinación de la definición de riqueza a la definición de ciudad) es que ambas definiciones se encuentran en relación con otro concepto utilizado por Aristóteles cuando se desarrolla la investigación sobre ellas. La noción de εὖ ζῆν no puede equipararse ni a la autosuficiencia ni a las riquezas materiales; en efecto, ambas son condición necesaria para el εὖ ζῆν, es decir, para la felicidad, pero no se equiparán con ella.²³ En segundo lugar, hemos visto

²² En este pasaje se propone una confusión entre la crematística² y la administración doméstica que, desde luego, no es la confusión entre la crematística¹ y la administración doméstica. Aclaremos que la administración persigue la provisión de los medios de subsistencia (los bienes), la crematística¹ persigue el intercambio de estos bienes dentro del límite natural provisto por el vivir bien mientras que la crematística² persigue el incremento de modo ilimitado.

²³ La reflexión de *EN I 7* sobre la autosuficiencia es más oscura en su distinción respecto de la felicidad. En *Política*, contrariamente, como no se está discutiendo sobre la felicidad, la distinción es más clara.

que en *Pol. I* 8 1256b 26-39 se caracteriza la riqueza genuina como aquella que brinda los instrumentos para la supervivencia (las cosas necesarias para la vida) y se deja asentado que estos instrumentos son necesarios no solo para la vida sino para el buen vivir. Estos instrumentos necesarios son, en virtud de su naturaleza instrumental, completamente delimitados en orden a su fin específico. De este modo, en la misma definición de riqueza se encuentra implícita la noción de límite: la riqueza genuina es la suma [limitada] de instrumentos.

Las definiciones de ciudad y de riqueza suponen de algún modo la noción de εὖ ζῆν que, sin embargo, no es objeto de la ciencia política. En efecto, como es sabido, el εὖ ζῆν entendido como felicidad es competencia de la ética que, no obstante, no deja de estar subordinada a la política (según *EN I* 2). En este sentido, la política sí tiene como competencia establecer las bases de la autosuficiencia (αὐτάρκεια) y de la riqueza verdadera puesto que ambas son, obviamente, objeto de la ciencia política (y a su vez, condiciones para la felicidad). En este sentido, podemos buscar la articulación entre ambas definiciones atendiendo a que αὐτάρκεια es un concepto de más amplio alcance que el de riqueza y, por ello, necesariamente lo determina. Así, es manifiesto que a partir de una cierta noción de αὐτάρκεια puede determinarse cuáles son los límites de una riqueza genuina y no a la inversa. Por esta razón, cuando en la definición de riqueza se estipulan límites según la naturaleza, estamos obligados a mirar hacia la αὐτάρκεια como la noción que establece los límites.

Asumido lo anterior, observamos que la noción de αὐτάρκεια expresa el término específico de la definición de ciudad: dentro del género de las comunidades, la ciudad es la que hace posible la αὐτάρκεια.²⁴ Ahora bien, en el estudio desarrollado a lo largo de *Política I*, particularmente en torno a la diferenciación entre los tipos de crematísticas (crematística1: riqueza genuina; crematística2: riqueza ilimitada), observamos que esta característica de la ciudad funciona como una premisa tácita. La αὐτάρκεια es parte de la naturaleza de la ciudad y, por ello, todas las instituciones y funciones que se den en el interior de la ciudad deben subordinarse a ella. Por ello, dentro de la estructura argumentativa, este concepto opera como principio para buena parte de los razonamientos desarrollados en las secciones ulteriores. En el caso particular de la riqueza genuina, observamos que la condición que delimita a toda riqueza genuina se encuentra en que esté conformada por un número limitado de instrumentos que satisfagan las necesidades de la vida (sea en la casa o en la ciudad). Si bien Aristóteles utiliza explícitamente el concepto de εὖ ζῆν (1258a 1), necesariamente también está suponiendo el concepto de αὐτάρκεια porque,

²⁴ Podría también interpretarse que “la ciudad es la comunidad cuyo fin es la αὐτάρκεια”.

como se ha establecido, ella es una condición para el εὖ ζῆν. No tiene sentido afirmar que la riqueza genuina puede garantizar el vivir bien pero no la autosuficiencia y, por ello, la riqueza genuina debe garantizar tanto el εὖ ζῆν como la αὐτάρκεια. Por ello es posible afirmar que ambos conceptos funcionan como presupuestos de la riqueza genuina.

6. Los bienes más preciados de la casa: las virtudes de sus miembros

La investigación sobre las virtudes en la casa comienza con una pregunta sobre la posibilidad de que la mujer sea prudente, valerosa y justa (*Pol.* I.13, 1259b 30-31). Las respuestas son aporéticas (ἀπορίαν ἀνφοτέρως, 1259b 26): si sí: ¿cuál es la diferencia con el hombre? Si no, ¿cómo puede la mujer participar de la razón y a la vez no tener virtudes? La mujer, así como el esclavo y el niño, participa de la razón (ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων, 1259b 28) y por ello sería absurdo (ἄτοπον) que no tuviera virtudes. Aristóteles dice que hay que investigar esto en general en la relación del que manda y del que obedece por naturaleza (καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, 1259b 32-33). En *Pol.* I.2 se especifica que cada relación de dominio tenía un fin distinto y que, por ello, se diferenciaban en cuanto a la definición: una es la relación de poder para la reproducción y otra es la relación de poder para la supervivencia. En este punto Aristóteles ha elaborado, aunque de modo tácito, un conjunto de definiciones para las partes de la casa (*Pol.* I.3, 1253b 3), a saber: (1) la [relación entre hombre y mujer] γαμικὴ es la unión²⁵ para la generación; (2) la [relación entre amo y esclavo] δεσποτικὴ es la unión para la supervivencia; (3) la [relación entre padre e hijo] τεκνοποιητικὴ: sólo es mencionada, no definida, pero una definición posible sería: la unión para la educación. De este modo, el abordaje de la aporía recurre a un entramado argumentativo muy sólido previamente establecido. Veamos más detalles.

La investigación actual sobre las virtudes de las mujeres (y de los esclavos) no se plantea “virtud por virtud” o por cada uno de los dominados. Antes bien, la investigación es καθόλου y por ello no importa de qué relación en particular estemos hablando: en toda relación de dominio existe quien manda y quien obedece y, por lo tanto, habrá un mandar bien y un obedecer bien, es decir, un mandar virtuoso y un obedecer virtuoso (*Pol.* I.13, 1260a 1-3) en cada una. Para avanzar en la investigación, Aristóteles recurre al caso de las partes del alma, la parte racional y la parte irracional, la parte que dirige y la parte dirigida, como un caso en el que se aplica la misma idea general que a las relaciones de dominio. Veamos el pasaje:

²⁵ El verbo utilizado es συνδυάζω que significa unirse uno con otro o emparejarse.

(...) al tratar del alma: en ésta existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tiene elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso, el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

τὰ περὶ τὴν ψυχὴν: ἐν ταύτῃ γὰρ ἐστὶ φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμέν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει πλείω τὰ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής. διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον. ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἢ δ' ὑπηρετικὴ, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. (*Pol. I. 13, 1260a 4-24*).

Hay diversas observaciones que realizar:

I. Lo primero es reforzar la idea de que las diversas relaciones de dominio tienen diversas virtudes; además, que en toda relación de dominio cada parte, la que manda y la que es mandada, tiene a su vez una virtud propia.

2. Lo segundo es que la diversidad de la conformación anímica del esclavo, de la mujer y del niño. El esclavo carece de la facultad deliberativa ($\tau\acute{o}$ βουλευτικόν), la mujer la tiene, pero sin autoridad²⁶ (ἄκυρον) y el niño la tiene pero no desarrollada. Veamos el caso del esclavo y luego el de la mujer.

En relación con el esclavo (siempre el esclavo natural, no el que resulta de una guerra), Aristóteles ha señalado que el esclavo es el que es capaz de realizar lo que el amo es capaz de prever (cf. *Pol.* I.2, 1252a 31-34). Aristóteles no le niega al esclavo el alma racional, simplemente dice que no puede tomar decisiones por sí mismo. El esclavo es capaz de percibir y de comprender la razón (*Pol.* I.5, 1254b 22-4, I.13, 1259b 27-8 y 1260b 5-7). Por su parte, el amo debe poseer la virtud perfecta (o completa) puesto que es quien debe dirigir: su virtud consistirá en dar las órdenes adecuadas mientras que el esclavo percibirá que la orden es adecuada y la cumplirá. De ese modo ambos serán virtuosos: uno ordenando lo correcto y el otro obedeciendo lo correcto.²⁷

En relación con la mujer, hay que destacar en primer lugar que ella es libre y con capacidades racionales plenas. Por un lado, cabría el mismo análisis hecho con el esclavo: la mujer se encuentra en una relación de dominio respecto del hombre, en este punto él debe mandar virtuosamente y ella debe obedecer virtuosamente. Pero el caso no es exactamente igual, la mujer tiene plenas capacidades y, por eso, no sólo percibe las razones del hombre, puede incluso discutir las, puede tener mejores razones que el hombre. ¿Pero puede discutir racionalmente la mujer con el hombre? ¿Puede hacer valer sus razones? Aristóteles aclara que lo particular de la mujer es que su racionalidad es ἄκυρον. ¿Pero qué significa esto?

Fortenbaugh ha tratado este tema y ha interpretado esto con las dos partes del alma que se mencionan en el pasaje citado. Su lectura es que la mujer es ἄκυρον porque la parte racional del alma no puede imponerse sobre la parte racional.²⁸ El autor entiende que el fundamento filosófico que Aristóteles utiliza para justificar la posición de la mujer en la ciudad y en la casa se

²⁶ No termina de ser claro si es natural para el alma de la mujer ser sin autoridad por (i) tener el alma naturalmente débil (es decir, la parte racional es débil frente a la parte emocional) o (ii) si la deliberación de la mujer es ἄκυρον frente a la deliberación del hombre como es natural que sea débil la parte que obedece respecto de la parte que manda. Si esto último, como veremos, sería patente que “natural” está significando dos cosas diversas: natural como hecho biológico (como no está desarrollado el *lógos* en el niño) o natural como hecho lógico: el todo es anterior a la parte.

²⁷ Cabe la pregunta acerca de la orden no virtuosa. ¿Debe el esclavo cumplir la orden mala? Aristóteles no tiene una respuesta para esta pregunta aquí pero, por un lado, parte de la virtud del esclavo consiste en obedecer y la otra parte es obedecer la orden correcta. Además, el esclavo no puede deliberar sobre la virtud y, por ello, no podría realizar la evaluación acerca de la bondad o maldad de la orden.

²⁸ Dice así: “Su punto no es que las mujeres deliberan sólo en un modo algo vago e irracional, sino que sus deliberaciones y reflexiones probablemente no están bajo el control de sus emociones.” (Fortenbaugh, 1977, p. 139).

basa en la psicología femenina: las mujeres son poseedoras de una parte racional del alma que es débil frente a la parte irracional (la llamada posición intrapersonal). Así las cosas, no pueden controlarse y su razón es ἄκρουν. Deslauriers ha objetado esta tesis por la simple razón de que, de ser cierta, las mujeres no podrían controlar sus emociones y, por ello, serían todas akráticas, es decir, viciosas. Pero Aristóteles claramente expresa (1260a 15) que ellas poseen virtudes y, por lo tanto, no son akráticas (cf. Deslauriers, 2013, p. 223). Por otra parte, estudiando la posición de Fortenbaugh (1977), Karbowski ha encontrado apoyo parcial a su interpretación en las obras biológicas (cf. 2014b: 98ss). Sin embargo, Karbowski concluye que ἄκρουν no puede estar refiriéndose a la debilidad de la parte racional del alma de la mujer respecto de su parte irracional.²⁹ Nosotros acordamos con esta conclusión, pero todavía resta aclarar qué implica este adjetivo y si se asienta en el prejuicio de época o tiene alguna base filosófica. Sin embargo, no es este el lugar para desarrollar *in extenso* esa discusión, nuestra lectura entiende que Aristóteles tiene razones para adjetivar con ἄκρουν a la racionalidad de las mujeres pero estas razones se encuentran en el desarrollo mereológico³⁰ expuesto anteriormente en *Pol. I.2*. Pero veámoslo con más detalle.

En primer lugar, hay que decir que la *pólis* es un fin último. La *pólis* es la comunidad más grande que abarca a las demás y que les da sentido. Aquí hay un principio de la teleología: el estadio final del desarrollo de una cosa es su fin, su forma, su bien y aquello que finalmente la cosa es. Además, el fin tiene prioridad por sobre las formas que cronológicamente le precedieron. Tiene prioridad porque es lo mejor y es aquello para lo cual existen los desarrollos previos. Por otra parte, las “piezas” que no cumplen con su función, como la pieza aislada del juego de damas o la mano que ya no forma parte del cuerpo no son, al estar aisladas, partes del todo y, así, si las seguimos llamando por su nombre no es más que por homonimia, es decir, que han perdido su esencia. Con estas categorías desarrolladas en los capítulos iniciales de *Política I*, encontramos a la mujer [libre] (y también al esclavo y al niño) cumpliendo una función dentro del todo: obedeciendo al ciudadano libre y mandando en el seno de la casa. No es su debilidad anímica la que la obliga a obedecer sino su puesto dentro del todo de la *pólis*. Sus virtudes, específicas y diferentes de las del hombre libre o de los esclavos se desarrollan en la medida que cumple con su rol de obediencia y mando en cada caso concreto.

²⁹ Hay argumentos apoyados en las obras de biología para pensar que Aristóteles entiende que las mujeres son más débiles ante las emociones que los hombres, pero ἄκρουν aquí no se refiere a eso (cf. Karbowski, 2014b, p. 98).

³⁰ Sobre el valor del enfoque mereológico para la comprensión de las comunidades primeras y el sentido de la expresión *zoón politikón*, cf. Angelini (2018).

El principio rector de que en cualquier conjunto organizado, es decir, en cualquier “todo”, existe una parte que manda y otra que es mandada, es la idea que permite explicar las relaciones entre la parte racional y la parte irracional del alma y, también, la relación entre la parte que gobierna y la parte que es gobernada en el seno de la *pólis*. Parece evidente que el puesto de la mujer [libre] en la *pólis* depende del prejuicio de época de Aristóteles pero, con todo, debemos reconocer que su visión de la *pólis* como un conjunto todo-parte le exige que existan quienes mandan y quienes obedecen. Si hacemos abstracción del rol de la mujer [libre] (o de los esclavos) tendremos que aceptar que en cualquier todo político organizado tienen que existir estas dos partes: la que manda y la que es mandada. De hecho, hay un hombre [libre] que manda y un hombre [libre] que obedece, y en ese sentido, cada uno tendrá su propia virtud, y sólo el hombre [libre] que manda tendrá la virtud completa. De este modo, hay una teoría última de trasfondo, más general, que opera para explicar las dos relaciones todo-parte. Una teoría que funciona con independencia de que tomemos el caso particular de la mujer [libre] o del hombre [libre]. Debemos encontrar aquí las razones filosóficas últimas que explican la subordinación de la mujer [libre] (y de los esclavos, de los artesanos y de los niños) en la *pólis*. Si la mujer [libre] quiere ser virtuosa, debe respetar el lugar que le corresponde en el conjunto superior del que forma parte, la comunidad suprema o *pólis*.

Finalmente, como hemos observado en el inicio de este apartado, todo el conjunto de diferencias específicas entre las diversas relaciones de dominio están en la base de la diferenciación ulterior entre tipos de virtudes. Por otra parte, estas diversas relaciones de dominio suponen también las comunidades expuestas en los capítulos iniciales. En efecto, hay relaciones de dominio que se dan en el nivel de la casa y otras que se dan en el nivel de la *pólis*. Como hemos señalado, los desarrollos iniciales están funcionando como un trasfondo último para las explicaciones sobre las diversas situaciones aporéticas (antes vimos el caso del domino político y el dominio del amo y ahora el ejercicio del poder del hombre en el seno de la casa.

7. Conclusiones

El objetivo del artículo consiste en revelar la estructura de *Política I* con la siguiente hipótesis: Aristóteles construye un argumento enormemente complejo sobre la ciudad, sus partes, las relaciones de poder que contiene, las técnicas involucradas, etc., con el que, a su vez, responde un problema de cuño socrático-platónico. Para la resolución de este problema emplea un método bien específico que asume, entre otros, sus desarrollos sobre la teoría de la definición científica elaborada en los *Analíticos*. En este sentido, una definición se articula en base a términos que no son descubiertos de un modo *a priori* sino que se elaboran sobre la base de una buena

observación de los fenómenos en cuestión. De ese modo hemos pretendido enfatizar que las categorías desarrolladas por Aristóteles se apoyan en diferentes hechos bien conocidos por todos (al menos por los atenienses del s. IV a. C.). Entonces, sobre la base de esa información empírica, se obtienen los términos que componen las definiciones. Más allá de nuestras objeciones morales a instituciones como la esclavitud o las diversas formas de discriminación de la mujer (por mencionar algunas), podemos defender la idea de que él busca “partir de los fenómenos” que luego, también, pretende explicar. El problema inicial relativo a la diversidad o no de formas de dominio se multiplica en diferentes problemas particulares: ¿la esclavitud es natural? ¿La administración doméstica se identifica con la crematística? ¿La riqueza se debe buscar ilimitadamente? ¿Son virtuosos los esclavos y las mujeres? Nuestra respuesta es que todos estos problemas fueron abordados utilizando las categorías y definiciones desarrolladas en los capítulos iniciales de *Política I*.

Luego de mostrar en §1 cuál es el problema inicial, vimos en §2 el método a través del cuál Aristóteles emprende la investigación. En §3 presentamos las primeras definiciones sobre la ciudad y las diversas comunidades para luego abordar sucesivamente tres grandes problemas: la divergencia entre el poder político y el poder del amo (§4), las distinciones entre la administración doméstica y la crematística (§5) y la posibilidad de las virtudes para esclavos y mujeres (§6). Si nuestra interpretación es correcta, hemos visto de qué modo las definiciones de ciudad y de las diversas comunidades son determinantes para discriminar entre los diversos tópicos. En efecto, Aristóteles resuelve la diferencia entre las formas de dominio invocando la especificidad del dominio sobre el esclavo (y allí también se determina su naturaleza), discrimina entre la administración doméstica y la crematística y entre una riqueza deformada y una verdadera, y caracteriza la posibilidad de la virtud para esclavos y mujeres siempre apelando de un modo más o menos explícito a las definiciones desarrolladas en el inicio del libro. En este sentido, este proceso de esclarecimiento de problemas no puede ser interpretado únicamente como un proceso dialéctico porque la resolución del problema se realiza utilizando las definiciones iniciales. Por otra parte, si las definiciones funcionan como premisas de razonamientos, entonces lo que tenemos son demostraciones o, lo que es lo mismo, explicaciones de hechos en donde están expuestas las causas. En los casos estudiados, las diversas definiciones nos permiten introducir las diversas causas, por ejemplo, el caso que más hemos desarrollado (§4), la autosuficiencia como la causa final de la crematística y de la administración doméstica. Por último, podemos considerar que si las definiciones son premisas de los razonamientos, entonces las definiciones son los principios y, en este caso en particular, los principios de la ciencia política.

Referencias

- Angelini, G. (2018). “L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico”. *Scienza & Politica*, XXX (58), 131-154.
- Aristóteles (1957). *Política*. (Ed. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1988). *Política*. (Trad. M. García Valdés). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Politics. Books I and II*. (Trans. T. J. Saunders). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2015). *Política*. (Trad. G. Livov). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes / Buenos Aires: Prometeo.
- Berrón, M. (2020). Aristotle's *Politics I* and the Method of *Analytics*. *Rhizomata*, VII (1), 83-106.
- Berrón, M. (2021). La filosofía práctica e il metodo degli *Analitici*. En G. Angelini y L. Grecchi (Eds.), *Ética e Política in Aristotele (117-136)* Pistorio: Ed. Petite Plaisance.
- Berrón, M. (2023a). El fundamento teórico de la idea de riqueza genuina en *Política A* de Aristóteles. *ARGOS* (En prensa).
- Berrón, M. (2024): La justificación de la particularidad de las virtudes de la mujer en *Política A* de Aristóteles. En M. C. Colombani, G. Fernández Parmo y J. M. Gerardi (Comps.) *Diáfora: intersecciones y diálogos sobre la antigüedad clásica*. Mar del Plata: EUDEM. (En prensa).
- Besso, G. y Curnis, M. (2011). *Aristotele. La politica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Bronstein, David (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: OUP.
- Charles, D. (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*. New York: OUP.
- Deslauriers, M. (2003). Aristotle on the Virtues of Slaves and Women. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25, 213-231.
- Ferejohn, M. (1991). *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven/ Londres, Estados Unidos/ Reino Unido: Yale University Press.
- Fermani, A. (2016). La χρηματιστική nella *Politica* di Aristotele: articolazioni concettuali e ricadute etico-antropologiche. *ΠΗΓΗ/FONSI*, (2016), 34-56.
- Fortenbaugh, William W. (1977). Aristotle on Slaves and Women. En J. Barnes, R. Sorabji y M. Schofield. *Articles On Aristotle*. (Vol. II, pp 135-139). Londres: Duckworth.
- Henry, D. y Nielsen, K. (eds.) (2015). *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karbowsky, J. (2013). Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery. *Journal of the History of Philosophy*, 51 (3), 331-353.
- Karbowsky, J. (2014a). Aristotle on the Deliberative Abilities of Women. *Apeiron*. 47 (4), 435–60.
- Karbowsky, J. (2014b). Deliberating Without Authority: Fortenbaugh on the Psychology of Women in Aristotle's *Politics*. *Philosophical News*, 8, 88-103.
- Karbowsky, J. (2019). *Aristotle's Method in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Natali, C. (1990). Aristote et la *chrématistique*. En G. Patzig. *Aristoteles' "Politik"*, *Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 1987* (pp. 296-324). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Natali, C. (2017). *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Ética Nicomachea*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.

Livov, G. (2016). Aristóteles y la definición científica de la ciudad – estado. *INTUS-LEGERE Filosofía*. 10 (1), 11-35.

Rapp, C. (2020). Definitions in Aristotle's *Politics*: State and constitutions, *Revue de Philosophie Ancienne*, Issue 2, 367-409.