

Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles¹

«En esta parte occidental del mundo, se nos ha hecho que recibamos nuestras opiniones acerca de la institución y de los derechos del Estado a partir de Aristóteles, Cicerón y otros hombres griegos y romanos que, al vivir en Estados populares, derivaron esos derechos no de los principios de la naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en las prácticas de sus propios Estados, que eran populares, igual que los gramáticos describían las reglas del lenguaje basándose en el uso de la época o las reglas de poesía siguiendo los poemas de Homero y Virgilio». ² Esta sentencia de Hobbes expresa la acusación central que la filosofía política levanta contra el pensamiento antiguo ante el tribunal de la razón moderna, acusación que gira en torno a una insuficiencia trascendental. Demasiado atados a las instituciones que articulaban sus prácticas efectivas, los acercamientos a la política ensayados por los pensadores de la antigüedad no habrían podido fundar sus análisis sobre auténticas condiciones universales de posibilidad. En consecuencia, nociones como «ciudadano», «constitución», «derecho» o «democracia» no habrían podido elevarse a las exigencias de generalidad de una nueva racionalidad política que pretendía trascender el campo de exactitud devaluada de las reglas de prudencia.

En función de una denunciada imbricación entre ser y deber ser, los conceptos políticos de los antiguos habrían permanecido contaminados de una historicidad excesiva, tan ligados a las habitualidades y particularidades sociales que

1. Agradezco los comentarios de Andrés Rosler.

2. Th. Hobbes, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1995, p. 178.

habría llegado a ocluirse no sólo cualquier abstracción respecto de los marcos situacionales concretos, sino antes, fundamentalmente, cualquier posibilidad de una conceptualización críticamente relevante de la legitimidad del dominio: los criterios legitimistas clásicos, sumergidos en una viciosa circularidad entre teoría y práctica, no habrían podido escapar a la irreflexiva operación de axiologización de las normas positivas de sus propios regímenes, codificando los preceptos políticos de su propio tiempo en términos de lo bueno, lo justo y lo esencial a la naturaleza humana. En esta línea, Manfred Riedel rehabilita luego de varios siglos el impulso de la reprobación hobbesiana, señalando que «el principio político normativo de Aristóteles, según el cual el hombre es por naturaleza un *zoon politikón*» constituye la «limitación de su filosofía política»: pues este principio afirma que «con la pólis en tanto *politiké koinonía* se ha creado históricamente una forma de sociedad en la que la naturaleza del hombre se convierte en fundamento de las instituciones políticas y del dominio político», pero a la vez «presupone la existencia histórica de estas instituciones y de este dominio», y por lo tanto «no se plantea la cuestión acerca de cómo deberían ser constituidos para poder satisfacer aquel principio».³

Un pliegue historicista de esta impugnación restringe el concepto de legitimidad política anclando sus condiciones de emergencia a especificidades históricas de la modernidad: la lucha del Estado absolutista por desligarse de las trabas jurídicas medievales, la aparición de la esfera de la opinión pública, el proceso de desacralización de la soberanía, la influencia de las guerras civil-religiosas en la tendencia a la subordinación del poder espiritual al mando temporal centralizado del Estado moderno, el advenimiento de una distancia crítica frente a la dominación como consecuencia de la liberación del individuo de las estratificaciones fijas del orden antiguo y medieval, etcétera. La antigüedad habría conocido un universo político cerrado e inmóvil que habría hecho imposible la emergencia de verdaderas experiencias de legitimidad y, por lo tanto, no habría surgido en su seno la problematización de los ámbitos de validez y los límites de la obligación del individuo de obedecer al Estado. Wilhelm Hennis pronuncia un dictamen afín a estas coordenadas teóricas: «la categoría de dominación legítima es una categoría histórica. Se trata de una forma específica de dominación de la sociedad burguesa de la Europa occidental de los últimos tres o cuatro siglos»; por lo tan-

3. Como consecuencia del déficit de legitimación aludido, prosigue el texto citado declarando que «la relación entre la naturaleza del hombre y la pólis en tanto *politiké koinonía* permanece oscura. [...] Esta oscuridad es la razón por la cual Aristóteles no logra legitimar el ejercicio del dominio en la pólis». (M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, t. I: 1976, pp. 102-103).

to, «la irrelevancia del problema de la legitimidad durante la Antigüedad y la Edad Media puedo darla por conocida. Donde el hombre todo lo que es se lo debe a la comunidad, y él es definido como *zoon politikón*, no puede haber el problema fundamental de la legitimidad».⁴ El animal político clásico, dispuesto ontológicamente hacia la aceptación de las normas y asimilada su operatividad social a la sustancia estatal desde un principio, no habría necesitado razones para justificar su obediencia, presuponiendo en última instancia el sometimiento a la autoridad como algo siempre-ya histórico.

En relación polémica con esta doble condena lógica e histórica, el presente trabajo pretende reconstruir ciertas condiciones de aplicabilidad para el concepto de legitimidad en el marco de la filosofía política de Aristóteles. Como decisión metodológica primera, entonces, consideramos necesario sostener la autonomía de un espacio de problematización de lo antiguo que exceda el ejercicio cruzado de las retrolecturas y de las determinaciones comparativas. A tales efectos, una primera sección presenta una discusión preliminar que está llamada a establecer por contraste las directrices fundamentales para una restitución positiva de la problemática legitimista en Aristóteles. A continuación, luego de haber justificado la pertinencia del concepto de *nómos* como clave de comprensión de la justificación de los regímenes políticos, se procede a reconstruir los materiales textuales aristotélicos sobre la ley y a proponer un criterio de legitimidad material y formal, conceptualizado en la noción de *eunomía*. Por último, las consideraciones finales radican la problemática legitimista en el perfil del sujeto político de quien depende causalmente la *eunomía*, reconduciendo la justificabilidad del dominio político hacia los contornos de la figura del legislador, para, en último lugar, concretar algunas precisiones de conjunto sobre la filosofía política aristotélica.

i) Discusión preliminar

Este apartado desarrolla una argumentación en tres secciones. En primera instancia, i.a) se exploran las condiciones de posibilidad teóricas e históricas del concepto de legitimidad para la filosofía política antigua, intentando superar los

4. W. Hennis, «El problema de la legitimación en el Estado moderno», trad. G. L. Althaus, en *Ethos*, No. 4/5, 1976-1977, pp. 77-114, cf. pp. 98, 101. «Este problema, que podría ser descrito con la pregunta “¿cuáles son los ámbitos de validez y cuáles los límites de la obligación del individuo de obedecer al Estado?”», presupone un contexto teórico en el que el concepto central es el de obligación, y en el cual el Estado es visto como algo externo al individuo, una instancia coercitiva cuyo poder para interferir y limitar necesita de una justificación» (C. C. W. Taylor, «Politics», en *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, pp. 233-234).

límites de la aplicación retroactiva de patrones modernos de racionalidad, los problemas del rígido enfoque historicista y las consecuencias de la neutralización sociológica del concepto. En segundo lugar, i.b) luego de afirmar la posibilidad y la relevancia de una problemática antigua de justificación del dominio político, se restituye, específicamente para el mundo de los conceptos ético-políticos griegos, el horizonte de impugnación de la noción tradicional de ley, a través de la contextualización de la antítesis *nómos/phúsis*. Por último, i.c) se fundamenta por contraste nuestra decisión metodológica de centrar la reconstrucción legitimista en torno al concepto de ley, discutiendo otros hilos conductores nocionales que nos parecen insuficientes: naturaleza, comunidad, dominio y derechos individuales.

i.a) Contextualización teórico-histórica

Los dos matices del mencionado juicio de impugnación de la filosofía antigua a partir de la imputación del desconocimiento del problema de la validación del dominio comparten una misma forma implícita de periodizar el despliegue histórico de la filosofía, focalizado en torno al hito teórico de la modernidad. El pensamiento político antiguo, por un lado, adolecería de una insuficiencia de universalidad en la medida en que carecería de ciertos patrones racionales universales de legitimidad considerados como auténticos, apropiados o esenciales de toda verdadera filosofía política, y que sólo llegaron a alcanzar operatividad teórica con el advenimiento de lo moderno. Por otro lado, la filosofía política de la antigüedad se habría desarrollado en un contexto en el que habría resultado imposible toda problemática legitimista, en función de la carencia de ciertas especificidades históricas consideradas como apropiadas o esenciales para el surgimiento de cualquier problematización críticamente relevante de la justificación de la dominación política.

Ambas formas de pensar el problema asumen de alguna manera a la modernidad como el punto de apoyo basilar para las periodizaciones y, al basarse sobre ella, presuponen el relato que la modernidad narra de sí misma. En efecto, la emergencia de la moderna filosofía se ve frecuentemente autoinvertida de los caracteres propios de una irrupción definitiva, y de este modo se encuentra a menudo implicada en una conflictiva relación con su tradición. La especulación moderna piensa su propia aparición bajo el signo de una ruptura en función de la cual la herencia antigua se manifiesta en el mejor de los casos como problema, y de allí en más como sesgo, obstáculo, error o desviación. Según metáforas óptico-lumínicas, el pensamiento moderno se autopercibe como un despertar a la luz de la razón después de extensos tiempos de tinieblas; desde metáforas archi-

tectónicas, como un replanteo radical en el nivel de los cimientos que apunta a reconstruir el edificio del saber sobre nuevas bases, finalmente seguras.

El acto fuerte de fundación que instituiría esta nueva era filosófica parece en última instancia anular toda ojeada retrospectiva, dado que, a partir de los tajantes recortes temporales operados y en virtud del énfasis puesto en la ruptura epocal que produce lo moderno, se dificulta el establecimiento de un plano de conmensurabilidad entre una filosofía (moderna) que finalmente ha plenificado la dignidad de su concepto y esa larga serie (pre-filosófica) de antecedentes anecdóticos del clasicismo político, los cuales alcanzarían su carta de validez sólo bajo el rótulo de prehistoria de la razón.

Desde la creencia en las ventajas de historizar nuestras categorías políticas poniéndolas en relación con las raíces del fecundo suelo de la conceptualidad práctica antigua, entendemos la ojeada retrospectiva a partir de un viraje de sentido. Mientras que la alegada insuficiencia de universalidad llega a constituirse como tal a partir de la generalización de patrones de suficiencia externos y de su aplicación retroactiva a toda forma de racionalidad (adopción del método axiomático de la geometría, en Hobbes; recuperación trascendental del contractualismo e idealización de un vocabulario práctico inmanentista, sin incrustaciones «metapolíticas», en Riedel), en este trabajo intentaremos, por el contrario, inscribir la problemática legitimista en el marco de patrones racionales y expedientes argumentativos históricamente situados, evitando remontar el decurso temporal de la racionalidad desde adelante hacia atrás. Por cierto que las perspectivas comparativas no carecen de validez y que, por otra parte, no es posible una mirada que se sustraiga a determinadas coordenadas teóricas de origen (inevitablemente) moderno. Pero los análisis comparativos y las determinaciones diferenciales del pensamiento político moderno en sus especificidades y en sus rasgos demarcatorios representan puntos de vista que por su propia constitución resultan lentes deformantes, en cuanto compactan desmesuradamente los antecedentes teóricos de la nueva racionalidad, apuntan a la captación de diferencias diacrónicas fuertes y a la visibilidad de un cambio histórico en un nivel conceptual profundo, hacen converger en una misma línea de ruptura y en la forma de una matriz conceptual general una multiplicidad de devenires teóricos, asimilados en bloque a la imprecisa y estilizada categorización de «lo premoderno». Es esta reducción y unificación del pensar antiguo la que resulta inconducente a la hora de enfrentarse a una tarea de reconstrucción conceptual específica.

En la medida en que la impostación histórica que aquí se ensaya prefiere determinar los contornos del problema en Aristóteles desde sus antecedentes políticos griegos antes que a partir de máquinas de visión diseñadas desde coordenadas modernas, asumiremos aquí que, si bien es cierto que la cuestión de la domina-

ción legítima adquiere un sentido nuevo y preponderante en la modernidad, bajo ciertas condiciones socio-históricas determinantes que hacen que el concepto pase a un plano privilegiado, ello no debe llevarnos a pensar que el problema de la legitimidad haya sido históricamente imposible en el pensamiento antiguo.

Según la voz «*Legitimität*» del léxico de nociones políticas a cargo de Reinhart Koselleck, Otto Brunner y Werner Conze, se constata, por cierto, que el concepto asumió centralidad política con el surgimiento del Estado moderno, transformándose en un concepto de lucha (*Kampfbegriff*) recién a comienzos del siglo XIX en Francia; sin embargo, en la medida en que el orden legítimo se propone justificar el despliegue del poder estatal a través de principios generales que trasciendan el mero recurso al derecho establecido y que den cuenta de por qué es mejor el sometimiento a la autoridad política legítima antes que la anarquía o la arbitrariedad soberana, las formulaciones de las categorías ético-jurídicas de legitimación son relativas a cada tiempo y se ajustan de alguna manera a las circunstancias de existencia de órdenes de dominación históricamente distintos.⁵

Si consideramos la posibilidad teórica del concepto de legitimidad desde esta condición necesaria, vale decir, la de que un orden político con cierta regulación jurídica establecida se vea puesto en cuestión y sometido a examen a partir de ciertos principios ético-políticos sustantivos distintos de los valores sancionados por lo instituido, sería posible tematizar válidamente la legitimidad del Estado moderno, tanto como la de la *pólis* griega, la *res publica* romana o el imperio medieval, más allá de las restricciones historicistas.

Podría llegar a extremarse esta generalización y a postularse como consustanciales la existencia de un orden de dominación y sus pretensiones de legitimidad: «el concepto de legitimidad es un concepto universal. Todo gobierno, dondequiera derive su fuerza, lleva consigo la convicción de su legitimidad o, por lo menos, aspira a justificarse».⁶ Pero de este modo habríamos eludido los riesgos del historicismo para terminar cayendo en los dominios de la funcionalización sociológica de la categoría, cuyo padre fundador se reconoce en Max Weber. En efecto, Weber centra su análisis de las diferencias entre «las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación» en «el hecho general inherente a toda forma de dominación», que equivale a «la autojustificación que apela a princi-

5. Th. Württenberger, «Legitimität, Legalität», en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (comps.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zu politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 3: H-Me, Stuttgart, 1982, pp. 677-748: 677-678.

6. D. Sternberger, «Modos de la legitimidad», en *Fundamento y abismo del poder*, trad. N. Silvetti Paz, Buenos Aires, Sur, 1965, p. 11. «Con más riqueza, mayor plenitud y fuerza se muestra la universalidad de este principio cuando observamos la multiplicidad de modos de justificación y de fuentes de legitimidad que la historia universal del dominio y de la organización social nos ofrece» (*Ibid.*, p. 13).

prios de legitimidad».⁷ En esta clave se esbozan ciertos «tipos fundamentales “puros” de la estructura de dominación», mediante cuya «combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica».⁸ Los fundamentos de legitimidad de cada uno de los tres célebres idealtipos de dominación se sitúan en el nivel de «la creencia en la legitimidad», cuya conmoción acarrea graves consecuencias para cada régimen⁹ y cuya definición se diversifica en: creencia en la eficacia jurídica de un sistema formal de reglas previamente establecidas, creencia en la tradicionalidad de un orden que es considerado sagrado en virtud de su habitualización a lo largo del tiempo, creencia en el carisma personal de un caudillo conductor al que se adscriben poderes extraordinarios y a cuya misión se atan devocionalmente los destinos individuales.

Bajo estas condiciones, el concepto de legitimidad sufre una neutralización valorativa a los efectos de poder ser puesto al servicio de una sociología científica de la dominación, en calidad de categoría universal y omnicompreensiva de cualquier forma de *Herrschaft* históricamente posible. De hecho, podría establecerse una escala que tuviera en cuenta ganancias y déficit de legitimidad, o incluso idas y vueltas desde un tipo de dominación legítima a otro, pero no es posible pensar desde esta escala legitimista el contraconcepto (intrínsecamente valorativo) de ilegitimidad.¹⁰ Legitimidad se reduciría a testeo de popularidad o a cuantificación de confianza, factores de acuerdo con los cuales los niveles más bajos de creencia harían peligrar la estabilidad del régimen, que sería *poco* legítimo, pero sin embargo aún no ilegítimo. E incluso si fuera posible pensar un grado cero de la escala, un régimen en cuya legitimidad nadie creyera, ni siquiera allí sería posible pensar la ilegitimidad de un orden político, dado que no sería ya un orden sino un estado de atomización irreductible a cualquier organización. La noción de ilegitimidad política, así, es pensable sólo desde un acercamiento normativo, imposible desde los presupuestos neutrales de la sociologización weberiana del concepto.

Parece entonces necesaria cierta distancia crítica respecto de los órdenes legales efectivos para que el concepto de legitimidad no se vacíe de sentido, difuminándose hacia los contornos de un mero indicador descriptivo tanto de la estabilidad de un dominio político como de la efectividad de su anclaje en las creencias de los dominados. Hablamos de vaciamiento y difuminación de senti-

7. M. Weber, *Economía y sociedad*, trad. J. Medina Echeverría, México, FCE, 1981, pp. 705-706.

8. *Ibid.*, p. 706.

9. *Ibid.*, p. 707.

10. W. Hennis, *op. cit.*, p. 89.

do del concepto en la medida en que decir de un orden político que es legítimo no se halla en el mismo plano que decir de él que es estable o predicar su aceptación generalizada por parte de la mayoría de ciudadanos que obedecen a sus leyes, por más extendidas que se hallen las neutralizaciones sociológicas y a pesar de que el modelo weberiano se haya impuesto como dominante en las investigaciones empíricas en torno a la legitimidad. Aun admitiendo una carga normativa inherente a todo concepto perteneciente a la filosofía política, la noción de legitimidad se ve implicada en un juicio evaluativo de primer orden, hasta el punto de que el mismo acto de enunciar la legitimidad o la ilegitimidad de un régimen de dominación parecería en última instancia comprometerse performativamente con la sumisión o con la desobediencia.

Es así como las verdaderas experiencias de legitimidad deben situarse en contextos en los que pueda evidenciarse la presencia de un conflicto entre ciertos patrones normativos no institucionalizados de valoración política y la trama oficial de la legalidad instituida. El concepto de legitimidad parecería emerger en su faceta más propiamente política toda vez que el poder fácticamente existente se vuelve un problema, y la problematización de los órdenes efectivos tiene lugar a partir de la aparición disruptiva de criterios evaluativos dotados de cierta excedencia crítica respecto de los preceptos positivos sancionados desde la juridicidad vigente: esta circunstancia suele orbitar históricamente alrededor de la discontinuidad, de la puesta en suspenso de la tradición, de la disolución y desestabilización de los sentidos políticos sedimentados, de la crisis y rearticulación de las redes de relaciones entre conceptos y prácticas políticas, del cuestionamiento de los nexos entre el mundo de significados políticos y sus formas institucionales de expresión. Es en el marco de enclaves fácticos de estas características donde la noción de legitimidad encuentra sus condiciones de conceptualización y visualización.

Específicamente para el mundo de los conceptos políticos de la Grecia antigua, creemos que el horizonte histórico de problematización del dominio político y de aparición de la noción de poder legítimo debe enmarcarse en torno a un punto de fractura fundamental, que coincide con la profunda mutación que sufre el universo de los conceptos ético-políticos griegos en el siglo v a.C.¹¹ A los fines

11. Quien ha tematizado este cambio profundo es el historiador alemán Christian Meier, que desde una afinidad con los lineamientos fundamentales de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) proyecta lo que Koselleck denominó «bisagra epocal [*Sattelzeit*]» para el período europeo entre 1750 y 1850 al siglo v ateniense. Meier propone como claves de comprensión de estas mutaciones las categorías de «politización» y «democratización» del léxico conceptual (*La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. C. De Pascale, Bologna, Il Mulino, 1988 (1980), cf. cap. 7, «El cambio del mundo de los conceptos político-sociales en el siglo v a.C.», pp. 283-333).

de comprender este vuelco decisivo de la conceptualidad griega antigua en términos de ruptura y reconfiguración de un clima intelectual, debemos emplazar el vector de la transformación a lo largo de la escisión fundamental entre *nómos* y *phúsis*,¹² y por lo tanto entender esta nueva constelación en términos de desnaturalización, desacralización y autonomización de los conceptos políticos. El correlato de estas transiciones nocionales puede individualizarse en la conmoción que sufren las estructuras de la concordia y la paz social en el curso del desenlace de las Guerras Médicas, del período de paz de la *Pentekontesía* y del estallido a escala griega de la Guerra del Peloponeso.

i.b) Nómos vs. phúsis. Desnaturalización y desacralización del concepto de ley

En el marco del escenario cultural de los siglos VII y VI a.C., las nociones políticas griegas no parecen poder recortarse autónomamente respecto de las consideraciones teológicas. En la XIII de sus odas olímpicas, Píndaro celebra a la ciudad de Corinto poblándola de nociones políticas divinizadas: «En ésta habita Eunomía [Buen Régimen] y su hermana, pedestal de ciudades, la firme Díke [Justicia], y con ella juntamente criada Eirene [Paz Social], que a los hombres dispensa riqueza, áureas hijas de la buena consejera Temis [Derecho consuetudinario]». ¹³ En este cuadro, en el que lo político y lo sagrado aparecen entramados como espacios interdependientes, los dioses asumen la tutela de la vida política: «Que de esta manera sea bien regida la ciudad de quienes al gran Zeus veneran, sobre todo con la advocación de Zeus protector de los huéspedes, quien con ley canosa rige el derecho». ¹⁴ La inclusión de la legalidad en la esfera de lo sagrado sitúa al infractor de la ley política en la línea de una desobediencia de alcances religiosos. Las raíces teológicas del *nómos* determinan la insumisión según las notas de la *húbris*, desmesura impía: «¡Oh, Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha

12. La irrupción de esta polaridad teórica acarrea consecuencias fundamentales para el pensamiento en general, hallándose redefinidos prácticamente todos los problemas a partir de este par antitético: «El debate de la religión se orientó hacia la cuestión de si los dioses existían por *phúsis* –en la realidad– o solamente por *nómos*; el de la organización política, sobre si los Estados surgieron por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*; el de la igualdad, acerca de si el dominio de un hombre sobre otro (esclavitud) o de una nación sobre otra (imperio) era natural e inevitable, o solamente por *nómos*; etc.» (W. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. J. Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1995, t. III, pp. 66-67).

13. Píndaro, «Olímpica XIII», vv. 6-9, en *Odas*, trad. A. Ortega, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1995.

14. Esquilo, *Las Suplicantes*, vv. 670-675, trad. B. Perea Morales, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1998. El adjetivo «canosa» que cualifica a la ley denota su vigencia desde épocas arcaicas, un atributo que hace sistema con su carácter divino.

ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. [...] En cuanto al que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento».¹⁵

Dentro de esta continuidad entre la ley divina y la ley humana, una misma alma anima el espíritu de los *nómoi* de cada ciudad al tiempo que las regularidades cósmicas. Heráclito sostiene que «es necesario que quienes hablan con inteligencia pongan sus esfuerzos en lo común de todas las cosas, del mismo modo que una ciudad lo hace respecto de su ley, e incluso de un modo más esforzado: pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina».¹⁶ En virtud de esta consonancia, la *pólis* y el cosmos devienen principios de mutua inteligibilidad. Parménides afirma en el proemio de su poema que las llaves de las puertas de la Noche y del Día las guarda Dike.¹⁷ «El Sol no traspasará sus medidas», dice Heráclito, «pues de lo contrario, las Erinias, servidoras de Dike, irían en su búsqueda».¹⁸

Estas coordinadas intelectuales reducen la legitimidad a la constatación de un mero reflejo o adecuación respecto de un orden natural-divino que resulta anterior y fundante, y en este movimiento obturan lo propiamente político de la óptica legitimista. Las instituciones sociales reciben sanción legítima en función de la afinidad con una estructura ontológica considerada como propia del universo y el eje de legitimación pasa así por el concepto de *phúsis*, que asume en esta aplicación un viraje normativo; sólo sería legítimo aquel régimen que se hallare en

15. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 275-285, trad. A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2000.

16. Frg. DK B 114 (Por DK abreviamos la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956) [Indicamos edición de la fuente griega sin mencionar traductor castellano toda vez que la traducción es nuestra].

17. Frg. DK B 1, vv. 11-14.

18. Frg. DK B 94. W. Jaeger ha interpretado estas evidencias lexicales en términos de «transposición de conceptos originarios de la vida jurídica a la causalidad física»; «proyección de la *pólis* al universo» (*Paideia*, trad. J. Xirau, México, FCE, 1993, p. 160). En *Alabanza de ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (trad. A. Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 22, 25), el mismo autor señala la operación de «trasladar el concepto más importante de su tiempo, el concepto de *dike*, del mundo social humano al mundo en general y usar de él como clave para una nueva interpretación racional de la naturaleza», pero exhibe una insuficiencia de historización al englobar a todos los pensadores helénicos bajo esta modalidad de «conexión de la justicias y el ser»: «los griegos hicieron siempre derivar los principios de la vida humana de los principios del cosmos, eternamente válidos». Más cauto históricamente se muestra el análisis de G. Vlastos, que circunscribe la «justicia cósmica» a un corpus filosófico acotado, desde Anaximandro hasta Empédocles (cf. «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», en *Classical Philology*, XLII, July 1947, pp. 156-178).

consonancia con la naturaleza de las cosas. Pues una misma ley, como deja en claro Píndaro en su célebre sentencia, gobierna a todo el universo: «Ley, soberana de todas las cosas, de las mortales e inmortales, conduce la majestuosa violencia de lo justo con su mano suprema».¹⁹

La celebración esquilea de la democracia ateniense en el final de la *Orestíada* constituye el punto culminante de esta *forma mentis* arcaica, al consagrar el derecho de la *pólis* bajo la égida de una diosa Atenea que asegura la concordia contra la justicia basada en la sangre y en la venganza. Los basamentos de esta apología del régimen ateniense tutelado por los dioses habrían de verse irremediablemente trastocados en sus significados últimos en el curso de algunas décadas. El cambio de signo de la democracia ateniense, cuya conciliación y armonía sostenidas desde fundamentos divinos había ido avanzando en la línea de una progresiva desacralización a partir del afianzamiento de la talasocracia imperial, se expresó, tal como lo revela Tucídides, en una crisis semántica fundamental, determinada por una supremacía de la guerra sobre las relaciones humanas: «Al suprimir poco a poco el bienestar cotidiano, la guerra es maestra de violencia»; detenta un poder de configuración de las tonalidades afectivas de la multitud que hace que la guerra civil se adueñe de las ciudades, como consecuencia de lo cual las *póleis* «cambiaron según su arbitrio la significación habitual de los nombres en relación con las cosas». La guerra tiñe las palabras de coloraciones más agresivas y violentas: «coraje» pasa a asumir el significado de «temeridad irreflexiva», «prudencia» se convierte en «cobardía enmascarada», «moderación» cambia de signo y deviene «falta de hombría», «inteligencia» se desvía hacia el significado de «incapacidad práctica». Así, «los pactos recíprocos se ratificaban menos a partir de la ley divina que en virtud de una transgresión en común de otras leyes», con lo cual el factor de reconciliación «no residía ni en una palabra firme ni en un juramento que inspirara temor».²⁰ Los conceptos políticos pierden el espesor arcaico que los vinculaba unívocamente con un soporte incommovible de realidad, los juramentos pierden su aura sagrada y se secularizan en forma de promesas que ya no causan temor y que, por lo tanto, ya no obligan.

19. Frg. 169, vv. 1-4 (H. Maehler, B. Snell, *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig, Teubner, 1975).

20. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III.82-83 (H. S. Jones, J. E. Powell, *Thucydides' historiae*, Oxford, Clarendon Press, 1970) J. Boyd White enlaza este deterioro semántico que presenta Tucídides con una desvalorización global de los argumentos esbozados en las discusiones, cada vez más pragmáticos y descarnados, desencadenantes discursivos de las extremas y trágicas aristas que tendencialmente asume la política exterior ateniense, en especial la masacre de Melos (*When Words Lose Their Meaning. Constitutions and Reconstitutions of Language, Character and Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, cap. 3, «The dissolution of meaning. Thucydides' history of his world», p. 81).

La guerra polariza el espacio griego en dos focos en tensión (Atenas y Esparta), y mediante la intensificación de esta oposición se verifica una escalada de violencia que desestabiliza y deteriora la ideología de la democracia moderada, piadosa y en consonancia con la naturaleza.²¹ Emerge entonces históricamente una dimensión de ejercicio del poder desligada de las valoraciones teológico-cosmológicas e inteligible bajo las imágenes de la tiranía y del dominio del más fuerte.

Dos figuras paradigmáticas de los diálogos platónicos escenifican esta nueva forma de hablar del dominio. Si el Trasímaco del libro I de la *República* afirma que «no es lo justo otra cosa más que la conveniencia del más fuerte»,²² según el refractario *rhétor* del *Gorgias*, Calicles, «lo justo se decide de este modo, que el fuerte domine al débil y posea más», siendo la educación bajo las leyes de un régimen un proceso análogo a una domesticación y esclavización de la natural voluntad de poder del hombre.²³ El conflicto entre *nómos* y *phúsis* estilizado por la pluma platónica implica una intensificación de los costados coercitivos de la ley positiva, cuya única función resulta restrictiva de la potencia ilimitada del poder de la naturaleza. En boca del sofista Hipias se reformula desde la hipótesis represiva la sentencia de Píndaro: «Pero la ley, que es el tirano de los hombres [*túrannos tôn anthrópon*], los obliga a muchas cosas que resultan contrarias a lo

21. A lo largo de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, las formas talasocráticas de defender el imperio, fundadas en consideraciones acerca de balances de fuerzas, de conveniencias e inconveniencias en vistas a la conservación y al aumento de la escala del ejercicio del poder, se presentan sustancialmente ajenas a parámetros metafísicos trascendentes o a valoraciones teológicas. En el discurso de los atenienses de 1.75.3 se dice que es el mismo ejercicio del poder el que lleva a Atenas a las dimensiones imperiales: una vez conseguida la supremacía, resultaba inseguro descomprimir el nivel de control, ya que la estabilidad de la trama de alianzas necesitaba de una vigilancia constante. El decisivo alegato belicista de Pericles en 1.144.3 pone a la guerra como inevitable, dado el grado y el alcance del poder ateniense en su despliegue marítimo. La acumulación del poder impone su lógica propia: al imperio ya no es posible renunciar, es como una tiranía, cuya consecución puede parecer una injusticia, pero cuyo abandono coincide con un peligro (II.63.2). Similarmente, Cleón en III.37.2 apela a la figura de la tiranía como metáfora del ejercicio del poder imperial, destacando el riesgo estructural que implica la renuncia a la *arché*. La defensa de los aliados es esencial a la dominación imperial, tal como lo afirma el discurso intervencionista de Alcibíades (VI.18), para el cual no debe cesar el proceso de ensanchamiento del imperio a través de la guerra: perder el dominio no es sino caer en la esclavitud y ser dueños del mar exige una política de movilización constante. La época de la expedición a Sicilia nos coloca frente a esta búsqueda de intensificación de la intervención ateniense, en un espacio de dominación imperial cada vez más saturado de violencia. El aumento del gasto, la necesidad de ampliar el alcance de la política de la *polupragmosúne* y las exigencias de la producción de paz social, tanto hacia adentro como hacia fuera, llevan a la potencia ática a intentar el control de la isla en su totalidad, aun si las condiciones estratégicas para lograr tal empresa no fueran las mejores.

22. Platón, *República*, 338 c (J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford University Press, 1967).

23. Platón, *Gorgias*, 483 c-e (E. R. Dodds, *Plato. Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966).

natural».²⁴ La ley no es ya soberana de mortales e inmortales, sino que sólo obliga a los hombres. La autonomización de la noción de ley respecto de la dependencia cósmica arcaica habilita una fundamentación independiente de los fenómenos políticos.²⁵

En la línea de movimiento que se había iniciado con la desactivación protagórica del ámbito de la realidad objetiva (sólo lo humano es criterio de medida) y con el elogio gorgiano del lenguaje como productor soberano de realidad, la sofística extiende a lo político este proceso de desnaturalización. En *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, Hipias expresa esta autonomización de lo político a partir de una ficción contractualista: «[Las leyes de una ciudad] son aquellas que los ciudadanos redactaron por escrito luego de haber pactado las cosas que es necesario hacer tanto como aquellas de las cuales hay que mantenerse alejado».²⁶ Antifonte consagra a la *pólis* como espacio de vigencia de *dike*, oponiéndose a la proyección universal del concepto («justicia es no transgredir las leyes de la *pólis* de la que se es ciudadano»²⁷) y operando una disociación de la noción de lo justo: por un lado, la justicia de la naturaleza, que obliga de forma innata a todos; por el otro, los preceptos legales de institución humana, producto de un acuerdo (*homología*).²⁸ En consecuencia, la transgresión de la ley, tanto como su obediencia, se entienden como tales sólo en el espacio político de la *pólis*, y no desde la proyección cósmico-divina hesiódica que condenaba al infractor a una maldición genealógica que se extendería a todo su linaje.

24. Platón, *Protágoras*, 337 c-d (catalogado en DK como fragmento C1). En un texto de matriz sofística hallado en el *Protréptico* del neoplatónico Jámblico y fechado en torno a fines del siglo IV a.C. (conocido como el *Anónimo de Jámblico*), se afirma, también a partir de una resignificación antropocéntrica de Píndaro, que la ley debe «reinar entre los hombres [*embasileúein tois anthrópōis*]» (DK 6,1).

25. Barbara Cassin halla en los sofistas a «los pensadores de lo político: de sus condiciones lógicas de posibilidad y de su irreductibilidad a lo físico, a lo ontológico, a lo ético» (*L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 153). Julián Gallego analiza la sofística como un discurso que vive de las condiciones de enunciación y verdad de la asamblea democrática, encontrando en este movimiento de pensamiento «una práctica discursiva estrechamente ligada a la situación de la política ateniense, que deja de lado la preocupación por la naturaleza para ocuparse de la política. Su preocupación por el hombre no es una preocupación universal ni tampoco como ser biológico, sino como ser social destinado a vivir en *pólis*. Y esta reflexión se centra fundamentalmente en la *pólis* democrática ateniense. De allí que podamos hallar en los sofistas un pensamiento político interior a las prácticas de la política del *demos*» (*La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, UBA/Miño y Dávila, 2003, cap. X: «La sofística y el acontecimiento de la política», p. 389).

26. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 13 (E. C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, Clarendon Press, Oxford, 1971).

27. Frg. DK 44 A, col. 1, 6-11.

28. Cf. frg. DK 44 A, col. 1, 23-33.

En tanto expresión de nuevas experiencias de lo político que suponen la corrosión de los fundamentos ontoteológicos del dominio, el par antitético *nómos/phúsis* instaura un plano de problematización autónoma del orden político, que funcionará como suelo de los distintos discursos legitimistas elaborados desde el siglo V en adelante, ya sea que apelen a leyes no escritas, o que argumenten en base a razones de utilidad y conveniencia o que intenten rehabilitar bases teológicas o naturalistas.

i.c) Legitimidad y ley

En función de estas coordenadas históricas y teóricas de posibilidad, en esta reconstrucción de la noción de legitimidad partimos de la distinción entre palabra y concepto para intentar demostrar que, aunque el término «legitimidad» no estuviera presente en el horizonte lingüístico de la Grecia clásica, sí lo estaba de modo conceptual. Es así como mediante una proyección onomasiológica, que intenta dar cuenta del nombre específico bajo el que se presenta el concepto en el plano de las nociones políticas aristotélicas, tomamos en consideración el hecho de que en la terminología jurídica romana el término «*legitimus*» deriva de la raíz de *lex*, «ley», y por lo tanto decidimos emprender nuestra restitución de la problemática legitimista a lo largo del hilo conductor del concepto de *nómos*, que habrá de especificarse terminológicamente, en el apartado siguiente, en función de la palabra *eunomía*.

Podemos hallar un primer referente polémico de esta decisión metodológica en la elección de Riedel (citada al comienzo) de hacer girar el eje de legitimación en torno al concepto de *phúsis*, maniobra argumentativa de la cual se desprende que el Estagirita «no logra legitimar el ejercicio del dominio en la *pólis*»; pues si bien queda claro que por naturaleza «la *pólis* es necesariamente un dominio de hombres sobre hombres, de las premisas aristotélicas no puede deducirse nada acerca de cómo ha de concebirse o inferirse correctamente este dominio».²⁹ Pero lo que Riedel no toma en cuenta es que Aristóteles no legitima el dominio político en base a la *phúsis*, precisamente porque el principio de la politicidad por naturaleza no sostiene pretensiones legitimistas en la argumentación aristotélica: creemos que podría leerse como una afirmación antropológico-política de corte antisofístico, o incluso podría apelarse a tal concepto como justificación de los órdenes de dominación asociados al sistema de necesidades de la mera vida, es decir, de las formas prepolíticas del dominio (*arché*

29. M. Riedel, *op. cit.*, p. 103.

despótica, paternal, conyugal, oikonomica); de cualquier manera, la *phúsis* resulta decididamente insuficiente para validar el orden político, que involucra la dimensión de la buena vida.

Que la *pólis sea por naturaleza* quiere decir que llega a la existencia en virtud de una suerte de principio interno de movimiento, que surge de instintos primarios de supervivencia y se eleva hacia formas de organización más complejas, en la línea de un progresivo alejamiento del horizonte de necesidades más inmediatas. Pero habría que tener en cuenta que la aplicación política del concepto de *phúsis* modifica una primera definición (física y biológica) de la categoría, en el sentido de que la *phúsis* no asegura por sí sola, en relación con la *pólis*, la consecución de su fin, su puesta en acto (como sí sucede en el ámbito de los procesos naturales de generación), sino que se requiere la causa eficiente de un legislador: tal como se afirma unas líneas más abajo de aquellas que cita Riedel, «por cierto que el impulso [*hormé*] hacia una comunidad de tal clase [i.e., la *koinonía politiké*] se da por naturaleza en todos: pero el primero en establecerla es responsable de los más grandes bienes». ³⁰ Es en torno a la decisión nomothética de este legislador originario que gira el eje de legitimación propiamente político, y es de este modo que toman cuerpo las formas aristotélicas de referirse a la política en términos de *téchne*, en la medida en que se halla involucrada en una operación demiúrgica de modificación de la *phúsis* que funciona como mediación entre la potencia y la forma finalmente actualizada de la *pólis*. ³¹

Una segunda forma de reconstruir la problemática legitimista se muestra focalizada, en una contribución de O. Guariglia, en el concepto de *koinonía* (comunidad): «el criterio que surge naturalmente del concepto de *koinonía* [se expresa] como criterio de legitimación de la dominación». ³² El «criterio valorativo extraído como implícito en la noción de *koinonía*» coincide con la afirmación de que «son legítimas aquellas constituciones orientadas hacia el bien de todos los miembros de la comunidad y son ilegítimas, desviaciones, aquellas que tienen como finali-

30. *Pol.* 1253a 29-31.

31. Desde este punto de vista habría que tomar en cuenta que Aristóteles emplea en numerosas ocasiones el paradigma de la *téchne* para referirse a la *politiké*: por ello, deberían relativizarse las lecturas naturalistas ingenuas de la política aristotélica, en el sentido de que los textos políticos del Estagirita reconocen cierta artificialidad constitutiva en el nivel de la tercera (y última) forma de *koinonía*.

32. O. Guariglia, *Ética y Política según Aristóteles*, Buenos Aires, CEAL, 1992, p. 291. Se evidencia aquí una concepción de legitimidad deudora de ciertos presupuestos habermasianos: «el concepto de *koinonía politiké* elaborado por Aristóteles es el primer modelo de libre acción comunicacional [...] porque se concibió la naturaleza de la acción comunicacional como la propia de la acción humana. [...] El sistema de relaciones comunicacionales isomórficas que idealmente se configuraba es, en su universalidad intencional, una de las primeras y más acabadas manifestaciones de la razón práctica, esto es, de la acción racional humana» (*Ibid.*, p. 296).

dad el beneficio exclusivo de los que mandan».³³ Ahora bien, la interpretación del concepto de *koinonía* como «comunidad de ciudadanos-señores-guerreros, que constituían al mismo tiempo tanto la comunidad social como la política» se resuelve en la determinación del criterio aristotélico de legitimidad política como irrelevante: desde esta lectura demasiado centrada en las condiciones materiales e institucionales de la ciudad-Estado históricamente existente, es forzoso concluir que «la reflexión moral de Aristóteles desemboca en una consagración del derecho positivo, de lo vigente, sea por ley o por costumbre».³⁴

Más allá de estas dos formas de situar la legitimidad política en los conceptos de *phúsis* y de *koinonía* (que, cada una a su modo, termina disolviendo la operatividad del criterio aristotélico), nos interesaría también eludir los problemas inherentes a la articulación del problema a partir de la noción de *arché*. Bajo la convicción de que no es posible la buena vida sin el cumplimiento de la función del dominio, G. Seel argumenta a favor de un tipo funcional de legitimidad del poder: «el dominio es necesario porque sin él la estructura social no existiría, y en última instancia constituye la condición necesaria para la realización del más alto de los bienes asequibles por los hombres, la *eudaimonía*».³⁵ Luego de homologar las diversas formas de dominio que distingue Aristóteles en dos subconjuntos,³⁶ propone para ambos un único modelo legitimatorio, sobre la base de las relaciones funcionales entre los diversos factores sociales y políticos, en la idea de que sólo así puede captarse «la racionalidad de las tesis políticas de Aristóteles».³⁷

Dicho modelo aparece tipificado a partir de «los principios marginalistas de utilidad»³⁸ y expresa un patrón de «maximización» de «la felicidad promedio»³⁹

33. *Ibid.*, 291-292.

34. *Ibid.* 248. «Es en definitiva el orden social establecido o, nuevamente, el grupo de ciudadanos que en última instancia mantienen el control de él, el que determina qué debe ser considerado como un exceso, qué como un defecto y qué como lo correcto. Es una característica permanente de la filosofía práctica de Aristóteles el que en definitiva la corrección constituya una sujeción a una norma impuesta desde afuera» (*Ibid.*, p. 247). «El *phrónimos*, como representante del grupo en el poder [...] establece en definitiva a su arbitrio qué es lo correcto y lo incorrecto» (*Ibid.*, p. 248).

35. G. Seel, «Die Rechtfertigung der Herrschaft bei Aristoteles», en G. Patzig (comp.), *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, Göttingen, Vandenhoeck, 1990, p. 42.

36. De un lado sitúa un tipo de dominio instrumental, que se despliega en beneficio del dominador y que se practica sobre sujetos incapaces de ejercer activamente la dominación (amo/esclavo, en el nivel del *oikos*; ciudadanos/no ciudadanos, en el nivel de la *pólis*), mientras que del otro hallamos un tipo servicial de *arché*, dominio en beneficio del dominado (padre/hijo, marido/mujer, hermano/hermana, en el nivel del *oikos*; ciudadanos/ciudadanos, en el nivel de la *pólis*) (*Ibid.*, pp. 37-38).

37. *Ibid.*, p. 43.

38. *Ibid.*, p. 51.

39. *Ibid.*, p. 43.

de los sujetos vinculados dentro de la trama política. Pero desde el momento en que adopta como medio para introducir racionalidad en la legitimación aristotélica un modelo que trasluce los presupuestos de la economía política moderna, puede decirse que se actúa una reducción distributiva del dominio político, como si la felicidad fuera un bien más de los que hay que repartir y como si la función de la *arché* política se agotara en esta tarea administrativa. Por lo demás, considerando que toda justificación del dominio presupone una puesta en cuestión anterior, el horizonte de impugnación que serviría de suelo a esta legitimación maximizadora parecería suponer una racionalidad política utilitarista y una economía teórica de la escasez según las cuales no sería posible una forma acabada de legitimidad, y habría que contentarse así con la mayor legitimidad posible dentro de ciertas circunstancias. Aristóteles mismo refuta esta forma aproximativa y probabilística de legitimidad, afirmando que «es necesario que las leyes sean malas o buenas, justas o injustas».⁴⁰ Sostiene así una lógica de la disyunción exclusiva para el registro legitimatorio y establece la necesidad de demarcar claramente un umbral absoluto de justificabilidad de las instituciones políticas (a pesar de que más acá del umbral sea posible distinguir grados crecientes de perfección).

Finalmente, en la línea de un planteo que estructura desde hace unos años algunos de los últimos aportes de los comentaristas de la filosofía política de Aristóteles, F. Miller apunta al problema de la legitimidad en términos de derechos naturales: para Aristóteles, «una constitución totalmente justa respetará y protegerá los derechos de sus ciudadanos».⁴¹ Considerando problemática la aplicación de la temática de los derechos del individuo a la filosofía política griega y dejando de lado, en nuestra perspectiva, el tratamiento que Aristóteles hace del derecho natural, cuestión que excede en su complejidad las posibilidades de este trabajo,⁴² tomamos de Miller la intención de situar el problema de la legitimidad en una dimensión «jurídica».

Para comprender mejor la concepción de juridicidad propia de la perspectiva que aquí proponemos habría que cuidarse de no desligar lo legal de lo ético,⁴³ a

40. *Pol.* 1282b 9-10 [Abreviamos por *Pol.* la edición de W. D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxford University Press, 1957].

41. F. D. Miller, Jr., «Aristotle and the Origins of Natural Rights», en *The Review of Metaphysics*, v. 49, June 1996, pp. 873-907, cf. p. 873.

42. Para un panorama general sobre la discusión y una interesante reconstrucción del problema, cf. P. Destrée, «Aristote et la question du droit naturel (*EN* v, 10, 1134b 18-1135a 5)», en *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique «Kairos kai logos»*, 9, 1997, pp. 1-20.

43. Ante esta disyunción habría que recordar las palabras de Habermas, quien constata que, a diferencia de Kant, para quien moralidad y legalidad transitan por andariveles separados, en Aristóteles

los efectos de evitar caer en lo que Joachim Ritter denuncia como una parcelación o segmentación moderna, resultado de una tendencia a la autonomización de la esfera jurídica respecto del ámbito práctico: este movimiento, consecuencia de una interrupción de la tradición aristotélica de la filosofía práctica en el siglo XVIII, coincide con el momento en el cual la *philosophia practica universalis* de Wolff «pierde su fundamento» y así «el principio ético abandona la conexión entre derecho, sociedad y Estado, y emigra hacia la interioridad de la subjetividad».⁴⁴

Puede decirse, entonces, como lo hacen P. Lévêque y P. Vidal-Naquet,⁴⁵ que la significación social de un espacio y de un tiempo propiamente políticos se instaura en las *póleis* griegas una vez que se deja de apelar a un árbitro externo, a un tirano, para dirimir los conflictos internos, y se le otorga el poder político soberano al *nómos*. En la tradición de la reflexión política griega, nacida bajo el signo de reflexiones sobre *nómos* y *eunomía*, lo ético-político y lo jurídico se hallan íntimamente relacionados, abarcando el término *nómos*, desde la autonomización conceptual del siglo V, todas las convenciones del mundo político-social.⁴⁶ Y es así como, en Aristóteles, el orden político (*politeía*) encuentra su definición en el ordenamiento jurídico, y las leyes expresan la dinámica y la estructura de cada sociedad; en ellas cristaliza y se halla fundamentado el principio rector de toda *pólis*. El constante devenir al que se hallan sujetos los sucesos del ámbito político obliga a cifrar lo racional de lo político en su marco estable, la ley, por lo cual la cimentación filosófica y racional de la *politiké* parece exigir su resolución en el marco de las leyes, buscar la legitimidad política parece implicar una búsqueda de la legitimidad en el ámbito conceptual demarcado por el *nómos*.

es sólo con la aparición de la *politeía* que el ciudadano está facultado para la vida buena (*Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, trad. D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1966 (1963), p. 3). Además, siguiendo a Louis Gernet, no hubo en Grecia una auténtica filosofía del derecho que supusiera un ámbito autónomo de lo jurídico, sino a lo sumo una «filosofía de la justicia», fusionada en principio con la filosofía política (citado en A. R. W. Harrison, «Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book V, and the Law of Athens», en *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp. 42-47, cf. p. 47).

44. Como consecuencia de la crisis de la «filosofía de los asuntos humanos», como comprensión integral (no compartimentada) de la praxis, «el connubio filosófico de ética y filosofía del derecho encuentra su fin. Viven hoy separados». (J. Ritter, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», en M. Riedel (comp.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Band II, Rombach, Freiburg, 1974, pp. 479-481).

45. *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris, Annales littéraires de l'université de Besançon, 1964, pp. 31-32.

46. J. de Romilly abre su estudio sobre el tema remarcando el hecho de que la ley era concebida por cualquier griego como «el soporte y garantía de toda su vida política» (*La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 1).

ii) Nómos

Intentaremos a continuación exponer la definición aristotélica de la ley, desagregando los diversos componentes que juegan en la caracterización del concepto.⁴⁷ Luego de indagar en el contenido material de las prescripciones legales (ii.a), y después de dar cuenta del factor de obligación y obediencia inherente al *nómos* (ii.b), exploramos en ii.c) un criterio en el cual confluyen las condiciones de posibilidad materiales y formales de la ley, expresado en Aristóteles bajo el término *eunomía*.

ii.a) Orden y virtud

En términos generales, el concepto aristotélico de *nómos* se presenta como producto de cierta configuración y como cristalización de una tarea ordenadora que se enuncia en griego con el término *táxis*, «orden», «disposición»: «pues la ley es cierto orden [*táxis*]».⁴⁸ Pero no se trata de cualquier ordenación o distribución, sino de una estructuración propiamente política: «el derecho [*díke*] es *táxis* de la comunidad política».⁴⁹

La ley habilita el espacio político de la acción al trazar los cauces por los que han de atravesar las diversas subjetividades en sus encuentros recíprocos: «es evidente que las preocupaciones comunes tienen lugar en virtud de las leyes».⁵⁰ El *nómos* es una determinada organización que vertebra y estructura lo político, la norma es presentada como un principio regulador de las relaciones intersubjetivas en el espacio político de la *pólis*.

El horizonte polémico de esta caracterización de lo legal debe situarse en torno a la órbita conceptual abierta por la escisión *nómos/phúsis*, particularmente virulenta en varios sofistas posteriores a Protágoras o Gorgias, sugestivamente escenificados en el marco de los diálogos platónicos. En estas aproximaciones a lo político, la antítesis naturaleza/ley se superpone valorativamente con el par realidad/apariencia y verdad/falsedad, como consecuencia de lo cual se encolumna a la *phúsis* tras las filas de lo auténtico, lo genuino y lo incontestable, mientras que el *nómos* se muestra comprendido desde lo aleatorio, lo artificioso y lo falso.

47. Relacionamos esta definición con un doble contexto dialéctico de discusión (sofistas y Platón), por lo cual las formas aristotélicas de delimitar la noción de *nómos* son esencialmente prescriptivas, como por otra parte lo es la gran mayoría de las definiciones ético-políticas.

48. *Pol.* 1326a 29-30. Cf. *Pol.* 1287a 18.

49. *Pol.* 1253a 37-38.

50. *EN* 1180a 34-35 [Abreviamos por *EN* la edición de I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, University Press, 1988].

Frente a la concepción puramente represiva de la ley, entendida como restricción ilegítima de lo que es por naturaleza, Aristóteles entiende que el derecho faculta al individuo para la vida práctica; lo forma, lo constituye éticamente. En consonancia con las formas platónicas de pensar la política,⁵¹ la ley se define por cierta capacidad de hacer buenos a los hombres. El derecho aristotélico no es un mero sistema de organización antinatural de la coacción, sino un medio de promoción moral, que incluso asume en su esencia toda una función civilizadora: «porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y del derecho es el peor de todos».⁵²

En *Pol.* 1287a 18 se postula la necesidad de que la ley gobierne antes que los individuos, y la justificación que previamente hallamos (1286a 7) radica en el hecho de que la deficiencia de la ley (su obligada generalidad y falta de prescripción para ciertos casos particulares) es menos peligrosa que la deficiencia del individuo (su pasión y apetito). El *nómos* se distingue por ser una encarnación de la razón, purificada a su vez de la pasión inherente a los hombres, casi una voz divina que se diferencia de, y encauza, las pasiones humanas. Según este concepto sustantivo de obediencia, profundamente divergente del formalismo de la sumisión moderna, el derecho se enlaza con la parte racional del alma ciudadana, construyendo estratos de habitualidades que tornan sólido el carácter y que fortalecen el tránsito desde la animalidad del deseo hacia la razón, cuya función resulta directiva respecto de la parte irracional (vegetativa y apetitiva). En *Pol.* 1287a 28-32, la cuestión es formulada con gran claridad: «El que exige que gobierne la ley parece exigir que gobierne sólo el dios y la razón, y el que exige [que gobierne] el hombre añade además un elemento animal: pues de tal clase es el deseo, y la pasión desvía a los gobernantes y a los mejores hombres. Por eso precisamente la ley es razón sin deseo».⁵³

La conceptualización aristotélica intenta purgar a los preceptos legales de toda arbitrariedad o parcialidad. Equilibrio y justo medio, la ley es sinónimo de

51. Ya desde la prosopopeya de las leyes en el *Critón* (cf. especialmente *Critón* 50c-51a), el pensamiento filosófico-político del siglo IV pone el acento sobre el poder productivo que la ley desempeña en el asimétrico contrato social que demarca los contornos de la *pólis*. El *nómos* sanciona performativamente en sus lineamientos primeros el territorio y los modos de encuentro, equilibrio y gobernabilidad de las almas obedientes. Es así como la ley no es meramente coactiva, sino que consiste ante todo en una instancia de formación, que no reprime la capacidad de obrar del individuo sino que resulta de su condición de posibilidad. Frente al corporalismo ético-político de Calicles en el *Gorgias*, Sócrates postula el nexa orgánico entre *pólis*, ley y alma: la ley armoniza las almas de los hombres de acuerdo con la virtud (*Gorg.* 504d); el buen político debe procurar que el alma de los ciudadanos se convierta en un espacio de justicia y moderación (*Gorg.* 504d-e).

52. *Pol.* 1253a 31-33.

53. «Mientras que en la ley esto [lo pasional, *tò pathetikós*] no se da, toda alma humana lo tiene necesariamente» (*Pol.* 1286a 18-20).

neutralidad: «pues la ley es lo imparcial [*tò méson*]». ⁵⁴ Sólo en la norma las tonalidades afectivas se ven contrabalanceadas y anuladas en sus sesgadas y caprichosas pretensiones. En *EN* 1134a 35 se dice: «por eso no dejamos que gobierne un hombre sino la razón, porque éste lo hace en provecho de sí mismo y se convierte en tirano». La contraposición entre poder personal del tirano y mando impersonal-objetivo de la ley está llamada a redefinir los términos acerca del tipo de dominio que ejerce la ley, no ya inteligido a partir del modelo tradicional de la tiranía, de la realeza o del gobierno despótico (*nómos túrannos*, *nómos despótes*), sino leído desde patrones de ecuanimidad que se sustraen a los antojadizos designios de la autoridad personalista. ⁵⁵

Pero esta neutralidad no debe entenderse en el sentido de asepsia valorativa. Muy por el contrario, la forma aristotélica de comprender la ley incluye entre sus componentes fundamentales un factor moralizante sin el cual la ley no es tal. Para resaltar la productividad práctica del *nómos* y de la *pólis* y desligarla de la dimensión sofística del puro dominio, Aristóteles se sirve de dos contraconceptos contractualistas, pacto (*sunthéke*) y alianza (*summachía*): «Es claro que en cuanto a la *pólis*, llamada así con verdad, y no por una [mera] palabra, es necesario que cuide de la virtud. Porque [de lo contrario] la comunidad se transforma en una alianza que se diferencia de las otras [alianzas] de aliados de lejos sólo por el lugar, y la ley [se transforma] también en un convenio, como dijo el sofista Licofrón, garante de los derechos de unos respecto de otros, pero no capaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos». ⁵⁶ Despojadas de la sustancia práctica que las define como tales, las prescripciones legales de la ciudad se vacían de su prescriptividad más propia, que consiste en encaminar al ciudadano por la senda de la virtud: «pues la ley manda vivir de acuerdo con cada virtud y prohíbe [vivir] según cada maldad». ⁵⁷

54. *Pol.* 1287b 4-5. Cf. *Rhet* 1354b 1 y ss., donde se hace hincapié en el hecho de que la ley se redacta luego de mucho tiempo de deliberar, de manera que no cae sobre el juicio la sombra de la propia conveniencia o daño [Citamos según W. D. Ross, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1964].

55. En *EN* 1180a 22-25, se constata que, mientras que los hombres odian a aquellos otros hombres que se oponen a sus inclinaciones y deseos, «la ley no resulta odiosa al ordenar lo justo».

56. *Pol.* 1280b 6-12.

57. *EN* 1130b 23. También en la *Retórica* encontramos una concepción similar, esta vez presentada desde la óptica opuesta: para definir las virtudes de justicia, valor y templanza, Aristóteles se apoya en los límites impuestos por el marco de la ley (*Rhet* 1366b 9-15). «Y la ley también ordena cumplir las acciones del valiente, por ejemplo no abandonar la posición, ni huir ni arrojar las armas; y las acciones del moderado, por ejemplo no cometer adulterio ni ensoberbecerse, y las del amable, por ejemplo no golpear ni difamar, e igualmente también según las otras virtudes y maldades, ordenando las primeras y prohibiendo las segundas» (*EN* 1129b 19-24).

Teniendo en cuenta, de este modo, que la razón práctica se encuentra corporizada en las instituciones de la *pólis*,⁵⁸ podemos introducir aquí un primer registro material de legitimidad: el dominio político no se agota, para Aristóteles, en el puro ejercicio de la fuerza o en la mera coacción, sino que se resuelve en el ámbito de leyes que pueden ser validadas o cuestionadas de acuerdo con la axiología particular que sancionan. Frente a la impugnación sofística del *nómos*, la legitimación aristotélica del dominio político busca justificar las normas que vertebran el espacio de la *pólis* de acuerdo con ciertos parámetros normativos de los cuales ellas mismas se hallan necesariamente atravesadas, si han de ser leyes y no meros contratos entre particulares.

Podemos situar entonces un primer criterio legitimista en el capítulo 10 del libro III de la *Política*, en que se diferencia una ley justa de una injusta de acuerdo con si destruye o no a la *pólis*: ante la consideración de posibles leyes que decretaran que los pobres se repartieran los bienes de los ricos, o que los ricos saquearan y confiscaran los bienes del pueblo, o que los honores de poseer cargos públicos estuvieran reservados exclusivamente a las clases pudientes, Aristóteles concluye que de cualquiera de estas normas se daría como consecuencia la destrucción de la ciudad. Y teniendo en cuenta que la virtud no destruye al que la posee, una ley de estas características no puede ser virtuosa ni justa, puesto que «lo justo no es destructor de la ciudad».⁵⁹

Por otra parte, en el capítulo 2 del libro IV de la *Política*, Aristóteles discute contra quienes conciben que el fin de la política consiste en dominar a otras *póleis*, para lo cual orientan sus leyes hacia la guerra (dentro de esta impugnación figura en primer lugar Esparta). Esta forma injusta de dominio («*adikos árchein*») confunde el gobierno político con el despótico,⁶⁰ mientras que las leyes buenas no están orientadas a la guerra o a la dominación de los enemigos.

Tampoco parecen ser justas las leyes que estiman las riquezas, como sucede en algunas oligarquías en las que se pueden comprar ciertas magistraturas: pues no

58. La lectura de J. Ritter logra dar con el núcleo de esta concepción aristotélica del derecho, seguramente auxiliado por los presupuestos hegelianos de su hermenéusis: «Para Aristóteles, en la *pólis* el derecho tiene como sujeto al individuo no en el aislamiento de su ser-por-sí, sino en las instituciones éticas en las cuales la praxis tiene realidad como vida. El concepto de praxis constituye así para Aristóteles la mediación unificante entre la libre autonomía de los individuos y lo universal. Ello impide esa separación entre individuos e instituciones que no permitiría comprender que las instituciones son la vida y la praxis de los ciudadanos y que en ello reside la esencia de la *pólis* –así como de sus instituciones éticas–, lo que la diferencia de todas las otras formas de dominio» (*Metafísica e política. Studi su Aristotele e Hegel*, trad. G. Cunico e R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato, 1983 (1969) p. 107).

59. *Pol.* 1281a 20.

60. *Pol.* 1324b 32.

se preocupan por la virtud, sino que hacen que la *pólis* se torne amante de las riquezas (*philochrématon*).⁶¹

Intentando pautar un criterio de legitimidad estrechamente vinculado a las leyes, un texto de la *Ética Nicomaquea* recoge las exigencias anteriormente esbozadas: «Puesto que todo transgresor de la ley era injusto y el obediente de las leyes [era] justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo [...]: de suerte que de algún modo llamamos justas a las cosas que producen y preservan la felicidad y sus partes para la comunidad política».⁶²

Finalmente, sobre el final del capítulo 11 del libro III de la *Política*, se pregunta el filósofo qué leyes deben considerarse bien establecidas, afirmando la necesidad de que los *nómoi* sean sometidos al examen axiológico de su legitimidad: «es necesario que las leyes sean malas o buenas, justas o injustas».⁶³ Pero a continuación desplaza el problema hacia los regímenes, bajo el supuesto de que «hay que establecer las leyes en relación con los regímenes», con lo cual la justicia de las leyes va a depender de si son propias de los regímenes rectos (*orthós*), a la vez que la injusticia será el criterio de juicio de las leyes propias de las desviaciones políticas (*parékbasis*).⁶⁴ De modo que el criterio último de juicio para las leyes parece exceder la singularidad de cada *nómos* por separado e implicar, en el nivel de los regímenes, el canon del bien común (*tò koinê sumphéron*), en oposición a los órdenes desviados, que ni siquiera merecen el nombre de políticos dado que, al tener en cuenta sólo el bien de los que gobiernan (uno, en la tiranía; unos pocos, en la oligarquía; la masa, en la democracia), no se diferencian del dominio despótico radicado en el *oikos*.⁶⁵

Sin embargo, hay que decir que el plano material de la legitimidad política resulta insuficiente, desde el momento que la conceptualización aristotélica del *nómos* no se agota en el tratamiento del componente ético inherente a toda *politeía*. Los análisis iusfilosóficos del Estagirita no sólo toman cuerpo a partir de consideraciones acerca de los principios éticos intrínsecos a la vida política, sino que también se preocupan por la practicabilidad a nivel subjetivo de las condiciones normativas sancionadas desde la legalidad. En este sentido, en su concepción de

61. *Pol.* 1273a 37-39.

62. *EN* 1129b 11-19.

63. *Pol.* 1282b 9-10.

64. *Pol.* 1282b 11-13.

65. *Pol.* 1279a 17-21. En la misma línea, al inquirir sobre las leyes más correctas (*orthótatoi nómoi*) llega Aristóteles a la conclusión de que «lo equitativamente correcto consiste en aquello que está en relación con el bien de toda la *pólis* y con la comunidad de los ciudadanos», siendo estos últimos aquellos que pueden mandar y obedecer con vistas a una vida conforme a la virtud (*Pol.* 1283b 40-1284a 3).

los ordenamientos jurídicos no se hallan ausentes ciertas condiciones empíricas de posibilidad: «pero es necesario que los ciudadanos se encuentren todos en grado sumo bien dispuestos [*eúnous*] respecto de la *politeía*, y si no, que al menos no consideren como enemigos a los que poseen el poder»;⁶⁶ «es necesario que se crea [*dei oíesthai*] que vivir según el régimen no es esclavitud, sino salvación»;⁶⁷ «en relación con la politeía que pretende subsistir, es necesario que todas las partes de la *pólis* quieran que ésta exista y que se conserve».⁶⁸

Correlativamente, respecto de la ley Aristóteles tomará en cuenta el momento de su puesta en práctica, que coincidirá sustancialmente con su vigencia en el seno de un cuerpo de ciudadanos, esto es, con su obediencia e internalización por parte de los sujetos políticos.

ii.b) Autoridad legal y hábito

Incluir en el análisis del derecho el momento de reconocimiento y aceptación, por parte de los que obedecen, del mandato de las leyes implica enfocar a la ley no sólo como lugar de condensación de la normatividad ética, sino como un enunciado investido de carácter imperativo; no sólo un precepto moral entre otros sino antes una orden obligatoria que supone cierta obediencia.

Si ante el pandespotismo del enfoque sofístico de la autoridad legal había Aristóteles hecho suyas las formas platónicas de concebir el poder de la ley como orientado a formar sujetos morales, a hacer mejores a los hombres, a la hora de preocuparse por las condiciones fácticas de la reproducción del dominio no duda en incluir el componente de obligatoriedad que la sofística había puesto en el centro del debate en términos de violencia coactiva.

En *EN* 1152a 19-21, Aristóteles ensaya una sugestiva comparación: «el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo necesario y que tiene buenas leyes, pero que en absoluto se vale de ellas». La incontinencia (*akrasía*) funciona como una clave apropiada para introducir una segunda nota del concepto de ley. Como su nombre lo indica, en el *akratés* la inteligencia no logra dominar (*krateîn*) el deseo ni erigirse como criterio rector de la acción, con lo cual estamos ante sujetos en cuya misma existencia se individualizan los casos-límite de la ética intelectualista, en cuanto conocen perfectamente lo que está bien y lo que está mal; sólo que no pueden actuar en consecuencia.⁶⁹ La analogía entre el alma

66. *Pol.* 1320a 14-17.

67. *Pol.* 1310a 34-36.

68. *Pol.* 1270b 21-22.

69. El capítulo 2 del libro VII de la *EN* es una discusión del socratismo moral desde este punto de vista.

del incontinente y la *pólis* que no respeta sus *nómoi* parece poner de manifiesto que la ley debe ser capaz de hacerse obedecer para que no permanezca como letra muerta, para que la constitución llegue a ser lo que su concepto prescribe, esto es, «una cierta forma de vida de la *pólis*». ⁷⁰ Desde esta óptica, la ley es ley porque tiene poder obligante; está investida por un halo de obligatoriedad y autoridad, a fin de que la buena *politeía* no coincida sin más con un mero conjunto de enunciados morales, por más correctos que éstos sean: «la buena legislación [*eunomía*] no reside en que las leyes estén bien establecidas pero no se las obedezca» (*Pol.* 1294a 3-4).

Ahora bien, para que las leyes tengan la autoridad necesaria como para imponer obediencia, resulta oportuno considerar el problema de la costumbre. En *Pol.* 1292b 11-21, Aristóteles examina, dentro de los problemas relativos al cambio de constitución, el caso de un régimen que tiene una determinada forma legal, pero cuyas costumbres pertenecen a otro tipo de régimen; por ejemplo, una oligarquía formal en un cuerpo de ciudadanos educados bajo un régimen democrático. En estos casos son determinantes las costumbres, ya que lo que en el derecho formal es oligarquía termina funcionando de acuerdo con los usos democráticos arraigados en el cuerpo social. Aristóteles explicita su posición: «No es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene ninguna fuerza para ser obedecida más allá de la costumbre, y ésta no se produce si no en virtud de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras leyes nuevas es hacerlas débiles en cuanto a su poder». ⁷¹

Vemos que en la definición de la ley se introduce cierto requisito de estabilidad, sobre el que descansa en definitiva la efectividad de su dominio. La autoridad de las leyes es función de su estabilidad, en la medida en que están llamadas a hacerse cuerpo en los individuos a través de la práctica y de la costumbre. Este carácter se define por contraste, y en este punto el contraconcepto al que apela Aristóteles es *pséphisma*, el decreto: en *Pol.* 1292a 6-11, Aristóteles critica las democracias que no son de acuerdo con la ley (*katà nómon*), ya que en ellas predominan los demagogos, situación deplorable que se evidencia en la supremacía de los decretos por sobre las leyes. ⁷²

70. *Pol.* 1295a 40-1295b 1.

71. *Pol.* 1269a 19-24. Si bien, como muestra J. Brunschwig («Du mouvement et de l'immobilité de la loi», en *Revue Internationale de Philosophie*, No. 133-134, «La méthodologie d'Aristote», 1980, pp. 512-540), este pasaje (que aquí no reproducimos en su totalidad) tiene un ensamblaje claramente aporético, resulta manifiesto (considerando no sólo este texto, como hace Brunschwig, sino también otros complementarios) que Aristóteles carga las tintas sobre este segundo cuerno del dilema dialéctico.

72. Romilly destaca que la reflexión del siglo IV a.C. se caracteriza por una defensa a ultranza de las leyes, luego de la desacreditación generalizada sufrida en el siglo anterior dentro de la atmósfera cul-

La tarea de hacer buenos a los ciudadanos, que caracteriza y distingue a la ley, depende de que los legisladores busquen crear usos para anclar sus prescripciones en la costumbre, única forma de darles auténtica fuerza de ley. En este sentido se mueven las consideraciones de *EN* 1179b 31-1180a 14, largo párrafo en que se constata la necesidad de que los jóvenes sean educados bajo los preceptos de las leyes. La educación pública orientada según los lineamientos del régimen bajo el que se vive se muestra como requisito para la participación de la sustancia ética de la constitución: «pues la utilidad de las leyes más útiles y aceptadas por todos los ciudadanos no es nada a menos que sean habituados y educados en la constitución, si las leyes son democráticas, democráticamente, si oligárquicas, oligárquicamente». ⁷³ Sólo así se conjura el fantasma de la posibilidad política de la *akrasía*, pues «si la incontinencia existe en relación con el individuo, también es posible para una *pólis*». ⁷⁴

La síntesis aristotélica entre los enfoques sofístico y platónico habilita una comprensión de lo legal que combina tanto el componente material como el formal: por una parte, la ley implica un tipo de conocimiento práctico explícitamente referido a un contenido de justicia, pero, al mismo tiempo, compromete al ciudadano performativamente, de modo imperativo, en virtud de un mandato restrictivo que busca ser acatado y volverse habitual, a los fines de funcionar como restricción que habilita la posibilidad de la buena vida.

ii.c) Eunomía

En la definición que aparece en *EN* 1180a 21-22 cristalizan los dos componentes centrales de la conceptualización aristotélica, esbozados por separado en los dos apartados anteriores: «La ley tiene poder obligatorio [*anankastikè dúnamis*], siendo la expresión [*lógos*] de cierta prudencia [*phrónesis*] e inteligencia [*noûs*].»

tural que los sofistas ayudaron a crear. En el siglo IV, esta defensa se expresa en la postulación de la necesidad de asegurar a las leyes un carácter intangible, sustraído a los azares del devenir, en vista de lo cual cobra importancia, en muchos autores del período, la línea de demarcación (de matiz aristocrático) entre leyes propiamente dichas y disposiciones provisorias y menores, usualmente identificadas con las decisiones populares de la asamblea (*op. cit.*, pp. 203-212). De todos modos, Aristóteles reserva un lugar positivo para los decretos, siempre que se subordinen a las leyes: su función consistiría en cubrir los espacios grises del derecho, zonas de indeterminación que por su generalidad constitutiva la ley deja sin determinar (cf. *EN* 1137b 21-24).

73. *Pol.* 1310a 14-18.

74. *Pol.* 1310a 18-19. A. Oksenberg-Rorty destaca que, frente a las modernas concepciones psicológicas focalizadas en lo individual, Aristóteles habría concebido la posibilidad de un determinante social de la patología akrática. La especificidad de la terapéutica aristotélica contra la *akrasía*, por lo tanto, admite como parte fundamental del tratamiento cierta reforma del orden colectivo de la *pólis* (cf. «The Social and Political Sources of *akrasía*», en *Ethics*, vol. 107, issue 4, July 1997, pp. 644-657, cf. p. 647).

En el cruce entre ambos aspectos de la caracterización del *nómos*, puede decirse que las leyes de una *pólis* son legítimas cuando cumplen los requisitos tanto materiales como formales de su concepto, o en otras palabras, cuando el *nómos* está en condiciones de hacer participar al cuerpo de ciudadanos de la sustancia ética inherente a sus imperativos. Dentro del orden legítimo, las leyes hacen posible para los que las obedecen, siempre que las sigan habitualmente y se sirvan de ellas como principio de su obrar (condición formal), la incorporación de cierta sustancia ética (condición material) de la que están imbuidas.

En *EN* libro II, capítulo 1, Aristóteles afirma lo específico de su forma de comprender la legitimidad: «adquirimos las virtudes a causa de haber obrado previamente, como también sucede en el caso de las artes: pues en cuanto a las cosas que es necesario hacer luego de haberlas aprendido, es sólo haciéndolas que las aprendemos, así como los constructores llegan a ser constructores construyendo y los citaristas llegan a ser citaristas tocando la cítara. De este modo, también, practicando acciones justas nos volvemos justos, y [practicando] acciones valientes [nos volvemos] valientes. Y es testimonio lo que sucede en las ciudades: pues los legisladores hacen buenos a los ciudadanos acostumbrándolos [*ethízontes*], y ésta es la voluntad de todo legislador, pero cuantos no hacen bien esto se equivocan, y en esto difiere la constitución buena de la constitución mala». ⁷⁵ Se ve, así, reformulado el criterio material apriorista según el cual la justicia y la bondad de un régimen dependen de su disposición en vista del bien común, criterio que permitiría una decisión legitimante con sólo leer el contenido de los *nómoi* escritos, sin considerar el grado de vigencia de tales normas en el cuerpo de los ciudadanos. Pero la *pólis* feliz, según los términos del libro IV de la *Política*, no es todavía la ciudad que tiene buenas leyes (*spoudaíoi nómoi*), sino recién aquella que también se sirve (*chrêsthai*) de ellas. ⁷⁶

Esta forma de entender la legitimidad oscila entre dos polos contraideales. Por un lado, se halla la insuficiencia formal de la *pólis* incontinente, un cuerpo de ciudadanos que saben lo que debe hacerse, lo que es justo y lo que preserva la felicidad y la buena vida de la comunidad política, pero no pueden actuar sobre la base de esas convicciones. Por el otro, la insuficiencia material de la *pólis* espartana, que cuenta con el factor de la obediencia y la habituación, pero las leyes de que se sirve están orientadas hacia la guerra y la dominación. ⁷⁷

75. *EN* 1103a 31-b 6.

76. *Pol.* 1325a 2-3.

77. *Pol.* 1271b 1-3. El legislador lacedemonio, se dice en *Pol.* 1333b 20 y ss., se ocupó de acostumar a sus ciudadanos al peligro, y así logró que llegaran a dominar a muchos. Pero la felicidad duró lo que duró el imperio: ante la pérdida de la *arché*, se evaporaron al mismo tiempo la felicidad y la bondad del legislador. Aristóteles encuentra «ridículo» o «risible [*geloíon*]» el hecho de que no te-

El concepto que Aristóteles emplea para representar la doble exigencia de su criterio legitimista se enuncia en griego con el término *eunomía*, noción tomada del léxico político vigente en la Grecia clásica desde los tiempos de Homero, usualmente utilizada como arma de legitimación del discurso aristocrático frente al concepto (democratizante) de *isonomía* («orden basado en la igualdad».⁷⁸

Aristóteles elige servirse de este concepto en diversos lugares de su obra, y por ejemplo aparece en el comienzo del libro I de la *Retórica* especialmente cargado de contenido antidemocrático.⁷⁹ Pero en otros usos, el concepto aparece en contextos argumentativos que podríamos considerar armónicos respecto de los presupuestos legitimistas de la filosofía política aristotélica. Entre esos pasajes nos detendremos especialmente en el capítulo 8 del libro VI de la *Política*, donde tiene lugar una explícita redefinición de la *eunomía*. Pero antes de reproducir el texto en cuestión, consideramos necesario aludir brevemente a las incrustaciones platónicas en la configuración de la noción, para traer a primer plano la referencia polémica principal de la discusión.

Como coronación de una tradición para la cual «*eunomía*» funcionó como ideologema antidemocrático, el concepto aparece, en el libro X de la *República*, investido de rasgos decididamente aristocratizantes: en el contexto de la crítica a la poesía imitativa, Platón justifica la expulsión de este género literario de la *pólis* «que va a gozar de la *eunomía*», en tanto esa forma desviada de lírica alimenta y vigoriza la peor parte del alma, del mismo modo que cuando en una *pólis* el poder es puesto en manos del pueblo, son los mejores hombres quienes se ven perjudicados.⁸⁰

El Ateniese de las *Leyes* afianza a través de un relato mítico la simbología aristocrática del concepto: relata en el libro IV un mito de origen de reminiscencias hesiódicas según el cual el buen orden eunómico es un obsequio a los hom-

niendo ningún obstáculo para servirse de sus leyes y llegándolas a practicar cabalmente, la *pólis* no haya logrado una buena vida.

78. Para un tratamiento de esta antítesis conceptual, cf. Ch. Meier, *op. cit.*, pp. 292 y ss.

79. El texto alude críticamente a los tratados tradicionales de retórica que sólo toman en cuenta el aspecto pragmático del discurso, esto es, sus condiciones de utilización a los efectos de suscitar ciertas pasiones en los jueces, algo que es común en los juicios de las ciudades democráticas y que no sucede en las ciudades (aristocráticas) que viven bajo *eunomía*. Esta concepción de la retórica como tecnología esencialmente democrática y como forma degradada de lenguaje que toma a la multitud como interlocutora, evidencia tempranas influencias platónicas.

80. *República* 605b-c. Literalmente, Platón se refiere aquí a los hombres de los sectores populares como *mochteroi* («malvados», en oposición a los «nobles y buenos», *kaloi k'agathoi*) y a los aristócratas en términos de *chariésteroi* («hombres elegantes, de buen gusto» por oposición a la vulgaridad de «los muchos», *hoi polloi*). Pero la traducción literal oblitera la referencia clasista inherente a la utilización de estas categorías.

bres de parte de una raza superior de espíritus (*daímones*), los cuales originariamente, en la edad de Cronos, gobernaron a los seres humanos; de donde se extrae la conclusión de que así como el ganado («bueyes», «cabras» –habría que prestar atención aquí a la sugerencia metafórica que apunta a la masa–) no puede gobernarse a sí mismo, sino que es dirigido por una casta superior, del mismo modo en las *póleis* –siempre y cuando se tenga intención de restablecer la *eunomía*– deben gobernar seres superiores que conozcan lo divino y ordenen todo según el intelecto.⁸¹

Para especificar quiénes pueden encarnar el rol de esos seres superiores que restablecerían los fundamentos divinos del buen gobierno, podemos mencionar un pasaje que aparece algunas líneas antes, en el que se afirma que es difícil que una *pólis* logre la *eunomía* a menos que en un ser humano confluyan el poder más grande con la inteligencia (*phroneîn*) y la moderación (*sophroneîn*): de esa forma emergen, en virtud de una aristocracia noética, el mejor régimen (*ariste politeía*) y las mejores leyes.⁸²

La discusión aristotélica de la *eunomía* aristocrática se da en *Pol.* 1294a 1 y ss., a través de una resemantización que disocia el concepto en dos aspectos interdependientes. Comienza el texto con la cita de la opinión a criticar, modulada a partir del verbo *dokeîn*, «parecer», que introduce desde el principio las reservas aristotélicas: «parece propio de las cosas imposibles, para una *pólis* no gobernada por la aristocracia [*aristokratouméne*] sino regida por la muchedumbre [*ponerokratouméne*], el hecho de vivir en *eunomía* [*tò eunomíesthai*], y de la misma manera también [parece imposible], para una *pólis* que no vive en *eunomía*, el hecho de estar gobernada aristocráticamente». Aristóteles sitúa la noción de *eunomía* en correlación biunívoca con la ideología aristocrática, enfatizando el hecho de que, según esta concepción de la noción, lo determinante del buen orden termina siendo la virtud de una parte gobernante iluminada.

Inmediatamente después se introduce el segundo componente que Aristóteles incluye para discutir con la ideología aristocratizante de su maestro: «pero, en cuanto a las leyes, la *eunomía* no consiste en que estén bien establecidas pero no se obedezcan». Y prosigue: «por lo tanto hay que considerar que una parte de la *eunomía* coincide con el hecho de que se obedezca a las leyes establecidas, mientras que la otra equivale a que las leyes estén bien establecidas para [los ciudadanos] que las mantienen (pues es posible obedecer también a leyes mal establecidas). Y esto [*i.e.*, el obedecer] es posible de dos modos: o bien [se obedece] a las me-

81. *Leyes* 713c-714a.

82. *Leyes* 712a

jores [leyes] entre las posibles para esos [ciudadanos], o bien [se obedece] a las mejores [leyes] sin más».

En este punto, si bien la bondad o la maldad de la ley contiene en esta cita cierto deslizamiento en sentido procedimental, Aristóteles discute la versión aristocrática de la noción en al menos dos sentidos: traduciendo ya *eunomía* como «legitimidad», el Estagirita rechaza, en primera instancia, la unilateralidad de la legitimidad aristocrática, para la cual legítimas sin más son las leyes que emanan de los mejores, frente a lo cual se afirma que, sin obediencia, esas leyes supuestamente «divinas» no constituyen orden legítimo alguno. En segundo lugar, en relación con el criterio material, se admite la posibilidad de que la legitimidad se dé sin necesidad de que se obedezca a las leyes absolutamente mejores. Esto último flexibiliza la aplicación del concepto de legitimidad y hace entrar bajo su dominio a leyes que sean buenas, sin ser las mejores absolutamente, es decir que, a pesar de sostener una línea divisoria clara entre la buena y la mala *politeía*, la legitimidad aristotélica no queda confinada a las comarcas ideales de la *politeía* absolutamente perfecta, dependiente de la intervención de un ser divino de capacidades sobrehumanas.⁸³

De acuerdo con esta atención a las formas de apropiación de la ley por parte del ciudadano obediente, en *Pol.* IV, 4 Aristóteles sugiere una certeza que resulta patente «a partir de los hechos», que consiste en que la *eunomía* resulta imposible en una *pólis* demasiado populosa; la razón reside en que «es forzoso que el orden legítimo [*eunomía*] sea un buen orden [*eutaxía*], y un número excesivo en demasía no puede participar del orden: pues ciertamente esta obra [sería] propia de una potencia divina tal que incluso gobernara al universo».⁸⁴ Aristóteles hace aquí una referencia irónica a la arcaica extensión cósmica del concepto, a su personificación divinizada en la diosa Eunomía, que sólo en calidad de diosa puede conjurar el caos de una multitud tan grande y asegurar el sometimiento de un gran número de personas a un *kósmos* político. Parecería sugerirse, entonces, que dado que ya no es posible que dicha fuerza cósmico-divina gobierne al universo y a la *pólis* por igual, es necesario que la legitimidad se vea anclada en un

83. Esta exigencia desestima una afirmación de C. Pacchiani, quien concluye su análisis de la justicia política aristotélica con la constatación de que «el sentido originalmente atribuido por los griegos» a la legitimidad política se entiende según «la mayor o menor conformidad respecto de la constitución óptima» («Aristotele: la giustizia virtù politica», en *Filosofía Política*, anno xv, No. 1, aprile 2001, pp. 29-49, cf. p. 49). En esta lectura se desplaza el problema de la legitimidad hacia la cuestión de la *pólis* ideal, y más allá del sentido específico que pueda tener en Aristóteles la construcción de la ciudad óptima, decididamente no se reproduce el carácter paradigmático y legitimante de la idea de *pólis* que aparece al final del libro IX de la *República* (592b).

84. *Pol.* 1326a 29-33.

número restringido de ciudadanos, como para que puedan apropiarse de modo relativamente armónico de la ley y lleguen a participar cabalmente de la *eunomia/eutaxía*. Si los sujetos no incorporan el *nómos* –y esta insuficiencia formal sería producto de un número demasiado elevado para el cual no es posible garantizar la aplicación de la ley–, no hay coerción que pueda mantenerlos en un sistema social equilibrado.

Una analogía de matriz biológica refuerza esta nota formal del concepto de *eunomía*, desestimando al monarca platónico investido por el Bien y propugnando un orden constituido y afianzado a través de la costumbre en cada uno de los sujetos que participan: «hay que considerar que el organismo animal se encuentra reunido a imagen y semejanza de una *pólis* que vive bajo *eunomía*. Pues, por un lado, una vez que en la *pólis* se constituye el orden, no se requiere en absoluto de un monarca separado que deba estar presente asistiendo a cada una de las cosas que suceden, sino que cada individuo hace las cosas propias tal como ha sido dispuesto, y una cosa se produce después de otra en virtud de la costumbre. Por otro lado, en los organismos animales, esto mismo sucede merced a la naturaleza [...], de modo que en absoluto es necesario que en cada parte [del cuerpo] haya un alma».⁸⁵

El orden legítimo no depende de un intelecto gobernante omnipresente que de modo continuo esté produciendo orden y dirigiendo el acontecer cotidiano de la *pólis*, sino que una vez que el régimen se haya establecido y afianzado a través de la práctica reiterada devenida costumbre, la norma se hace carne en el cuerpo social y la vigilancia constante sobre la división de ocupaciones de la vida colectiva se torna superflua. Sin embargo, recuerda Aristóteles, no cualquier orden debe ser considerado legítimo, eunómico, por el hecho de encontrarse habitualizado en una *koinonía*, puesto que los hombres no forman comunidades sólo para vivir, sino antes para vivir bien, razón por la cual «cuantos se preocupan por la *eunomía* investigan a fondo acerca de la virtud y el vicio políticos».⁸⁶ La concepción sustantiva de la obediencia que sostiene Aristóteles no sólo exige el sometimiento a ciertas normas, sino que requiere que las leyes se conviertan efectivamente en vehículos de virtud.

iii) Consideraciones finales

A continuación encauzamos la reflexión legitimista hacia su forma suprema de subjetivación, el perfil del legislador, recorriendo ciertas peculiaridades aristoté-

85. *De motu animalium* 703a 29-703b 2 (W. Jaeger, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*, Teubner, Leipzig, 1913).

86. *Pol.* 1280b 5-6.

licas a lo largo del hilo polémico de la filosofía platónica y anclando la practicabilidad de la *eunomía* en su condición causal de existencia.

Tal como hemos intentado presentarla en las líneas anteriores de este trabajo, la política aristotélica no coincide con la cristalización del saber de un rey-filósofo que en virtud de su intelección traduce políticamente las regularidades eidéticas. Lejos del eje trascendente, vertical y ontológico alrededor del cual gira la legitimación de la *pólis* platónica,⁸⁷ una noción propiamente aristotélica de legitimidad no debe poder decidirse *a priori*, exclusivamente a partir de la captación exterior de principios normativos trascendentes, sino que debe contemplar en su concepto el momento efectivo de asimilación, apropiación, habitualización, práctica y realización de los principios de las leyes.

Esta nota peculiarmente antiplatónica de la teorización aristotélica puede precisarse si nos aproximamos al perfil del hombre político (*hò politikós*), que es aquel que tiene como fin específico la actividad de producir *eunomía*.⁸⁸ El verdadero *politikós* no coincide con ningún gobernante en particular, dado que la clase gobernante de ciudadanos en el poder carece en última instancia de autonomía de decisión política: éstos deben mandar y vigilar a los transgresores de acuerdo con las leyes,⁸⁹ son instituidos como «guardianes de la ley» (*nomophúlakes*) y «servidores de los *nómoi*»,⁹⁰ y son finalmente los principios legales fundamentales los que educan a los gobernantes⁹¹, concediéndoles así la facultad del buen juicio.⁹²

¿Pero de dónde procede esa prudencia originaria cristalizada en la ley, la cual es condición de posibilidad de la prudencia de la clase gobernante? Ese tipo de *phrónesis* recibe en Aristóteles el atributo de ser arquitectónica (*architektoniké*) del espacio político y equivale a lo que se denomina *phrónesis nomothetiké* (prudencia legislativa).⁹³ El perfil por antonomasia del hombre político debe buscarse, entonces, en aquel que pone la ley, *nomothétes*, legislador: sostiene el Estagirita en este sentido que el verdadero político (*hò kat'alétheian politikós*),

87. Tomamos como «Platón político estándar» al Platón de la *República* y de los diálogos de madurez, bajo la convicción de que el núcleo duro de la política metafísica en consonancia con las Ideas se ve claramente problematizado en diálogos tardíos como el *Político* y las *Leyes*, mientras que no se halla presente en absoluto en los denominados diálogos socráticos o de juventud (por no hallarse presente en éstos la teoría de las Ideas).

88. *EN* 1112b 14.

89. *Pol.* 1289a 19-20.

90. *Pol.* 1287a 18-22.

91. *Pol.* 1287a 25.

92. *Pol.* 1287b 25-26.

93. *EN* 1141b 24-25.

el encargado de producir *eunomía*, se define a partir del ejemplo del legislador, «pues quiere hacer buenos a los ciudadanos, a la vez que obedientes a las leyes».⁹⁴

El momento analítico de reconstrucción del *nómos* que hemos ensayado en los apartados ii.a) y ii.b) y el momento sintético de recomposición de ambos aspectos como componentes internos de un único concepto, desarrollado en ii.c), encuentran en este punto una proyección hacia el personaje conceptual que actúa como causa eficiente de la *eunomía*.

Desde su aparición, en el comienzo de la *Política*, como el primero que estableció en la constitución el orden de la comunidad política, el *nomothétes* se encarga de traducir legal y habitualmente el principio de especialización social de las tareas, ordenando funcionalmente la vida económica, social y política de la ciudad.⁹⁵ Pero su tarea de organización no se agota en el sistema de las necesidades de la mera vida, sino que debe respaldar con su saber phronético el contenido (material) de justicia y bondad de los *nómoi* que promulga: «es propio del buen legislador considerar en cuanto a la *pólis*, al género humano y a toda otra *koimonia*, cómo participarán de la buena vida y de la felicidad que les es posible a ellos».⁹⁶ Las leyes están llamadas a cumplir con una misión de moralización, encomendada por Aristóteles al sujeto que las sanciona: «y también quizás quien desea hacer [a los hombres] mejores, ya sea a muchos o a pocos, debe intentar llegar a ser hábil en la legislación, si es que llegamos a ser buenos en virtud de las leyes».⁹⁷ Según *Pol.* 1333b 37-38, corresponde al legislador infundir (*empoiên*) en las almas de los hombres cosas buenas tanto para el individuo como para la ciudad.

A su vez, sin embargo, el *nomothétes* no debe descuidar el momento (formal) de la factibilidad, dado que la finalidad propia que le es adscripta, la producción de la *eunomía*, no concluye con el establecimiento de preceptos moralmente correctos, sino que debe garantizar también las condiciones de practicabilidad de esos *nómoi*.⁹⁸ Ante todo, es necesaria cierta formación bajo las leyes moralmente justas y buenas, «educación en vista de lo común»⁹⁹ como consecuencia de la

94. *EN* 1102a 9-11.

95. *Pol.* 1273b 10-12. En este sentido, de él depende que «la constitución [sea] cierta disposición [*táxis*] de los habitantes de una *pólis*» (*Pol.* 1274b 36-38).

96. *Pol.* 1325a 7-10.

97. *EN* 1180b 23-25.

98. Richard Bodéus ha señalado al respecto que si las ciencias teóricas apuntan a cierto saber (*savoir*) y las ciencias práctico-poéticas a un saber hacer (*savoir faire*), el saber del legislador se halla comprometido con un «saber hacer hacer [*savoir faire faire*]», en tanto se ocupa de facultar las acciones de los individuos, capacitarlos, habilitando la dimensión de sus quehaceres particulares («Les dimensions de l'excellence politique», en *Politique et philosophie chez Aristote*, Bruxelles, Namur, 1991, pp. 10-11).

99. *EN* 1130b 23-24.

cual la sustancia práctica del individuo se ve configurada políticamente desde sus más tempranos estratos de sedimentación; ésta es una tarea primordial del *nomothétes*,¹⁰⁰ y Aristóteles encuentra aquí un déficit central en la mayoría de las *póleis*, que no han cuidado de esta formación en lo común.¹⁰¹

La educación, sin embargo, no lo es todo, porque además de haber recibido una formación juvenil, «es necesario que, al llegar a la madurez, se pongan en práctica estas cosas y se esté acostumbrado a ellas, y para esto también tenemos necesidad de leyes, y en términos generales, para toda la vida».¹⁰² Los legisladores deben asegurar la vigencia de normas que vehiculicen el proceso de habituación a la virtud y faculten a los ciudadanos para la vida práctica, con lo cual se requiere que esas leyes, como hemos visto en ii.b), gocen de una estabilidad que auspicie el advenimiento de la costumbre. Es también ésta una preocupación que Aristóteles emplaza en la agenda política del *nomothétes*.¹⁰³

Ahora bien, ¿cómo llega un sujeto a devenir legislador? Tal como se deja en claro en el final del último libro de la *Ética Nicomaquea*, en el que se prepara el tránsito a la *Política*, ser legislador equivale a poder hacer efectivamente buenos a los hombres, lo cual es posible, dice Aristóteles, si se cuenta con cierto saber experiencial propio de las disciplinas que implican cuidado (*epiméleia*) y prudencia (*phronesis*), como la medicina. De tal clase es el arte de la legislación, medularmente emparentado con la ciencia política: «por ello quienes aspiran a saber de política parecen necesitar de la experiencia [*empeiria*]».¹⁰⁴ Aquí reside el núcleo de la diferencia aristotélica respecto del modo platónico de concebir las relaciones entre la teoría y la praxis política. Contrariamente a lo que sucede respecto del rey-filósofo, la forma del hombre prudente (*phronimos*), los contornos de su perfil ético, sólo son comprensibles en el sentido de una cristalización,

100. «Nadie pondría en discusión que el legislador es quien debe ocuparse principalmente de la educación de los jóvenes, y, en efecto, el hecho de que en las ciudades no suceda esto perjudica al régimen» (*Pol.* 1337a 10-14).

101. *EN* 1180a 25 y ss. La excepción a la regla es Esparta, pero a esta altura sabemos ya que ello no comporta para los lacedemonios una ventaja legitimista, a raíz de que la insuficiencia del régimen espartano se decide en el nivel material.

102. *EN* 1180a 2-4.

103. El legislador debe ocuparse de hacer imposibles las sediciones internas haciendo estable a la *politeia* (*Pol.* 1273b 20-22); los *nomothetai* se preocupan por mantener unidas a las ciudades, para lo cual consagran sus esfuerzos a los lazos recíprocos de amistad entre ciudadanos, que aseguran la concordia y alejan la *stasis* (*EN* 1155a 21-24); los legisladores no deben considerar acabada su misión propia al establecer un régimen materialmente satisfactorio, sino que deben preocuparse ante todo por las condiciones concretas de su reproducción, de manera que sea estable y no dure sólo dos o tres días (*Pol.* 1319b 33-37).

104. *EN* 1181a 11-12.

como resultado de un proceso anterior de formación, de aprendizaje colectivo, de contacto intersubjetivo, de habitualización y práctica de la virtud.

Haber participado de un proceso de socialización en el seno de una comunidad hace de un *phrónimos* legislador lo que es, de modo que éste no puede no ser un sujeto moral bueno (*spoudaíos*) y dueño de sí (*enkratés*): si no lo fuera, o bien debería autorizar su figura a partir de su extracción de clase y de la nobleza de sus orígenes (desde una concepción aristócrata de la *eunomía*) o bien debería recibir su saber desde afuera (desde la exterioridad de la aristocracia noética de la política/metafísica de la *República*). Por lo tanto, la fuente de los criterios de decisión que se traducen nomothéticamente no descansa más que en estratos morales experienciales desarrollados a partir de una orientación práctica del carácter apuntalada desde la educación bajo ciertas leyes, no menos que desde la práctica habitualizada de la virtud. Sólo merced a los ojos que le ha otorgado la prudencia, la praxis, la experiencia ética, puede el *phrónimos* captar los principios prácticos que conformarán arquitectónicamente el espacio político de la ciudadanía. Con lo cual la legitimidad encuentra su fuente en la trama habitualizada de relaciones humanas tejida a lo largo de una vida como sujeto moral perteneciente a una *pólis*, no ya en la intelección de paradigmas de valoración ontológicamente separados.¹⁰⁵ Si no encarnan en la experiencia práctica de un *phrónimos* legislador y, a través de él, en las leyes de una *pólis* y, mediante ellas, en el cuerpo de ciudadanos, los principios prácticos no tienen ninguna sede de residencia, dado que el Estagirita no alberga para ellos la posibilidad de una morada supralunar.

Considerando ambas apropiaciones de la célebre máxima protagórica que instauró en Grecia la problemática del criterio (*métron*) del bien, mientras que la formulación platónica de *Leyes* hallaba la medida de todas las cosas en el dios,¹⁰⁶

105. Francisco Lisi puede demostrar la hipótesis de que las concepciones legales de Platón y Aristóteles son iguales sólo al precio de aislar del tratamiento de la ley el problema de su fuente última de legitimidad. La diferencia entre ambos, sin embargo, parece residir en que Aristóteles no fue lo suficientemente platónico: en efecto, se lo acusa al Estagirita de no haber teorizado «una norma trascendental que fuera la piedra de toque del universo», se le reprocha su «fracaso en determinar una norma absoluta» y se le recrimina no haber dado «una fundamentación ontológica a su teoría de la ley». En consecuencia, «lo que permanece es una visión tradicional en la que parecen reaparecer ciertos tópicos del viejo relativismo sofístico»; así termina por evidenciarse «una concepción trasimaguea del problema político fundamental: la definición de la justicia» («The Concept of Law in Aristotle's *Politics*», en J. Cleary y G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume XVI, 2000*, Leiden, Brill, 2001, pp. 48-49). El platonismo político de Lisi parece no poder concebir otro medio de superación del relativismo sofístico más allá de la separación ontológica y la absolutización cósmico-divina de la justicia y la ley.

106. *Leyes* 716c: «Para nosotros el dios sería principalmente la medida de todas las cosas, quizás mucho más que el hombre, como dicen».

Aristóteles la proyecta sobre el parecer del hombre prudente.¹⁰⁷ Sin embargo, aquí no sería conveniente extremar el anclaje humano del criterio de bien en el sentido de un convencionalismo práctico según el cual el más prudente de cada comunidad se presentaría como parámetro último (y arbitrario) del bien para ese grupo. En efecto, Aristóteles dice: «a él se le aparece lo verdadero en cada cosa»;¹⁰⁸ «el hombre bueno [*spoudaïos*] difiere quizás más en el hecho de que ve lo verdadero en cada cosa, siendo como el canon [*kanón*] y la medida [*métron*] de éstas».¹⁰⁹

El hombre bueno no decide el bien a su antojo, sino que es aquel a quien se le aparece el bien, en virtud de una ejercitada cognición práctica a partir de la familiaridad con las acciones buenas. Él no determina aisladamente las pautas de corrección ética sino que depende de ciertos principios relativamente universales que cualquier *phrónimos* está en condiciones de inteligir, de modo que su acción no se juega exclusivamente en el campo de las apariencias. Si así fuera, no sería posible diferenciar a un verdadero político de un sofista. En efecto, este último homologa la ciencia política con la retórica y confía en que puede legislar coleccionando las leyes que ha ido conociendo de oídas a lo largo de su experiencia como orador. En este punto, es Aristóteles quien dirige contra la sofística la acusación de insuficiencia trascendental que siglos más adelante habría de recaer sobre él: los sofistas transcriben leyes extraídas, sin mediación intelectual, de las constituciones fácticamente existentes. Estos falsos políticos no se preguntan por las condiciones de validez materiales o formales de dichas leyes, y no lo hacen porque no pueden hacerlo, porque no poseen la ciencia política, conocimiento que puede dar cuenta del objeto de su estudio tanto como de los métodos

107. Sobre este punto hace hincapié Martha Nussbaum –a nuestro entender quizás demasiado hincapié– al afirmar que el método aristotélico, desafiando la tradición epistemológica griega, organizada en torno al dualismo ser/parecer, busca la verdad sin procurar salir de las apariencias (*La fragilidad del bien*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, pp. 315-316). W. Wians puntualiza criteriosamente: «el experto es nuestra norma y criterio no porque en nuestras prácticas le confirmamos el status de experto a un individuo [...] sino porque lo que se le aparece a él y lo que es más aparente por naturaleza convergen en el conocimiento del experto» («Saving Aristotle from Nussbaum's Phenomena», en A. Preus y J. P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, State University of New York, 1992, pp. 143-144). Pierre Aubenque niega que Aristóteles haga aquí concesiones al relativismo, «cuyos riesgos, por el contrario, desea superar». Frente al «relativismo humanista de Protágoras» y ante «el absolutismo platónico del Bien», «la "regla correcta" se encuentra individualizada en la persona del *phrónimos*, que es quien parece otorgar a la prudencia un fundamento existencial: no es tanto la prudencia cuanto el prudente el que coincide con la *recta ratio*, dado que no hay prudencia sin prudentes» (*La prudencia chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, cf. pp. 46-47, 50-51). Se reconduce así la pregunta por la prudencia hacia la pregunta por la encarnación existencial de la misma.

108. EN 1113a 29.

109. EN 1113a 30-31.

y criterios utilizados.¹¹⁰ El defecto de esta legislación empírica residiría en que se basa exclusivamente sobre la *dóxa* (opinión), sobre la buena reputación y la fama de esas leyes, pero no sobre un examen científico que considere la bondad de sus contenidos materiales (contemplando y juzgando rectamente qué es lo que está bien o mal en ellas) y la unificación de las leyes en función del fin que vertebraba el régimen para el que son promulgadas.¹¹¹ Estas consideraciones, nucleadas en torno a cierto objetivismo axiológico, desautorizarían también la interpretación comunitarista de Aristóteles, según la cual la justicia se hallaría histórica y contextualmente determinada en función de los condicionamientos de valores y tradiciones heredados.¹¹²

Pero a pesar de que los universales prácticos que se le aparecen al *phrónimos* están dotados de cierta idealidad objetiva que neutraliza la posibilidad decisonista de fundamentación de las normas,¹¹³ es necesario reiterar que la medida de corrección de las acciones a la que llega el hombre prudente no tiene existencia separada respecto de las prácticas y acciones concretas en el marco de la *pólis*, sino que, aun más, estas prácticas y acciones constituyen la condición de posibilidad de dicha intelección. En Aristóteles, el canon de bien que debe verse expresado y actuado en todo orden legítimo no baja desde ninguna región eidética suprahumana, sino que es fruto de una reflexión interior que emerge del ser social concreto subjetivado en el perfil de un hombre.

Desde estos presupuestos asume relevancia la tesis de que la filosofía práctica encuentra en Aristóteles su primera fundamentación en tanto esfera autónoma, con una legitimidad propia.¹¹⁴ La crítica de Aristóteles a Platón, observa G. Bien, articula su sentido de fondo a partir de la separación entre teoría y praxis: «la po-

110. Los sofistas se arrojan el derecho de enseñar política, se escandaliza el Estagirita, pero están lejos de poder hacerlo, a menos que entendamos por política la mera práctica de la retórica en las asambleas: estos falsos sabios no conocen qué tipo de saber es la ciencia política ni sobre qué cuestiones versa, dado que si lo supieran no dirían que es igual o peor que la retórica (EN 1181a 12-17).

111. Contra este desvío coleccionista de la ciencia legislativa sofística dice Aristóteles que las leyes deben adecuarse a los regímenes, y no los regímenes a las leyes (Pol. 1289 a 11).

112. Pierre Aubenque, discutiendo la lectura neoaristotélica de A. MacIntyre, M. Sandel y Ch. Taylor, señala que Aristóteles cuenta con un alcance universal para su noción de justicia: «nada indica que las virtudes aristotélicas se correspondan con modelos o paradigmas ligados a una cierta civilización y susceptibles de variar de una comunidad a la otra en el espacio y en el tiempo» («Aristotele était-il communitariste?», en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (comps.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 39).

113. Puede pensarse que es ésta una rehabilitación de la trascendencia, y en cierta medida lo es, dado que el sentido más fuerte de inmanencia política había sido enarbolado por el convencionalismo nómico de la sofística. La diferencia específica del tratamiento aristotélico habita en una forma interior de trascendencia, no separada del mismo ámbito de la praxis.

114. Günther Bien, *La filosofía política di Aristotele [Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles]*, trad. M. L. Violante, Trento, Il Mulino, 2000 (1973), p. 11.

lítica, según Aristóteles, es posible sin metafísica y también sin teología. Ello significa que la posesión, ejercicio y administración legítima del poder político no están ligados a particulares conocimientos teórico-filosóficos respecto de la totalidad del mundo y del ser». ¹¹⁵ Esta separación es la raíz de otra escisión entre vida teórica y vida práctica, y, correlativamente, entre saber teórico y saber práctico: «Aristóteles separa la filosofía práctica de la filosofía pura, teórica; respecto de ésta la distinguen el objeto, la forma argumentativa y la intención. De la filosofía teórica no es deducida ninguna consecuencia normativa para la teoría de la praxis ni para la praxis misma». ¹¹⁶

En esta línea, Aristóteles supone para el discurso ético-político ciertas condiciones de validez que lo apartan de las formas platónicas de comprensión de la praxis. La filosofía práctica aristotélica encuentra su clave de bóveda por fuera del ámbito de intelección arquetípica de lo bueno en sí a través de los ojos del alma. En este sentido, la crítica política más relevante a Platón involucra la perspectiva de la factibilidad. Por cierto que para Aristóteles no existe algo bueno en sí a manera de Idea universal de los bienes particulares, bajo el supuesto ontológico de raigambre antiacadémica de que la existencia se determina siempre de modo individual y concreto: pero aun si existiera, no podría ponerse en práctica, dado que por subsistir de forma separada y ontológicamente autónoma, los hombres no podrían apropiárselo y realizarlo; no sería «practicable [*praktón*]» ni «pasible de ser poseído [*ketón*]». ¹¹⁷

Aristóteles se sirve del incontinente como contraejemplo del intelectualismo ético socrático-platónico, dado que el akrático sabe perfectamente en qué consiste el bien, quizás hasta puede haberlo entendido luego de alguna clase de ascenso místico, pero no obstante, no puede traducir en acciones su saber por adolecer de una insuficiencia en el nivel de las habitualidades: por no estar acostumbrado a la práctica de la virtud, los deseos imponen su lógica propia y el incontinente, por más opiniones moralmente correctas que albergue en su alma, no se afirma como sujeto moral, en principio porque la afirmación ética del individuo se juega en el ámbito de los hábitos virtuosos sedimentados a partir de una praxis racional reiterada. ¹¹⁸

115. *Ibid.*, p. 156.

116. *Ibid.*, p. 125. Creemos, de todos modos, que G. Bien exagera la separación entre la metafísica y la política aristotélicas, y que la filosofía primera aporta no pocas herramientas para la conceptualización y la argumentación propias de la *politikè epistème*.

117. *EN* 1096b 33-34. En *EN* 1103b 26-28 se sustenta, en una dirección antisocrática, el axioma de la practicabilidad: «el presente tratado no se constituye en función de la teoría, como los otros (pues no indagamos para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser buenos)».

118. Sin costumbre no hay ética posible. «Hábito [*étbos*]» no es un concepto más entre las nociones específicas de la filosofía práctica aristotélica, del mismo peso que «virtud [*areté*]», «deliberación

En función de estas consideraciones, podría decirse que las condiciones de legitimidad del orden político coinciden en última instancia con las condiciones de legitimidad del discurso práctico. La arquitectonicidad del saber político según los dos primeros capítulos del libro I de la *Ética Nicomaquea* se superpone con la arquitectonicidad de la prudencia nomothética: la ciencia política, según *EN* 1094b 5, «legisla» qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse. En *EN* 1109b 34, la clasificación moral de las acciones voluntarias e involuntarias se propone como función ayudar a los legisladores a determinar premios y castigos. Según *Pol.* 1333a 14-16, la tarea del legislador no se diferencia de los objetivos perseguidos por el saber práctico: considerar cuál es el fin de la vida mejor y cuáles son las prácticas que encaminan a los hombres hacia este fin.

El territorio de la ley parecería, entonces, demarcar también el ámbito de validez del saber ético-político. Andreas Kamp afirma, en este sentido, que Aristóteles habría sido «el primer filósofo político», pero al mismo tiempo el último, «pues ningún teórico posterior ha vuelto a hacer filosofía realmente “política”, es decir, en sentido estricto, filosofía de la *pólis*». ¹¹⁹ Aristóteles «vinculó inequívocamente» la política y la *pólis*», afirma el intérprete alemán, y los conceptos fundamentales de la ciencia política son «denominaciones derivadas» de una forma lógica e institucional común que los sostenía y animaba: *politeía*, *politeúma*, *polítes*, *politeúesthai*, etc., no podrían ser pensados por fuera de su concepto-raíz o de su matriz experiencial de origen, la *pólis*. ¹²⁰ Desde coordenadas afines, la

[*boúlesis*]», «felicidad [*eudaimonía*]», sino que se trata de un concepto fundamental, en tanto demarca el campo de lo practicable (*praktón*) respecto de lo contemplable (*theoretikón*), propio de las ciencias teóricas. La noción es utilizada para operar la circunscripción de los objetos de la *epistémē* práctica, disociando el territorio de lo moral respecto de lo físico: no podemos acostumbrar (*ethízein*) a una piedra a caer hacia arriba, sino que es propio de ciertos animales, y principalmente del hombre, poder sustraerse a los lugares naturales y perfeccionar su entidad mediante el hábito (*EN* 1103a 20-25). Incluso en lo relativo a las condiciones de audibilidad y de enseñabilidad de la ciencia política, el concepto demarca el ámbito epistemológico de la praxis, en polémica con el dominio de los objetos teóricos matemático-geométricos, considerados por los platónicos como arquetipos de todo, saber: a los fines de participar de la sustancia moral sobre la que tiene la intención de aprender a discurrir, no basta con que el discípulo de la ética sea inteligente, sino que debe haber sido bien conducido por sus costumbres (*EN* 1095b 4); el alma del aprendiz debe haber sido premoldeada (*prodieirgasthai*) por los hábitos para que el conocimiento práctico arribe a buen puerto (*EN* 1179b 25). Es así como los jóvenes pueden «llegar a ser geómetras y matemáticos y sabios en materias de tal clase», y sin embargo no lograr adquirir la prudencia, «pues el joven no es experimentado a raíz de que es el mucho tiempo lo que produce experiencia» (*EN* 1142a 10-15).

119. *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-München, Alber, 1987, p. 67.

120. *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli, Valentino Editore, 1993, p. 46. La traducción latina de la *Política* inexorablemente aparece como un hito fundante dentro de la historia del «aislamiento y alienación» (*Die politische Philosophie...*, *op. cit.*, p. 68) del sentido origi-

«solución clásica» que Leo Strauss propone recuperar como respuesta a la pregunta «¿qué es la filosofía política?» se cifra en torno a una concepción de los asuntos políticos desde adentro de la arena del ágora, en el «lenguaje de los ciudadanos o de los estadistas», en lugar de observar «desde afuera, como espectadores de la vida política»: «comparado con la filosofía política clásica, todo pensamiento político posterior, y en particular el pensamiento moderno, por más méritos que puedan llegar a adscribirsele, tiene un *carácter derivativo*. Esto significa que en los tiempos posteriores ocurrió un *extrañamiento* de los tópicos simples y primarios, lo cual ha conferido a la filosofía política su carácter de *abstracta* [*abstractness*]». ¹²¹

Pero dejando de lado la cuestión general de la transhistoricidad o no de las categorías políticas aristotélicas, debe decirse que el enraizamiento de la ciencia política en el suelo de la historicidad concreta de la forma-*pólis*, lejos de constituir un obstáculo epistemológico para la sintaxis de la legitimidad, tal como apareció sugerido por algunos autores en las líneas iniciales de este trabajo, la convierte en núcleo expresivo de un mundo de conceptos políticos políticamente situados. Asimismo, deben entenderse la circularidad entre teoría y praxis y la proximidad entre ciencia práctica y realidad política menos como defectos constitutivos de una celebración ingenua, empirista y acrítica de las instituciones de la *pólis* que como productos de una decisión metodológica deliberada. La elección de la ciudad-Estado como sitio de enunciación y como plano conceptual de las nociones políticas no sólo encuentra su justificación por oposición a la trascendencia exterior y separada del platonismo político –y en este sentido evidencia una intención polémica fundante–, sino que también se transforma en una

nario del texto griego, en la medida en que «destruye el elemento específicamente político del lenguaje aristotélico», disolviendo su «sustancia conceptual común» y ocultando su «relación de dependencia, decisiva para Aristóteles, con el concepto de *pólis*» (*La teoría política...*, *op. cit.*, pp. 15-16). El vocabulario político aristotélico, estrechamente ligado al horizonte de experiencia limitado de la forma-*pólis*, pudo ser utilizado sólo muy reducidamente en órdenes históricos divergentes: la *res publica* romana, el imperio medieval o el Estado moderno (*La teoría política...*, *op. cit.*, p. 70).

121. L. Strauss, «What is Political Philosophy?», en *The Journal of Politics*, vol. 19, issue 3, 1957, pp. 343-368, cf. pp. 356-357 (cursivas nuestras). Es importante en este punto resaltar que las referencias de Kamp y de Strauss a las posteriores apropiaciones de la *Política* aristotélica en términos de «aislamiento y alienación» o de «extrañamiento» de su sentido originario participan de una común desestimación de la historia de los efectos del texto y de sus eventuales recepciones y resignificaciones, en la adscripción a la palabra griega de un carácter originario y una autenticidad demasiado exigentes, bajo las hipótesis de la pérdida, la traición, el malentendido o la tergiversación. En consecuencia, se produce una considerable restricción en las condiciones actuales de audibilidad del *lógos* griego, y el mundo de nuestros conceptos contemporáneos pasa a situarse en una zona de sombra y oscuridad, una vez que ha sido irremediablemente truncado su vínculo con el luminoso sustrato helénico. Se termina degradando así la vitalidad del texto y su poder de operar en muy diferentes situaciones políticas.

verdadera apuesta política, en la medida en que la representación filosófica de la *pólis* convoca y construye discursivamente un soporte institucional cuya realidad efectiva, ya en los tiempos de Aristóteles, había perdido autonomía, eficacia e inmediatez.

Abstract

This study explores a reconstruction of certain conditions in order to put into operation the concept of legitimacy within the political philosophy of Aristotle. It begins with a preliminary discussion which is called to establish the main guiding principles for a positive restitution of the problem in ancient political thought. It goes on to expose the aristotelian definition of law and to propose a material and formal legitimacy criterion, conceptualized in the notion of eunomia. It concludes by leading the condition of possibility of a legitimate order into the figure of legislator (nomothètes), focussing at last upon the critique of Plato and upon some general features of aristotelian political philosophy.