

Felicidad, ciudadanía y propiedad en la *Política* de Aristóteles. Las condiciones económicas de la organización política y la constitución material del sujeto deliberativo<sup>1 2</sup>

**Leonardo G. Rodríguez Zoya**

**Leonardo G. Rodríguez Zoya** es Lic. en Ciencia Política (UBA), docente de Métodos y Técnicas de la Investigación Social (Facultad de Ciencias Sociales-UBA), becario doctoral (CONICET-IGG), coordinador de la Comunidad de Pensamiento Complejo (CPC).  
Mail: leonardo.rzoya@gmail.com

## resumen

El presente trabajo aspira a construir una significación de la categoría de lo socioeconómico e interpretar su importancia en la constitución de los sujetos políticos. El objetivo esencial del artículo es reflexionar acerca de la tensión entre política y economía en el pensamiento de Aristóteles a través de la vinculación de dos niveles de análisis. En primer lugar, el nivel de análisis microfísico propone interpretar la identidad económica del ciudadano, considerando su doble inscripción, en el bios económico (esfera doméstica) y en el bios político (esfera pública). Para este fin se explora la categoría del ciudadano-propietario a la luz de una identidad antropológica del hombre anclada en el ideal de ocio. El segundo nivel de análisis es de naturaleza organizacional y propone examinar las condiciones socioeconómicas de la organización política a través de dos ejes. Por un lado estudiar la importancia política de las formas de posesión y utilización de la propiedad, y por otro indagar en la relación entre la distribución de la propiedad y las condiciones de gobernabilidad en una comunidad política.

## summary

The current work aspires to make of meaning of the socioeconomic category and read its importance for the constitution of political subjects. The main objective is to make a reflection between politics and economy in Aristotle's thought through the integration of two levels of analysis. First, the microphysical level of analysis proposes to read into the economic identity of citizen taking into account its double inscription: in the economic bios (domestic sphere) in the one hand; and in the political bios (public sphere) in the other hand. For this task we explore the category of the citizen-owner assuming an anthropological identity of human being anchored in the standard of having leisure time. The second level of analysis proposes to examine the socioeconomic conditions of political organization considering two axis: In the one hand the political importance of property ways of ownership and use. In the other hand, inquire into the link between property distribution and governance conditions into a political community.

## palabras clave

ciudadanía / propiedad / conflicto socioeconómico / gobernabilidad

## keywords

citizenship / property / socioeconomic struggle / governance

## I. Introducción

Debemos comenzar introduciendo un interrogante de capital importancia para la ciencia política, a saber: ¿quién es el ciudadano? Aristóteles a inicios de *Política III.B*, afirma que el régimen político es una organización de los habitantes de la ciudad, y siendo ésta un conjunto integrado por muchas partes, afirma que el ciudadano debe ser el objeto de estudio. La pregunta por la ciudadanía se vincula íntimamente con la constitución de las identidades y los sujetos políticos, es decir quiénes tienen derechos para desarrollar una praxis en el ámbito público. Aristóteles define al ciudadano como aquel a quien le está permitido participar en el poder deliberativo y judicial. Por lo tanto podemos afirmar que una de las características esenciales del ciudadano como sujeto político es la participación en el debate público y el empleo de la palabra. La libertad de hablar en la esfera política es condición esencial del ejercicio de la ciudadanía. En este sentido debemos apuntar que el lenguaje y la praxis política están íntimamente relacionados.

El propósito de este artículo es realizar un análisis económico de la ciudadanía, es decir considerar las condiciones materiales de la constitución y emergencia del sujeto deliberativo. ¿Quién es en términos económicos el ciudadano? ¿Es acaso la identidad económica de un sujeto la que le permite reivindicar ciertos derechos en la esfera pública, o por el contrario es su posición en el ámbito político el que otorga prerrogativas económicas? ¿Cómo se vincula la acción de un sujeto en el dominio público con sus condiciones materiales de existencia propias de la esfera doméstica? Estos interrogantes apuntan a elucidar el vínculo entre política y economía en el nivel capilar de las relaciones sociales, se trata pues de una aproximación microfísica a la identidad económica del sujeto político por excelencia, el ciudadano.

No obstante, la ciudadanía es una categoría relativa al régimen político, por lo tanto algunos individuos serán ciudadanos en algunos regímenes pero no en otros. Cuando un régimen político tiende a incorporar a un vasto sector de la población a la condición de ciudadanía, podemos afirmar que estamos frente a un régimen político inclusivo. Por el contrario cuando los derechos de ciudadanía se ven restringidos a una minoría según algún criterio económico, censal, étnico, moral o cualquiera fuese, podemos sostener que se trata de un régimen político excluyente. De este modo cabe preguntarse si es posible hablar de una identidad económica genérica del ciudadano como categoría abstracta, o por el contrario tal identidad habrá de estar adecuada al régimen político. En definitiva la pregunta central que debemos hacernos es si las diferencias entre los regímenes establecen divisiones en términos esencialmente políticos y éticos o por el contrario incluyen también ciertos clivajes económicos. Esta segunda línea de reflexión nos lleva a concebir la relación entre política y economía en un nivel más general; se trata aquí de pensar la relación entre la posesión y utilización de la propiedad con la organización de la comunidad política. Nos vemos desplazarnos desde un nivel microfísico a un nivel organizacional.

Visualizamos pues, la intersolidaridad entre dos niveles de análisis distintos pero que es necesario vincular para comprender la relación entre la dimensión política

y económica. El primer nivel se centra en la relación entre la ciudadanía y sus condiciones materiales de emergencia y constitución. El segundo nivel abarca las condiciones socioeconómicas de la organización de la comunidad política como totalidad. Al ligar tales niveles de análisis estamos poniendo en solidaridad el todo con las partes, se trata por lo tanto de concebir una vinculación analítica y conceptual entre el nivel micro y macro individual. En definitiva, lo que buscamos aquí es pensar la tensión entre política y economía en la filosofía aristotélica en término de relaciones y de procesos organizativos<sup>4</sup>, para evitar la Escala del reduccionismo holista que centra su énfasis en explicaciones estructurales; y la Caribdis del individualismo metodológico que busca las explicaciones en el nivel de las partes.

De este modo, considerando los dos niveles de análisis propuestos (individual-organizacional) y las dos dimensiones analíticas consideradas (política-economía) arribamos a un espacio de propiedades<sup>5</sup> generado por cuatro tipos de estrategias de análisis, representados en la Tabla 1. Tomando en cuenta los objetivos planteados anteriormente, aquí nos concentraremos principalmente en el examen e interpretación de la identidad económica del ciudadano (Tipo III), y en el análisis de los aspectos económicos de la organización política (Tipo IV); pero tomando en consideración referencias insoslayables ligadas a cuestiones representadas en los tipos I y II, sobre todo en lo que respecta a la felicidad como fin supremo del hombre y como meta de la política.

**Tabla 1**

**Tipología de estrategias de análisis**

		Niveles de Análisis	
		Nivel Microfísico (individual)	Nivel Macrofísico (organizacional)
Dimensiones de Análisis	Política	I Identidad política del ciudadano	II Teoría de los regímenes políticos
	Economía	III Identidad económica del ciudadano	IV Condiciones económicas de la organización política

El esquema argumentativo y analítico será el siguiente, en la *sección II* abordaremos la política como una forma de organización de la vida en comunidad e intentaremos mostrar la esencialidad antropológica del hombre a través del uso de la palabra con la finalidad de señalar el íntimo vínculo que existe entre la praxis política y la praxis lingüística.

En la *sección III* analizaremos la cuestión de la identidad económica del ciudadano para señalar los condicionantes materiales de la emergencia y constitución del sujeto deliberativo (*Tipo III*). La *sección IV* despliega una reflexión sobre los aspectos económicos de la organización política (*Tipo IV*), se elabora una tipología de categorías socioeconómicas a fines de comprender los diferentes tipos de actividades productivas. Asimismo se indaga en el vínculo entre tierra y ciudadanía

a la luz de la tensión entre grandes propietarios y pequeños campesinos independientes. La *sección V*, constituye un punto de cierre y apertura, se elaboran algunas líneas de reflexión sobre la relación entre economía y gobernabilidad.

## II. La política como forma de la vida en comunidad y la identidad antropológica del ser humano

A diferencia de la teoría política contractualista<sup>6</sup> que concibe la sociedad como un artificio humano<sup>7</sup>, Aristóteles entiende a la *polis* como una comunidad que existe por naturaleza. Para el estagirita la naturaleza del hombre es esencialmente política y es imposible concebir la existencia y desarrollo de éste por fuera de la comunidad ciudadana. Así, enuncia Aristóteles que “el hombre es, por naturaleza, un animal político. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre”.<sup>8</sup> Afirmer la existencia política del hombre implica, en primer lugar, reconocer que la política no es meramente una actividad sino más bien una forma específica de desarrollar una praxis, es decir un modo de vida (Salerno, 2002:42). En este sentido, el ser y estar en el mundo del hombre, el *dasein* de Heidegger, es inseparable de una forma de acción a través de la cual el individuo se relaciona con otros y se vincula activamente con un “nosotros”, es decir un con una existencia colectiva. El desarrollo del ser humano sólo es posible a través de una praxis en el seno de una comunidad de hombres libres. Es por esta razón que podemos entender la política, en sentido aristotélico, como una forma de vida en comunidad.

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles nos ha mostrado que la felicidad (*eudaimonía*) constituye el bien supremo del hombre, ya que es algo que elegimos siempre por sí mismo y nunca por otra cosa.<sup>9</sup> El concepto de bien / bueno es en Aristóteles un término complejo que aparece, en principio, como sinónimo de finalidad. Así, a comienzos de su ética señala que “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”<sup>10</sup> y en *Política* apunta “puesto que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, principalmente y sobre todo lo será en la principal de todas; y ésta es la actividad política”.<sup>11</sup> Lo interesante de este segundo pasaje es que nos permite ligar la idea de bien con la política y nos habilita a preguntarnos ¿cuál es la finalidad de la acción política? La respuesta se encuentra enunciada con claridad en *EN* donde el estagirita sostiene que la meta de la política es asegurar la felicidad como bien supremo del hombre entre todos los que pueden realizarse.<sup>12</sup>

Para continuar con nuestra investigación el interrogante que debemos introducir consiste en saber que clase de bien o finalidad es la felicidad en relación a la vida del hombre (Guariglia, 1997). En *EN I*, Aristóteles introduce el tema central de su investigación ética, a saber: la felicidad, y propone tres tipos de vida como las formas más idóneas de alcanzar la *eudaimonía*. Uno de estos modos de vida es la dedicada al placer (vida voluptuosa), cuestión que Aristóteles descarta inmediatamente como candidata a la vida más feliz. Adicionalmente enuncia la vida política o dedicada a la acción, y la vida contemplativa orientada al conocimiento filosófico. La relación entre la felicidad y estos dos modos de vida aparece como una cuestión abierta y *a priori* no plantea Aristóteles ninguna respuesta. Sin embargo,

en el último capítulo del mismo libro (*cap. 13*) el filósofo introduce un nuevo tema: el estudio de la virtud, sobre el cual discurrirá en los libros subsiguientes de su ética. Finalmente, el *Libro X* representa a su vez un giro y un retorno al origen, donde se reintroduce el estudio de la *eudaimonía*.

En el libro final, Aristóteles muestra que el punto culminante de la ética es, según la expresión de Guthrie (1993), el filósofo feliz; esto significa que la verdadera felicidad reside en el pensamiento filosófico y en la vida contemplativa.<sup>13</sup> En consecuencia debemos destacar una doble tensión vertebral que recorre la *Ética Nicomáquea*, por un lado el aparentemente antagonismo entre la vida política (práctica) y la vida contemplativa (intelectual-filosófica); y por otro la relación entre el ejercicio y práctica de las virtudes morales y la felicidad. No intentaremos aquí elucidar estas cuestiones centrales, no porque carezcan en sí mismas de importancia, sino porque nos apartarían de nuestro objetivo final, la comprensión de la constitución material del sujeto deliberativo. Pero, con miras a esta meta, es preciso discurrir sobre la noción de *eudaimonía* y su vinculación con la vida humana.

La discusión sobre qué clase de bien o fin es la felicidad cobró vigor en la década de los '60 a través de un artículo de Hardie (1965)<sup>14</sup> quién argumentó acerca de dos concepciones que convivían contradictoriamente en EN. Por un lado puede concebirse a la felicidad como un *fin dominante*, que residiría exclusivamente en una actividad del alma de acuerdo con la virtud más perfecta del hombre, a saber el *noûs* o intuición intelectual<sup>15</sup> y que permite alcanzar la *sophia* o sabiduría teórica. Esta virtud constitutiva de la felicidad perfecta, el *noûs*, es a su vez la parte más divina que hay en nosotros (Tierno, 2007). El *noûs* es “pensamiento puro, tiene su propio fin en sí mismo y su propio placer intrínseco, es autosuficiente, posee ocio, está libre de la fatiga en la medida en que es humanamente posible” (Guthrie, 1993:405), y por lo tanto “lo mejor del hombre es idéntico a la naturaleza de Dios”, *Theós* que es acto puro, pensamiento del pensamiento.<sup>16</sup> Por otro lado, Hardie apuntó que la felicidad, como fin último, puede considerarse como un *fin inclusivo* que abarca la realización de múltiples actividades y la consecución de varios bienes, por ejemplo el ejercicio de las virtudes.

El punto a destacar es que ambas lecturas propuestas por Hardie aceptan el hecho que la felicidad es el bien último del hombre y que éste en última instancia puede reducirse a la unidad. Según esta lectura, Guariglia señala que la ética aristotélica sería marcadamente eudemonista; y que por lo tanto la consecución de la felicidad como eje rector de la praxis del hombre subordinaría a todos los demás fines intermedios, la práctica de la virtud, los bienes de la fortuna, el honor, el placer, etc. Frente a las corrientes interpretativas que intentan concebir la noción de bien en su unidad semántica, Guariglia sostiene que Aristóteles deja abierto el significado del término bien y que por lo tanto podría concebirse como un término polisémico que no es reductible a la unidad (Guariglia, 1997: 163).

Al enfatizar la polisemia y homonimia del término *bien*, Guariglia muestra que la felicidad como bien último lo es en el sentido de constituirse como el bien más perfecto (autárquico y suficiente); pero independiente de la definición de otros

bienes humanos. En este sentido la virtud, es “un bien que no es derivable ni reductible a la felicidad”.<sup>17</sup> La posición de Guariglia es interesante, ya que nos permite enriquecer nuestra comprensión política del pensamiento aristotélico. En este sentido, la felicidad como meta de la política puede concebirse como una construcción social en la cual pueden interactuar múltiples bienes. La consecución del bien de la comunidad, la felicidad, deriva de una praxis colectiva moldeada por una moralidad comunitaria, que se encuentra íntimamente ligada al ejercicio de las virtudes como cristalizaciones socio-históricas de las costumbres de la polis. Este es el principal razonamiento que nos permite enunciar que el contenido del bien común como principio rector de la comunidad política es endógeno al ser social. El bien de la política no puede determinarse por fuera del conjunto de relaciones sociales que son constitutivas de la comunidad como totalidad. La emergencia de la polis, como unidad política autónoma y como modo de vida, supone entonces la constitución de un espacio público en el cual los hombres libres sean capaces de actuar colectivamente para fijar el rumbo de la vida política de la ciudad. En conclusión, podemos afirmar que el estudio de la felicidad como fin de la política es inseparable de la formación de sujetos políticos capaces de desarrollar una praxis concreta en el seno de la comunidad.

Aristóteles enuncia que la felicidad es algo *perfecto* y *suficiente* ya que es el fin de los actos.<sup>18</sup> La cualidad de perfección se vincula con la idea de que la felicidad es algo que se elige siempre por sí mismo y que por lo tanto es lo que hace deseable la vida; por su parte la noción de suficiencia está ligada con el concepto de *autarquía*, de capital importancia en el mundo griego antiguo. En su traducción de la *Ética Nicomáquea*, Palli Bonet señala que la felicidad “es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad”.<sup>19</sup> Al respecto, es preciso hacer hincapié en la dimensión social y relacional de la felicidad, incluso cuando el mismo Aristóteles en el *Libro X* señala que el filósofo aún estando solo puede teorizar<sup>20</sup>, a comienzos de EN había remarcado con llamativa atención que “decimos suficiencia no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujeres, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”.<sup>21</sup> Esta idea es actualizada al tratar el tema de la amistad en el *Libro IX*, donde el filósofo asegura que sería absurdo hacer del hombre feliz un solitario<sup>22</sup>, ya que el hombre dichoso también necesitará amigos a quien favorecer y sobre todo porque “nadie aunque poseyese todos los demás bienes, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por naturaleza a vivir con otros”.

De este modo podemos delinear una doble conceptualización de la felicidad en Aristóteles. En primera instancia, el cierre de EN es una exaltación a la vida contemplativa, esta glorificación de la actividad filosófica como la más elevada del hombre y más semejante a Dios, le da a su ética un corte netamente intelectualista. Como consecuencia de lo anterior, Agnes Heller observa agudamente que “el propio filósofo que afirmara al principio que el hombre es un ser social, sustrae al tipo de hombre que tiene por superior precisamente los atributos de la actividad

social” (Heller, 1998: 260). Si, como el mismo Aristóteles afirma más de una vez, el objetivo de la política no es el conocimiento sino la acción, queda claro que el sabio aristotélico no es el rey-filósofo de Platón, es por el contrario un individuo separado de la praxis social activa. Retomando la idea aristotélica enunciada en el *Libro I de Política*, el filósofo sería una especie de dios entre los hombres, y por lo tanto la contemplación aparecería ligada a una esfera privada e individual. Por consiguiente, Heller apunta que “el filósofo de Aristóteles, no sólo no quiere, sino que ni siquiera sabe gobernar: sólo es un hombre privado”.<sup>23</sup> Pero yo no sería tan terminante como ella, creo que es totalmente relevante preguntarnos si el filósofo feliz puede practicar la vida contemplativa por fuera de la dimensión comunitaria. Personalmente, creo que deberíamos dar una respuesta negativa al asunto; es justamente aquí donde es posible aventurarnos a encontrar un fundamento político de la vida contemplativa. Por un lado el filósofo necesita, en cuanto hombre, de otros para poder vivir y lograr la subsistencia material. La contemplación puede, en efecto, ser un acto privado pero en la medida en que tal actividad se inscriba espacialmente en la polis como espacio de relación fundado en la libertad. Por otro lado, es difícil imaginar la viabilidad de la libertad de la actividad filosófica en el marco de una comunidad política no ética. Por lo tanto, el agotamiento de la polis como forma de vida comunitaria que tiene por fin la libertad, implica también un jaque radical al ideal de *sophós* aristotélico.<sup>24</sup> Según esta lectura el ideal ético de la vida filosófica sólo puede desarrollarse plenamente en una comunidad política, lo que en otros términos significa que vida política y vida contemplativa tienen un lazo común más íntimo de lo que a menudo se cree.

Como conclusión del razonamiento anterior emerge un primer sentido de *eudaimonía*, la idea de la felicidad cognitiva como atributo individual de un hombre, el sabio, que por su misma naturaleza necesita estar junto a otros, es decir estar inscripto –ser parte de– una comunidad política.

En segundo lugar, es posible comprender la felicidad como un fin práctico, es decir como un bien realizable a través de la praxis del hombre en comunidad, y esta acción es justamente una actividad política. Este sentido de la felicidad, implica reconocer que para que la política pueda asegurar la vida del hombre en un sentido más elevado es necesaria la posibilidad de encuentro entre sujetos *virtualmente*<sup>25</sup> libres, capaces de interactuar en un espacio plural fundado en la igualdad (Arendt, 2005b: 67). La felicidad como contenido ético y fin de la política exige la presencia activa de hombres libres, y esta presencia se funda justamente en la capacidad de desarrollar *una acción orientada a y en relación con* otros semejantes. Esta afirmación implica reconocer la interdependencia entre los conceptos de *sujeto, praxis y alteridad*; es imposible pensar tales términos aisladamente.

Para intentar comprender el sentido de la felicidad como bien práctico es preciso indagar en la antropología de la subjetividad y la praxis política. Esto significa que, antes de pensar en la constitución económico-material del ciudadano como sujeto político, debemos hacernos una pregunta de radical importancia, ¿quién es el ciudadano en cuanto hombre? En otros términos, si es posible mostrar que la identidad ciudadana se vincula íntimamente con una antropología; entonces ha-

bremos también demostrado que la vida política, esfera propia de ejercicio de la ciudadanía, será el ámbito de realización del hombre.

La concepción aristotélica de hombre se encuentra íntimamente vinculada a la tesis del *zôion politikón* (Tierno, 2007: 129), según la cual Aristóteles sostiene que el *hombre es por naturaleza un animal político*. Esta tesis expresa una soldadura epistemológica fundamental entre el mundo de la vida y la naturaleza con el mundo humano de la cultura.<sup>26</sup> El *animal político* es pues un concepto bisagra que articula la identidad biológica del hombre, con una identidad antropológica específicamente humana. Es también un concepto de doble entrada; expresa la animalidad de lo humano y nuestra pertenencia al reino de lo viviente; pero separación al mismo tiempo de la naturaleza. La emergencia metabiológica del hombre, es decir el hombre como productor de actos y como ser social, es posible gracias a la potencialidad biológica inscrita en la naturaleza humana; en definitiva la tesis del *zôion politikón* significa que “la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad” (Morin, 2003: 37).

Esta potencialidad biológica del hombre consiste fundamentalmente en la utilización de la palabra, lo que en términos contemporáneos llamaríamos el lenguaje de doble articulación y que Aristóteles expresa del siguiente modo:

“Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. En cambio, la palabra (*logos*) existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones”.<sup>27</sup>

El término *logos* que se traduce por palabra quiere decir “razón o lenguaje, lo que en el presente contexto significa: racionalidad práctica” (Tierno, 2007: 129). Es entonces la capacidad de la palabra la que permite la creación de un espacio y una forma de relación esencialmente humana. La posibilidad misma de empleo de la palabra presupone el encuentro de un individuo con otro semejante, ya que la esencia del lenguaje es fundamentalmente relacional. Esta dimensión comunicativa de la existencia humana actúa como condición posibilitadora de la vida en comunidad, ya que el intercambio y creación de sentidos a través del lenguaje permite la construcción social de significados, reglas y hábitos, en definitiva la creación de una moral anclada en el conjunto de relaciones sociales que se dan en el interior de la comunidad.<sup>28</sup>

La producción social de significados como resultado del intercambio lingüístico nos revela la utilización de la palabra como una praxis. La idea de que el hombre es un animal que habla, que posee *logos*, nos permite concebir al lenguaje como una dimensión constitutiva del sujeto humano. Sin embargo debemos realizar aquí una precisión de tinte aristotélico aplicando la tesis del acto y la potencia<sup>29</sup> al tema que nos concierne. La facultad del lenguaje es una capacidad

biológica, en este sentido es una potencia. Esto quiere decir que poseemos la capacidad de hablar incluso cuando no emitimos ninguna palabra. Por lo tanto la facultad del habla ha de ser diferenciada del hablar en acto; en efecto sólo cuando un sujeto hace uso del lenguaje la potencia es actualizada. En resumen, por un lado el lenguaje aparece como potencialidad pura, posibilidad indeterminada de enunciar cualquier palabra, afirmación, razonamiento. Por otro, emerge el acto de habla concreto que se inscribe en un aquí y ahora, y que implica la presencia activa de un sujeto que emplea la palabra. En este sentido el acto de habla es la forma concreta del lenguaje considerado como materia. El sujeto humano aparece entonces como un artífice, un artesano de la palabra, un animal que trabaja la materialidad lingüística del sentido a través de la comunicación y deliberación con otros hombres.<sup>30</sup>

Podemos vertebrar la idea de que la emergencia de la subjetividad es inseparable del desarrollo del lenguaje como una praxis social que vincula activamente al individuo con la *alteridad*. El lenguaje en acto (el acto de habla) es ante todo una relación social constitutiva de la identidad y subjetividad del hombre; de esta manera podemos afirmar que la teoría del lenguaje está íntimamente vinculada con una teoría de la acción (Searle, 1980: 26). En conclusión, la palabra es la esencialidad antropológica que permite el despegue de la humanidad respecto del mundo de la naturaleza. El lenguaje, inscripto como potencia en la naturaleza humana, sirve de fundamento bioantropológico para concebir la posibilidad de la sociabilidad y de la vida política de los hombres.

El razonamiento anterior permite sostener el argumento de que la constitución de un espacio político es inseparable de la gestación de un ámbito de relación en el cual puedan actuar los individuos a través del empleo de la palabra libre. En términos de Hannah Arendt (2005b: 70) esto significa que la libertad política es inconcebible sin la presencia de otros sujetos que son mis iguales. Arribamos finalmente a la conclusión central de nuestra exposición, praxis política y praxis lingüística son conceptos solidariamente unidos y es imposible comprender uno sin el otro. El *zôion politikón* es quien vive en el seno de una comunidad política (*polis*) a través del empleo de la palabra en un espacio público-deliberativo en relación con otros semejantes. Por lo tanto, como habíamos sostenido al principio, la política es una forma de vida en comunidad que incluye tanto los medios institucionales para la toma de decisiones colectivas como así también los fines que guían la deliberación política (Kraut, 2002: 195). El ciudadano es el sujeto político que realiza la esencialidad antropológica del hombre a través de la utilización de la palabra en un espacio público deliberativo. El ejercicio activo de la ciudadanía implica el desarrollo de la praxis lingüística como característica definitoria de nuestra identidad humana. Por lo tanto la vida política, fundada en el ejercicio de una racionalidad práctica deliberativa, aparece como la consumación y realización plena de la humanidad del hombre y al mismo tiempo como un medio para determinar el bien común de la *polis*. El contenido de la felicidad como meta de la política es inseparable del conjunto de interacciones socio-lingüísticas que establecen los ciudadanos en la *polis*.

Sobre la relación entre la felicidad y la importancia de la praxis político-lingüística en la constitución de la subjetividad política es suficiente con lo dicho; sobre las condiciones económico materiales para la constitución del ciudadano como sujeto deliberativo, nos referiremos a continuación.

### **III. La identidad económica del sujeto deliberativo: la categoría del ciudadano-propietario**

Para comprender la identidad económica del ciudadano debemos secularizar la categoría de “sujeto deliberativo”; secularizar, en este contexto, significa pensar en la vida cotidiana concreta del individuo al que conceptualmente hemos definido como ciudadano. En otros términos, la abstracción analítica del concepto “sujeto político deliberativo” debe ser ecologizada tomando en consideración la situación socio-histórica de la *polis* como el ambiente concreto donde los ciudadanos, vivían, pensaban, actuaban, hablaban, sentían, amaban y morían. En términos epistemológicos este giro de método implica plantear una necesidad radical de ecologizar la teoría, lo que significa que el “conocimiento debe concebirse como un proceso cuyo desarrollo es sólo definible en un contexto histórico-social” (García, 2000: 52). Sin comprender el contexto de producción nos es imposible conocer el conocimiento como un producto socialmente elaborado. En este sentido, la filosofía política aristotélica debe ser puesta en comunión con la *polis* en su singularidad histórica como contexto material concreto de emergencia y desarrollo del pensamiento de Aristóteles.

El hombre griego común era por lo general campesino<sup>31</sup>, es decir trabajaba la tierra para vivir, “y si poseía un esclavo, ello se debía a que las cosas andaban más o menos bien” (Kitto, 2005: 77). El vínculo con la tierra y el cultivo de cereales, fundamentalmente trigo y cebada, olivos y vides constituían las principales formas de alimentación de la familia griega (Mossé, 1980). En un interesante artículo Foxhall (2003) muestra la importante relación entre el cultivo agrícola y la guerra en la Grecia Antigua, señalando los efectos de la segunda sobre las cosechas. Allí llama la atención sobre una práctica realizada por parte de los granjeros que consistía en almacenar granos, la cual podía intensificarse en épocas de conflicto. Esta estrategia de aprovisionamiento como así también la labranza en general, no eran actividades planificadas centralmente por la *polis* sino más bien decisiones que se elaboraban en el nivel primario del hogar (Foxhall, 2003: 220).

El *Económico* (Oikonomikos) de Jenofonte escrito en el siglo IV a.C. tiene como principal objetivo la enseñanza de la agricultura pero vinculada específicamente con la figura del cabeza de familia y la administración doméstica que éste debe realizar; como señala Finley “no hay frase que exprese un principio económico o que ofrezca un análisis económico, nada sobre la eficiencia de la producción<sup>32</sup>, sobre la elección racional, sobre la venta de las cosechas” (2003: 46). Esto pone de manifiesto una idea fundamental en el mundo griego Antiguo, la economía era una actividad privada ligada sobre todo a la subsistencia material y la alimentación del grupo familiar. Esta noción aparece claramente en Aristóteles en el *Libro I de Política* donde afirma que la casa familiar es la comunidad originaria constituida

por naturaleza para la satisfacción de lo cotidiano<sup>33</sup>; por esta razón, Arendt caracteriza esta esfera doméstica como el ámbito en el cual “los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias” (Arendt, 2005a: 45). En conclusión, la economía consiste básicamente en la administración doméstica de los bienes de uso y propiedad con la finalidad de asegurar la alimentación y subsistencia de la vida familiar.<sup>34</sup>

Comenzamos a ver una relación muy estrecha entre la actividad que los griegos antiguos denominaban economía con la vida doméstica y el cultivo de la tierra. Es interesante la relación que plantea Aristóteles entre los tipos de actividades productivas y los géneros de vida humana:

“Los más perezosos son los *pastores*. Éstos obtienen su alimento de los animales domésticos, sin trabajar, aunque les es necesario cambiar de lugar a los rebaños, en busca de pastos, y ellos mismos se ven forzados a acompañarlos, como si cultivaran un cultivo viviente y móvil. Otros viven de la *caza*, y unos de un género de caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, los unos de la *piratería*, otros de la *pesca* –los que viven vecinos a lagos, pantanos, ríos o a un mar– y otros de la caza de aves y animales salvajes; pero la mayoría de los humanos vive de la tierra y de los productos de la *agricultura*”.<sup>35</sup>

Pero junto con esta afirmación cuantitativa de la agricultura como la actividad que provee el sustento a la mayoría de los hombres, hay también una valoración cualitativa de la misma que aparece en el *Libro VI* donde Aristóteles examina los modos de conservación de la democracia y la oligarquía:

“El mejor pueblo es el campesino, de forma que se puede crear una democracia donde viva la gente de la agricultura o del pastoreo”<sup>36</sup> y unos párrafos más adelante afirma, “Los campesinos, al encontrarse diseminados por el territorio, ni coinciden ni tienen necesidad de reuniones; y donde ocurre que el territorio está configurado de tal forma que se aparta mucho de la ciudad, es más fácil que se forme una buena democracia o una buena república”.<sup>37</sup>

La agricultura y el cultivo de la tierra, antes que una técnica eran una moral (Mossé, 1980: 23), una actividad valorada positivamente en la medida que les permitía a los individuos la consecución de la autarquía, es decir poder “prescindir de la lucha por la subsistencia” (Rossi, 2007: 86). El campesino poseedor de su propia parcela de tierra la trabajaba en conjunción con mano de obra familiar, con la finalidad de tener asegurada una provisión necesaria de alimentos. Esta capacidad de bastarse a sí mismo y no depender de otros para el mantenimiento de la vida, en el sentido más biológico del término, era el fundamento de la libertad; esta idea del mundo griego antiguo aparece con claridad en Aristóteles quien afirma que “lo propio de un hombre libre es no vivir para otro”.<sup>38</sup> Para echar luz sobre la

relación entre autosuficiencia y libertad nótese el contraste entre el campesino y el trabajador artesanal; éste vende los productos que él ha creado, y por lo tanto se genera un lazo de dependencia con su comprador. Pero sobre la cuestión del trabajo manual hablaremos luego.

La valoración positiva de la agricultura y la posesión de tierras cultivables se vinculan íntimamente con el ideal de autarquía que se constituía como fundamento de la libertad del hombre antiguo, y aparecía representado en la figura del campesino propietario libre.<sup>39</sup> La explotación de una propiedad rural es entonces la actividad productiva por antonomasia y el fundamento de la identidad económica del individuo en su ámbito doméstico y privado.

En un mundo de baja tecnificación, poca capacidad de almacenar alimentos a largo plazo y utilización intensiva de mano de obra<sup>40</sup>, los riesgos de hambrunas y crisis alimentarias eran una amenaza real. En este contexto, la meta es siempre la autosuficiencia pero también la minimización del riesgo<sup>41</sup>, y por lo tanto dentro de la estrategia productiva del campesinado aparece también la necesidad de establecer relaciones sociales y económicas cooperativas con sus pares iguales de la aldea (Garnsey, 2003: 71). Aparece así el trueque como una forma de adquirir aquellos productos de los que carecía la casa familiar. Se trata de un intercambio natural entre semejantes, otros campesinos de la aldea, no una forma de comercio de compra venta. Aristóteles destaca el valor de esta forma de cambio en la medida en que se trata de una compensación recíproca que permite completar la autosuficiencia natural.<sup>42</sup>

El hogar campesino era la unidad económica más importante de una sociedad que requería para su alimentación del trabajo de la tierra. Sin embargo, la familia rural no existía de modo aislado e independiente puesto que no había una oposición entre el campo (*chora*) y el área poblada (*asty*), más bien había imbricación entre ambas a través de la aldea como elemento mediador. Para el campesino, la aldea constituye “la unidad primaria más importante más allá del hogar”<sup>43</sup>, se trata de un espacio de relación dónde se resolvían los asuntos de la comunidad local. Siguiendo la expresión de Gallego (2003b) podemos concebir la aldea como una escala espacial intermedia en la cual se cristalizan y articulan el conjunto de necesidades económicas, religiosas, culturales que no pueden ser satisfechas directamente por la casa familiar. Se trata de una comunidad intermedia entre el plano microsocio del hogar (*oikos*) y el plano macrosocio de la *polis* como totalidad organizada compleja.

En este contexto debemos enfatizar que el producto de la tierra estaba principalmente destinado a ser consumido, y si había un excedente, un granjero prudente lo guardaría para tiempos difíciles. La idea de incrementar la producción agrícola para vender el excedente en el mercado es, en principio, ajena al campesino griego.

En este sentido la actividad agrícola se nos revela fundamentalmente como una praxis, cuya finalidad primaria no trasciende al hogar como unidad de producción-consumo. Esta no trascendencia significa que la economía en sí, desde la mentalidad griega, no era un ámbito separado y autónomo. El carácter en sí de la económica nos muestra que se trata de una praxis endógena a la vida en el hogar.

La finalidad del cultivo no es la elaboración de un producto susceptible de ser incorporado en una producción ulterior, sino sobre todo un medio para la satisfacción de las necesidades materiales de vida. Enfatizamos aquí que al hablar de agricultura no estamos pensando en una mano de obra libre que vende su fuerza de trabajo a otros, como sería el caso del jornalero; más bien estamos pensando en el agricultor que es propietario de la tierra que cultiva. Aristóteles contempla esta forma de “trabajo a jornal” en *Política VIII* afirmando que “no es indigno de un hombre libre hacer ciertas cosas para sí mismo o para los amigos o por virtud, mientras que otro que las hace a menudo para servir a otros puede parecer que obra como un jornalero o un esclavo”.<sup>44</sup> Nótese el carácter indigno que le asigna el estagirita al trabajo realizado para otros a cambio de una paga. El mayor carácter de denigración no está en el trabajo como actividad, sino sobre todo en no hacerlo para uno mismo sino para otros. Ste. Croix denominó al trabajo a jornal como una forma de trabajo asalariado, pero llamó la atención acerca del papel prácticamente insignificante que éste había desempeñado en la Atenas clásica y que por lo general era “muy escaso, no cualificado y en absoluto móvil” (Ste. Croix, 1988: 214-220).

La importancia de la agricultura radica principalmente en que es una actividad que posibilita al hombre-propietario una mayor independencia. Asimismo, en la medida que éste es capaz de incorporar alguna forma de trabajo no libre a la labor de la tierra, por ejemplo por medio de la utilización de esclavos, se asegura también la posibilidad de disfrutar de mayor tiempo libre. La posesión de una propiedad de tierra de una extensión vasta es la condición material necesaria para poder desarrollar una vida digna y separada de las arduas exigencias de la labor y la fatiga. En consonancia con este argumento, Aristóteles enuncia en *Política VII* que el tamaño de la propiedad debe ser tan grande que le permita a sus habitantes llevar adelante una vida cómoda, holgada, con liberalidad y prudencia.<sup>45</sup> No debemos, sin embargo, exagerar la situación de esta “clase propietaria” como la llamó Ste. Croix, puesto que junto estos terratenientes había también una inmensa masa de campesinos libres que poseían propiedades de módica extensión. Lo que queremos destacar aquí es que disponer tierras en cuantía, significaba básicamente “la ausencia de una ocupación” como lo señaló Finley (2003:147) y, por lo tanto, la posibilidad de disponer de ocio (*scholē*). Es en este sentido que la agricultura se constituye como la actividad económica del propietario libre más vinculada con la participación política en el mundo griego antiguo.

En *Política* Aristóteles celebra el ocio como el fundamento de la vida humana; allí enuncia el estagirita que “el ocio es preferible al trabajo y además su fin, hemos de buscar a qué debemos dedicar nuestro ocio.<sup>46</sup> [...] Pero el disponer de ocio parece ser la base misma del placer, de la felicidad y la vida dichosa. Ésta no está al alcance de los ocupados en trabajos, sino de los que disfrutaban del tiempo libre”.<sup>47</sup> Esta exaltación del ocio significa en términos políticos la posibilidad de dedicarse a la acción en el ámbito público. Ocio como contra cara del trabajo significa el desarrollo del ser en una temporalidad sin fatiga física. Esta realización del hombre a través del ocio es lo que asemeja la existencia humana con la

organización del universo. En la cosmología aristotélica la totalidad del mundo aparece dividida, por un lado la esfera celeste o mundo lunar representa el ámbito y sede privilegiada del orden y los acontecimientos necesarios. Es el ámbito de los movimientos circulares perfectos cuyos entes están hechos de sustancia incorruptible (Moreau, 1972:131). Aquí no hay generación, devenir, corrupción, cambio; sino constancia y regularidad absoluta. Por el contrario, el mundo sublunar es el ámbito de la contingencia, de lo que puede ser de un modo u otro. No hay determinación sino una fuente de movimiento y de reposo, de generación y corrupción; y éste es el mundo de la naturaleza en el cual está inscripto el ser humano (Guthrie, 1993: 255).

En la cúspide de este universo se encuentra Dios como principio organizador del mundo. Pero el Dios aristotélico no es, según la expresión de Guthrie, un ser que “se esfuerza y piensa en crear y mantener” un cosmos que desde su perspectiva es único, increado, indestructible, finito y eterno (Guthrie, 1993: 260, 280). Dios es ante todo un ser inmaterial, un ser perfecto, inmóvil e inmutable, es actualidad pura sin mezcla de materia. En el marco de su concepción global de mundo Aristóteles concibe a Dios como un primer motor inmóvil que es causante del movimiento de todo el universo, en palabras de Guthrie esto significa que “todo lo que hay en el mundo intenta realizar su forma propia y llevar a cabo su actividad específica. Ésta es su respuesta al estímulo de la existencia de Dios y su imitación dentro de los límites de su propia naturaleza material” (Guthrie, 1993: 276). La apreciación es interesante, porque esta organización del universo plantea a Dios como causa final de todo movimiento, pero brinda al mismo tiempo una autonomía relativa al mundo de la naturaleza, el cual se encuentra organizado por un principio teleológico hacia el cual las cosas tienden; pero esto no asegura el cumplimiento y desarrollo exitoso del ciclo.

Es interesante pensar la relación existente entre el ideal de ocio y la teoría del movimiento en Aristóteles, más aún cuando resulta extremadamente llamativo que el principio de todo movimiento sea un ser en sí mismo inmóvil. La clave de este análisis reside en la crítica aristotélica al principio de automovimiento. Este es el punto que debemos examinar a continuación. Para el estagirita el movimiento es “la actualización incompleta de lo movable”, es decir el tránsito de la potencia al acto<sup>48</sup>; en este sentido no puede haber algo que se mueva a sí mismo completamente, porque ésto implicaría estar en potencia y acto al mismo tiempo, y sería una violación clara al principio de no contradicción. Entonces, según Aristóteles, de lo que se mueve a sí mismo, una parte “moverá sin ser movida y otra parte será movida”; este enunciado quiere decir que lo *que mueve sin ser movido* es la causa eficiente del movimiento, mientras que lo *que es movido* implica el tránsito de una situación potencial al acto de movimiento en sí mismo. Por esta razón lo *que mueve sin ser movido* es en principio algo que existe en acto y es causante del movimiento. En palabras de Aristóteles citadas por Guthrie (1993: 263):

“Es imposible que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo en su totalidad, equivaldría a puesto en movimiento y causante del

movimiento [...] Además, se ha establecido que lo que se mueve es lo movable, es decir, lo que se mueve en potencia, pero no en acto, y lo potencial precede siempre a la actualidad. Pero lo que mueve existe ya en acto. [...] En lo que se mueve por sí mismo, por consiguiente, algo mueve y otra cosa se mueve. Sólo en este sentido es posible que algo se mueva por sí mismo.”

Es por esta razón que Aristóteles postula la necesidad de un Primer Motor Inmóvil (Dios) como principio trascendente del movimiento (Moreau, 1972: 134) y organizador de todo el universo. Dios es actualidad pura y causa final de todos los entes que existen en el mundo, como señala Moreau “es inmutable porque no tiene que llegar a ser lo que es; no hay en él posibilidad alguna que no esté realizada. Exento de toda potencialidad, es libre de toda materia” (1972: 136).

La no movilidad como ideal de perfección se encuentra plenamente realizada en el ocio, y encarnada en su máxima expresión en la vida contemplativa que se constituye como un fin en sí misma, donde el filósofo utiliza la mejor facultad del hombre, el intelecto (*noûs*), e imita en este sentido a Dios.<sup>49</sup> Pero de un modo secundario, aunque no subsidiario del primero, es la vida política encarnada en la praxis activa y lingüística, que se realiza a través del empleo de la racionalidad práctica, el mejor camino que tiene el hombre para realizar su felicidad terrestre (*eudaimonía práctica*); y por lo tanto es el ocio el elemento necesario e imprescindible para la consumación del hombre en la esfera pública.

La posesión de la propiedad de la tierra es la condición material insoslayable para la emergencia y constitución del sujeto político libre. Porque libertad en un sentido primario y concreto es la no dependencia de las tareas cotidianas para el mantenimiento de la vida. La significación socioeconómica de la propiedad de la tierra permite afirmar que ésta era el fundamento material la condición de ciudadanía. En su clásica obra sobre la historia económica de la antigüedad, Moses Finley señala que “fueron los griegos quienes mejor conservaron para los ciudadanos el monopolio del derecho a poseer tierras” (Finley, 2003: 145). Este vínculo entre tierra y política permite delinear la noción del ciudadano-propietario como aquel sujeto que es independiente económicamente; y tal independencia se funda en el hecho de no tener que trabajar para vivir. Esta capacidad de disponer de tiempo libre se sustenta en una situación concreta, la posesión de suficiente tierra, principal riqueza del mundo antiguo, para tener asegurada la subsistencia material.

#### **IV. Aspectos económicos de la organización política: tierra y propiedad**

La jerarquía de la agricultura por sobre el resto de las actividades productivas significa la gravitación de los propietarios de la tierra sobre la organización socioeconómica de la *polis*. El principal antagonismo del mundo griego antiguo no fue la lucha entre amos y esclavos como a menudo se cree, sino fundamentalmente el conflicto entre propietarios y no propietarios de la tierra. Tomando en considera-

ción el conjunto de hombres libres, la división intestina en el interior de este grupo es entre los grandes terratenientes y los pequeños campesinos independientes (Austin, 1986: 41). Más allá de la perspectiva teórica desde la cual se analice el fenómeno, los principales especialistas en historia económica de la antigüedad coinciden en este hecho, así para Finley esta dicotomía es básicamente un conflicto entre status y órdenes, y para Ste. Croix la manifestación concreta de la lucha de clases en el mundo antiguo.

La pregunta fundamental que debemos plantearnos es cuál era la relación entre la posesión de la propiedad de la tierra como clivaje socioeconómico y la organización política de la *polis*. En otros términos, la categoría de hombre libre expresa un grupo social heterogéneo y amplio en el interior del cual los grandes propietarios de la tierra constituyen una clase (status) específica. Si la tierra, como hemos visto, era el principal medio de producción para asegurar la autarquía del hogar y de la *polis* como totalidad, entonces debemos interrogarnos acerca de la dinámica sociopolítica concreta entre el conjunto de individuos que hemos calificado como hombres libres y su relación con la tierra.

La categoría de hombre libre es más extensa que la de ciudadano; ésta es una esfera de privilegios restringidos exclusivamente a una parte de la población de la *polis*. La ciudadanía es por lo tanto un concepto bisagra que determina a su vez pertenencia y exclusión. En primer lugar establece la inclusión del conjunto de individuos que tienen derechos políticos de participar en la vida pública de la polis y desempeñar cargos en sus instituciones. En términos más generales el ciudadano es el que ejerce una praxis político-lingüística activa en la consecución del bien común y la felicidad como bien práctico. Pero al mismo tiempo la ciudadanía traza un límite que fija la separación y segregación de aquellos que no pueden acceder a los derechos políticos y por lo tanto no son partícipes del bien común de la *polis*. Según la lectura que Kraut hace de Aristóteles, y con la que nosotros coincidimos, la idea de que la *polis* debe promover el bien común de los ciudadanos trae como corolario que aquellos excluidos de la participación ciudadana reciben prácticamente ninguna atención: “Citizens and political leaders are to promote the good of other citizens-not other human beings” (Kraut, 2002: 212). El estudio del ciudadano-propietario es pues el nudo gordiano que permite comprender la relación entre la estructura socioeconómica y la organización política; en este sentido el individuo con derechos de ciudadanía pertenece a dos mundos, es si quiere un ser imbricado en la esfera privada-doméstica de las actividades económicas y al mismo tiempo en el ámbito público-político de la deliberación.

Para proseguir nuestra investigación en torno a la tensión entre economía y política debemos considerar el modo en que se relacionan dos variables fundamentales: el nivel de riqueza, y la condición legal del individuo. Cada una de ellas entraña una dicotomía socioeconómica esencial. En primer lugar las categorías de ricos y pobres constituyen los principales valores que puede asumir la variable nivel de riqueza. Es cierto que entre ambas es posible considerar una tercera, a la que llamaríamos una posición media en relación a la riqueza. Ésta, como lo veremos, constituye una clase de suma importancia en el pensamiento de Aristóteles y

entraña un valor político fundamental. Pero en este momento de nuestro análisis debemos concentrarnos en las dos primeras, puesto que como el mismo filósofo lo reconoce “es imposible que los mismos sean pobres y sean ricos. Por tanto, éstos parece que son los partidos principales de la ciudad, los ricos y los pobres”.<sup>50</sup> El criterio para definir a un individuo como rico o pobre no lo constituye, como lo subraya claramente Austin y Vidal-Naquet (1986: 31), el nivel fortuna sino sobre todo la necesidad de trabajar.<sup>51</sup> El *rico* es quien posee lo bastante para poder vivir sin trabajar, mientras que el *pobre* es aquel que debe dedicarse directamente a la subsistencia cotidiana, y que por esta razón no disfruta de tiempo libre. El interrogante que debemos plantear es pues ¿qué actividades económicas permitían un nivel de riqueza suficiente para poder disfrutar del ocio?

En relación a la segunda variable, la cual hemos denominado la condición legal del individuo, la dicotomía se centra en la división entre los hombres libres y no libres. Y aquí libertad ha de entenderse por oposición al esclavo, quien según la definición aristotélica es un hombre que por naturaleza no se pertenece a sí mismo sino que es un hombre de otro.<sup>52</sup> Esta es la razón por la cual el esclavo es un hombre que ha sido cosificado hasta ser convertido en un objeto de propiedad; y que por lo tanto se encuentra sometido a las reglas de compra y venta válidas para el resto de los bienes en general.<sup>53</sup> En relación con el fenómeno de la esclavitud caben dos apreciaciones importantes. En primer lugar es primordial destacar que la categoría de los esclavos-mercancías (*chattel-slavery*) debe considerarse como una forma específica de trabajo dependiente pero no la única. Junto a éstos Ste. Croix distingue otras formas específicas de trabajo no libre como la servidumbre y la servidumbre por deudas. Una consideración aparte merece el sistema de ilotas<sup>54</sup> en Esparta que ha de ser diferenciado de la categoría de los esclavos mercancía. Los ilotas no eran propiedad de algún espartano particular sino del estado, gozaban de ciertos derechos y privilegios y constituían un grupo social homogéneo que hablaba la misma lengua.

La segunda apreciación, ineludible de remarcar, es que la esclavitud no constituyó de modo alguno el fundamento de la independencia de los hombres libres; muchos de ellos son, como dijimos, pequeños agricultores que cultivan la tierra con mano de obra familiar y por lo tanto necesitan trabajar para vivir. Son hombres libres, sí, pero pobres; y en la medida de sus posibilidades intentaban incorporar algún esclavo a la economía familiar. En este sentido el esclavo es ante todo un compañero de trabajo, no había “una distinción real entre el tipo de trabajo realizado (trabajo servil opuesto al de hombre libre)” (Austin, 1986: 103). La excepción la constituía sin duda la minería en la que se utilizaba mano de obra esclava, única actividad extractiva cuyo monopolio reservaban para sí los estados griegos.<sup>55</sup> Pero más allá de esta actividad, el esclavo-mercancía aparece según lo conceptualizó Aristóteles, como un instrumento subordinado a las cosas prácticas del amo. Según la expresión de Mossé “el esclavo ayudaba a su amo en los trabajos del campo y actuaba también como criado. [...] Pero en la vida cotidiana comparten las comidas de su amo y su libertad de expresión demuestra su integración en la vida de la casa” (Mossé, 1980: 84).

Estas apreciaciones permiten significar una cuestión de capital importancia. El mundo griego fue una sociedad esclavista en la medida que utilizó la explotación de trabajo no libre, fundamentalmente a través de los esclavos mercancía, para permitir la emergencia y consolidación de una clase propietaria dispensada del trabajo directo. Pero sociedad esclavista no es sinónimo de economía esclavista<sup>56</sup>, concepto que no es del todo acertado para describir la realidad de la *polis*. Como señala Garnsey (2003: 72), “la economía antigua en todos los periodos reposaba sobre los hombros de los campesinos, no de los esclavos”. Este hecho también es destacado por Ste. Croix, quien con su cuidadosa meticulosidad reunió la evidencia necesaria para afirmar: “los campesinos y otros productores independientes no sólo formaban tal vez de hecho la mayoría del total de la población, sino que incluso les correspondía una parte más grande (casi siempre mucho más grande) de la producción que a los esclavos y a otros trabajadores no libres” (Ste. Croix, 1988: 248).

La articulación entre sendas variables dicotómicas (rico-pobre; libre-no libre) nos permite elaborar una herramienta conceptual bastante útil para el análisis de las relaciones económicas de la *polis*. Esta herramienta consiste en una tipología de las categorías socio-económicas en las cuales puede ubicarse la mayoría de la población del mundo griego antiguo. Este espacio de propiedades se haya representado en la Tabla 2, e incluye básicamente cuatro tipos: En el *Tipo I* se incluyen aquellos hombres libres y ricos. El *Tipo II* abarca a los libres siendo pobres. En este tipo creo que deberíamos incluir al “común de los mortales” que necesitaba “trabajar para ganarse el pan”. El punto sobre el cual debemos hacer hincapié es que este grupo heterogéneo reúne a la mayoría de la población, es decir a una multitud de individuos pobres y libres; su condición de libres estaba fundamentalmente dada por el hecho que no tenían que trabajar directamente para los ricos, su condición de pobres quedaba manifestada ya que dependían del trabajo de sus manos para vivir. El *Tipo III* está naturalmente vacío y sería una contradicción en los términos encontrar allí algún sujeto económico, ya que representa la intersección de la categoría de los ricos con los no libres. Finalmente, el *Tipo IV* abarca a

**Tabla 2**  
**Tipología de categorías socio-económicas**

		Condición legal del individuo	
		Libres	No libres
Nivel de riqueza	<b>Ricos</b> ( <i>plousios</i> )	<b>I</b> Grandes propietarios Grandes comerciantes	<b>III</b>
	<b>Pobres</b> ( <i>penens</i> )	<b>II</b> Pequeños campesinos independientes Trabajadores manuales Indigentes ( <i>Thetes</i> ) Trabajadores a jornal	<b>IV</b> Esclavos-mercancía Ilotas Siervos por deudas

todas las formas de trabajo dependiente, es decir los pobres-no libres, a las que ya hemos hecho referencia.

La primera observación que debemos realizar aquí es que la condición de hombre libre es una categoría vasta y heterogénea que incluye individuos de diferente extracción socioeconómica. E incluso, dentro de cada categoría de hombre libre (*Tipo I y II*) es posible identificar una diversidad significativa. El mundo de los ricos libres (*Tipo I*) abarca primordialmente a la clase de los grandes propietarios, según la conceptualización de Ste. Croix, o de los terratenientes según Finley. Pero más allá de estas categorías, el hecho relevante es que se trata de individuos que poseen una vasta extensión de tierra trabajada por mano de obra no libre (esclavos-mercancía, siervos, etc.). Junto con este grupo es posible identificar otro sector, al que hemos denominado “grandes comerciantes”, se trata de una categoría que representa al sector de los nuevos ricos cuya gravitación económica se desarrolla en torno a las fortunas mobiliarias derivadas del comercio de compra venta, lo que equivale a disponer de capital líquido. Es justamente esta categoría económica lo que Aristóteles denomina “crematística no natural”, es decir una técnica adquisitiva que se mueve sobre todo en torno al comercio y al dinero, y donde la riqueza comienza a constituirse como un fin en sí mismo.<sup>57</sup> Es importante aclarar que este sector constituye una novedad del siglo IV y no se desarrolla plenamente sino con posterioridad a la guerra del Peloponeso.<sup>58</sup>

El *Tipo II* es el reino de los pobre libres, en el interior de esta categoría tenemos por un lado al campesino libre que trabaja su propia finca con mano de obra familiar para lograr la supervivencia y subsistencia; encontramos también al conjunto de trabajadores libres dedicados a actividades manuales, fundamentalmente la artesanía. La actividad del demiurgo-artesano es fundamentalmente una *tejne*, es decir una actividad productiva (*poiesis*) cuyo resultado (la obra-producto) se cristaliza en algo externo e independiente a la actividad que lo produce. Este hecho funda una relación de dependencia entre el *homo faber* creador del producto y el *homo consumans* que utiliza el producto fabricado. Hay, si se quiere, una dialéctica de dominador-dominado, entre el que utiliza el bien (dominador) y el que lo produce (dominado). Por último, hay una forma específicamente denigrante y que se encuentra en la parte más baja de la escala social, que consiste justamente en trabajar para otro a cambio de un salario. Se trata de la clase de los desposeídos, aquellos que no tienen ninguna propiedad ni realizan trabajo cualificado alguno y que por lo tanto se constituyen como mano de obra libre obligada a trabajar para otros a fin de lograr su subsistencia. Este grupo situado en los confines marginales de la jerarquía social se encontraba, en muchas ocasiones, al borde de la esclavitud, y muchas veces terminaba cayendo en la servidumbre por deudas.

La pregunta concreta que debemos hacernos a esta altura del análisis, es cuál de estos grupos podía detentar o reivindicar derechos políticos; o, por plantearlo en otros términos, quiénes podían ser considerados ciudadanos. La afirmación general que proponemos es la siguiente: el ciudadano es siempre el hombre libre, pero no todo sujeto libre es ciudadano. Es interesante notar que los hombres libres, independientemente de su nivel de riqueza, pueden ser analizados a la luz de una

tercera variable, la propiedad de la tierra que, como hemos visto, constituía el principal medio de producción en una sociedad de carácter agrario. Al reorganizar a los hombres libres considerando este nuevo criterio obtenemos una tipología de potenciales ciudadanos representados en la siguiente tabla:

**Tabla 3**  
**Tipología de potenciales ciudadanos**

		Propiedad de la tierra	
		Poseedor	No poseedor
Nivel de riqueza	Ricos ( <i>plousios</i> )	<b>A</b> Grandes propietarios	<b>B</b> Grandes comerciantes
	Pobres ( <i>penens</i> )	<b>C</b> Pequeños campesinos independientes	<b>D</b> Trabajadores manuales Indigentes ( <i>Thetes</i> ) Trabajadores a jornal

Solamente los propietarios de la tierra pueden aspirar a gozar de derechos políticos, y en este sentido sólo los *Tipos A y C* son en principio políticamente relevantes. La categoría del ciudadano-propietario, elaborada en la *sección II*, debe ser por lo tanto complejizada; hemos de considerar el vínculo entre la tierra y la ciudadanía según el nivel de riqueza. Tenemos un gran grupo de hombres libres que quedaban totalmente excluidos de derechos políticos, básicamente grandes comerciantes y artesanos. Este grupo estaba compuesto primordialmente, aunque no de modo exclusivo, por metecos; éstos eran hombre libres griegos y no griegos que tenían residencia permanente en una *polis* a la cual no pertenecían por nacimiento (Austin, 1986:100). Eventualmente, el extranjero griego era ciudadano en su *polis* de origen, pero el hecho de vivir en una polis diferente lo convertía en meteco.

La tierra puede considerarse pues, quizás con cierta ironía, como una institución política; la idea de imponer algún tipo de impuesto sobre el suelo era considerado como algo denigrante y como síntoma de tiranía (Finley, 2003: 145). Sin embargo, existían impuestos sobre las personas, de hecho los metecos debían pagar un tributo, el *metoikion*, que simbolizaba su condición de inferioridad respecto de los ciudadanos; al mismo tiempo que carecían de derechos “para adquirir tierras y casas en el Ática” (Austin, 1986: 101). Este hecho político es la *causa eficiente*, por expresarlo en lenguaje aristotélico, de que los metecos debían ganarse la vida por fuera de la actividad agrícola: el comercio, la artesanía, el intercambio, etc.

Sobre la base de este análisis surgen dos preguntas relevantes. 1) ¿Cómo distribuir la tierra y que derechos políticos asignar a los grandes propietarios y los

pequeños campesinos? 2) ¿Cuál era la importancia política de aquellos individuos con poder económico, pero excluidos de la participación ciudadana? Fundamentalmente los metecos comerciantes.

Debemos decir que Aristóteles es plenamente consciente de esta división intestina y que la respuesta a sendos interrogantes constituye la columna vertebral de *Política*. En un sentido histórico-crítico podemos intuir que el desarrollo de su filosofía práctica constituye un intento de reflexión política y ética sobre los dilemas y crisis suscitados por estos clivajes socioeconómicos. El utopismo del rey-filósofo de Platón, cede el lugar a la cruda investigación empírica de una polis que se mantenía viva en el ojo de la tormenta animada por el Viento Norte de la lucha entre ricos y pobres; y el Viento Sur del poder económico de los metecos al tiempo que esfera de no ciudadanía.

El antagonismo entre pobres y ricos es básicamente el enfrentamiento entre grandes propietarios y pequeños campesinos. En la teoría política aristotélica sendos grupos encarnan dos formas de organización política concreta: oligarquía y democracia. Ambos regímenes corresponden también a dos modelos históricos concretos de *polis*: el espartano y el ateniense. El clivaje socioeconómico esencial que guía esta división sociohistórica es fundamentalmente las formas de posesión y distribución de la propiedad la tierra y los derechos políticos que iban unidos a ella. Por plantearlo en un lenguaje marxista<sup>59</sup>, la lucha política entre los regímenes oligárquicos y democráticos expresa la división económica fundamental entre el gran propietario y el campesino independiente.

Este clivaje relativo a la propiedad de la tierra es un elemento de preocupación vertebral en el pensamiento aristotélico. Estas fuerzas sociales en pugna, características de la *polis* del siglo IV, constituyeron en la mente de Aristóteles el caldo de cultivo cognitivo esencial para transformar la mera preocupación en una reflexión teórica sistemática y consciente. El conflicto económico entre ricos y pobres requiere atención política, puesto que es una amenaza real para el mantenimiento de la unidad de la *polis* y la cohesión social. Coincidimos con Hannah Arendt quien expresa que el término “economía política” hubiese sido, para los griegos, una contradicción en los términos; ya que todo lo *económico* tiene que ver con la esfera privada del individuo y con la satisfacción de las necesidades materiales de vida ligadas al ámbito doméstico. Pero esto es muy distinto a decir que las acciones políticas no tenían importancia económica o que las *poleis* no se preocuparan en cierta medida por la actividad económica de los ciudadanos en tanto hombres privados. Característico de lo primero es el hecho de que todas las acciones del “*estado antiguo*”, por retomar la expresión de Finley, dejan su huella en la economía. El punto a destacar fundamentalmente es que las decisiones que entrañan consecuencias económicas son tomadas sobre la base de criterios políticos y no al revés. Lo que prima aquí es la racionalidad política por encima de cualquier otro hecho. Por poner un ejemplo concreto, el derecho de acuñar moneda que los *estados antiguos* se reservaron para sí, es símbolo, sobre todo, de autonomía e independencia política. También las guerras se deciden primordialmente por criterios políticos y no comerciales.

En relación con la cuestión de la acción económica de los ciudadanos como hombres privados, el punto a destacar consiste en que tal praxis estaba, si se quiere, moldeada y regulada por una moral comunitaria. El hombre rico no podía disponer totalmente a su gusto de la riqueza que poseía, debía contribuir con la celebración de liturgias (obras públicas) para el bienestar de la comunidad. Este hecho, sobre el que no profundizaremos, muestra un sentido que es desconocido en nuestro mundo contemporáneo: un uso público de la riqueza privada. La moral del hombre privado actúa como un elemento de integración social, o parafraseando a Jon Elster, el cemento ético de la comunidad. Una observación que se desprende lógicamente de este razonamiento es que el desarrollo del interés privado por fuera de la dimensión moral de la comunidad implica un jaque a la organización social.

Estos breves argumentos, desnudos de todo análisis historiográfico minucioso<sup>60</sup>, habilitan dos breves observaciones. Primero, la expresión la “*economía política como una contradicción en los términos*” oscurece, en parte, las tensiones constitutivas y relaciones morales entre el mundo económico y la esfera pública. Segundo, más bien podemos pensar, siguiendo a Polanyi, que la economía estaba integrada a la sociedad, y en este sentido no constituía una esfera emancipada y autónoma. La economía estaba separada de la política, constituían dos esferas vitales diferentes, divididas por una línea que establece una clara distinción entre ambas. De un lado la vida económica (*bios económico*) ligada al mantenimiento biológico de la vida, a la alimentación, a las necesidades materiales básicas, a la familia, al dominio doméstico, al mundo privado del hombre. Del otro, la vida política (*bios político*) reino de la palabra libre, del encuentro con iguales, de la deliberación, del trabajo humano lingüístico, de la constitución de la subjetividad y realización de la felicidad práctica del hombre. En este sentido la economía es no política y Arendt tiene razón. Esta separación no significa, sin embargo, que la *economía* constituya una esfera autónoma y por lo tanto un objeto de reflexión y estudio independiente. Quizás sea ésta la razón por la cual Aristóteles no concibió una obra dedicada esencialmente a este tópico, como si lo hizo como la *política* y la *ética*. La economía no es un terreno que “obedece a sus propias leyes”, por retomar la expresión de Austin y Vidal-Naquet, más bien su dinámica organizacional responde a hechos no económicos sino esencialmente políticos. En este sentido, la expresión de Arendt es inexacta y la economía estaba subordinada al terreno organizacional de la política. En palabras de Aristóteles, “la política regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo”<sup>61</sup>; por eso la política es la ciencia arquitectónica que “se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”<sup>62</sup>. En conclusión, la economía está integrada a la sociedad y la praxis económica subordinada al fin de la política: la felicidad práctica.

## V. Conclusiones: acerca de la relación entre economía y gobernabilidad

La praxis económica ligada a la agricultura y moldeada por una moral comunitaria anclada en el ideal de autarquía, constituye el fundamento ético de la esfera privada. Este ámbito comprende la organización de la vida familiar y abarca el conjunto de relaciones morales, sociales y de intercambio que los individuos deben realizar en cuanto hombres privados. La organización ética de este *bios económico* es la condición material para la organización y emergencia de una esfera pública que pueda funcionar como un espacio en el cual los individuos construyan, a través de una praxis político-lingüística, una noción de bien común.

Por consiguiente, debemos enfatizar que la eclosión de una nueva clase económica, los grandes comerciantes, representados fundamentalmente por los metecos, implica, en parte, un jaque radical al ideal de autarquía celebrado en la agricultura. El agricultor libre (rico o pobre) es un individuo privado que se basta a sí mismo, cuya condición material le permite devenir en un hombre político según el régimen político (democracia-oligarquía). El nuevo individuo privado, el meteco comerciante, encarna una nueva racionalidad anclada no ya en el ideal de autosuficiencia sino en el lucro. Este nuevo *homo economicus* realiza una praxis productiva basada en la generación de riqueza, por fuera de la dimensión ética de la comunidad.

El *homo politicus* aristotélico es el ciudadano que emplea la palabra libre en la deliberación colectiva. En su esfera privada se constituye como el administrador de las relaciones económicas de la casa familiar; en este sentido la praxis económica queda subordinada a la racionalidad deliberativa que cobra existencia en la esfera pública. El *homo economicus* desarrolla una racionalidad adquisitiva sin contemplar el bien común. El devenir de la política como forma organizativa de la vida en comunidad se encuentra signado, entonces, por un choque de racionalidades. Por esta razón podemos decir que el conflicto político expresa también la tensión entre distintos modos de vida económicos: por un lado el agrícola-autárquico, por el otro el comercial-lucrativo.

En relación con la propiedad de la tierra, el conflicto entre ricos y pobres, impone graves consecuencias políticas. La defensa de la propiedad privada que realiza Aristóteles se vincula íntimamente con la idea de fomentar el desarrollo de una clase media en términos de riqueza para lograr la estabilidad política. Al respecto dice Aristóteles: “hay que decir que una democracia existe cuando los libres ejercen la autoridad, y una oligarquía cuando los ricos, si además aquéllos son muchos y éstos pocos, ya que libres hay muchos pero ricos pocos. [...] ni aunque libres, siendo pocos, manden sobre muchos y no libres, tendremos democracia. [...] Sino que tendremos democracia cuando los libres y pobres, siendo muchos, tengan el control del poder, y oligarquía cuando los ricos y más nobles, siendo pocos”.<sup>63</sup>

Siguiendo la idea desarrollada en la *EN* que la virtud reside en el término medio entre dos extremos, uno por defecto, otro por exceso, Aristóteles concluye que la propiedad intermedia es la mejor de todas, ya que es la más fácil de someterse a la razón.<sup>64</sup> El régimen político denominado como *República* es conceptualizado,

en términos económicos, como una mezcla entre oligarquía y democracia, y se caracteriza por el desarrollo de una clase de ciudadanos que posee una fortuna media y suficiente. Y este es el fundamento económico para la consecución de la estabilidad y gobernabilidad política con miras a alcanzar la felicidad como bien práctico de la comunidad.

Estas apreciaciones finales exigen un giro reflexivo que vincule el pensamiento del estagirita con el devenir de la economía y la política en nuestro presente. Como hemos visto, la idea es que la pobreza extrema y una amplia brecha socioeconómica entre las clases ricas y pobres constituyen el principal factor de desestabilización de los regímenes políticos. Y quizás sea el vínculo entre pobreza y gobernabilidad democrática el más íntimo punto de contacto entre las preocupaciones de Aristóteles y los dilemas políticos de la Latinoamérica contemporánea. ¿Que clase de gobierno político es aquel incapaz de alimentar a sus ciudadanos? ¿Es posible la vida política de una comunidad cuando sus miembros no logran alcanzar la felicidad? Así, el pensamiento aristotélico es arrojado como una flecha al corazón de nuestro presente cotidiano. Todo cierre exige también una apertura. La conclusión abierta de este trabajo es sintetizada en este interrogante ¿es posible intentar una comprensión de los problemas cruciales de nuestro presente latinoamericano destacando la vigencia del pensamiento político de Aristóteles? ¿Cuáles serían los imperativos de una economía ética que permita el desarrollo de la política como medio para convertir la comunidad de destino latinoamericana en un lugar habitable para todos? 

## Referencias

1. El presente artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de investigación: “La tensión entre economía y política desde la tradición y actualidad de la teoría política: Aristóteles, Marx, Schmitt y Rawls”. Proyecto UBACyT S819, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Director del proyecto: Dr. Miguel Ángel Rossi (mrossi@lorien-sistemas.com), Buenos Aires, Octubre, 2007.
2. Una versión previa de este trabajo fue presentado en las Primeras Jornadas de Ciencia Política de Río Negro, Universidad Nacional del Comahue - Centro Universitario Regional Zona Atlántica, Carrera de Ciencia Política, del 11 al 14 de junio de 2008. Agradezco los comentarios y reflexiones críticas de los asistentes.
3. Para la cita de las obras de Aristóteles utilizo las siguientes formas abreviadas corrientes en la literatura especializada. Pol (Política) y EN (Ética Nicomáquea). La forma utilizada para citar pasajes es la siguiente: obra, libro, capítulo, número de párrafo, número de línea. Las ediciones y traductores de las obras consultadas especificadas en la sección bibliografía son las siguientes: (Aristóteles, 1985; Aristóteles, 1994; Aristóteles, 1999a; Aristóteles, 1999b; Aristóteles, 2004).
4. Debemos apuntar que hablar de organización implica pensar en términos de relaciones, puesto que una organización no es una cosa o un objeto substancial; sino un fenómeno emergente resultante de la interacción e interrelación entre elementos heterogéneos. La idea de organización es una noción activa que permite vincular solidariamente el nivel de las partes o constituyentes, con el nivel de la totalidad o sistema. De este modo, los conceptos de parte, encuentro, interacción, organización y sistema se encuentran íntimamente unidos y es imposible pensar uno sin hacer referencia a los otros. En relación a la importancia de desarrollar un pensamiento organizacional en teoría política, véase mi artículo: “Hacia un análisis organizacional de la política. La polis griega en el pensamiento de Aristóteles como sistema complejo (Rossi, 2007).
5. Sobre el concepto de espacio de propiedades, Cf. Barton (1971).

6. Me refiero fundamentalmente a los tres máximos exponentes de esta tradición: Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau.
7. La teoría contractualista hace hincapié en la capacidad de la voluntad humana para la creación de un lazo social que aparece representado por la firma de un contrato, a través del cual los hombres deciden entablar vínculos entre sí como modo de superar un estado pre-social, el estado de naturaleza. Las características propias del estado de naturaleza y el rol del contrato para la fundación de la sociedad varían marcadamente de un pensador a otro. Para Hobbes en el *Leviatán* el estado de naturaleza es fundamentalmente un estado de guerra, donde hay un constante miedo y peligro de perecer por muerte violenta. Por el contrario, para Rousseau el estado de naturaleza es fundamentalmente el ámbito de la libertad y la igualdad, y es la sociedad la que pervierte al hombre, por ilustrar tan sólo algunos contrastes.
8. Pol, I, II, 1253a.
9. EN, I, 7, 1097b.
10. EN, I, 1, 1094a.
11. Pol, III, XII, 1282b.
12. EN, I, 4, 1095a15-20.
13. Cf. Guthrie (1993: 402-412).
14. Para un abordaje sintético y claro sobre la felicidad en Aristóteles y la noción de finalidad en la vida humana, Cf. Sante (2002: 17-36).
15. EN, X, 7.
16. Sobre la naturaleza de Dios discurre Aristóteles en *Metafísica* Λ, 7. 1072a20-1073a10. Allí Dios aparece como una actividad intelectual eterna: “El intelecto supremo que es para sí mismo su propio objeto, ya que es lo más perfecto que hay, y su intelección es intelección de la intelección”. Lo interesante a destacar es la soldadura antro-po-cósmica entre la existencia del hombre y la organización del universo. Hay si se quiere un isomorfismo entre la cúspide del universo, Dios, principio de todo movimiento; y la actividad intelectual como la parte más excelente del alma humana que intenta imitar la existencia de Dios. Para un tratamiento breve sobre la cosmología aristotélica Cf. Dri (2000: 97-130), un análisis más detallado se encuentra en Moreau (1972: 131-149).
17. Cf. Guariglia (1997: 174).
18. EN, I, 7, 1097b20.
19. La cita es tomada de una inteligente nota que introduce Palli Bonet en la traducción de la EN al castellano. Cf Nota 16 en Aristóteles (1985: 142).
20. El pasaje completo dice así: “el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizás sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo” EN, X, 7, 1177a30. Aristóteles al exaltar la superioridad de la vida contemplativa admite que el sabio también tendrá necesidad de las demás cosas necesarias para la vida: “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo” EN, X, 8, 1178b30-35.
21. EN, I, 7, 1097b5-10.
22. EN, IV, 9, 1169b15-20.
23. La argumentación de Heller es realmente interesante, muestra también el esfuerzo intelectual aristotélico por darle autonomía a la moral en relación con el conocimiento intelectual, cuestiones que en Platón se hallaban fundidas. Cf. Heller (1998:245-273).
24. Pienso concretamente en la situación biográfica de Aristóteles quien “pasó treinta años de su vida en Atenas como meteco, viviendo en la ciudad, pero sin los derechos de un ciudadano” (Guthrie, 1993: 33). Aristóteles fue preceptor de Alejandro Magno, conquistador de Asia que financió y apoyó su obra científica (Guthrie, p. 56). Tras la muerte de Alejandro y la pérdida de influencia del partido macedónico sobre Atenas, Aristóteles emigró hacia Calcis, en Eubea y murió en el año 322 a.C.
25. Enfatizo en bastardilla el término “virtualmente” por razones que se harán explícitas al tratar de la identidad económica del ciudadano, básicamente el hecho que la libertad política descansa en parte, en el reino de la desigualdad y dominación característico del ámbito privado.
26. Esta relación esencial entre naturaleza y humanidad que concibe Aristóteles ha sido olvidada por el pensamiento científico occidental. Sobre la relación entre naturaleza / cultura en la ciencia

contemporánea Cf. Morin (1996).

27. Pol, I, II, 1253a.

28. Es por esta razón que Agnes Heller interpreta la ética aristotélica como algo immanente al ser social ya que no puede haber un sentido del “bien” por fuera de la praxis humana. Cf. Heller (1998: 195-206).

29. Para Aristóteles todo objeto individual sensible (*ousía*) que existe de modo concreto en un aquí y ahora, es un compuesto de materia y forma. La materia es el sustrato, aquello de donde proviene y de lo que está hecha una cosa. La materia en sí misma es algo totalmente indeterminado, no tiene forma; por eso es concebida como potencia ya que puede adquirir virtualmente cualquier forma. En este sentido cada objeto del mundo sensible es distinguible por que posee una forma concreta (*eídos*). Mientras que la materia es potencialidad, la forma es actualidad, existe en una situación concreta, en un aquí y ahora. Para profundizar la doctrina aristotélica de la sustancia (*ousía*) Cf. Moreau 1972, (cap IV: 87-94) y (cap V: 95-101).

30. La idea que el hombre es “un animal que trabaja y habla” es sugerida por Ferruccio Rossi Landi quien propone el concepto de *trabajo humano lingüístico*: “las palabras, como unidades de la lengua, son productos del trabajo lingüístico; nos servimos de tales productos como materiales e instrumentos durante un trabajo lingüístico ulterior, con el cual se producen mensajes” Cf. Rossi Landi (1970).

31. Los estudios especializados en historia agraria han suscitado un acalorado debate académico acerca de la conceptualización más adecuada para comprender la labor agrícola de la tierra en la Grecia Antigua. Una corriente de estudiosos propone el concepto de granjero (*farmer*), otra la de campesino (*peasant*). Para los fines de este trabajo no profundizaré en una distinción analítica sustantiva y utilizaré ambas categorías como sinónimo precisando la distinción cuando resulte conveniente. Para una introducción detallada a estas cuestiones la obra de Gallego (2003a) es especialmente esclarecedora. Para un abordaje rápido Cf. Gallego (2003a: 33-42).

32. Claude Mossé difiere en este punto con Finley; señala que en el contexto sociohistórico en que es escrita la obra de Jenofonte había propietarios terratenientes que buscaban la ganancia y el enriquecimiento personal a través de la agricultura; y en este sentido “el *Económico* revela ya una preocupación por la realización de un beneficio y por su acrecentamiento a través de una organización del trabajo lo más racional posible en el interior del dominio” Cf. Mossé (1980: 101).

33. Pol, I, II, 1253b.

34. Pol, I, VIII, 1256a.

35. Pol, I, VIII, 1256b.

36. Pol, VI, IV, 1318b1-2.

37. Pol, VI, IV, 1319a13-15.

38. Ret, I, 9, 1367a30-35.

39. Sobre la relación entre autarquía material y la libertad del hombre antiguo Cf. Mossé (1980: 63-71).

40. Cf. Finley (2003: 238).

41. Cf. Garnsey (2003: 79)

42. Pol, I, IX, 1257a.

43. Cf. Wood (2003: 295).

44. Pol, VIII, II, 1337b.

45. Pol, VII, VI, 1326b.

46. Pol, VIII, III, 1337b.

47. Pol, VIII, III, 1337b.

48. Sobre la teoría del movimiento en Aristóteles Cf. Moreau (1972: 117-129); Guthrie (1993: 255-288).

49. Cf. *Supra* Sección II.

50. Pol, IV, IV, 1291b.

51. Ste. Croix coincide en este punto, argumenta que “en el mundo griego y romano no se media nunca la riqueza por los ingresos generales en dinero, ni se imponían contribuciones sobre ellos” Cf. Ste. Croix (1988: 139).

52. Pol, I, IV, 1254a.

53. Para un análisis del esclavo en cuanto objeto de propiedad, véase mi artículo “Propiedad y esclavitud en el pensamiento económico de Aristóteles” donde se analiza la teoría de la esclavitud natural propuesta por el estagirita en relación con la ontología social de dominación implícita en la relación amo-esclavo. Cf. Rodríguez Zoya (2007b), fundamentalmente sección V.

54. Para un tratamiento breve sobre el tema Cf. Finley (2003: 100-144), específicamente pp.100, 103 y 107. También hay un tratamiento sintético y bien conceptualizado en Austin (1986: 88-92).

55. Sobre el tema de la minería en el mundo griego Cf. Finley (2003: 233) y Austin (1986: 119).

56. Ste. Croix hace la distinción entre ambas, sin embargo en diferentes partes de su colosal obra llega a contradecirse. En la página 139 enuncia “el mundo griego y romano siguió siendo siempre lo que podríamos llamar en sentido lato una ‘sociedad esclavista’, en la que el trabajo no libre siguió siendo la principal fuente de explotación”. Luego en la página 161 afirma “No creo que sea técnicamente correcto llamar al mundo griego (y romano) ‘economía esclavista’; pero no pondré ninguna objeción seria si otros quieren utilizar tal expresión”. Aparece así una distinción entre los conceptos sociedad y economía esclavista. Sin embargo, parece entrar en contradicción cuando realiza el siguiente razonamiento: “El hecho que las clases de los propietarios del mundo griego y romano sacaran el grueso de su excedente de la explotación del trabajo no libre nos permite considerar ese mundo una ‘economía esclavista’” (p. 248).

57. Tal conceptualización aparece fundamentalmente en el capítulo IX y X de *Política I*.

58. Para una introducción sistemática y breve Cf. Austin (1986: 142-147).

59. Planteo aquí una simple analogía ilustrativa. Para el lector interesado en un análisis detallado del conflicto político de la Grecia antigua como expresión de la lucha de clases en sentido marxista, la obra de Ste. Croix (1988) es ineludible. Específicamente véase, *Segunda Parte, Capítulo V*, pp. 327-352.

60. El lector interesado en profundizar en las fuentes historiográficas sobre las cuales erguimos estos argumentos puede referirse principalmente a: Austin, 1986; Finley, 2000; Finley, 2003; Ste. Croix, 1988.

61. EN, I, 2, 1094b1.

62. EN, I, 2, 1094b5.

63. Pol, IV, IV, 1290b.

64. Pol, IV, XI, 1295b.

## Bibliografía

H. ARENDT (2005a), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.

————— (2005b), *¿Qué es la política?*, Buenos Aires, Paidós.

ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.

————— (1994), *Metafísica*, Madrid, Gredos.

————— (1999a), *Política*, Madrid, Alianza.

————— (1999b), *Política*, Madrid, Gredos.

————— (2004), *Acerca del alma*, Buenos Aires, Losada.

M. V.-N. AUSTIN, PIERRE (1986), *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.

A. BARTON (1971), “El concepto de espacio de propiedades en la investigación social”, en F. KORN y M. MORA Y ARAUJO (comp.), *Conceptos y variables en la investigación social*, Buenos Aires, Nueva Visión.

R. DRI (2000), “Filosofía política aristotélica”, en A. BORÓN (comp.), *La filosofía política clásica, de la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO - EUDEBA.

M. FINLEY (2000), *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica.

————— (2003), *La economía de la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económico.

L. FOXHALL (2003), “Labranza y combate en la Grecia antigua”, en J. GALLEGU (comp.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.

J. GALLEGU (2003a), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.

————— (2003b), “La historia agraria de la Grecia antigua: una introducción a las interpretaciones recientes”, en J. GALLEGU (comp.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.

- R. GARCÍA (2000), *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona, Gedisa.
- P. GARNSEY (2003), "El campesinado: subsistencia y supervivencia", en J. GALLEGO (comp.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.
- O. GUARIGLIA (1997), *La Ética en Aristóteles o la Moral e la Virtud*, Buenos Aires, EUDEBA.
- W. K. C. GUTHRIE (1993), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.
- W. F. R. HARDIE (1965), "The Final Good in Aristotle's Ethics", en *Philosophy* Vol. 40: 277-295.
- Á. HELLER (1998), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Ediciones Península.
- H. D. F. KITTO (2005), *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA.
- R. KRAUT (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- J. MOREAU (1972), *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, EUDEBA.
- E. MORIN (1996), *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología.*, Barcelona, Kariós.
- (2003), *El método V, La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra.
- C. MOSSÉ (1980), *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, Akal.
- L. RODRIGUEZ ZOYA (2007), "Hacia un análisis organizacional de la política. La polis griega en el pensamiento de Aristóteles como sistema complejo", en *VIII Congreso Nacional de Ciencia Política*, SAAP, Buenos Aires.
- F. ROSSI LANDI (1970), *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- M. Á. R. Z. ROSSI, LEONARDO (2007), "Complejidad y emergencia de la organización política", en *Revista Cinta de Moebio, Revista Electrónica de Epistemología en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile*, Vol. 30, N° (Diciembre 2007).
- M. J. ROSSI (2007), "Sobre la sutil articulación de metafísica y política en Aristóteles", en M. Á. ROSSI (comp.), *Ecos del Pensamiento Político Clásico*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- A. SALERNO (2002), "El hombre es, por naturaleza, un animal político", en F. NAISHTAT (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa.
- P. SANTE (2002), "Nobleza y felicidad en la Ética de Aristóteles", en F. NAISHTAT (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa.
- J. SEARLE (1980), *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.
- G. E. M. D. STE. CROIX (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica.
- P. TIerno (2007), "Ética y política en Aristóteles: bien humano, zōion politikón y amistad", en M. A. ROSSI (comp.), *Ecos del Pensamiento Político Clásico*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- E. M. WOOD (2003), "La polis y el ciudadano-campesino", en J. GALLEGO (comp.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.

Recibido: 30/03/09. Aceptado: 10/08/09.