

Impugnación metafísica y política del federalismo

Según el apartado 2 del libro I de la *Política*, un capítulo que probablemente sea el más leído y comentado de la historia del pensamiento político, la ciudad-Estado (*pólis*, o *koinonía politiké*, «comunidad política») es el todo que incluye como partes a otras comunidades menores (la aldea, la casa, la relación conyugal, el vínculo despótico). La totalidad resulta abarcadora (*periéchousa*) de las partes que la componen a partir de un vínculo teleológico: la ciudad-Estado es la comunidad final (*téleios*, «perfecta», «acabada», «completa»). La *pólis* es el fin (*télos*) hacia el que tienden las protocomunidades, asociaciones particulares que, si bien antes de entrar a componer una ciudad-Estado pudieron haber llegado a tener una consistencia sustancial, ni bien pasan a formar parte de la totalidad dejan de contar con una naturaleza propia, un ser por sí, y pasan a ser funciones del todo hacia el cual se orientan.¹

El punto conclusivo de la genealogía política aristotélica alcanza su coronación en las fronteras de la *pólis*, pero no más allá. No hay espacio para mediaciones subsiguientes, la *pólis* es fin, acabamiento totalizante que realiza la naturaleza de las partes. Sin embargo, una ojeada panorámica hacia los fenómenos políticos del mundo griego del siglo IV a. C. nos sugiere que el concepto aristotélico de totali-

1. «Toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si es que también así lo hacen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin [*télos*] de aquéllas, y la naturaleza es fin. Así, decimos que la naturaleza de una cosa coincide con lo que esa cosa es una vez llevada a término [*telestheíses*] su generación, del mismo modo a propósito del hombre, del caballo o de la casa» (*Pol* 1252b 30-1253a 1). [La traducción de los textos griegos es nuestra. La lista de abreviaturas de las fuentes utilizadas se despliega al final del trabajo].

dad bien podría haber encontrado su *télos* en mediaciones institucionales más totalizantes y abarcativas que las meras ciudades-Estado. Ligas, confederaciones o Estados federales bien podrían haber ocupado los dominios de la categoría de totalidad, quizás con mayor adecuación desde el punto de vista histórico, tomando en cuenta el progresivo desplazamiento del centro de gravedad política desde el horizonte de autonomía de las ciudades-Estado hacia formaciones de poder de mayor escala.

Ahora bien. desde el momento en que el capítulo mencionado conforma una presentación sinóptica de conjunto, puesta intencionalmente como introducción general al estudio de los regímenes políticos, a la manera de escenario conceptual arquetípico de toda forma de *pólis*, Aristóteles podría haber seguido un poco más el decurso evolutivo y admitir una (quizás) ulterior *koinonía sumpolitiké*, llamada a declinar un aspecto decisivo de las entidades políticas helénicas: la instancia federativa. Si se venía esbozando lógica e históricamente el proceso de integración de lazos sociopolíticos por el cual toda ciudad-Estado tiene lugar, no menos atención debería haber recibido el momento federal, el plexo de las posibles relaciones de alianza con otros cuerpos políticos para conformar unidades institucionales mayores, donde las necesidades básicas de las comunidades prepolíticas se vieran más ágilmente resueltas, desde donde se pudiera sustentar la autarquía política del todo con los medios estratégicos y militares adecuados a un contexto internacional saturado de guerra.

La pregunta que, entonces, surge: ¿por qué Aristóteles, reconocido experto en regímenes políticos, originario de una *pólis* que antes de la conquista macedónica era parte-miembro de la Liga Calcídica, decide clausurar el margen superior de su ciudad-Estado frente a todo ulterior desarrollo institucional de carácter federal?

Recorremos a continuación las razones filosófico-políticas de la impugnación aristotélica del modelo federal de organización política. A partir del hilo conductor problemático que establecemos en la i) *premisa*, el cuerpo del trabajo se desarrolla en tres momentos, ii) *éthnos*, iii) *summachía* y iv) *despoteía*, que no son sino modulaciones de una misma intención crítica: desde un punto de vista político normativizado a lo largo del eje axiológico de la vida buena (*eû zên*), Aristóteles se propone despolitizar la experiencia federal, cuestionar su eficacia y desplazar su legitimidad hacia el ámbito prepolítico del mero vivir (*zên*). En el apartado v) *bólon*, damos cuenta de la ontología de la totalidad estatal aristotélica, tanto como de las prácticas de composición y de recomposición que exige su unidad política, mientras que en el vi) *repaso y conclusión* se recapitulan brevemente las secciones desarrolladas.

i) Premisa

Teniendo en cuenta que nos disponemos a considerar la problemática federal en el contexto del pensamiento político de la Antigüedad griega, resulta oportuno presentar algunas consideraciones previas.

La escena de las relaciones internacionales en la Grecia de los siglos V y IV a. C. se estructura a partir de los conceptos de alianza y hegemonía. Sobre el trasfondo de una omnipresente conflictividad y belicosidad consideradas como endémicas, el desarrollo del espacio interestatal helénico procede al ritmo de dos proyectos imperialistas divergentes que trazan los rasgos generales de una geopolítica hegemónica: tanto Atenas (Liga de Delos) como Esparta (Liga del Peloponeso) establecen una trama de alianzas que se cimienta sobre la base de sus respectivos liderazgos, en relación con las cuales las ciudades-Estado no integradas se asumen como autónomas. Pero además de las Ligas hegemónicas, el concepto de «alianza» (*summachía*) engloba también ciertas experiencias institucionales complejas que no se limitan a agrupamientos transitorios en función de ciertos acuerdos circunscriptos a un período de tiempo o referentes a algún objetivo específico, sino que pasan a tener vigencia pactos vinculares de carácter general y constante, contratos fundadores de estatalidad que dan lugar a formaciones federales capaces de operar al modo de una *pólis* desde el punto de vista de la ejecutividad y decisividad, pero que a la vez logran superar las insuficiencias materiales del régimen de las pequeñas soberanías. De este modo, en el siglo IV se constituyen como actores políticos centrales las confederaciones y los Estados federales.

Ya desde el siglo VI a. C., en el ámbito griego, se suele hablar de «Estados federales» a propósito de «aquellas organizaciones en las cuales las ciudades-Estado de una determinada región geográfica y étnica se combinaban para formar una entidad individual principalmente a los fines de la política exterior, mientras que para los asuntos locales conservaban una identidad y ciudadanía separadas».² El término institucional técnico para referirse a esta forma de mediación política que supera el ámbito de extensión de la ciudad-Estado es *sumpoliteía* («ciudadanía conjunta», «régimen compartido», «constitución común»), y denota la convergencia de diversas comunidades políticas relativamente autónomas en una unidad superior que las abarca y articula, en principio sin acarrear una pérdida de soberanía en el interior de cada una de las partes. Como ejemplos de experimentos políticos federales pueden mencionarse la Confederación Beocia, la Liga Calcídica, el *Koinón* Tesalio y la Liga Arcadia, entre otros. En el siglo III a. C., a

2. J. A. O. Larsen, P. J. Rhodes, «Federal States», en *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 591-592.

causa de las largas luchas por la hegemonía que fueron debilitando a las *póleis*, Estados federales como los Aqueos y los Etolios adquirieron un rol de primer plano y terminaron siendo protagonistas de los sucesos de la época helenística, junto con Macedonia y los otros reinos nacidos del desmembramiento del imperio de Alejandro Magno.

A pesar de que no hay dudas de que el pensamiento político griego del siglo IV nos ofrece una amplia gama de abordajes y perspectivas acerca de la autonomía de las *póleis* individuales, no puede decirse lo mismo a propósito de las instancias federales de administración del dominio político.³ Suele lamentarse así la ausencia de una teoría federal articulada tanto como la de un vocabulario político-institucional preciso y exento de ambigüedades, aun cuando las experiencias estatales federales hayan conocido una extensa difusión dentro del ámbito helénico.⁴

Las dos fuentes principales sobre las cuales se basan los estudios de la problemática federalista griega de este período provienen de la historiografía. Ambas reciben la denominación de *Helénicas*, y retoman el decurso temporal de los sucesos históricos desde el punto en que concluye la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. La obra que bajo ese nombre se ha conservado en su totalidad pertenece al prolífico Jenofonte. En ella pueden rastrearse numerosas apariciones de los Estados federales, sólo que sus consideraciones al respecto se ven por lo general teñidas de filolaconismo, lo cual no es un obstáculo ideológico menor teniendo en cuenta la posición de Esparta como legítima garante de las autonomías ciudadanas en el mundo griego de acuerdo con la Paz del Rey de 386 a. C. La otra fuente es anónima, y se conoce bajo el nombre de *Helénicas de Oxirrinco*, a partir del papiro en el cual fue hallada, y constituye una versión más rigurosa y atenta a los detalles: para nuestros fines es de gran interés la pormenorizada descripción que se ofrece de la conformación institucional de la Confederación Beocia.

3. En este sentido, se halla más que fundado el lamento de M. H. Hansen: «no contamos con un tratado filosófico que analice la relación *entre* diferentes *póleis* del mismo modo en que Platón y especialmente Aristóteles tratan la estructura *de* la *pólis*» (*Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 5, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 1998, p. 77, cursiva de Hansen). De todos modos, desplazando la lente de observación del discurso filosófico y ampliando el campo de visibilidad hacia las fuentes historiográficas, la ausencia lamentada puede, si no colmarse, al menos complementarse con ciertos sustitutos que permiten pensarla.

4. «No hay dudas de que el mundo griego antiguo fue testigo de la emergencia de auténticos Estados federales. No obstante, no sobrevivió ningún alegato antiguo del federalismo en tanto principio político, y no hay ninguna buena razón para pensar que una obra de tal clase haya sido escrita alguna vez. Ni Jenofonte ni ningún otro autor de los períodos clásico o helenístico ha producido panfleto alguno en torno al principio federal. El federalismo griego adolece desesperadamente de la falta de un análisis contemporáneo» (H. Beck, «“The laws of the fathers” versus “the laws of the league”: Xenophon on federalism», *Classical Philology* vol. 96, n° 4, oct. 2001, pp. 355-375; cf. pp. 356-357).

dibujo 2

Utilizaremos algunos textos procedentes de ambas fuentes, y también nos serviremos de otros fragmentos de Heródoto, de Tucídides y de la sofística contractualista tanto como de materiales procedentes de contribuciones especializadas actuales, a manera de contrapunto para las impugnaciones aristotélicas, como cajas de resonancia para la voz filosófico-política del Estagirita.

A los efectos de situar la problemática y aislar las hipótesis rectoras de la exposición que desarrollamos a continuación, tomaremos como hilo conductor inicial un ensayo que Hans Kelsen dedica al pensador de Estagira.⁵ La contribución del jurista vienés, publicada originalmente en la candente Alemania de 1933, destaca la influencia de Aristóteles en el pensamiento contemporáneo, específicamente en el hecho de que «las aproximaciones científicas a los problemas de un orden moral mundial y de una comunidad jurídica estatal todavía delatan la estampa del sistema aristotélico».⁶

El objetivo del texto de Kelsen, como su título ya lo sugiere, consiste en presentar un perfil político de Aristóteles como intelectual orgánico de la monarquía de Macedonia. Para ello procede a ubicar en una misma serie de correspondencias, en primer lugar, la teología del motor inmóvil que reina sobre el cosmos como única y suprema causa final,⁷ en segundo lugar, el ideal contemplativo de vida que a su entender prevalece en la ética,⁸ y, en tercer lugar, los párrafos monarcómanos de la *Política*, en los que la *monarchía* aparece presentada como la mejor forma de gobierno.⁹ Pero Kelsen complejiza el análisis y reconoce dentro de la evidencia textual otra serie diferente y antagónica: junto al «monoteísmo» del motor inmóvil, Aristóteles sostiene, primero, una concepción metafísicamente «politeísta», en tanto incorpora la presencia de numerosos motores móviles;¹⁰ en segunda instancia, una «ética de la virtud práctica», que sanciona prescriptivamente los valores históricos de la *pólis* de su tiempo y que entra en tensión con la ética de la mera contemplación;¹¹ y, finalmente, la afinidad con una forma de

5. «The philosophy of Aristotle and the hellenic-macedonian policy», *The International Journal of Ethics*, vol. 48, n° 1, 1937, pp. 1-64 [Es traducción al inglés de «Die hellenisch-makedonische Politik und die Politik des Aristoteles», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. 13, 1933, pp. 625-678].

6. *Idem*, p. 1.

7. Partiendo de la cita de Homero con la que se cierra el libro XII de la *Metafísica* —«No es un bien el reinado de muchos: que uno solo sea el soberano» (*Iliada*, II, 204)—, Kelsen declara que «esta ontología reconoce una monarquía absoluta. [...] No puede tener más que un principio rector, el dios, quien siendo él mismo inmóvil mueve al mundo hacia el bien y quien debe ser caracterizado como único gobernante. La teología aristotélica posee un marcado carácter monoteísta» (*Idem*, p. 4).

8. «La ética aristotélica, en su enseñanza metafísica, se halla dirigida contra la actividad política» (*Idem*, p. 12).

9. Cf. *Idem*, pp. 16-43.

10. Cf. *Idem*, pp. 4-6.

11. Cf. *Idem*, pp. 10-11.

gobierno que combina democracia y aristocracia, y que problematiza la directa vinculación con la monarquía.¹² La filosofía aristotélica se resuelve así en una tensión estructural entre dos complejos conceptuales: monoteísmo/contemplación/monarquía frente a politeísmo/virtud cívica/democracia.¹³

El método utilizado por Kelsen para resolver estas oposiciones consiste en proyectar los conceptos filosóficos sobre el fondo de la coyuntura política,¹⁴ y más específicamente, en torno a la forma hegemónica con que Filipo II de Macedonia organiza el mundo griego luego de la batalla de Queronea, la Liga de Corinto. En ella, por un lado, se mantiene la pluralidad de las ciudades-Estado helénicas sin reconducirlas a una unidad institucional mayor, pero, por el otro, se sitúa a la Liga bajo liderazgo macedónico, en la «forma jurídica»¹⁵ de un «protectorado político exterior sobre Estados griegos [cuyas] constituciones debían ser preservadas en cuanto a los asuntos internos».¹⁶ Dentro de la Liga, el monarca de Macedonia se determina como «comandante federal en jefe con poderes ilimitados», detentador del «poder ejecutivo dentro de la alianza», en calidad de «guardián de la constitución».¹⁷ Además de este «órgano ejecutivo», hay «una asamblea general con sede en Corinto, a la cual cada Estado miembro envía sus representantes», pero que no es institucionalmente decisiva, sobre todo en asuntos de «*foreign policy*».¹⁸

12. Cf. *Idem*, pp. 48-50.

13. «La estructura dual de la política, según la cual por un lado es la monarquía hereditaria la mejor forma de gobierno, pero por el otro lo es la democracia moderada, se corresponde exactamente con la moral dual de su ética, que paralelamente a la virtud práctica de los hechos afirma como ideal el conocimiento teórico contemplativo. Se corresponde de la misma manera la disonancia en su metafísica» (*idem*, p. 51).

14. «Toda la filosofía de Aristóteles, que culmina en su doctrina del Estado, daría la impresión de ser una única y enorme contradicción, si no se repusiera el contexto político que explica el verdadero significado de la [...] aparentemente irreconciliable oposición entre los dos ideales de una monarquía hereditaria y de una democracia moderada» (*idem*, p. 52).

15. *Idem*, p. 54.

16. *Idem*, p. 52. «La monarquía es la mejor forma de gobierno, pero una democracia moderada lo es también; la primera, de acuerdo con la Paz de Corinto, para las relaciones exteriores, la segunda, para los asuntos internos» (*idem*, p. 58).

17. *Idem*, p. 53. La expresión evoca el título de una obra de C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (1931), en la que el jurista alemán atacaba el proyecto del jurista vienés de dejar el control y la defensa de la constitución en manos de un Tribunal Constitucional sometido al Poder Legislativo y enfatizaba la necesidad de corporizar la decisión protectora de la constitución en el Presidente del Reich. Para un análisis de la polémica Kelsen-Schmitt en torno a este punto, cf. J. Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000; cf. cap. 35, «Kelsenianos contra Schmitt», pp. 639-668.

18. *Ibid.* Kelsen destaca expresamente que el protectorado macedónico «despoja a las repúblicas helénicas de sus fuerzas esenciales y de su competencia en asuntos externos, pero no para depositarlas en un órgano común a todos los Estados miembros, sino a un tercer poder por fuera de la Liga» (*Idem*, p. 54). El énfasis en la exterioridad del rey macedónico («Macedonia permaneció por fuera de esta Liga de Estados», p. 53) funciona como indicio polémico de la concepción hobbesiano-schmittiana del ejecutivo.

Según Kelsen, la posición de Aristóteles en este cuadro es la de un «súbdito de pleno derecho [*rightful subject*]» de Macedonia, «seguramente en los mejores términos con el gobierno y la sociedad de la monarquía que se afanaba por conquistar Grecia no sólo por medios militares, sino también con armas intelectuales»;¹⁹ el Estagirita «apoya ideológicamente la política del imperialismo macedónico»;²⁰ y en suma, «todo lo que el tratado de Paz de Corinto estipula [...] encuentra su justificación teórica en la *Política* aristotélica».²¹

A través de dos elecciones metodológicas que creemos oportunas, a saber, la interconexión entre política, ética y metafísica y la apelación a la realidad política griega para anclar históricamente la problemática, Kelsen intenta reponer la dimensión ideológica que atraviesa la filosofía aristotélica. Lo que proponemos aquí, en cualquier caso, es también un salto hacia la coyuntura, una operación que en última instancia siempre va a terminar siendo riesgosa, debido a que una decisión metodológica de estas características implica destacar ciertas notas y dejar a otras en un segundo plano y en tanto involucra una cierta tarea de traducción, reconstrucción, jerarquización y estilización que no pueden ser más que provisionarias y probables.

Aun así, a nuestro juicio, la interpretación de Kelsen falla en su ensayo de restitución del compromiso ideológico del texto aristotélico, en principio porque se

19. *Idem*, p. 55. En unas líneas que tienden puentes entre la Atenas del siglo IV y la República de Weimar, Kelsen habla de la adhesión que Filipo logra en la capa letrada de Atenas (p. ej. Isócrates o Esquines) en términos de «la atracción que la personalidad brillante y exitosa de un dictador victorioso ejerce sobre los “intelectuales” de una democracia, especialmente cuando esta democracia ha dejado de lado su punto más alto de desarrollo y se halla evidentemente en decadencia» (*idem*, p. 56).
20. *Idem*, p. 64, nota 137.

21. *Idem*, p. 58. También según C. Lord, «parecería que Aristóteles miraba con cierta simpatía la cuasi-federal Liga de Corinto, y entendía la hegemonía macedónica en Grecia no como un mal necesario, sino como un instrumento potencial para remediar los defectos históricos de la política doméstica de las ciudades» (*Aristotle: The Politics*, «Introduction», University of Chicago Press, 1984, p. 7). Ya G. W. F. Hegel había enlazado a Aristóteles con el Estado macedónico, en el modo de la celebración de Alejandro como antiguo pastor de la Idea: «no cabe duda de que al escribir esto Aristóteles tenía presente en el pensamiento la figura de Alejandro, llamado a reinar como un dios, sobre el cual nada ni nadie podía, por tanto, dominar, ni siquiera la ley. “Para ellos no hay leyes, pues son su propia ley [...] tales hombres son en sí y para sí reyes dentro de los Estados” [...] La democracia griega halló base ya, por aquel entonces, en completa decadencia, por lo que Aristóteles no podía concederle valor alguno». (*Lecciones sobre la historia de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 318). La lectura de A. Heller sigue los pasos de Hegel: «Aristóteles se pronuncia, pues, por la evolución política inaugurada por Alejandro Magno, ya que ve en ella la única posibilidad de superar los conflictos y crisis que atraviesan la *pólis* [...] Lo que permite a Aristóteles elevarse por encima de la óptica restringida que se detenía en los límites de la *pólis* es precisamente su condición de ciudadano de patrias distintas y su capacidad de reconocer las posibilidades reales de Macedonia. [...] A pesar de sus reservas, sin embargo, Aristóteles fue hasta el final partidario de Macedonia y de las ambiciones de este pueblo. Es una faceta importante de su actitud objetiva» (*Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. J. F. Yvars y A. Moya, Península, Barcelona, 1983, pp. 180-182).

centra en la alternativa monarquía/democracia y deja sin tematizar el espacio que la forma federal asume en el texto de Aristóteles, una cuestión central a la hora de decidir el problema de la adhesión o el rechazo del pensador de Estagira ante el proyecto de Macedonia. En lugar de hacer tanto hincapié en la analítica de las formas de gobierno, indagando en los textos donde el filósofo se pronuncia a favor de algunas en desmedro de otras, nos centraremos en la delimitación externa de los contornos de la forma-*pólis* como ciudad-Estado respecto de la forma-*éthnos* de un Estado federal y de la forma-*summachía* de una Liga hegemónica. La recusación del federalismo nos llevará directamente a destacar el compromiso de fondo que Aristóteles mantiene con el régimen de las soberanías estatales unitarias a escala urbana, el cual recorre toda su filosofía política y resulta decididamente incompatible con la adhesión al proyecto de dominación macedónica sobre el mundo helénico.

En la creencia de que resulta hermenéuticamente fecunda la pregunta por la presencia del vocabulario metafísico en el texto político, nuestra exposición buscará integrar el registro más propiamente ético-político del análisis aristotélico con algunas conceptualizaciones más teoréticas en las que se ven puestos en práctica principios, nociones y esquemas argumentativos lógico-metafísicos. Proponemos desplazar la lente respecto de la óptica teológica del motor inmóvil y la dudosa alternativa kelseniana «monoteísmo/politeísmo» y deslizarnos hacia el ámbito de la analítica aristotélica de la sustancia, más específicamente hacia la ontología del todo y la parte y la reducción de la multiplicidad a la unidad. Bajo la hipótesis general de que política y metafísica constituyen esferas de saber íntimamente entrelazadas, a la vez que ámbitos de mutua inteligibilidad y expresividad, cuyas zonas de confluencia vale la pena transitar, nos interesa particularmente relevar cómo categorías metafísicas de altos niveles de abstracción («forma», «materia», «sustancia», «todo/partes», «fin», «naturaleza», etc.) se retrotraen al campo de la lucha política y se ven empleadas en argumentaciones polémicamente comprometidas.

ii) *Éthnos*. Federalismo y forma política

En esta sección aludimos a los problemas de la denominación y el origen de los Estados federales, prestando especial atención al concepto de *éthnos*, para luego analizar las formas aristotélicas de delimitar la noción de *pólis* respecto de un posible principio étnico-territorial de individuación. La organización a gran escala propia del Estado-*éthnos* se verá impugnada desde una gnoseología de la proximidad y desde una política de la presencia que no soportan ni las amplias distan-

cias ni las mediaciones representativas propias de los agrupamientos políticos confederativos.

El problema principal que se nos aparece a la hora de intentar esgrimir la categoría política de *éthnos* es su traducción. El término «nación», el que mejor parecería significar un agrupamiento fundado en ciertos lazos consanguíneos, regionales, idiomáticos, religioso-cultuales y, por supuesto, políticos, se halla tan saturado de connotaciones modernas que valdría la pena evitarlo, aunque más no sea para esquivar el equívoco de tener que hablar de un Estado federal griego en términos de «Estado-nación». Algunas traducciones que reducen *éthne* a «pueblos» tienen en mente principalmente a tribus y pueblos bárbaros, y por cierto que la categoría de *éthnos* se ve frecuentemente utilizada para designar formaciones políticas extra-helénicas. Sin embargo, al tiempo que creemos conveniente reservar el lexema «pueblo» como término técnico para *dêmos*, la evidencia muestra que *éthnos* también se refiere a ciertas formaciones institucionales inscriptas dentro del espacio helénico, aunque no homologables directamente a la forma de la ciudad-Estado.

Es cierto que puede reconducirse históricamente el origen de la categoría de *éthnos* hacia agrupamientos pertenecientes a las zonas menos urbanizadas, en principio periféricas respecto del modelo de la ciudad-Estado.²² Pero tampoco sería aceptable sin más la versión de *éthnos* como «Estado tribal»: si bien es cierto que el espacio de los *éthne* puede reconocerse en variantes tribales signadas por el atraso,²³ también hay testimonios de *éthne* de compleja articulación, poderosos y altamente sofisticados.

22. M. Sordi sostiene que antes del surgimiento de la *pólis* «toda Grecia se articulaba desde el punto de vista político en *éthne*» («Il federalismo? È nato prima della *pólis*» en *Avvenire*, octubre de 2000, versión electrónica en <http://xoomer.alice.it/giampib/sordipagine/sordi0810.html>). Por su parte, C. Bearzot enfatiza el carácter originariamente marginal de las formaciones federales en Grecia: «En la época arcaica, el *koinón* o *éthnos* fue la estructura política de las comunidades caracterizadas por una identidad étnica y no ciudadana, desarrollada en zonas a menudo periféricas o en cualquier caso aisladas y alejadas del mar, signadas por una economía de carácter agrícola-pastoril, dificultades de comunicación, cierto atraso en su desarrollo, falta de urbanización. El Estado federal se transformó, así, en una característica de la llamada Grecia “periférica”, es decir, de aquellas regiones centrales o septentrionales que permanecieron en los márgenes de la historia de la Grecia clásica, dominada por las grandes *póleis*» (C. Bearzot, «Il federalismo greco», *Rivista della Scuola Superiore dell’Economia e delle Finanze*, anno I, n° 8/9, agosto-settembre 2004, versión electrónica en <http://www.rivista.ssef.it>).

23. En Tucídides hay ciertas descripciones fuertemente ideologizadas del atraso de algunos *éthne* como los etolios (viven en aldeas separadas, sin fortificar, tienen armamento ligero, hablan una lengua difícil de entender, comen carne cruda, *Thuc* III 94, 4), los acarnanios y los locrios (*Thuc* I 5, 3). De todos modos, es la aceleración del desarrollo de Atenas y de Esparta la instancia que explica el surgimiento de un claro desequilibrio geopolítico en Grecia: en su libro *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt* (Beck, München, 1986), H.-J. Gehrke engloba bajo el término de «Tercera Grecia», en el sentido periférico de «tercer mundo-Griego», a ciertas comunidades étnicas

Como podemos entrever a partir de estos problemas de traducción, echar mano del concepto de «comunidad étnica»²⁴ es pasar a moverse en tierras pantanosas, principalmente dentro de una tradición de pensamiento político tan claramente centrada en la forma-*pólis*, ese modelo de estatalidad a escala relativamente pequeña, centrado física y simbólicamente en el entorno de un núcleo urbano. En efecto, la mayor parte de los textos que tematizan la noción de *éthnos* en contextos políticos constituyen exámenes comparativos que en primera instancia buscan definir a la ciudad-Estado, y encuentran en las comunidades étnicas meras ocasiones para una determinación diferencial.

La falta de contornos claros, entonces, se refleja en el hecho de que se trata de una categoría política que parece significar sólo por la negativa, que cualifica exteriormente los ordenamientos a partir de su proximidad o distancia respecto del canon del Estado-*pólis*. Si el concepto se aplica de algún modo a realidades institucionales tan diversas y conoce una tan amplia multiplicación de usos terminológicos, sus confines a su vez se tornan lábiles y difusos, como también en algún punto toda mirada que proceda a partir de ellos.

A pesar de estos riesgos, considerar la realidad política griega del siglo IV a. C. a través de la perspectiva que nos abre la categoría de *éthnos* presenta inicialmente la ventaja de enfocar la coyuntura política en términos descentrados respecto de los clásicos modelos estatal-urbanos. M. H. Hansen puntualiza que el término-concepto *éthnos* «se usaba comúnmente para designar cualquier forma de comunidad política que no fuera una *pólis* en su sentido más propio», y que solía incluir bajo su circunscripción semántica «regiones enteras que no estaban divididas en *póleis* (e.g. Etolia), Estados federales comúnmente compuestos por *póleis* (e.g. Beocia) o grandes reinos (e.g. Macedonia)».²⁵

Éthnos constituye así el nombre de toda una serie de alternativas a los patrones de estatalidad a escala urbana que guiaron los desarrollos de Atenas y Esparta y repone la complejidad de un panorama político generalmente considerado de modo unilateral y parcial. Dentro de la literatura especializada de la última década, es gracias al impulso de los trabajos del «Copenhagen Polis Centre» que se ha ido diversificando y enriqueciendo nuestra perspectiva de la realidad político-insti-

de la Grecia central como la Lócride Occidental, la Fócide o la Lócride Oriental, escasamente mencionadas en las fuentes escritas y que no han sido objeto de un análisis específico sino hasta muy recientemente. Cf. T. H. Nielsen, «Epiknemidian, Hypoknemidian, and Opountian Lokrians. Reflections on the political organisation of East Lokris in the Classical Period», en P. Flensted-Jensen (ed.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*, Papers from the Copenhagen Polis Centre 5, Stuttgart, 2000, pp. 91-120.

24. También utilizaremos la variante transliterada «Estado-*éthnos*».

25. M. H. Hansen, *Polis and city-state...*, pp. 29-30.

tucional de la Grecia clásica; los numerosos trabajos del grupo de M. H. Hansen nos permiten explorar la variedad y amplitud constitucional de los patrones helénicos de organización sociopolítica, dentro de los cuales los Estados federales ocupan un lugar más que preminente.²⁶

Los dos términos usuales para referirse en Grecia a las formaciones estatales federativas son *koinón* y *éthnos*. En dos ocasiones Jenofonte utiliza en sus *Helénicas* el término *koinón* para referirse a Estados federales como la Confederación Acarnania (*Hel* IV 6, 4) y la Liga Arcadia (*Hel* VII 5, 1), pero en general se ciñe al uso de referirse a la federación a partir de su adjetivo étnico correspondiente: «los Aqueos», «los Beocios», «los Calcídios». Respecto de las *Helénicas* de Oxirrinco, el historiador anónimo habla de «*koinón* de los Beocios» tanto como de «*éthnos*».²⁷ Desde el punto de vista de las denominaciones de los documentos y las inscripciones, las federaciones se nombraban a partir del étnico (p. ej., «los Beocios») o por el término «*koinón*» seguido del étnico (p. ej., «el *koinón* de los Aqueos»). Tal como precisa J. A. O. Larsen, «*éthnos* se transformó en el término técnico con el que en los documentos se refería a cualquier otro Estado que no fuera una *pólis*»; pero «cuando *éthne* y *póleis* se usan conjuntamente, los Estados federales normalmente se incluyen bajo *éthne*. La evidencia reside en la frecuencia con la que un Estado federal es llamado *éthnos* antes que *koinón*».²⁸

El factor étnico funciona como principio político vertebrador de unidades institucionales comunes en al menos tres sentidos que Tucídides escenifica dentro de una antilogía entre tebanos y plateos.²⁹ El primer componente coincide ini-

26. El programa general de investigación del Centro puede consultarse en su página web <http://www.igl.ku.dk/POLIS>. Para una completa actualización de las publicaciones del CPC (desde 1993 hasta 2005), además de un texto de M. H. Hansen que recapitula en 95 tesis los resultados alcanzados, cf. <http://www.teachtext.net/bn/cpc>.

27. *P. Oxy.* 842, columna XI.

28. J. A. O. Larsen, «Review of E. Weil, *Aristote et l'histoire*», *Classical Philology* vol. 57, n° 4, 1962, pp. 248-252; cf. p. 250. Una importante fuente de evidencia para el rastreo de los Estados federales en las fuentes historiográficas son los nombres personales griegos. Las identidades nominales de los ciudadanos son llamadas a ser indicadores de su status político, y en algunas de ellas se percibe una ciudadanía federal en coexistencia con una ciudadanía local. La política de la denominación usual en los Estados federales consistía en adjuntar al nombre de pila el étnico del *koinón* sumado a la especificación de la *pólis* de origen (p. ej. «Menón, Tesalio de Larisa»). Heródoto, por ejemplo, menciona entre los pretendientes de la hija de Clístenes de Sición a «Amianto, Arcadio de Trapezunte» (*Hist* VI 127), y de este modo se ve que ya en el siglo VI hay evidencia para sostener la existencia de cierta articulación étnico-política federal, un cierto *koinón* Arcadio que opera como soporte institucional de dicha identidad. Cf. M. H. Hansen, «City-ethnics as evidence for polis identity», en M. H. Hansen y K. Raaflaub (eds.), *More Studies in the Ancient Greek Polis*, Papers from the Copenhagen Polis Centre 3, Stuttgart, 1996, pp. 169-196.

29. Cf. *Thuc* III 53-67. En la versión del historiador ateniense, los tebanos manipulan discursivamente la estrecha alianza de los plateos con Atenas como pretexto expansionista, y por ello les diri-

cialmente con una delimitación regional-territorial. En segunda instancia, se cuenta la homogeneidad poblacional, que se hace derivar de una antigua migración y ocupación regional en la zona de la Grecia central (III 61, 2). Finalmente, se menciona el sustrato religioso del principio étnico de individuación: los santuarios étnicos, sus dioses y sus sacrificios (III 58, 5).³⁰

En tanto *éthne*, los agrupamientos políticos federales retrotraen sus orígenes hacia una unidad sustentada a partir de una comunidad regional, cultural y consanguínea. Esto ha llevado a algunos historiadores a poner en duda la existencia de auténticos Estados federales en la Grecia antigua. Entre ellos, A. Giovannini afirma que los griegos no habrían conocido el concepto de Estado federal, y lo que usualmente se denomina «constitución conjunta» (*sumpoliteía*) no sería más que una categorización sin correlatos institucionales concretos más allá de formas tribales de articulación entre comunidades con algún grado de autonomía local.³¹

Es cierto que la definición de los Estados federales a partir del concepto de *sumpoliteía* sintetiza un proceso complejo que abarcó diversos siglos, y presenta como definitiva una cristalización institucional que tomó su forma acabada sólo en la época helenística, mientras que anteriormente «su unidad se garantizaba por la cohesión tribal o territorial».³² Pero la unidad tribal originaria de los fenómenos estatales federales no excluye el desarrollo de una forma política cuyo grado de maduración depende de los casos concretos, pero que sin duda ofrece en el siglo IV momentos de articulación institucional históricamente efectivos y complejos.³³

gen la acusación de haber quebrado una arcaica unidad étnica, yendo contra «las tradiciones patrias de todos los Beocios» (*Thuc* III 65, 2: *tà koinà tôn pantôn Boiotôn pátria*. Cf. III 66, 1-2).

30. Las anficionías, Ligas entre *póleis* relativas a la protección de santuarios étnicos, se suelen indicar como antecedentes institucionales de la forma federal de organización política, en tanto prefiguran cierto espacio de juridicidad en la relación entre ciudades a partir de la regulación interestatal del ámbito de lo sagrado. «El fin primario de la anficionía era puramente religioso, una asociación para proveer a los festivales y sacrificios del dios elegido como patrono. De todos modos, esto suponía vínculos religiosos comunes y tenía sus efectos en las relaciones políticas y sociales de los Estados entre sí. [...] Como sucede siempre para Grecia, realizar una distinción absoluta entre las esferas de la religión y la política ejerce violencia sobre los hechos» (V. Ehrenberg, *The Greek State*, Basil Blackwell, Oxford, 1960, p. 109).

31. A. Giovannini, *Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der bundesstaatlichen Sympoliteie in Griechenland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

32. V. Ehrenberg, *The Greek State...*, *op. cit.*, p. 125.

33. La obra clásica al respecto es J. A. O. Larsen, *Greek Federal States: their Institutions and History*, Oxford, Clarendon Press, 1968, en la cual se hace foco en las instituciones representativas como constituyentes de la organización federal. Más recientemente puede mencionarse la obra de H. Beck, *Pólis und Koinón. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1997, en cuya introducción (pp. 9-29), a pesar de lamentar el hecho de que los antiguos griegos no llegaron a producir un vocabulario político consistente y riguroso para las instituciones federales, rechaza las conclusiones escépticas de Giovannini y afirma que los *koiná* lograron establecer articulaciones eficaces, aunque no exentas de conflictividad, entre el nivel federal y el de las *póleis*-componentes.

Aristóteles se sirve del contraconcepto de *éthnos* o «comunidad étnica» para delimitar diferencialmente ciertas notas definitorias de lo que debe ser una ciudad-Estado. En *Pol* III 3, se brindan ciertos criterios de diferenciación para afrontar la necesidad de deslindar con precisión el núcleo conceptual de la *pólis*. El primero de éstos, el más *epipólaioi* («superficial», pero también «obvio», «perteneciente al sentido común») consiste en un principio étnico-territorial de individuación: «el modo más superficial de tratar la cuestión es con relación al territorio y a los hombres» [...];

del mismo modo, en relación con los hombres que habitan [*katoikeîn*] un mismo territorio, ¿cuándo hay que considerar que la ciudad-Estado es una? Pues seguramente no lo será por las murallas: en efecto, sería posible levantar una sola muralla alrededor del Peloponeso. De tal clase es también Babilonia y todo aquello que tiene un perímetro más propio de una comunidad étnica [*éthnos*] que de una ciudad-Estado [*pólis*]: de ésta [i.e., de Babilonia] dicen que incluso al tercer día de haber sido tomada, cierta parte del Estado [*pólis*] no se había dado cuenta.³⁴

Se postula aquí la grandeza territorial del Estado babilonio como perímetro diferencial de la categoría política de *éthnos*, frente a los pequeños territorios que convienen a la forma-*pólis*. De todos modos, según el uso más amplio del término *pólis*, que en lugar de «ciudad-Estado» traducimos más ampliamente como «Estado», la comunidad étnica es una suerte de *pólis*, en la medida en que comporta algún tipo de organización política.³⁵

Tal como se deduce de estas contribuciones, debe superarse la identificación de la categoría de *éthnos* con un Estado tribal, basado en meros lazos de consaguinidad. En esta línea, conviene relativizar la efectividad real del sustrato étnico-racial originario de los Estados federales, dado que la evidencia presenta casos disímiles al respecto, desde la casi ausencia de etnicidad común propia de la Liga Calcídica hasta los fuertes vínculos de parentesco que estrechaban a las partes del *Koinón* Tesalio. «Paradójicamente, aunque la confederación tenga como núcleo a un *éthnos*, las fronteras federales casi nunca coinciden completamente con las fronteras de una determinada etnia. En ocasiones no incluyen parte de la etnia, en otras (las más raras) trascienden las fronteras étnicas» (J. Pascual, «Identidades y fronteras en Grecia central», en *Fronteras e Identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela, 2001, pp. 241-263. Reproducido en versión electrónica en <http://www.uam.es/stereal/ethnos>).
34. *Pol* 1276a 19-20; 24-32.

35. La dificultad de traducir e interpretar textos de estas características radica en que *éthnos* es un antónimo (en el sentido estricto de «ciudad-Estado») a la vez que una subespecie de *pólis* (en el sentido amplio de «orden estatal» no urbano). Según M. H. Hansen, la oposición entre *pólis* y *éthnos* es similar a la que subsiste entre «día y noche»: vale decir, «día» se relaciona con «noche» no sólo como su antónimo (según la definición estricta que lo cualifica como período de luz opuesto a las horas nocturnas de oscuridad), sino como una especie de su género (si se entiende «día» en sentido amplio, como período de 24 horas). Cf. *Polis and city-state...*, *op. cit.*, pp. 29-30. Sin embargo, en la oposición específica, según la cual ambos términos corresponden a formas institucionales enfrentadas, subsiste una ulterior dificultad derivada del registro evolutivo «civilizatorio» que asume la construcción aristotélica de la ciudad-Estado, que pasaría a ser en última instancia la verdad histórica del *éthnos*. Como sostiene S. Vilatte, «el arcaísmo del *éthnos* se define en relación con la ciudad: la realeza, marca

En este sentido, si bien aquí está en juego un modelo territorial-imperial de estatalidad, la crítica aristotélica puede extender su validez a toda aquella forma política, excéntrica respecto de la *pólis* en sentido estricto, que no cumpla con los patrones solonianos de visibilidad. En efecto, según la *Constitución de Atenas*, Solón superó la guerra civil (*stásis*) y afirmó la ciudad-Estado ateniense cuando hizo inscribir las leyes en «tablas giratorias» (*kúrbeis*) emplazadas en el ágora de manera que todos las vieran.³⁶ Desde esta perspectiva, un Estado federal no podría conformar *pólis* a causa de una distancia tal entre el centro político y sus márgenes que excede las medidas limitadas de la espacialidad urbana. Bien podría suceder que la capital del *koinón* cayera en manos enemigas y que las *póleis* más alejadas del centro tardaran días en darse cuenta de la situación, del mismo modo en que no podrían ver de cerca las leyes grabadas en las tablas giratorias situadas en el ágora de la capital, por lo cual tampoco podrían participar en primera persona de la toma de decisiones y de la administración de la justicia.

Dentro del contexto problemático de *Pol* III 3 se incluye también la tematización de la composición étnica de la ciudad-Estado:

el político no debe olvidar, en relación con la extensión de la ciudad-Estado, si conviene, y hasta qué punto, que haya un solo grupo étnico o muchos. Pero en relación con aquellos que habitan el mismo territorio, ¿acaso debe decirse que la ciudad-Estado es la misma siempre y cuando sea la misma la raza de sus habitantes? [...] ¿o debe decirse que por tal causa los hombres son los mismos, pero la ciudad-Estado es otra?³⁷

La solución de la aporía no se hace esperar. Lo decisivo a la hora de determinar lo propio de una comunidad política es su régimen (*politeía*), caracterizado a partir del concepto metafísico de forma: «[...] de igual manera decimos que toda otra comunidad y compuesto [*súnthesis*] es diferente toda vez que lo sea la forma [*eídos*] de su composición».³⁸ En consecuencia, «si esto es de esta manera, es evidente que debe decirse que la ciudad-Estado es la misma poniendo la vista ante todo en el régimen político [*politeía*]: y es lícito denominarla con el mismo nombre o con otro distinto tanto si es la misma según sus habitantes como si los

de presente para el *éthnos*, es figura de pasado para la ciudad. [...] El *éthnos* es así una institución diferente de la ciudad y más arcaica que ella. [...] El conjunto [del tratamiento aristotélico] hace del *éthnos* una supervivencia del pasado en el mundo más evolucionado de las ciudades» («Aristote et les Arcadiens: *éthnos* et *pólis* dans la *Politique*» en *Dialogues d'histoire ancienne* vol. 10, n° 1, 1984, pp. 179-202; cf. pp. 182-183).

36. *Ath* 7 (citado en estos términos por F. Fistetti, *Comunidad*, trad. H. Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 23).

37. *Pol* 1276a 32-1276b 1.

38. *Pol* 1276b 5-8.

hombres que en ella residen son completamente distintos». ³⁹ La denominación según el *éthnos*, práctica común en los Estados federales, resulta así completamente aleatoria desde un punto de vista filosófico-político estricto.

Por otra parte, en consonancia con los principios de la filosofía primera aristotélica, el *eídos* de la *pólis*, su *politeía*, es anterior conceptualmente respecto del territorio y de la población, que tal como se explicita en el capítulo 4 del libro VII caen bajo los dominios de la noción de materia (*húle*). Esta conceptualización traslada la jerarquización metafísica de la forma por sobre la materia al campo propiamente político, cargando las tintas sobre la centralidad de la *politeía* y devolviendo los agrupamientos que sustentan su comunidad en la participación en un mismo territorio o en una misma filiación étnica.

En este contexto, los factores que corresponden a la materia son la cantidad de ciudadanos (*tò plêthos politôn*) y el territorio (*chóra*), respecto de los cuales el acto de imposición de la forma política por obra del legislador se tipifica desde una esclarecedora analogía técnica:

Así como para los otros artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues cuanto mejor preparada se encuentre ésta, tanto más bello será necesariamente el producto del arte), así también para el político y el legislador la materia apropiada debe existir ya de modo conveniente. ⁴⁰

No es que territorio y población no sean condiciones necesarias, dado que «la mejor obra es la que se lleva a cabo a partir de los mejores componentes», ⁴¹ y «no es posible que se produzca la mejor *politeía* sin los recursos adecuados»: ⁴² es sólo que, desde el punto de vista del núcleo esencial de toda ciudad-Estado, desde la perspectiva de aquello que hace que una *pólis* sea como es y no de otra manera, el principio étnico-territorial resulta insuficiente como criterio de individuación.

Aun así, la materia impone ciertos límites a la forma, y Aristóteles se mueve a lo largo de esos límites volviendo a apelar al contraconcepto de *éthnos*.

Del mismo modo, el Estado [*pólis*] compuesto por una población demasiado exigua no será autosuficiente (y la ciudad-Estado [*pólis*] debe ser autosuficiente), pero el Estado [*pólis*] compuesto por una cantidad demasiado numerosa podrá ser autosuficiente en las cosas necesarias, como una comunidad étnica, pero no será una ciudad-Estado [*pólis*]: pues difícilmente podrá contar con una *politeía*. ⁴³

39. *Pol* 1276b 9-13.

40. *Pol* 1325b 40-a 5.

41. *Pol* 1254a 26-27.

42. *Pol* 1325b 37-38.

43. *Pol* 1326b 2-5. La ciudad-Estado aparece como término medio entre dos formas de organización que la encuadran a modo de extremos: por defecto, cuando estamos ante configuraciones demasiado

Si bien en razón de su extenso territorio y su numerosa población el *éthnos* logra conformar un adecuado sistema de administración de los bienes necesarios para la vida, tal como veremos más claramente en el próximo apartado, difícilmente puede organizarse bajo los principios rectores de legitimidad propios del buen gobierno político (*eunomía*). Por las mismas razones por las cuales se asegura con creces la subsistencia, es decir, su elevada población y su extenso territorio, el *éthnos* no logra convertir a la *politeía* en el modo de vida efectivo de sus habitantes:

por ello, respecto de la forma mínima de ciudad-Estado [*próte pólis*], es necesario que sea la que se compone de una cantidad de habitantes tal que constituya la mínima población [*próton pléthos*] autárquica en relación con la vida buena para la comunidad política: y es posible también que la que se exceda en población respecto de ésta [i. e., de esta forma mínima de *pólis*] sea una ciudad-Estado mayor, pero esto, como decimos, no es ilimitado [*áoriston*].⁴⁴

Y no lo es porque una vez sobrepasado un cierto límite deja ya de ser ciudad-Estado, y pasa a ser un Estado-*éthnos*.

La formulación metafísica según la cual la comunidad étnica consta de una materia tal que resulta excesiva como para que pueda imponerse y reproducirse la forma-*pólis* se aclara en sentido político precisamente cuando Aristóteles pasa a explicar la cuestión del límite «a partir de los hechos [*ek tôn ergôn*]»: dado que los mandatarios deben ejercer el gobierno y administrar la justicia de acuerdo con el mérito [*kat'axían*], no podrá sostenerse una *politeía* más que de manera improvisada, a ciegas [*autoschediázein*], allí donde los ciudadanos no se conozcan mutuamente [*mè gnorízein allélous*], desconocimiento que precisamente tiene lugar cuando la población resulta excesivamente numerosa [*en tê poluanthropía lían*].⁴⁵

Es entonces cuando el límite máximo (de población, pero también de territorio)⁴⁶ aparece nombrado como lo *eusúnopton*, aquello que puede ser abarcado adecuadamente en una mirada panorámica. El carácter de *eusúnopton* no se satisface desde perspectivas federales, debido a que se trata de organizaciones políticas

pequeñas para conformar una unidad autosuficiente, y por exceso, cuando estamos ante comunidades étnicas demasiado populosas y extensas para ser reducidas eficazmente a un régimen constitucional común. Nótese en el texto la compleja alternancia entre el sentido amplio y el sentido estricto del término-concepto *pólis*, unas veces usado como equivalente de *éthnos*, y otras veces utilizado sin más como su antónimo.

44. *Pol* 1326b 7-9.

45. Cf. *Pol* 1326b 11-21. En esta situación de exceso de población [*hyperbolè tou pléthous*], los ciudadanos no se distinguen ya de los extranjeros y de los metecos, que inadvertidamente pueden pasar a participar activamente de la *politeía*, contrariando el carácter sustancialmente restrictivo de la ciudadanía política.

46. *Pol* 1326b 24; 1327a 1.

ciegas. Así como Solón cuando colocó ejes piramidales que hicieron de las leyes objetos visibles para todos, Aristóteles piensa en los límites de lo político desde un régimen de visibilidad que excluye desde un primer momento la amplitud de espacios y distancias propia del modelo etnofederativo.

La delimitación del territorio adecuado para la ciudad-Estado también se determina auditivamente, vale decir que la región habitada debe poder ser cubierta por la voz de un heraldo o de un general: «en efecto, ¿quién será el general de una población excesivamente numerosa, o quién será su heraldo, a no ser que sea un Esténtor?».47 La elevada población de los *koiná* hace necesaria una voz de mando de tan vasto alcance que excede las posibilidades de lo humano. Si hubiera algún espacio que pudiera contenerlos a todos como en una asamblea, debería contarse con una figura sobrehumana para poder convocarlos y ser capaz de dirigirse a todos a la vez, y sólo alguien como Esténtor podría funcionar como orador, alguien cuya voz, según se decía, superaba en potencia al propio Hermes, heraldo de los dioses.48

La vasta y populosa constitución de los *éthne*, que excede en mucho los parámetros reducidos de una *politeía* a escala urbana, trae consigo la necesidad de implementar algún concepto de «representación» que pudiera volver operativa una forma política que de lo contrario naufragaría en la ineficacia. «Las Ligas hegemónicas y los Estados federales afrontan –instintiva, antes que explícitamente– el problema de cómo gobernar una unidad demasiado grande para satisfacer los requisitos de Aristóteles para la *pólis*», y hallan la solución en el establecimiento de «instituciones representativas: un consejo de aliados en una Liga hegemónica, oficiales federales y un consejo federal en un Estado federal».49 Frente al ejercicio directo del poder propio del gobierno de las *póleis* individuales, los consejos de aliados o los cargos federales son de naturaleza representativa, los ciudadanos

47. *Pol* 1326b 5-7.

48. P. Grimal, *Enciclopedia dei miti*, Garzanti, Milano, 1994, p. 578. La referencia principal es a *Iliada* V 785.

49. P. J. Rhodes, «The greek *póleis*: demes, cities and leagues», en M. H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, pp. 169-170. La cuestión del gobierno representativo fue abordada paradigmáticamente por J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, University of California Press, 1955. «Frente a las competencias locales de las *póleis*, el Estado federal se encargaba de la política exterior y la defensa (funciones principales), además del mantenimiento del orden interno y del régimen político, de la elección de todos o parte de los magistrados federales y del control de los mismos, de determinadas competencias legislativas y jurisdiccionales, de la administración de los santuarios federales y, en ocasiones, se arrogaba el derecho exclusivo de acuñar moneda. Para ello el Estado federal poseía una serie de instituciones propias, independientes de las de las *póleis*, como magistraturas, consejo y/o asamblea, tribunales, tesoro y un sistema de contribuciones económicas» (J. Pascual, «Identidades y fronteras...» *art. cit.*).

que toman parte en esos mecanismos hablan por su *pólis* de origen, de alguna u otra manera la representan.⁵⁰

Ahora bien, aun si es cierto que «los griegos tuvieron conocimiento y experiencia del gobierno representativo en un grado mayor del que los estudiosos modernos usualmente han creído»,⁵¹ no confiamos en que pueda adscribirse a Aristóteles un pensamiento del gobierno representativo, dado que para él, en sentido estricto, un gobierno de estas características no es un gobierno político, sino a lo sumo una forma prepolítica de dominio.

El principio de representación no es aplicable a la *pólis* aristotélica, en rigor porque no puede sostenerse una *pólis* allí donde la deliberación y la toma de decisiones se delegue en organismos representativos como los de una Liga hegemónica o un Estado federal. Para conformar una totalidad política real, y no meramente virtual o nominal, Aristóteles exige que los mandatarios y los ciudadanos que obedecen a las leyes que tienen en común deban poder reconocerse, ver y ser vistos, deban poder escuchar la voz de sus heraldos y de sus generales, deban poder estar presentes directamente para ser capaces de participar en primera persona de la vida política, para que por medio del ejercicio cívico activo puedan apropiarse de la sustancia práctica de que están imbuidas las leyes de su ciudad-Estado.

iii) *Summachía*. Crítica del minimalismo jurídico

En el curso de este párrafo, desplegamos a lo largo de la extensión semántica del concepto de alianza la recusación aristotélica de la lógica utilitaria y cuantitativa

50. V. Ehrenberg, mencionando las experiencias beocia y calcídica, encuentra en estos casos «los más antiguos ejemplos que podemos apuntar respecto de una fuerte tendencia hacia la federación en el siglo V a. C., los cuales llevaron por primera vez la idea de representación a su forma práctica. Puede ser que este movimiento haya sido influido por las teorías políticas oligárquicas; parece cierto que el pensamiento de la representación proporcional, que no podemos admitir para la *pólis*, encontró su suelo natural en las uniones federales y quizás creció por primera vez desde ese suelo» (*The Greek State...*, *op. cit.*, p. 124). Acerca de la influencia de la teoría política oligárquica en el modo proporcional de conformación de la *sumpoliteía*, cf. J. A. O. Larsen «The Boeotian Confederacy and fifth-century oligarchic theory», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 86, 1955, pp. 40-50. Para Aristóteles, la teoría política oligárquica podría resultar válida sólo «si los hombres se asociaron en comunidad y se reunieron en virtud de las propiedades». Por pensar la justicia política desde la perspectiva de la propiedad, «no hablan de lo justo en su sentido más propio», pues reducen lo político a administración doméstica, degradan la constitución patria a un conjunto de variables *oikónómicas* dentro de una representación proporcional plutocrática que termina distorsionando el sentido del *nómos* (*Pol* 1280 a 25-31).

51. J. A. O. Larsen, «Aristotle on the electors of Mantinea and representative government», *Classical Philology*, vol. 45, n° 3, 1950, pp. 180-183; cf. p. 182.

que sustenta los lazos que se establecen entre las partes de las totalidades federativas. La proyección del escenario de las relaciones internacionales como contra-modelo de orden jurídico hace sistema con la crítica de ciertas aproximaciones iuscontractualistas griegas, contra cuyo formalismo Aristóteles reivindica la sustancialidad moral del derecho y la política.

Entre los fines fundamentales de las agrupaciones políticas federales se contaba el de conformar efectivos sistemas de cooperación que hicieran posible, para ciudades pequeñas en posiciones relativamente periféricas, la superación de los déficits económicos y militares del régimen limitado de las autonomías ciudadanas.

En un punto de las *Helénicas de Oxirrinco*, el historiador anónimo suspende momentáneamente la narración de los acontecimientos para presentar la arquitectura institucional del *koinón* beocio en términos de una composición de distritos (*mére*, «partes») de acuerdo con un principio de representación proporcional: el poder que cada parte tiene a la hora de las decisiones en el nivel federal es funcional a la cantidad de recursos electorales, militares y financieros que aporta para sostener la confederación. Cada una de las partes envía al *koinón* un beotarco (magistrado encargado de ejercer el mando supremo en el ámbito federal), 60 consejeros para las *boulái* federales, un cierto número de jueces, mil hoplitas, cien jinetes y, finalmente, la undécima parte de sus ingresos económicos.⁵² Así, la ley fundamental de la *sumpoliteía* de la Confederación Beocia, según el historiador de Oxirrinco, no es más que una diagramación técnica de los modos y requisitos de una combinación proporcional de los recursos y las fuerzas.

Asimismo, en un pasaje del libro V de las *Helénicas* de Jenofonte a propósito de la Liga Calcídica, aparecen claramente expuestas las ventajas cuantitativas que los Estados federales ofrecen a las ciudades que deciden formar parte de ellos: respecto de la ciudad-Estado, el *koinón* cuenta con una base territorial más amplia, una mayor fuerza demográfica⁵³ y militar,⁵⁴ una mayor disponibilidad de recursos.⁵⁵ Por todo ello, participar de la forma política federal se califica como *kerdaléon* («lucrativo», «provechoso», «beneficioso»).⁵⁶

Aun cuando no se hallen explícitamente relacionadas con el horizonte federal, las notas fundamentales de la concepción sofística de la ley y del derecho hacen hincapié igualmente en el motivo de la conveniencia como determinante del esta-

52. *P. Oxy.* 842, columna XI.

53. *Hel* V 2, 16: *poluanthropía*.

54. *Hel* V 2, 14-15: ochocientos hoplitas, más de ochocientos peltastas y más de mil jinetes. En *Hel* VI 1 se describen las ventajas de unificar el poderío militar de todo el *Koinón* Tesalio bajo la jefatura de Jasón.

55. *Hel* V 2, 16: «ingresos económicos de muchos puertos y mercados»; V, 2, 17: «abundancia de trigo».

56. *Hel* V 2, 19.

blecimiento de las leyes.⁵⁷ En sintonía con la antítesis *phúsis/nómos*, producto de la incisión que la navaja sofística practica dentro del pensamiento griego, algunas aproximaciones iusfilosóficas contractualistas proyectan sobre la ley las sombras de lo convencional,⁵⁸ de lo aleatorio y accidental,⁵⁹ y fundamentalmente, de aquello que no siendo más que un acuerdo de prevención contra injusticias mutuas es artificial e instrumental.⁶⁰ Ch. Kahn rastrea los orígenes de esta versión pactista del derecho en ciertos textos que propone pensar dentro de una matriz narrativa común, la «descripción de un “bestial” estado de naturaleza en términos hobbesianos», en el cual «originalmente los hombres sufrían la violencia ejercida por otros hombres» y para salir del cual «establecieron un sistema de leyes y castigos legales para prevenir actos de mutua agresión».⁶¹

57. El personaje de Trasímaco, por ejemplo, afirma en la *República* platónica que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte, lo cual implica que los gobiernos modulan la justicia según sus propias necesidades sancionando las leyes que les son funcionales a sus intereses (*Rep* 338c-e).

58. En los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, Hipias define las leyes de una ciudad-Estado como «aquellas que los ciudadanos pusieron por escrito habiendo concertado por acuerdo (*suntithesthai*) lo que deben hacer y aquello de lo cual deben mantenerse alejados» (*Mem* IV, 4, 13). El origen convencional de la ley es constituyente de su precariedad: «con frecuencia los mismos que las establecieron son aquellos que, luego de rechazarlas, las cambian» (*Mem* IV, 4, 14).

59. Según Antifón, «la justicia consiste en no transgredir las leyes de la *pólis* de la que se es ciudadano» (DK 44, col. 1, 6-11), una obediencia completamente formal y convencional que depende de la presencia de testigos [*márturoi*], mientras que la necesidad de las leyes de la naturaleza impone un acatamiento incondicional (col. 1, 12-23). Lo contingente y arbitrario coincide con «aquello que ha sido acordado [*homologeîn*] en las leyes», mientras que «aquello que nace de la naturaleza» no es producto de un acuerdo (col. 1, 27-33).

60. En el comienzo del segundo libro de la *República*, Glaucón relata a Sócrates un discurso que trae a colación como una opinión común acerca del origen y sentido de la justicia. Allí, los hombres acuerdan por pacto (*suntithesthai*) no cometer injusticias mutuas, estableciendo en su interés (*títbesthai*) leyes para ser gobernados y pactos (*sunthékai*) entre ellos mismos (*Rep* 358e-359a). Esta visión se ve complementada por la genealogía contractualista de la justicia tal como aparece defendida por Calicles desde el iusnaturalismo del más fuerte: «creo que los que establecen para sí las leyes son los hombres débiles y la multitud [...] para atemorizar a los más fuertes de los hombres y a los que son capaces de tener más» (*Gorg* 483b-c).

61. Ch. Kahn, «The origins of social contract theory», en G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, pp. 92-108; cf. pp. 97-98. Además del texto de *Rep* II 358e-359a, Kahn incluye dentro de esta matriz el mito acerca del origen de la política que aparece en el *Protágoras* de Platón, el frg. 245 de Demócrito, el *Anónimo de Jámbrico*, el *Nicoles* de Isócrates y un fragmento atribuido al sofista Critias (DK 88 B 25), pero que habría sido parte de un drama satírico de Eurípides (el *Sísifo*). La lógica común que permite enlazar los fragmentos equivale a «la distinción *phúsis/nómos* presentada como dos estadios sucesivos en el desarrollo de la humanidad» (*idem*, p. 103). Según G. B. Kerferd, «probablemente sugerir que estos fragmentos eran todos parte de una única tradición es ira demasiado lejos, pero al menos es probable que cada uno de los pasajes citados fuera escrito en plena conciencia de las doctrinas encontradas en algunos o en todos los otros» (*The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1999 [1981], cap. 12 «The theory of society», p. 142).

En el decisivo capítulo 9 del libro III de la *Política*, Aristóteles hace referencia a la degeneración instrumental-pragmática del *nómos* en mero contrato (*sunthéke*) y de la *pólis* en mera *summachía* a través de la cita de un texto contractualista atribuido al sofista Licofrón, referido con la intención claramente polémica de ejemplificar la versión mínima de la ley como un acuerdo convencional que las partes establecen sólo para garantizar los derechos de unos y de otros y para prevenir injusticias mutuas. Si no hay un contenido material de justicia y bondad en las leyes que los hombres obedecen, la *pólis* se ve despojada de sentido, podría ser llamada *éthnos* o *koinón*, pero no *pólis* en sentido estricto.

Sin embargo, cuantos se preocupan por la buena legislación investigan a fondo acerca de la virtud y el vicio políticos. Por lo cual es de cierto evidente que la virtud debe ser objeto de preocupación al menos para la ciudad-Estado que sea así llamada verdaderamente, no por una mera palabra. En efecto, [si no hay preocupación por la virtud,] la ciudad-Estado se convierte en una alianza, que se diferencia de otras establecidas por aliados lejanos solamente por el lugar, y también la ley, tal como dijo el sofista Licofrón, se transforma en un pacto [*sunthéke*], garante de los derechos de unos para con otros, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos.⁶²

Como destaca R. Mulgan, Aristóteles enfoca la cuestión de manera tal que «las relaciones de los miembros individuales de la comunidad son análogos a las que se entablan entre Estados dentro de una alianza internacional».⁶³ La concepción iusminimalista de lo político aparece enmarcada por el Estagirita a partir del escenario de las relaciones interestatales, a través de dos ejemplos que se proponen como absurdos. Sostener una posición meramente convencionalista acerca del derecho y del Estado termina siendo para Aristóteles tan desatinado como establecer la posibilidad de que tirrenos y cartagineses, por un lado, y megarenses y corintios, por el otro, pasen a ser miembros de la misma *pólis* por el solo hecho de haber entablado entre sí contratos comerciales o acuerdos militares.

Tirrenos y cartagineses: «[Los hombres se asociaron en comunidad] no para el mero vivir sino sobre todo para vivir bien [...], y tampoco para una alianza, para no sufrir injusticia a manos de nadie, ni tampoco lo hicieron por los intercambios ni por la utilidad que unos pueden extraer de otros, pues incluso los tirrenos y los cartagineses, y todos aquellos entre quienes se hallan instituidos contratos recíprocos, serían como ciudadanos de una sola ciudad-Estado».⁶⁴

Megarenses y corintios: «En efecto, incluso si pudieran reunirse los lugares en uno, de manera que la ciudad-Estado de los megarenses y la de los corintios fueran enlazadas por murallas, ni siquiera así habría una sola ciudad-Estado; tampoco si se celebraran matrimonios entre los habitantes de una y otra ciudad,⁶⁵ aun si esto es propio del establecimiento de lazos privados entre ciudades-Estado. Igual-

62. *Pol* 1280b 5-12.

63. «Lycophron and greek theories of social contract», *Journal of the History of the Ideas* vol. 40, n° 1, 1979, pp. 121-128; cf. p. 126.

64. *Pol* 1280a 31-38.

mente, tampoco si algunos habitaran separadamente –no ciertamente tan alejados como para no establecer relaciones de comunidad–, pero tuvieran vigencia entre ellos leyes de mutua protección contra injusticias en los intercambios, por ejemplo si uno fuera constructor, otro campesino, otro zapatero y otro algo por el estilo, y la multitud sumara diez mil personas, pero no tuvieran en común más que factores de este tipo, como el intercambio o las condiciones de una alianza militar, ni siquiera así podría existir alguna vez una ciudad-Estado». ⁶⁶

El rechazo de las relaciones internacionales como parámetro de politicidad gira en torno a las nociones de proximidad y distancia. La aplicación de los criterios propios de las alianzas para la comprensión del lazo político en el interior de la ciudad-Estado reproduce la paradoja de vivir juntos pero estar separados.

¿Por qué causa? No por ausencia de proximidad de la comunidad. Pues incluso si se reunieran así los miembros de una comunidad (y realmente cada uno dispusiera de su propia casa como de una ciudad-Estado), prestándose ayuda entre sí como si hubieran suscripto una alianza defensiva [*epimachía*] sólo contra los que cometen injusticia, ni siquiera así les parecería que subsiste una ciudad-Estado a quienes investigan con exactitud, si precisamente convivieran del mismo modo estando reunidos que hallándose separados. ⁶⁷

La verdadera *koinonía* no puede tomar como modelo de inteligibilidad a los *koiná*, puesto que de acuerdo con la matriz de funcionamiento de una *summachía*, entre los componentes de la totalidad política «rigen pactos sobre importaciones, acuerdos de no agresión mutua y documentos escritos referentes a la alianza», pero sucede que «ninguno se ocupa de cómo deben ser los otros, ni de que ninguno de los que suscriben a los pactos sea injusto o cometa alguna acción malvada, sino solamente de que no se cometan injusticias recíprocas». ⁶⁸

La lógica del contrato reproduce la misma dinámica atomizada y belicosa que rige en el ámbito de las relaciones internacionales, que puede llegar a contener momentos necesarios para la existencia de las unidades políticas, pero que de ningún modo constituye un acercamiento suficiente:

Es evidente así que la ciudad-Estado no es una comunidad de lugar, ni relativa a no cometer injusticias mutuas ni finalizada al intercambio: pero es necesario contar con estos requisitos si ha de existir precisamente una ciudad-Estado, y no ciertamente por el hecho de que se verifiquen todas estas condiciones hay ya una ciudad-Estado, sino [recién cuando sobrevenga] la comunidad del vivir bien tanto para casas como para familias en vista de una vida perfecta [*teleíos*] y autárquica. ⁶⁹

65. El término que Aristóteles utiliza para denotar estos matrimonios es *epigamia*, el mismo que se usa en *Hel* v, 2, 19 para referirse a los derechos de unión entre personas de diferentes *póleis* dentro del mismo *koinón*.

66. *Pol* 1280b 13-23.

67. *Pol* 1280b 23-29.

68. *Pol* 1280a 38-b 5.

69. *Pol* 1280b 29-35.

En el libro II de la *Política*, en el curso de la crítica a la *politeia* platónica, un pasaje en especial resulta más que interesante para los fines que nos ocupan, porque establece una línea de continuidad temática entre la cantidad, las alianzas militares y los *éthne*, agrupaciones que no se distribuyen según aldeas (como la *pólis* aristotélica) sino que lo hacen al modo de la Liga Arcadia, es decir, como uniones de ciudades individuales.

Pero la ciudad-Estado no sólo se halla compuesta de muchos hombres, sino de diferentes tipos de hombres. Pues a partir de individuos semejantes [*homoiotí*] no se produce una ciudad-Estado. En efecto, una cosa es una alianza [*summachía*] y otra distinta una ciudad-Estado: pues aquélla resulta útil desde el punto de vista de la cantidad [*tô posô*], aunque desde el punto de vista cualitativo [*tô eidei*] sea homogénea (dado que la alianza nace generalmente en virtud de la ayuda mutua), como si se tratara precisamente del peso que inclina más la balanza (y también diferirá en tal sentido la ciudad-Estado de la comunidad étnica cuando la población no se halle distribuida según aldeas, sino como los Arcadios). Pero aquellos a partir de los cuales debe surgir una unidad difieren cualitativamente [*eidei*].⁷⁰

Mientras que la totalidad funcional de la *pólis* aristotélica reclama un criterio de unificación progresiva a partir de elementos formalmente heterogéneos, según el decurso evolutivo descrito en la genealogía de *Pol I 2*,⁷¹ la lógica de la *summachía* procede por agregación cuantitativa de unidades indiferenciadas: las *póleis* pueden ir sumándose indefinidamente a una alianza ya establecida o componer ilimitadas alianzas mutuas. Lo importante parece ser constituir masas de acumulación de recursos económicos y militares para conformar entidades cooperativas, cuyo peso en principio no tiene un término prefijado, que aspiran a un crecimiento indefinidamente grande. Las partes llegan a converger desde una homogeneidad de principio en una unidad frágil, sometida a la temporalidad corta y provisoria de la estrategia militar, y cuya única preocupación y ley se modula según el más y el menos, sin tener en cuenta el tema de la calidad en el ejercicio del poder.

El paisaje espacial sobre el que Aristóteles proyecta esta indiferenciación interestatal es el tablero de damas,⁷² un plano artificial donde los componentes de la

70. *Pol* 1261a 22-30.

71. Primero, mujer/hombre y amo/esclavo como células constituyentes de la casa (*oikia*), y luego la agrupación de casas en aldeas (*kómai*): la naturaleza misma dispone las *koimoniai* prepolíticas sobre las cuales tendrán su apoyatura las instituciones estatales que diseña el legislador. Dentro de una progresión que Aristóteles se obsesiona por determinar como «natural» (*phúsei*), la crítica a Hipódamo de Mileto en *Pol II 8* trasluce el rechazo del carácter artificial y abstracto de un espacio político que se busca determinar por la imposición externa y arbitraria de regularidades matemáticas. Frente a este apriorismo legislativo basado en la numerología tripartita pitagórica, la *phúsis* aristotélica va calificando de forma immanente los lugares que luego habrán de pertenecer a la *pólis*.

72. Refiriéndose a quien subsiste por fuera del espacio cualificado de la ciudad-Estado, el *ápolis*, dice Aristóteles que «éste es por naturaleza también propenso a la guerra, precisamente por estar entera-

organización política son mónadas en pugna que difieren entre sí sólo cuantitativamente, que recorren posiciones abstractas y contingentes, donde el espacio político no es más que aquello que rodean las murallas y donde las partes del todo son cuerpos intercambiables dentro de un sistema abierto y sin *télos*, lo más cercano a una materialización política de la ontología de los átomos y el vacío de Demócrito. Esta visión se corresponde con el principio de indiferenciación de las formas de dominio, donde unos sujetos abstractos se disponen en un plano espacial descalificado y en el que lo mismo da aliarse con una *pólis* vecina, gobernar políticamente, mantener un vínculo despótico o ejercer la patria potestad sobre los hijos.⁷³

De este modo, por fuera del perímetro de la *pólis* sólo parece subsistir un ámbito liso de fuerzas en pugna, para las cuales vale la dinámica de la alianza tal como es expuesta paradigmáticamente por Tucídides, respecto de la *summachía* Esparta-Atenas: ayuda mutua ante invasiones externas, extensión transitiva de la lógica amigo-enemigo, concepción prepolítica de la justicia (hacer bien a los amigos y mal a los enemigos).⁷⁴

Dentro de la arquitectura institucional tripartita que Aristóteles postula para toda *politeía*,⁷⁵ la *summachía* aparece dentro del horizonte de competencia de una de las «tres partes de todos los regímenes políticos», *tò bouleutikón*, el «componente deliberativo», en tanto instancia soberana dentro de la (relativamente fluida) tripartición de poderes: el establecimiento o la disolución de la *summachía* son así atributos del poder legislativo.⁷⁶ De este modo, el emplazamiento del concepto de *summachía* dentro del plano de los objetos de decisión por parte de un organismo de deliberación colectiva conformado por ciudadanos de una misma *politeía* implica el hecho de que toda alianza ya presupone una ciudad-Estado consolidada institucionalmente, y por lo tanto no es posible que la alianza funde *pólis* (federalismo).

Aristóteles cuestiona el modelo de comunidad que proponen los *koiná*, atacando el plano horizontal (propio del contrato y de la alianza) que los conceptos legal-jurídicos asumen en el plano de las relaciones internacionales. Sólo puede existir

mente aislado como en un juego de damas [*hóspēr en pettoís*]» (*Pol* 1253a 6-7). Por fuera de la *pólis* hay piezas aisladas y en guerra, no hay sujetos morales (sólo amigos o enemigos), ni posibilidad de praxis ético-política (sólo acciones estratégicas de ataque y defensa).

73. «Quienes creen que “político”, “monárquico” [*basilikón*], “despótico” y “doméstico” [*oikonomikón*] son lo mismo no se expresan correctamente (pues consideran que cada una de estas relaciones de dominio difieren por lo mucho y por lo poco, y no por la especie, como si respecto de pocos se fuera amo, y respecto de más, administrador de la casa, y respecto de más aun, político o rey, en la idea de que a fin de cuentas una casa grande no se diferencia de una ciudad-Estado chica)» (*Pol* 1252a 7-13).

74. *Thuc* v 23.

75. *Pol* IV 14.

76. *Pol* 1298a 4-5. Cf. *EN* 1167a 31.

una pólis legítima cuando la dimensión horizontal del mero *sun-*, del «estar-con» (*summachía, sumpoliteía, sunteleía, sunoikismós, suzên*), pueda organizarse verticalmente en función de un fin moral superior, que en virtud de esta superioridad englobe a sus instancias precedentes en calidad de condiciones necesarias para la vida buena: «Así pues, hay que establecer que la comunidad política existe con vistas al modo noble de obrar, no por el mero vivir juntos [*suzên*]». ⁷⁷

iv) *Despoteía. Hegemonía de la parte y fragilidad del todo*

Exploramos a continuación el devenir despótico de los Estados federales, una dinámica común que Aristóteles postula como consustancial a las uniones entre *póleis*. Luego de repasar algunos aspectos del problema tal como aparecen formulados en las fuentes historiográficas, damos cuenta del rechazo aristotélico de esta forma interestatal de gestión del poder, en razón de que no logra componer adecuadamente una totalidad política cuya entidad no se vea desproporcionada por la hegemonía de una parte.

Hemos desarrollado en el apartado anterior el listado de recursos que la fuente de Oxirrincos determinaba dentro del circuito distributivo de la *sumpoliteía* beocia, y hemos mencionado que cada parte debía aportar una serie de funcionarios y de bienes, pero dimos por supuesto quizás que cada parte equivalía a una ciudad-Estado. Si bien originariamente una parte pudo haber equivalido a una *pólis*, a lo largo de una historia de luchas internas por la hegemonía se fue operando un desequilibrio que armonizó la estructura institucional de acuerdo con la escala de acumulación del poder. En el momento en que el historiador anónimo escribe, la *pólis* de Tebas poseía cuatro partes, algunas *póleis* como Tespias u Orcómeno tenían más de una, mientras que otras ciudades participaban en común de una sola parte, como por ejemplo Haliarto, Lebadea y Coronea, con un tercio cada una. ⁷⁸ De este modo, al poseer más distritos algunas partes ponían en común una mayor cantidad de recursos económicos, milicias y funcionarios federales y, en consecuencia, tenían una mayor ingerencia en las decisiones colectivas: «para decirlo simplemente, se beneficiaban de los recursos federales [*tôn koinôn*], pagaban los tributos, enviaban jueces y participaban [*meteíchon*] también de todos los bienes y de todos los males según la proporción de beotarcos aportados». ⁷⁹ No es menor

77. *Pol* 1281a 2-4.

78. *P. Oxy.* 842, columna XI, sección 3.

79. *Idem*, sección 4. Recordemos que un beotarco equivale a un distrito electoral o parte, con lo cual la fórmula final equivaldría a «según la proporción de partes que se tengan».

en este caso la indicación de que la sede de las instituciones federales se ubica en la Cadmea de Tebas.⁸⁰

Tal como queda claro a partir de la fuente, el principio representativo se modula según la escala del poder, y las partes pasan a participar de la totalidad política en una medida proporcional a lo que aportan de poder y de fuerza (militar, financiera, política) a esa totalidad: «así se gobernaba el *éthnos* como un todo».⁸¹

Así como en la *sumpoliteía* beocia se sanciona constitucionalmente un desequilibrio de fuerzas por demás favorable al predominio de una parte dentro de la confederación, en un pasaje ya aludido de las *Helénicas* de Jenofonte concerniente a la Liga Calcídica se refleja en un sentido más directamente político el devenir despótico de una parte que pasa a imponer su propia lógica sobre la totalidad. El historiador aborda en este punto, desde una escala de valores que privilegia las leyes ancestrales por sobre los decretos de la *sumpoliteía*, el hecho de que el discurso federal suele aparecer como la máscara de la voluntad de dominación de un Estado por otro. Un embajador de Acanto llamado Clígenes pronuncia un discurso directo para anunciar a los lacedemonios, árbitros de la autonomía según los términos de la Paz del Rey, que «una cosa grande» está pasando en Grecia sin que ellos se den cuenta: los de Olinto, la *pólis* más grande de Tracia, «atraían hacia sí [*proságein*] a las ciudades-Estado con la condición de que se sirvieran de las mismas leyes y establecieran un régimen común [*nómois toís autoís chrêsthai kai sumpoliteúein*], pero luego sometieron [*proslambánein*] a algunas de las más grandes».⁸²

Ante la amenaza concreta recibida a manos de los embajadores olintios («que si no concurríamos a combatir a su lado [*sustrateúein*], ellos marcharían contra nosotros»),⁸³ Acanto pronuncia la declaración de principios por la que espera recibir ayuda de los Lacedemonios: «pero nosotros, varones lacedemonios, queremos servirnos de nuestras leyes patrias y gobernarnos a nosotros mismos [*toís patriois nómois chrêsthai kai autopolítai éinai*]: sin embargo, si nadie nos ayuda seremos forzados a unirnos a ellos».⁸⁴

La situación dramática que construye Jenofonte evidencia otra nota característica de la administración del poder en el interior de los *koiná*: el conflicto entre la autonomía de las partes y la soberanía de la confederación como un todo. En la narración de la guerra civil de Tegea se escenifica esta oposición entre los parti-

80. *Ibid.*

81. «*Tò mèn oûn éthnos hólon hoútos epoliteúeto*» (*ibid.*).

82. *Hel* v 2, 12, 5-8.

83. *Hel* v 2, 13, 7-14,1.

84. *Hel* v 2, 14, 1-4.

darios de que se establezca en Arcadia un Estado federal, en el que lo decidido por el *éthnos* fuera lo supremo (*kúrios*) para todas las ciudades miembro, y quienes favorecen una independencia de la ciudad-Estado basada en el uso autónomo de las leyes patrias (*tois patriois nómois chrêsthai*).⁸⁵

Según H. Beck, Jenofonte «se da cuenta de que cualquier intento por establecer un Estado federal implica alguna suerte de separación vertical del poder político, desde el momento en que las decisiones de las ciudades-miembro se subordinan hasta un cierto punto a las leyes de la asamblea común». ⁸⁶ Pero no sólo se trata de que las *póleis*-partes en ocasiones se encuentren desgarradas entre seguir las tradiciones ancestrales de la *pátrios politeía* o ceder ante a las exigencias impuestas en el nivel de la confederación, sino que el mismo nivel confederativo se halla bajo la hegemonía de una *pólis* más poderosa que las demás, que en virtud de ese poder utiliza la Liga para sus propios fines expansionistas. En este caso se traspasa la delgada línea entre el Estado federal y la Liga hegemónica, y el circuito de gestión del dominio de político pasa a ser despótico.

La casuística histórica que expone al respecto el Estagirita encuentra en Atenas el paradigma por excelencia de cómo las alianzas políticas degeneran en dominios despóticos. Dentro de un ejercicio retórico de encomio y censura, propone Aristóteles el siguiente tópico de impugnación de la política exterior ática: «como por ejemplo, que redujeron a la esclavitud [*katadouloûn*] a los griegos, y que luego de haber vencido [a los Persas] subyugaron [*andrapodízein*] a quienes habían sido aliados de ellos contra el bárbaro, los de Egina y Potidea, y otros asuntos de tal clase». ⁸⁷ Según la *Constitución de Atenas*, con el objetivo de «apoderarse de la conducción» [*hegemonían katéchein*], los atenienses «se relacionaban con los alia-

85. *Hel* VI 5, 6. No debió verse bien a los ojos de Aristóteles, defensor de la estabilidad de los *nómoi* frente a la corta duración y provisoriedad de los *psephismata* (cf. *Pol* 1292a 6-11), el hecho de que los decretos federales prevalecieran por sobre la *pátrios politeía* de las ciudades-parte.

86. H. Beck, «“The laws of the fathers”...», *art. cit.*, p. 362.

87. *Rhet* 1396a 17-20. A tal punto las alianzas tienden a degenerar en sujeciones que el concepto de *summachía* llega a convertirse en un auténtico ideologema, un lexema particularmente cargado ideológicamente por el contexto con una significación política precisa: a los oídos de un griego de los siglos V o IV, «alianza» tenía la clara resonancia de vínculo de subordinación a una *pólis* poderosa que lidera una Liga hegemónica (concretamente, Atenas o Esparta). N. Andrade ejemplifica la permeabilidad del discurso trágico al vocabulario político en el uso del ideologema de la alianza durante un *agón* entre dos personajes del *Áyax* de Sófocles: «la Liga de Delos ha hecho que muchos aliados (*súmmachoi*), los que pagan tributo, sean en realidad súbditos (*bupékooi*). Tal es la denominación que habitualmente les da Tucídides. Hasta tal punto la palabra *súmmachoi* está cargada de la idea de subordinación que, cuando nuestro historiador habla de los aliados que contribuyen con tropas y barcos, debe desactivar esa carga negativa mediante el añadido de un adjetivo, *súmmachoi autónomoi*»: cf. «Discurso político en el *Áyax* de Sófocles», en N. Andrade (ed.), *Discurso y poder en la tragedia y la historiografía griegas*, Eudeba, Buenos Aires, 2003, p. 17.

dos de manera más despótica [*despotikotéros*], por haber tomado el mando [de la Liga de Delos]». ⁸⁸

En general, de todos modos, el devenir despótico no constituye un rasgo exclusivo de los atenienses, sino que se da en estrecha conexión con la acumulación de poder de una parte que logra convertirse en hegemónica. En *Pol* IV 11 se exhibe la dinámica que históricamente ha permeado los intentos helénicos de construcción política, tanto a nivel estatal como interestatal, a saber, la supremacía del espíritu de partido por sobre la igualdad y el interés de la comunidad:

cualquiera de los dos [i.e., el pueblo (*dêmos*) o los ricos (*eúporoi*)] que logra tener más poder que sus adversarios, no establece un régimen común [*koinè politeía*] ni igual, sino que considera como un premio por la victoria su predominio dentro del régimen, y los unos establecen la democracia y los otros, la oligarquía. Y aun también entre los que llegaron a tener hegemonía sobre la Hélade [i.e., Atenas y Esparta, los unos establecen democracias y los otros oligarquías, mirando cada uno de los dos hacia el régimen vigente entre ellos mismos, no considerando lo conveniente para las ciudades-Estado sino lo suyo propio]. ⁸⁹

El modelo de dominio sobre el cual se cimantan las Ligas hegemónicas atenta contra la posibilidad de una auténtica *koinè politeía*, en razón de que las *póleis* que tienen el imperio reproducen sus propios caracteres en las partes que les están sometidas como «aliadas». Así parece funcionar toda Liga, desde la óptica aristotélica, en tanto el elemento más fuerte impone su forma de gobierno a los otros componentes de la totalidad, sin preocuparse por las especificidades locales.

Aristóteles detecta en este tipo de dominio despótico sobre otras unidades políticas un inconveniente en relación con la estabilidad del régimen. En efecto, tal como afirma en *Pol* II 9, «es necesario, para el régimen que pretende conservarse, que todas las partes de la ciudad-Estado quieran que exista y que permanezca del mismo modo». ⁹⁰ Critica así a los lacedemonios por haber incluido dentro de su totalidad política a pueblos rebeldes como los hilotas, y condena en esta clave al *Koinón* Tesalio, por exponerse a las continuas sublevaciones de las poblaciones dominadas. ⁹¹

88. *Atb* 24, 2. Existen serias dudas sobre la adscripción de la autoría de este tratado a Aristóteles (cf. P. J. Rhodes, «*Athenaion Politeia*», en *The Oxford Classical Dictionary...*, *op. cit.*). De todos modos, aun cuando el texto no haya sido escrito en bloque y de puño y letra por el mismo Aristóteles (¿pero a propósito de qué escrito aristotélico puede determinarse esto con total seguridad?) y haya sido redactado por algún discípulo peripatético, lo que nos interesa es que, al menos en los pasajes que reproducimos en este trabajo, se inscribe armoniosamente en el espacio de los conceptos ético-políticos de *Pol*, *EN*, *EE* y *Rhet*.

89. *Pol* 1296a 29-36.

90. *Pol* 1270b 21-22.

91. *Pol* 1269a 36-39.

Pero lo que el Estagirita encuentra verdaderamente censurable es el hecho de que algunos regímenes políticos se orientan constitutivamente hacia el dominio despótico, y no sólo en virtud de las eventualidades propias de la contingencia política: en *Pol* VII 2 desarrolla una crítica de los órdenes orientados desde un principio hacia la dominación de los vecinos, en tanto se preocupan por la justicia hacia adentro, pero no se comprometen con estos reparos en las relaciones de sujeción que mantienen con otras *póleis*. Esta característica se ve reconducida hacia la opinión de que «el único tipo de régimen feliz es el despótico y tiránico. Y para algunos éste es incluso el propósito de las leyes y del régimen, a saber, ejercer un dominio despótico [*despózein*] sobre los vecinos». ⁹² Dicha opinión se corresponde con el hecho de que las leyes de muchos ordenamientos políticos «apuntan al dominio [*kerateîn*], así como en Lacedemonia y Creta la educación y casi la mayoría de las leyes se hallan constituidas en vista de las guerras». ⁹³ Pero Aristóteles encuentra absurdo que la función del político deba consistir en «poder observar cómo dominar [*árchein*] y someter [*despózein*, “esclavizar”] a los vecinos, ya sea que éstos así lo quieran, ya sea que no lo quieran». ⁹⁴ La confusión que da lugar al absurdo concierne a la distinción entre poder despótico y poder político: «parece que la mayoría cree que el dominio despótico es político, y no se avergüenzan de practicar en relación con otros precisamente lo que cada uno de ellos no considera justo ni útil para ellos mismos». ⁹⁵ Así, «éstos buscan el gobierno justo para sí mismos, pero en relación con los otros no hay preocupación por las cosas justas». ⁹⁶

Aristóteles desestima el horizonte de las relaciones interestatales desde el punto de vista de la felicidad del régimen político:

pero por cierto sería posible para una sola ciudad-Estado ser feliz en relación consigo misma [*kath' heautén*], y ésta se gobernará claramente bien en la medida en que de alguna manera le sea posible administrar el Estado de acuerdo consigo misma [*kath' heautén*] sirviéndose de leyes buenas, pues el ordenamiento de su régimen político no estará orientado hacia la guerra ni hacia el sometimiento [*kerateîn*] de los enemigos. ⁹⁷

La despolitización del fenómeno federal procede en este punto a partir de la condena aristotélica del despotismo, una forma de dominio prepolítica, que sólo

92. *Pol* 1324b 2-5.

93. *Pol* 1324b 7-9.

94. *Pol* 1324b 24-26.

95. *Pol* 1324b 32-34.

96. *Pol* 1324b 35-36. De todos modos, conquista y sometimiento se vuelven justificables para Aristóteles en el caso de que aquellos sobre los cuales se ejerce el dominio interestatal despótico sean «esclavizables por naturaleza» [*despostòn phúsei*], es decir, que se trate de *éthne* bárbaros.

97. *Pol* 1324b 41-1325a 4.

debiera tener validez dentro del ámbito acotado de la casa (*oikos*) o en el dominio sobre los *éthne* bárbaros, nacidos para ser esclavos, pero de ningún modo entre entidades políticas helénicas. La dinámica virtualmente despótica de toda alianza traslada a los intentos de componer unidades institucionales interestatales el peligro de la construcción de totalidades viciadas de particularidad, en la medida en que el equilibrio del conjunto se ve alterado por la hipertrofia de una parte que inclina la balanza de la decisión federal a su favor. Las totalidades federativas se revelan frágiles, vulnerables frente a la desviación despótica.

Según *Pol* v 3, una causa recurrente de disolución de la totalidad política y del cambio de *politeía* coincide con el crecimiento desproporcionado [*aúxesis parà tò análogon*]: desde la metáfora organicista, los regímenes políticos son cuerpos que deben crecer dentro de un principio de *summetría* entre sus miembros, dado que el aumento no balanceado de alguna de sus partes llega a desestabilizar el conjunto.⁹⁸ También en *Pol* III 13 se invoca la buena armonía (*sumphoneîn*) y simetría de la totalidad equilibrada, contra la desproporción introducida por alguna parte, y se hace referencia allí a una institución que parecería funcionar, a primera vista, como una válvula de escape ante el problema de que en una totalidad política una parte descuelle por sobre las otras y las someta a su arbitrio: el ostracismo.

Aristóteles adscribe este mecanismo, en principio, a las ciudades-Estado democráticas,⁹⁹ pero también se incluye a la tiranía como una forma de gobierno que le da un uso frecuente.¹⁰⁰ El ostracismo se ilustra como una herramienta al servicio del elemento dominante dentro de una totalidad política, destinada a evitar que ciertos individuos o grupos descollantes pongan en peligro la estabilidad del régimen. «Pero lo mismo hacen, tanto en relación con ciudades-Estado como con *éthne*, los que hegemonizan el poder, como por ejemplo los atenienses en relación con Samos, Quíos y Lesbos (pues tan pronto como llegaron a ser poderosos por el imperio, los sometieron yendo en contra de los pactos [*parà tàs sunthé-*

98. La desproporción suele suceder, por ejemplo, cuando el *dêmos* se vuelve muy numeroso (Cf. *Pol* 1302b 33-1303a 2).

99. *Pol* 1284a 19-22: «parecen perseguir la igualdad ante todo, de modo que a los que parecen sobresalir [*huperéchein*] a causa de su riqueza, su elevado número de partidarios [*poluphilia*, lit.: «abundancia de amigos»] o algún otro factor de fuerza política los condenan al ostracismo y los destierran de la ciudad por períodos de tiempo determinados».

100. Aristóteles relata al respecto un episodio que tiene lugar entre dos tiranos, Trasibulo de Corinto y Periandro de Mileto. Este último proporciona un mensaje codificado al heraldo enviado por el primero, arrancando de un campo las espigas que descollaban [*huperéchein*] sobre el resto. Trasibulo descrypta en términos políticos el símbolo agrícola: «hay que suprimir a los hombres que sobresalen [*huperéchein*]» (*Pol* 1284a 33). El mensaje parece aplicado en todo su rigor por los Treinta Tiranos de Atenas, que mataban a todos los ciudadanos que sobresalían por su hacienda, su linaje o su virtud (*Ath* 37).

kas]».¹⁰¹ Dentro de esta tematización del ámbito de las relaciones interpolíticas, la lógica del ostracismo aparece como la sintaxis misma de una voluntad de poder que resulta más fuerte que los pactos.

A los ojos de Aristóteles, en la escena interestatal se vuelve más angustiadamente manifiesta la verdad de la fábula de Antístenes, que niega la posibilidad de que entre leones y liebres pueda alguna vez llegar a haber igualdad política.¹⁰² Si acaso se llegase a establecer entre ambos una constitución conjunta estructurada en base a una comunidad jurídica equitativa (quizás incluso en términos de distritos), no se tratará a fin de cuentas más que de una igualdad formal, y los poderosos no tardarán en ir contra los pactos sancionados cuando les resultare útil o conveniente.¹⁰³ Las asociaciones entre ciudades se demarcan entonces como lábiles y fluidas, y componen totalidades frágiles viciadas de particularidad, especialmente expuestas al naufragio ante las aventuras expansionistas de alguna de sus partes.

La posibilidad de la conformación de un régimen federal verdaderamente común para todas las partes componentes se excluye ya desde un principio de carácter metafísico que sintetiza y expresa de manera paradigmática la lógica de las eventualidades políticas: «en efecto, en aquellas cosas que se constituyen a partir de varios componentes –ya sea que se encuentren íntimamente ligados entre sí, ya sea que subsistan separadamente– y llegan a conformar cierta unidad común, en todas ellas aparecen lo dominante y lo dominado».¹⁰⁴

v) *Hólón*. Ontología de la totalidad y políticas de la unidad

En esta sección, nos dedicamos inicialmente a situar los textos acerca de la unidad política en el marco de la ontología del todo y la parte y la reducción de la multiplicidad a la unidad, para luego intentar esgrimir las especificidades del uni-

101. *Pol* 1284a 38-41.

102. *Pol* 1284a 15-17. Aristóteles alude a «lo que precisamente dice Antístenes que [respondieron] los leones cuando las liebres dijeron como ante una asamblea democrática [*demegoreúein*] que todos merecían tener lo mismo», sin explicitar en qué consistieron esas palabras. La respuesta de los leones habría sido: «A vuestras palabras les faltan las garras y los colmillos que nosotros tenemos» (*Aesopica*, ed. Perry, fab. 450, citado en el comentario a la *Política* de E. Schütrumpf, *Aristoteles Politik, Bücher* II-III, Akademie, Berlin, 1991, p. 530).

103. Estas amargas consideraciones del Estagirita se corresponden con el desencantado juicio retrospectivo que pronunciara siglos después un célebre historiador arcadio de nacimiento y luego transferido a Roma: desde un optimismo declarado por la igualdad de derechos que la forma federal asegura a la Grecia de su época, Polibio censura a las entidades políticas del Peloponeso por haberse dedicado sólo a proyectos de dominación, en lugar de buscar la libertad común (*Historias* II 37, 9-11).

104. *Pol* 1254a 28-31.

tarismo sinecista aristotélico, no sólo desde la retórica de la fundación, sino también en torno a las eventuales medidas que deben tomar los gobiernos políticos para consolidar hábitos de unidad en las almas de los ciudadanos.

En el curso de la *Política*, el módulo lógico-metafísico todo/partes se ve sujeto a un empleo argumentativo por demás extenso.¹⁰⁵ Entre muchos de sus usos, se pone en práctica a los efectos de una demarcación interna de comunidades dentro de la *pólis* y de la casa (*Pol* I), para una definición del concepto de ciudadano (*Pol* III), para especificar las funciones técnicas y productivas en el interior del espacio político (*Pol* VII 8 y IV 4), para demarcar segmentos socioeconómicos de la *pólis* (*Pol* IV 11). El concepto de parte en su aplicación política asume así una multiplicidad de referencias que coinciden con comunidades (relación conyugal y paternal, vínculo despótico, espacio doméstico, lazos *oikónomicos* productivos, adquisitivos, comerciales, en *Pol* I), ciudadanos (*Pol* III), funciones y técnicas (ya sea que todas las técnicas mencionadas sean partes indiscriminadamente, *Pol* IV 4, ya sea que el concepto actúe una operación restrictiva por la cual algunas funciones técnicas son «partes» y otras pasan a ser sólo «condiciones necesarias», *Pol* VII 8), sectores sociales («pobres», «ricos», «capa media», *Pol* IV 11). No obstante, a pesar de la múltiple diversificación argumentativa del esquema, y aun cuando subsistan en un mismo espacio textual una serie de al menos cinco variaciones semánticas alternativas para el concepto de «parte», la *pólis* siempre termina ocupando la posición de la totalidad; el término de masa y la referencia de conjunto para cada uno de los tipos de partes mencionados es siempre «*pólis*».

Pero lejos de zanjar las insuficiencias de eficacia y legitimidad que Aristóteles concibe como propias de la forma federal, la concepción de la *pólis* en términos de totalidad no hace más que abrir nuevas cuestiones. La ontología política aristotélica determina su concepto fundamental a partir de una cierta noción de totalidad, pero también lo hace la forma federal, al menos según el análisis que el historiador de Oxirrínco hace de la composición en distritos (*mére*, «partes») de la *sumpoliteía* beocia: «así se gobernaba el *éthnos* como un todo» (*tò mèn oûn éthnos hólon hoútos epoliteúeto*).¹⁰⁶

La confrontación con la totalidad federal en el plano metafísico podría demarcar una línea de avance polémico sobre el final de *Met* VII 17, donde se sostiene que algunos compuestos son de tal clase que constituyen una unidad, en el sentido en que cuentan con una *ousía* o entidad que los expresa unitariamente, mientras que otros compuestos son meras aglomeraciones indefinidas, sin una forma

105. La referencia obligada para este tema es E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Gruner, Amsterdam, 1980.

106. *P. Oxy* 842, col. XI, sección 4.

común. Podría decirse así que si la ciudad-Estado tiene su entidad en el régimen político (*politeia*), que es su elemento interno de jerarquización e individuación, el *éthnos*-Estado sería aquel mero montón sin *eídos*, una acumulación cuantitativa sin principio de orden que, por sus vastas dimensiones y distancias tanto como por los fines meramente utilitarios a los que tiende y los espectros despóticos que convoca, no puede recibir la estructuración política propiamente dicha, es decir, la forma de una ciudad-Estado.

Mientras que los conglomerados federales se desmoronan por su propio peso sin poder alcanzar un estatuto lógico-ontológico estable, la *pólis* es una totalidad compuesta y jerarquizada según una diferenciación interna,¹⁰⁷ y la reducción de la multiplicidad en términos de partes sujetas a una forma política que las totaliza se caracteriza como un cierto tipo de unidad.¹⁰⁸

Frente al modelo federal, entonces, Aristóteles se muestra unitario. Pero a la hora de pensar el unitarismo aristotélico en sus especificidades, y ante las tentaciones sustancialistas que surgen de la estela de la interpretación hegeliana,¹⁰⁹ la crítica de *Pol II 2* a la excesiva homogeneidad de la *pólis* de la *República* platónica no deja de imponer un límite que debe ser tomado en cuenta.

Del requisito, puesto en boca de Sócrates, de que la ciudad-Estado debe llegar a ser lo más unitaria posible se derivaría como consecuencia una drástica (y absurda) reducción a lo uno que atentaría contra eso mismo que se quiere preservar: «pues en cuanto a su naturaleza, la ciudad-Estado es una cierta multiplicidad, y si llega a ser una sola pasará de ser una ciudad-Estado a una casa, y de una casa pasará a ser un hombre; de modo que incluso si fuera posible lograr esto, no debe hacerse, pues se destruirá la ciudad-Estado».¹¹⁰

107. «Como en los demás asuntos, es necesario dividir aquí lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstas son las partes mínimas del todo), y de este modo, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, veremos en qué difieren unas partes de otras» (*Pol* 1252a 18-22).

108. «Pero la ciudad-Estado no sólo se halla compuesta de muchos hombres, sino de diferentes tipos de hombres. Pues a partir de individuos semejantes no se produce una ciudad-Estado. [...] aquellos a partir de los cuales debe surgir una unidad difieren cualitativamente» (*Pol* 1261a 22-30).

109. «Aristóteles no considera como lo primario al individuo y sus derechos, sino que reconoce al Estado como lo superior en cuanto a su esencia, como algo más alto que el individuo y la familia, ya que es aquél precisamente el que constituye la sustancialidad de éstos. [...] el individuo, separado del todo, no es en y para sí, como no lo es cualquier parte orgánica cuando se ve separada del todo» (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. W. Roces, FCE, Mexico, 1997 [1833], p. 316).

110. *Pol* 1261a 18-22. Es cierto también en este sentido que «una ciudad-Estado se compone a partir de desemejantes, tal como un ser vivo se compone inmediatamente a partir de alma y cuerpo, y el alma a partir de razón y deseo, y la casa a partir de hombre y mujer, y la propiedad a partir de amo y esclavo, del mismo modo también la ciudad-Estado se compone a partir de estos elementos y además de ellos a partir de otros de formas desemejantes» (*Pol* 1277a 5-10).

Así pues, frente a las lábiles agregaciones cuantitativas federales, parecería exigirse un Estado ético fuertemente unitario, pero dicha unidad no debería ser entendida como la aspiración a una única «co-naturaleza»,¹¹¹ dado que «por su naturaleza la ciudad-Estado no es una en ese sentido».¹¹² La insuficiencia de unidad de las formaciones etnopolíticas necesita restricciones habilitantes que hagan posible y practicable una comunidad política entre seres humanos comprometidos con la vida buena, pero sin embargo la voluntad de unificación puede llegar a extralimitarse, de manera que contra el horizonte antiplatónico la unidad de Aristóteles se pretende compleja y pluralista.

Pero entonces, ¿qué clase de unidad quiere Aristóteles para su *pólis*-totalidad, si sobre toda unidad pesa el riesgo de degenerar en homogeneidad que anula la pluralidad (Platón) y si además toda unificación política que quiera mantener la especificidad de las partes se califica de formal, normativamente vacua y virtualmente despótica (*éthne, koiná y summachíai*)?

Podría volverse con este problema en mente a la genealogía sinóptica de *Pol* 1 2. Allí, recorriendo nuevamente la panorámica del proceso de integración de comunidades que cristaliza finalmente en la *pólis*, quizás podría encontrarse una cierta tematización del federalismo dentro de las categorías políticas aristotélicas, en torno al horizonte prepolítico de la aldea, en el momento del sinecismo (*sunoikismós*), la unificación de las casas y de las aldeas en la tercera y última comunidad. Si uno entiende «*pólis*» en sentido amplio, como principio de agrupación política de ciertas partes que se juntan para conformar una unidad sin perder su carácter heterogéneo, de alguna manera, en Aristóteles toda *politeía* sería originariamente una *sumpoliteía*, y entonces «*pólis*» podría ser también el nombre de la unidad de agrupación entre diversas ciudades-Estado. De hecho, en los fragmentos historiográficos aristotélicos, se subsume al *Koinón* Tesalio bajo la categoría de *pólis* y se le asigna una *politeía* propia, y también se adscribe una *koinè politeía* a los Arcadios.¹¹³

111. *súmphasis*, a partir del *sumphúein* que aparece en *Pol* 1262b 13.

112. *Pol* 1261b 7.

113. *Frg* VIII, 44, 498; *Frg*. VIII, 44, 483. Por otra parte, en medio de la fluidez del vocabulario político interestatal de la antigua Grecia, existía una zona de indiferenciación entre los conceptos de *sumpoliteía* y de *sunoikismós*, en la medida en que «el verbo *sumpoliteúein* se usa desde el siglo V a. C. en adelante para denotar la convergencia de comunidades separadas en un mismo Estado»; y en inscripciones a veces se utilizan también otros términos como *sunoikía* u *homopoliteía* para hablar de la absorción de un Estado pequeño dentro de otro sin que se oblitere la parte anexada (J. A. O. Larsen y P. J. Rhodes, «Sympolitieia», en *The Oxford Classical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 1460-1461). Cf. J. A. O. Larsen, *Greek Federal States...*, *op. cit.*, pp. 202-207; M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci*, vol. 1: *Dalle origini al 338 a. C.*, Marlin, Pisa, 1976.

En este punto, ante la posibilidad de emplazar la problemática federal en el nivel de la convergencia de las múltiples aldeas (*kómai*) en la unidad estatal, debemos decir que la insuficiencia *sumpolitiké* es correlativa también de una insuficiencia *komiké*. La figura de la aldea aparece presentada en *Pol* I 2 de manera bastante pobre, y en sí misma parecería no encontrar otra funcionalidad que la de ser una mediación circunstancial entre lo doméstico y lo político. Para el esquema genético-evolutivo, las relaciones entre los administradores domésticos son fundamentales, en tanto actúan como soporte inmediato de la relación política, y uno podría incluir bajo el concepto de *kóme* el conjunto de prácticas de sociabilidad extradomésticas y prepolíticas; sólo que al hablar a propósito de esta instancia, Aristóteles simplemente esboza escuetas comparaciones con el proceso colonial y con protomonarquías gerontocráticas.¹¹⁴

Si bien es cierto en general, como afirma M. Riedel, que este capítulo de la *Política* logra una conceptualización que abarca tanto la génesis paulatina como así también la estructura institucional,¹¹⁵ sin embargo la aldea apunta a una instancia genéticamente intermedia que no encuentra una sedimentación institucional que permanezca luego de acabada la génesis, como si sólo se agotara en la función de una mera prótesis de crecimiento, provisoria, destinada a ser superada sin ser conservada. A fin de cuentas, las unidades fundamentales del análisis aristotélico son casa y *pólis*.

Podría decirse en este contexto que no hay un pensamiento aristotélico de la unión de aldeas en una ciudad-Estado común, y que no se describe la dinámica del *sunokismós* más que a través de la siguiente breve expresión: «se unieron a partir de ser gobernados por reyes».¹¹⁶

La referencia más plausible es aquí a la obra política última de su maestro en la Academia de Atenas. Mientras que en el libro I de las *Leyes* de Platón se enuncian ya los tres componentes del análisis de *Pol* I 2 (*oikía, kóme, pólis*),¹¹⁷ en el comienzo del libro III se lleva a cabo un análisis genético que merece nuestra atención. En el punto en que las aldeas y las casas, gobernadas monárquicamente por

114. *Pol* 1252b 15-27. En palabras de A. C. Bradley, «más allá de esta breve nota, no tenemos casi ninguna referencia más de la aldea en la obra de Aristóteles»: cf. «Aristotle's conception of the state» [1880], en D. Keyt, F. D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 13-56; cf. p. 24. Según T. J. Saunders, «las aldeas de Aristóteles son cosas misteriosas. Su descripción es corta, alusiva y ambigua» (*Aristotle. Politics. Books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 66).

115. 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, p. 41.

116. «*ek basileuoménon gar sunêlthon*» (*Pol* 1252b 20).

117. *Leg* 626c.

los más ancianos, se integran en común (*eis tò koinón*) en la formación de una *pólis*, «cada una llega a esa comunidad mayor con sus propias leyes»,¹¹⁸ por lo cual se hace necesario que «los que se reunieron» (*toùs sunelthóntas*) «elijan en común» (*haireísthai koinoús*) a ciertos hombres que consideren todas esas costumbres particulares y legislen para toda la comunidad las que más les satisfagan.¹¹⁹

Aunque sea cierto, como ha sido observado, que el pasaje de *Leg* III 680b-681d será prolijamente retomado en muchos de sus detalles por el Estagirita,¹²⁰ sin embargo no hay rastros en la *Política* de esta convención legislativa de aldeas que acuerdan someterse a los dictámenes de un comité de expertos en leyes elegidos por ellos mismos. La breve aparición del legislador originario en *Pol* I 2 no ve reconducida su misión hacia ninguna instancia contractual anterior a él, que pudiera alegarse como fundamento de su autoridad.

La unificación a partir de ser gobernados por un rey puede tomarse como indicio de que Aristóteles piensa en el sinecismo estatal de la manera en que otro ilustre pensador ateniense cuenta a propósito de la antigua Ática y del legendario rey Teseo. Según Tucídides, esta región «se halló siempre habitada por ciudades-Estado que tenían sus pritanos y sus magistrados»,¹²¹ pero Teseo «con inteligencia» «organizó el territorio [*diakosmeîn tèn chóran*] disolviendo los consejos y las magistraturas de las otras ciudades, y las unificó [*sunoikízein*, “integró”, “compuso”] a todas en una ciudad-Estado [Atenas] que es la que existe ahora, estableciendo un solo consejo y un solo pritano».¹²²

Así pues, si las unidades aldeanas se integran en el modelo estatal unitario mediante la cancelación de sus leyes privadas (Platón) y la supresión de sus órganos internos de deliberación y decisión (Tucídides), entonces ya puede establecerse una diferencia técnica importante. Por un lado, tenemos el sinecismo, que da lugar a un Estado unitario en la medida en que se ocupa de redefinir los estatutos normativos, los órganos consultivos y las magistraturas locales de las comunidades-parte, y por el otro, la *sumpoliteia*, que institucionaliza un plano común para la decisión política en el nivel federal a partir del respeto por las autonomías locales. El estatuto de las partes en ambos casos es bien distinto. Una *pólis*-parte de un Estado federal (modelo Beocia) se distingue claramente de una

118. «*hékhein échontas idíous nómous eis tèn méizona sunoikían*» (*Leg* 681b).

119. *Leg* 681c-d.

120. W. L. Newman se encarga de señalar detalladamente las múltiples coincidencias argumentales y estilísticas (*The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1950 [1887], vol. I, pp. 36-37; vol. II, pp. 114-116), y E. Schütrumpf apunta que «cada pensamiento de este breve párrafo de Platón halla una correspondencia en Aristóteles» (*Aristoteles Politik, Buch I*, Akademie, Berlin, 1991, p. 201).

121. *Thuc* II 15, 1.

122. *Thuc* II 15, 2.

subdivisión cívica interna (*dêmos*, *phratría*, *phúle*) dentro de un Estado unitario (modelo Atenas).¹²³

Tal como se desprende de su rechazo de la forma política arcadia y su defensa del modelo de *pólis* articulada «según aldeas»,¹²⁴ Aristóteles se hallaría encolumnado bajo la bandera del *sunoiikismós* ateniense, en tanto los poderes y leyes regionales de las aldeas no subsisten independientemente una vez llevada a término su unificación política. A su vez, la unión entre aldeas no es descripta como un proceso que tiene lugar entre unidades políticas ya constituidas que deciden soberanamente participar de la misma *pólis* o fundar un Estado común a partir de un acuerdo mutuo (como podría sugerir la asamblea constituyente de las aldeas en el Platón de las *Leyes*). Aristóteles evita cuidadosamente referirse a la integración sinecista en términos de «acuerdo», «convención» o «contrato» entre las partes: la unidad proviene de la relativa exterioridad de un legislador originario (¿el Teseo sinecista de Tucídides?), y ni el contenido ni la forma de esa unidad dependen de lo que pacten las partes, sino de lo que establezca el legislador para el conjunto como un todo.¹²⁵

Pero no sólo en términos de fundación habla Aristóteles de la unidad. Tal como lo testimonian con claridad los libros empíricos de la *Política*, la constitución de la estatalidad depende en última instancia de la conformación de hábitos y prácticas que apuntalen su conservación. Desde esta perspectiva, resultan en algún punto hasta aleatorios los orígenes de dicha unidad, e incluso cabe la posibilidad de que sean de matriz contractual, de acuerdo con el demonizado paradigma sofístico. El ejemplo al respecto se encuentra en los capítulos 38 y 39 de la *Constitución de Atenas*, y los acuerdos en cuestión son los pactos de cesación de hostilidades (*dialúseis*, *sunthékai*) que tienen lugar en Atenas en la época del restablecimiento democrático, luego del sanguinario gobierno de los Treinta Tira-

123. En su diferenciación de los modelos ateniense y beocio, P. J. Rhodes plantea como principal criterio de divergencia la doble ciudadanía de Beocia frente a la ciudadanía única de Atenas: «Beocia cuenta con un gobierno federal y un gobierno de la *pólis*, y un beocio era ciudadano de Beocia y de su *pólis*, mientras que [...] un ateniense es ciudadano de Atenas y miembro de su *dêmos*». También menciona otras importantes diferencias: las ciudades beocias «eran más poderosas e independientes que los *dême* atenienses»; el sentido de pertenencia a su propia *pólis* «significaba más para un beocio en el nivel federal que el sentimiento de pertenencia al *dêmos* para un ateniense en el plano de decisión de la *pólis*»; se justifica hablar de ciudades que se resistían a las leyes del *koinón* pero «nunca escuchamos de un movimiento secesionista por parte de un *dêmos* ateniense»; «los *dême* no tenían relaciones separadas con otras *póleis* y no tenían fuerzas militares que pudieran reivindicar como propias» («The greek póleis...» *art. cit.*, p. 169).

124. *Pol* 1261a 22-30.

125. Para un análisis de la figura del legislador como clave de bóveda de la concepción aristotélica de la legitimidad política nos permitimos remitir a G. Livov, «*Eunomía*. Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles», *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* n° 3, 2004, pp. 75-115.

nos: la amnistía de 403 a. C. entre demócratas y oligarcas, dos facciones que en medio de un lacerante conflicto intestino deciden deponer las armas y recomponer un régimen común.

Las dramáticas escenas previas a la sanción de los pactos ilustran un belicoso «estado de naturaleza» digno del cap. XIII del *Leviatán*. Los desterrados y exiliados demócratas ocupan Muniquia, uno de los tres puertos del Pireo, y resisten militarmente contra las fuerzas de los Treinta, cuya facción se aloja en el casco urbano de la ciudad-Estado.¹²⁶ Las tonalidades afectivas que recorren el espacio fracturado de la *pólis* son el miedo y la desconfianza ante el fantasma de la venganza y el sentimiento general de acechanza.¹²⁷ Se reclutan soldados y se conforman grupos armados. Los demócratas del Pireo organizan bandas de sabotaje, guerrilla y expropiación de recursos y armas. Entre los oligarcas de la ciudad, los caballeros interceptan y degüellan demócratas, desoyendo sus súplicas.¹²⁸ Los del Pireo salen a matar caballeros y planean incursiones contra las murallas de la urbe. Los de la ciudad convocan la ayuda de Esparta y sus aliados, mientras que los del Pireo reclutan y equipan hoplitas, y la escalada de violencia resulta en las primeras batallas armadas, que se revelan favorables a los demócratas.

En un momento, y principalmente a instancias del rey espartano Pausanias, se decide detener la guerra. Se envían embajadores a ambos bandos, se hace la paz con los lacedemonios y se impulsan las tratativas de cesación interna de hostilidades.¹²⁹ El contenido de los pactos de amnistía involucra una particular forma de administración del olvido, expresada en el sintagma «*mè mnesikakeîn*», «no recordar el mal sufrido», «renunciar a la venganza»: «por los asuntos del pasado nadie podía vengarse [*mnesikakeîn*] de nadie».¹³⁰

Tanto Aristóteles como Jenofonte destacan el éxito de los pactos, oportunos instrumentos de recomposición política de las escisiones dentro de la comunidad cívica.¹³¹ Pero si el historiador celebra sin más el hecho de que todavía en su época esos juramentos de superación de la venganza tuvieran validez,¹³² el filósofo no omite el estado de guerra latente que subsiste en la *pólis* incluso una vez cerradas las tratativas, y a tal efecto destaca el buen gobierno de Arquino para lidiar con la situación, en tanto se ocupó de llevar ante el Consejo a un sujeto que había violado los pactos de «*mè mnesikakeîn*» y logró que lo condenaran a muerte,

126. *Ath* 38, 1.

127. *Ath* 38, 2; 40, 1. Cf. Jenofonte, *Hel* II 4, 23-24.

128. *Hel* II 4, 26.

129. *Ath* 38, 4; *Hel* II 4, 35-36.

130. *Ath* 39, 6.

131. Cf. N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris, 1997.

132. *Hel* II 4, 43.

castigo ejemplar luego del cual nadie jamás volvió a recordar el pasado con animosidad vengativa.¹³³

La violencia que restablece derecho se ve así aceptada en Aristóteles como medio de superación de la guerra civil (*stâsis*), como modo de configuración de una memoria colectiva que funcione como sustento y soporte de unidad. La formación de estratos cívicos de habitualidades comunitarias conjuran el espíritu de parte y sirven para encauzar las energías sociales hacia lo común. Es cierto que, como se dice en el final de *Pol* v 3, la convergencia política es en cierta medida efecto de una configuración territorial proclive a la unidad, «una tierra orientada a que la ciudad-Estado sea una» (*chóra pròs tò mían êinai pólin*): por eso mismo la división (*diástasis*) en la *pólis* ateniense se prefigura en su disposición territorial no homogénea (*ouk homoíos*), por la cual los habitantes del Pireo (*hoí tôn Peiraía oikoúntes*) son más demócratas que los de la ciudad (*tôn tò ástu*).¹³⁴ Pero en última instancia, la división más importante es la que se superpone con la oposición entre virtud y vicio (*mégiste diástasis aretè kai mochtería*) y se ubica en el ámbito del alma de los ciudadanos.¹³⁵ Es allí donde una configuración territorial desfavorable, una unificación precaria y un amenazado origen contractual pueden compensarse y sustituirse; la exigente unidad política aristotélica se respalda finalmente en el plano de los hábitos y las prácticas de sus ciudadanos.

En esta clave, una frecuente causa de emergencia de la guerra civil en las comunidades políticas coincide con la falta de homogeneidad interna (*tò homóphulon*), cuando los componentes de la ciudad-Estado no logran llegar a un punto de fusión.¹³⁶ Entre los sinecismos abortados a causa de no haber pasado el tiempo necesario para que se homogeneizaran las partes-componentes, menciona Aristóteles a aqueos y treceños en la *pólis* de Síbaris: los dos diferentes grupos nunca llegaron a alcanzar una unidad, y ni bien los aqueos lograron una cierta superioridad, expulsaron a los otros e hicieron naufragar la ciudad-Estado.¹³⁷ Es necesario así que los sinecismos se vuelvan estables mediante la formación de hábitos de unidad a lo largo del tiempo: «pues así como no nace una ciudad-Estado a partir de cualquier multitud, tampoco lo hace en cualquier período de tiempo».¹³⁸

133. «En esto Arquino parece haber tomado las medidas correctas [*politéusasthai kalôs*]» (*Ath* 40, 2).

134. *Pol* 1303b.

135. *Pol* 1303b 12-14.

136. Aristóteles usa al respecto el verbo *sumpneúein*, cuyo primer significado es «respirar juntos» (*Pol* 1303a 25-26). La nueva traducción castellana de M. I. Santa Cruz y M. Crespo vierte muy adecuadamente «alcanzar una comunidad de aspiraciones» (Aristóteles, *Política*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 297).

137. *Pol* 1303a 28-31.

138. *Pol* 1303a 26-27.

Considerado a través de la polémica con el federalismo, el ámbito de la filosofía primera expresa esta exigencia de construcción y reconfiguración propias del unitarismo sinecista del Estagirita. Volvamos por última vez a *Pol* I 2. Las aldeas no siempre se unen en regímenes de ciudad-Estado, y el ejemplo ofrecido son las comunidades étnicas bárbaras, compuestas de tribus que no comparten una constitución común; las casas no necesariamente constituyen aldea, tal como sucede en la descripción homérica de los cíclopes, que Aristóteles convoca como relato de primitivos tiempos prepolíticos; sería posible incluso que un hombre entablara relaciones despóticas o conyugales por fuera del marco de una casa: vale decir, podría esclavizar a otro hombre o tener relaciones e hijos con alguna mujer sin necesariamente convertirse en *oikónomos*, administrador de una pequeña unidad económica, legítimo amo de esclavos, marido de una esposa y padre de sus hijos. No obstante, desde el momento en que las relaciones conyugales, las sujeciones despóticas, las uniones domésticas y las agrupaciones aldeanas pasan a conformar *pólis*, ni bien estas diversas modalidades de comunidad pasan a ser englobadas en un todo político, las mismas ven reconfigurado su estatuto ontológico, pasan a ser afecciones de una sustancia que las totaliza, se vuelven partes de una naturaleza que, a pesar de haber sobrevenido en último lugar según el orden de la génesis, se convierte en el momento fundamental, soporte primero y anterior desde el punto de vista conceptual:

la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues es necesario que el todo sea anterior a la parte: en efecto, si se destruye el todo no habrá pie ni mano excepto por homonimia, como si alguien pudiera llamar de este modo a una mano de piedra (de hecho, sería así una mano muerta), y todas las cosas se definen por su función y su capacidad, de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas sino homónimas. Por lo tanto resulta claro que la ciudad-Estado existe por naturaleza y es algo anterior a cada uno: pues si cada uno al ser separado no es autárquico, del mismo modo sucederá para las partes en relación con el todo.¹³⁹

En consonancia con el unitarismo holístico aristotélico, la totalidad debe recomponer, una vez acabado el proceso de generación, la relación con sus propias partes, no menos que la naturaleza de esas partes, que pasan a conocer una dependen-

139. *Pol* 1253a 18-27. A. C. Bradley manifiesta la centralidad argumentativa de la analogía corporal dentro de la conformación de la totalidad aristotélica: «si el Estado fuera una mera colección sumatoria de individuos sería absurdo decir de él que es anterior a sus partes; sería absurdo comparar una de estas partes con una mano o un pie, que no tienen existencia ni función separados del cuerpo al que pertenecen. Un cuerpo compuesto del cual pueden decirse estas cosas no se forma por la adición de unidades, y ni siquiera la categoría de todo y partes se aplica a él estrictamente. Sus partes son miembros; es una unidad que se expresa a sí misma en diversos miembros, funciones y órganos, y la conexión entre estos miembros no es mecánica sino orgánica» («Aristotle's conception of the State» *art. cit.*, pp. 29-30; cf. también p. 32).

cia respecto del todo orgánico. De este modo, en la metafísica aristotélica del todo y la parte tal como se aplica a lo largo de la *Política* parecería estar implicada una dimensión decididamente antifederativa. Es cierto que la *pólis* del Estagirita garantiza cierta diferenciación interna llamada a evitar las tentaciones de unidad absoluta de la *República* de Platón. Pero dejar intacta la autonomía de las partes como unidades singulares, cerradas y autodeterminadas, sin redefinir sus condiciones de existencia, equivale a exponerse a los riesgos de conformar totalidades quebradas, en las que los componentes subsisten incontaminados luego de haber erigido la totalidad o de haberse sumado a un todo ya constituido, vale decir, ingresan por propia decisión en el todo (y así también pueden eventualmente desligarse de él), y de este modo su ontología regional se vuelve disruptiva respecto del equilibrio y la simetría del conjunto. Desde los patrones aristotélicos, los Estados federales son cuerpos monstruosos, desmembrados, meras aglomeraciones descoyuntadas de órganos sin vida, y sólo por homonimia puede decirse que son Estados, que tienen leyes y que cuentan con ciudadanos que participan de un régimen político.

En el modelo de etnoestatalidad, las partes mantienen un ser por sí irreductible que siembra de peligros la unidad estatal. A su vez, la exigencia aristotélica de amalgama de las partes en el todo requiere que la *pólis* sea la comunidad suprema (*kuriotáte*) que englobe (*periechousa*) expresivamente la realidad de la aldea y los vínculos de la casa en una totalidad con diferenciaciones internas, en la que no se dé un mero agregado cuantitativo de unidades homogéneas en sucesión acumulativa, sino que se subsuma orgánicamente a la parte dentro de la totalidad.

vi) *Repaso y conclusión*

Intentamos en las cuatro secciones anteriores explorar las razones filosófico-políticas de la exclusión aristotélica del escenario federal respecto del área de competencia estricta de la ciencia política (*politikè epistéme*). En rigor, y de acuerdo con la jerarquización de las disciplinas humanas según *EN I 2*, las formaciones federativas sí podrían ser objeto de su atención, pero no serían ya directamente tema de su tratamiento, sino de algunas de sus disciplinas auxiliares; por ejemplo, de la administración doméstica (*oikonomía*), en la medida en que los agrupamientos federales son definidos como sistemas de administración de bienes o como variaciones despóticas; quizás también de la estrategia militar, en tanto los vínculos entre *póleis* se revelan finalmente como inestables alineaciones de aliados en un espacio internacional permeado de guerra y violencia; pero decididamente no del saber que tiene como objeto al vínculo específicamente político entre los ciudadanos dentro de una ciudad-Estado determinada.

Luego del análisis efectuado, no debe sorprendernos la deslegitimación aristotélica de las formas estatales confederativas, principalmente si prestamos atención a la matriz latina del término-raíz *foedus*, «contrato» o «pacto»: para Aristóteles, la expresión «Estado federal» es una contradicción en los términos. Los pactos por sí solos no constituyen una estatalidad unificada, orgánica y sustancial, toda *pólis* que se precie de tal debe fundar entre sus partes constitutivas una relación vinculante que vaya más allá de un mero contrato formal y se involucre con la dimensión de la vida buena en el plano de las habitualidades prácticas de los ciudadanos.

Según lo analizado en la sección ii), Aristóteles exige que el principio constituyente de estatalidad no dependa exclusivamente de las condiciones empíricas de una agrupación étnica o territorial, como si la *pólis* se derivara por mera emanación a partir de la pertenencia a un mismo sustrato racial-étnico, de la adoración de santuarios comunes o de la cohabitación. Frente a estas formas pasivas de subjetivación política, Aristóteles hace depender la existencia de la ciudad-Estado del compromiso activo de los ciudadanos en el marco del régimen político. El filósofo de Estagira impugna los grandes espacios de la forma-*éthnos*, que obstaculizan la consecución de una totalidad orgánica al distanciar a los ciudadanos y alejarlos del contacto y del control recíprocos, de la mutua visibilidad y audibilidad, del espacio común de experiencia que se requiere para que las partes ciudadanas hagan de la letra escrita de la constitución una forma de vida.

Tal como hemos intentado poner de manifiesto en iii), la estrategia aristotélica de despolitización de los fenómenos confederativos se especifica a propósito del concepto de *summachía* en función de la táctica de reducir toda agrupación entre *póleis* a meras alianzas ocasionales, sin posibilidad de componer acabadamente una ciudad-Estado. Teniendo en cuenta esta exclusión de principio del escenario *sumpolítico*, no hay posibilidad de establecer mediaciones propiamente políticas, es decir, que se preocupen por la vida buena, más que dentro del ámbito interno a una ciudad-Estado. Hacia afuera sólo hay momentos asociativos que en rigor sólo se dejan pensar desde la lógica amigo-enemigo propia de la guerra y desde parámetros utilitarios de supervivencia que sólo tienen sentido para las comunidades prepolíticas.

A su vez, en los términos del párrafo iv), la dinámica de las agrupaciones interestatales suele obedecer a la matriz de la Liga hegemónica, una peculiar convergencia de la multiplicidad en la unidad que produce un centro demasiado fuerte como para mantener una totalidad equilibrada, o al menos respetuosa de las especificidades de las partes. La despolitización del federalismo en base a su devenir despótico resulta subsidiaria, en última instancia, de una negación del espacio que se abre entre las distintas *póleis*, en tanto suelo de violencia y conquista. Ese espacio no es político para el discurso filosófico, que pretende fundar las condiciones

de posibilidad de la *pólis* en un ámbito exento de guerra, desplazando el conflicto a un más allá de las circunstancias inmanentes a lo político. Aislamiento, atomismo y conflicto, la voluntad interestatal de dominio satura el plano federativo y bloquea la emergencia de una forma política que escape a la lógica del ostracismo.

Asimismo, como se expuso en v), para Aristóteles la totalidad debe estar en condiciones de producir y reproducir subjetividad política de modo orgánico, de lo contrario no es totalidad ni sustancia ni forma ni fin. Al no contar con la capacidad de sujetar a las partes en una unidad interconectada, las totalidades confederativas son meros agregados sin principio de orden. La heterogeneidad irreducible de las yuxtaposiciones étnicas se resiste a cualquier intento de unificación lógica, pero también política, es decir, encaminada a conformar hábitos estables de unidad y concordia en las almas de los ciudadanos.

En función del análisis llevado a cabo, podemos desestimar la determinación del perfil político de Aristóteles como un intelectual orgánico del modelo macedónico de hegemonía sobre una Liga de ciudades-Estado griegas. Más allá del problema de la forma de gobierno que haya preferido –monarquía, democracia moderada u oligarquía acompañada de virtud–, hemos podido constatar la estima del Estagirita por la forma estatal de la ciudad-Estado, frente a otras alternativas de configuración política. Como afirma Kamp, Aristóteles estableció en el mismo gesto los confines de la *pólis* y los de su filosofía política, haciendo de la primera el espacio conceptual de la segunda.¹⁴⁰

Algunos comentaradores se relacionan con esta evidencia textual en el modo de la sorpresa. Según W. L. Newman,

nada nos sorprende más en la *Política* que el hecho de que, a pesar de que fue aparentemente escrita luego de Queronea, se ocupa casi enteramente de los pequeños Estados de Grecia y de sus constituciones predominantes. Macedonia, es cierto, podría sacar provecho de las páginas dedicadas a la monarquía, pero a lo largo de la mayor parte de la obra el escritor evidentemente tiene a la vista la ciudad-Estado griega y sus dificultades. Parece totalmente inconsciente de que el cetro ha pasado irrevocablemente de Grecia a Macedonia; no ha descifrado completamente el significado de Queronea.¹⁴¹

En palabras de L. Robin, «no puede uno dejar de estar sorprendido de que, habiéndose acercado a la Corte de Macedonia, testigo como fue de las empresas por las

140. «Cuando Aristóteles, utilizando un parónimo de “*pólis*”, observó que la “ciencia política” es la ciencia práctica directiva y que considera qué ciencias prácticas hay en las *póleis* y cuáles deben aprenderse (EN I 1), no se trataba sólo de una afirmación sobre su preponderancia axiológica respecto de otras ciencias, sino antes esencialmente de una definición del objeto de la filosofía política, a través del cual ella se vincula a un especial ordenamiento de la vida en común de los hombres: es decir, precisamente la *pólis*» (A. Kamp, *La teoría política di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli, Valentino Editore, 1993, p. 68).

141. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle...*, op. cit., vol. II, p. XXXIII.

cuales Filipo había de abatir para siempre la existencia de la vieja ciudad griega, Aristóteles haya visto en ella la forma normal de la comunidad humana».¹⁴² De acuerdo con I. Düring,

es extraño que un hombre que vivió en el umbral de una nueva época y que personalmente conoció a las eminencias políticas más importantes, portadoras de la nueva política, dirigiera su mirada tan unilateralmente a la pequeña *pólis* griega. [...] Nos parece paradójico que justo un pensador que debía ejercer un influjo tan grande en el futuro nunca dirigió siquiera su mirada al futuro.¹⁴³

E. Voegelin explica el apego de Aristóteles a esa forma institucional anacrónica y ya desaparecida a partir del hecho de que

se había dado por vencido. Puede aceptar así a la *pólis* como la forma adecuada para una existencia helénica civilizada; puede desapasionadamente repasar sus variedades en su vasta colección de 158 estudios de constituciones; puede formular reglas generales y dar consejos terapéuticos para tratar casos enfermos; no tiene el sueño de un imperio helénico espiritualmente reformado [...]. Su vida ya no se halla centrada en la política, sino en su religión estelar y en su vida teórica.¹⁴⁴

Otros estudiosos enlazan la sobriedad distanciada de su celebración conceptual de la *pólis* con su status social de meteco. W. Jaeger afirma que Aristóteles fue «un hombre sin Estado» y «vivió como observador objetivo en un gran Estado en los estertores de disolución».¹⁴⁵ Según D. Keyt y F. Miller, «el tono frío y desapasionado del *outsider*, característico de la *Política*, se explica quizás por el hecho de que Aristóteles fue un residente extranjero, un meteco, toda su vida adulta y no gozó de derechos políticos en ninguna de las ciudades en las que residió».¹⁴⁶ En esta dirección parece moverse también J. Ober, cuando asigna al filósofo de Estagira la posición de un excluido de la ciudadanía, «*outsider-observer*» de la política ateniense, sin contacto con «*the real world of polis politics*».¹⁴⁷

Ahora bien, si Aristóteles piensa con la agudeza e intensidad que hemos intentado reponer la contraposición entre *pólis*, *éthnos* y *summachía* en el contexto político post-Queronea es que se encontraba también positivamente comprometido con la forma-*pólis*, frente a la flamante Liga de Corinto organizada bajo la hegemonía de Macedonia. Como destaca A. Kamp, oponiéndose a la hipótesis de la ceguera, Aris-

142. L. Robin, *Aristote*, PUF, Paris, 1944, p. 283.

143. I. Düring, *Aristóteles*, trad. B. Navarro, UNAM, Mexico, 1990 [1966], pp. 780-781.

144. E. Voegelin, *Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 16: Order and History, Volume 3: Plato & Aristotle*, University of Missouri Press, Columbia, 2000 [1957], p. 343.

145. W. Jaeger, *Aristóteles*, trad. J. Gaos, FCE, Mexico, 1995 [1923], p. 456.

146. D. Keyt, F. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, «Introducción», Blackwell, Oxford, 1991, p. 3.

147. J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, New Jersey, 1998, pp. 290-291.

tóteles elige voluntariamente la forma-*pólis*, y su compromiso no obedece a la ignorancia de otras posibilidades ni a la irreflexiva asimilación de motivos de época.¹⁴⁸

Como revela E. Schütrumpf, «el Aristóteles que eligió vivir como meteco en Atenas no escribe desde el punto de vista de un meteco, sino que lo hace como un ciudadano y para ciudadanos».¹⁴⁹ En este sentido, no sólo escribe contra la Liga de Corinto, sino antes contra la Segunda Liga Ático-Délica, que antes de ser subsumida en la de Corinto en 338 había logrado la adhesión de decenas de Estados, a los que representaba en una asamblea permanente con sede en Atenas, y que comenzaba a ver a la potencia ática repetir sus incursiones imperialistas, sobre todo después de la batalla de Leuctra (371).¹⁵⁰

La peculiar politización que aquí hemos atestiguado a propósito de conceptos altamente abstractos como «forma», «unidad» o «totalidad» habla de una alineación especialmente polémica y comprometida que el discurso ontológico asume en torno al problema político que aquí se ha considerado. Categorías de elevados niveles de abstracción aparecen puestas en funcionamiento en el plano práctico-político como armas de impugnación de una alternativa calificada negativamente y operan como vehículos de habilitación de una forma política deseada en el modo de la apuesta. Es quizás trágico que la decisión metodológica de hacer filosofía política desde adentro de la *pólis* tenga lugar entre los escombros de una ciudad-Estado en disolución, pero eso es precisamente lo que permite pensarla también como decisión política.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Ediciones de las fuentes citadas

Aristóteles

Pol W. D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxford University Press, 1957.

Ath H. Oppermann, *Aristotelis. Αθηναίων πολιτεία*, Stuttgart, Teubner, 1968.

148. *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1985, pp. 64-68.

149. *Die Analyse...*, *op. cit.*, p. 284.

150. Aristóteles procura conjurar así lo que E. Badian denominó «el fantasma del imperio», una obsesión espectral que articulaba el imaginario de la *pólis* ateniense y que todavía seguía rigiendo su política exterior: cf. «The ghost of empire. Reflections of Athenian foreign policy in the fourth century BC», en W. Eder (comp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Bellagio, Stuttgart 1995, pp. 79-106.

- Rhet* W. D. Ross, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
EN I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, 1988.
Frg V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1967 (1886).
Met W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1970.

Jenofonte

- Hel* E. C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, Clarendon Press, Oxford, 1971, vol. 1.
Mem *Ibid.*, vol. 2.

Helénicas de Oxirrinco

- P. Oxy* *Fragmenta Londinensia*, en V. Bartoletti (ed.), *Hellenica Oxyrhynchia*, Leipzig, Teubner, 1959, pp. 6-37.

Platón

- Gorg* J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford University Press, 1967, vol. 2.
Rep *Ibid.*, vol. 4.
Leg *Ibid.*, vol. 5.

Tucídides

- Thuc* H. S. Jones y J. E. Powell, *Thucydidis' Historiae*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

Antifón

- DK* H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956.

Heródoto

- Hist* Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, 9 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1948.