

NOTAS Y COMENTARIOS

LA POLITICA DE ARISTOTELES EN LA EXEGESIS CONTEMPORANEA

I. — Nadie podría poner seriamente en duda los beneficios obtenidos por la crítica moderna, histórica y filológica, en el develamiento del verdadero contenido de las fuentes del pensamiento filosófico. La expurgación de los textos, la verificación de su autenticidad y correcta cronología han conducido, ciertamente, a liberar al pensamiento original de los autores, del lastre de comentarios e interpretaciones no siempre respetuosos de la verdad histórica. Ello hace que la reflexión filosófica actual pueda contar con un material de investigación altamente confiable y donde el margen de error ha sido reducido al mínimo.

Sin embargo, a menudo este progreso en el logro de la objetividad histórica ha ido de la mano con otra forma de parcialidad, tal vez más grave que la imputada a la exégesis tradicional. Porque si bien es cierto que esta última usó —y a veces abusó— del recurso a los autores consagrados en el apoyo de las tesis propias, también es cierto que esa misma actitud —la valoración del “argumento de autoridad”— testimonia el respeto por un pensamiento al que se lo supone capaz de develar la verdad objetiva. El “magister dixit” aduce la confianza en un pensamiento apto para reflejar la realidad. La perspectiva inmanentista que, por el contrario, afecta al pensamiento contemporáneo, hace que la exégesis actual oscile en su cometido entre uno de los siguientes caminos: o bien la investigación se limita al nivel de la crítica externa, prescindiendo de la intencionalidad objetiva del pensamiento analizado, o bien, si por el contrario indaga en su sentido, lo hace aplicando criterios modernos que coinciden en negar la posibilidad de aprehensión objetiva de la realidad. En consecuencia, esta última indagación se resuelve, por lo general, en el desenrañamiento de ciertas virtualidades que se suponen actuantes en un punto de partida o en una postura teórica fundamental del autor.¹ En ello se funda la nueva forma de parcialidad a la que aludimos: si se niega la capacidad del pensamiento para trascender sus propias pautas, el autor analizado queda clausurado en un esquema de interpretación y conminado a responder a la problemática planteada por el intérprete. Si la exégesis tradicional pecaba de parcialidad, estaba presidida, sin embargo, por una mentalidad congruente con la del autor analizado, en cuanto que ambas se pretendían expresión de la verdad objetiva. El reconocimiento de la autonomía del objeto respecto del pensamiento podía llevar así a reencauzar una exégesis interesada, dada la posibilidad de rectificaciones y de variación de enfoques que ello genera. El

¹ Ejemplo típico de esta actitud, lo constituye la atribución de “idealismo”, en sentido moderno, al pensamiento de Platón en la interpretación de Natorp.

“amicus Plato sed magis amica Veritas” es el natural complemento de la actitud antes mencionada. Las enmiendas a los textos fueron, en no pocos casos, rectificaciones exigidas por la realidad, que no siempre vulneraban, sino, al contrario, salvaban, su inspiración fundamental. Por el contrario, todos los resguardos científico-filológicos e históricos son pocos para garantizar la recta interpretación de un pensamiento realista desde una perspectiva filosófica immanentista. Estas últimas son interpretaciones que normalmente atribuyen al pensamiento analizado una dinámica autónoma, como la que empieza a privar en la historia de la filosofía sólo a partir de la revolución cartesiana. El pensamiento realista de los antiguos escapa, sin embargo, a los carriles impuestos por la filosofía de la immanencia. La exégesis idealista solamente es hábil para interpretar un pensamiento igualmente idealista.

2. — Lo dicho puede ser aplicado al caso del pensamiento más interpretado y comentado, quizás, de la historia intelectual de Occidente: el pensamiento de Aristóteles. No pretendemos en un trabajo de esta extensión rozar, siquiera, una enumeración de tales interpretaciones. Tampoco pretendemos discutir alguna de ellas en el plano de los principios generales de la filosofía aristotélica. Limitamos nuestras reflexiones al análisis de dos de tales interpretaciones, y ello en un ámbito restringido de la temática filosófica. La confrontación de dos interpretaciones opuestas de la *Política* aristotélica, la de W. Jaeger y la de H. Kelsen,² dan motivo a estas reflexiones.

Si bien las posturas filosófico-exegéticas de ambos intérpretes son discutibles más allá de su restricción al tema que nos ocupa, su aplicación al mismo pone en evidencia la defectuosidad de los criterios exegéticos antes señalados. El análisis de la *Política* sirve así como *pedra de toque* para juzgar de la legitimidad de los mismos. Y anticipamos que la precariedad que atribuimos a tales interpretaciones deriva de una unilateralidad, que mal puede adaptarse a la específica riqueza del objeto en cuestión. Así hemos de afirmar que, donde el objeto de la reflexión aristotélica obligaba a una matizada utilización de criterios teóricos y prácticos, Jaeger ha limitado su interpretación a una perspectiva sólo teórica, mientras que Kelsen se ha confinado en un criterio exclusivamente práctico —o, aún, pragmático— de interpretación. El problema que se debate es el fundamental de la reflexión filosófico-política: el problema *axiológico*, o de los juicios de valor ético-políticos.

A nadie escapa que la obra política del Estagirita puede ser, desde el punto de vista señalado, motivo de encontradas apreciaciones. ¿Cuál es el régimen de gobierno al que concede su preferencia? O, ¿revela la *Política* alguna preferencia *absoluta*? O aún, ¿qué es lo que presenta en ella mayor relevancia, la determinación del “ideal” político, o la adecuación “realista” a la circunstancia histórica?

Frente a la diversidad de criterios axiológicos que efectivamente revela la *Política*, Jaeger ha aplicado su teoría evolutiva, ampliamente conocida. La estructura definitiva, tradicionalmente aceptada de la *Política*, oculta la existencia de “capas” diversas, de redacción temporalmente diferida. Tales niveles coincidirían, según Jaeger, con las etapas fundamentales del desarrollo intelectual de Aristóteles, desde un idealismo platónico en sus comienzos hacia un cada vez más acusado empirismo. Este último indicaría la tendencia natu-

² Cfr. WERNER JAEGER, *Aristotle - Fundamentals of the History of his Development*, Oxford Univ. Press, 1962; HANS KELSEN, “La Filosofía di Aristotele e la politica greco-macedone”, *Studi Urbinati*, XLIII, N. Serie BN 1, 1969, pp. 74 ss.

ral del verdadero Aristóteles. Si hemos dicho que el criterio seguido por Jaeger es exclusivamente teórico, es porque considera a las variantes de la *Política* como un *signo* de la evolución general, metafísico-gnoseológica, del Estagirita. Para el intérprete, la equivalencia entre los momentos de la evolución general del pensamiento y las respectivas partes de la *Política* se aparece como evidente. Al período “platonizante” de Aristóteles corresponde la versión original de la *Política* (libros II y VII-VIII de la compilación tradicional), caracterizada por el criterio absoluto de sus juicios de valor y la metodología *constructiva* del estado ideal. A la faz empirista, tardía, de su pensamiento, el grupo de los libros destinados a la descripción de las formas estatales en circunstancias históricas dadas (grupo de los libros IV-V-VI con su correspondiente “introducción”, el libro I). Jaeger no duda en ver en ello una modificación en la actitud axiológico-política del Filósofo, que podríamos caracterizar como el paso de un *maximalismo* a un relativo *oportunismo* políticos. “Debemos comenzar por observar —dice— la peculiar faz “jánica” que presenta la *Política* como un todo, mirando hacia los idealistas como si fuera una utopía platónica, y a los realistas como si se tratara de una ciencia sobria y empírica, y siendo sin embargo realmente ambas al mismo tiempo”.³

Sin entrar a discutir los valores que el método exegético de Jaeger tenga en otros ámbitos, importa destacar en éste sus limitaciones, por la estricta dependencia en que ubica a la concepción política de Aristóteles respecto de su filosofía especulativa. En esta interpretación, las variaciones axiológicas de la *Política* responderían punto por punto a un cambio en la actitud filosófica fundamental del Filósofo. Las distintas apreciaciones sobre lo *mejor* responderían a una distinta apreciación sobre lo *verdadero*: al idealismo teórico correspondería un maximalismo práctico; al empirismo teórico un “oportunismo” práctico. Restablece pues, Jaeger, la unidad de las concepciones diversas de la *Política*, atribuyéndolas a un “desfasaje” temporal correspondiente a la evolución del pensamiento de su autor.

Por el contrario, el camino seguido por Kelsen para explicar el mismo hecho de las variaciones axiológicas del tratado, se reconoce tributario de un marcado pragmatismo. Constituye, en tal sentido, el extremo interpretativo opuesto al de Jaeger. En efecto, donde éste cree ver un signo de la evolución intelectual, Kelsen ve la consecuencia de una adecuación del *hombre* Aristóteles a la circunstancia político-social de su tiempo. Las dos caras de la *Política*, maximalista y relativista, consagran, respectivamente, al principio *monárquico* y al *democrático*, a la sazón coexistentes en el ámbito helénico. Según Kelsen, este compromiso no limita sus efectos al campo de los juicios de valor políticos, sino que se extienden al total de la filosofía aristotélica, metafísica y teología incluidas. En pocas palabras, para el máximo exponente del formalismo jurídico, la filosofía especulativa de Aristóteles aparece como ideología justificadora de concretas necesidades sociales y económicas. “Todas estas incoherencias —dice el autor refiriéndose al dualismo que afectaría a la filosofía aristotélica— son el resultado del esfuerzo de Aristóteles de presentar, por un lado, a la monarquía hereditaria como el ideal más alto de constitución (...) por el otro, aunque con menor insistencia, de adjudicar un puesto, al lado de la constitución mejor, a la democracia, esto es naturalmente, a la forma moderada, protectora de la propiedad, es decir a la «politeia»”. No nos interesa aquí internarnos en una crítica del pragmatismo radical que parece evidenciar dicha concepción, sino limitar nuestro análisis al nivel específico de los jui-

³ *Op. cit.*, p. 264.

cios políticos de valor. Es en este nivel específico que se evidencia, ya, una unilateralidad de interpretación que contrasta con la de Jaeger, y que tergiversa igualmente la verdadera postura de Aristóteles.

3. — Sin que pretendamos una crítica exhaustiva de las interpretaciones tan someramente expuestas, hemos de salir al paso de las mismas armados de un criterio que participa, en lo esencial, del punto de vista exegético tradicional. Este último se caracterizó por la primacía otorgada a la intencionalidad objetiva del pensamiento analizado. En tal sentido, la solución a los problemas planteados deberá pasar por la previa respuesta a la problemática suscitada *por la cosa misma*. Y así, si las interpretaciones modernas aludidas de la *Política* destacan ambas la aparente contradicción entre diversos criterios valorativos, no parecen haber tomado en consideración que dicha diversidad pudiera venir impuesta por los caracteres específicos del propio objeto en cuestión. Y que, en consecuencia, la “explicación” de la misma no debiera ser buscada en una modificación temporal de la doctrina del Estagirita (Jaeger) ni en un compromiso ideológico más o menos “interesado” (Kelsen), sino en la *diversidad de perspectivas formales del objeto mismo*. Este punto de vista permite ver cómo la diversidad axiológica de la *Política* no afecta a la unidad de la doctrina.⁵

Lo que llevamos dicho respecto de la problematicidad de la *Política* sugiere que, en la misma, está implicado el difícil tema de la verdad y la certeza científico-prácticas. En efecto, las preferencias valorativas del Filósofo no responden a una inclinación irracional ni a dudosos compromisos existenciales. Esto último deberá ser afirmado, frente a la apresurada interpretación de Kelsen, por cualquiera que haya profundizado un poco en el análisis del texto. Existe una esencial coherencia axiológica en la *Política*: ella se inscribe en el ámbito de la justificación racional y de la verdad. Pero ubicar dicha justificación en la misma línea de la filosofía *especulativa* es olvidar que uno de los más importantes aportes de Aristóteles al pensamiento, consiste en haber sentado las bases para una verdadera distinción entre la verdad especulativa y la verdad práctica. Entendemos que es por no haber destacado esta distinción por lo que la interpretación de Jaeger ha ignorado la posibilidad de conciliar *objetiva* y *a-temporalmente* los aspectos respectivamente “idealistas” y “empiristas” de la *Política*.

El error interpretativo de Jaeger se manifiesta si se repara en lo siguiente: el pensamiento “empirista” no es necesariamente opuesto al “idealista” *en el ámbito de la ciencia práctica*.⁶ Ello es así debido a que la realidad empírica juega, en el mismo, un papel muy diverso al que le corresponde en el ámbito de la ciencia especulativa. Sólo en esta última, en efecto, la realidad fáctica

⁴ *Op. cit.*, p. 122.

⁵ Jaeger admite, ciertamente, la unidad de la *Política*, contra todo intento crítico de desarticulación de la misma, pero ello solamente en un sentido “editorial”: “Ya desde los humanistas italianos del Renacimiento, los críticos han atacado el orden tradicional y tratado de restablecer el “genuino” por medio de alteraciones más o menos violentas (...) ciertamente una operación mecánica de este tipo no es apta para reducir la tradición a un “orden” (...) en lugar de hacer orden por la fuerza, debemos estar agradecidos de que la tradición nos permita aún un atisbo del crecimiento de sus ideas, atisbo posible, sin embargo, sólo porque la ampliación final no surge orgánicamente a partir de la *Política temprana* y porque las partes están sólo pegadas y no cosidas entre sí”. *Op. cit.*, p. 268 (la bastardilla es nuestra).

⁶ No nos interesa dilucidar si lo es o no en el marco general de la teoría aristotélica. Sólo queremos mostrar que, aun cuando se diera por admitido el esquema evolutivo de Jaeger para el plano teórico, no tendría igual validez en el de la filosofía práctica.

y contingente, en cuanto tal, queda excluida del ámbito de la *ciencia*, y por ello mismo, de la *certeza*. Al contrario, lo fáctico-contingente integra un momento esencial en la conformación de la ciencia y la certeza *prácticas* y, por ende, en la de los respectivos juicios de valor. Por eso falla en este campo de aplicación, específicamente, el esquema moderno que identifica la certeza racional con la estructura deductiva propia del idealismo y que, al contrario, la excluye del ámbito del registro de los hechos experimentales. Sin duda, también para Aristóteles la realidad empírica sólo puede constituirse objeto de ciencia en cuanto vehículo o expresión de *esencias*, no precisamente en cuanto realidad fáctica y contingente. Pero tal cosa es una exigencia de la científicidad *teórica*; inversamente, lo empírico *como tal* (singular y contingente) resulta inscripto por derecho propio en el marco de la científicidad *práctica*.

La fundamentación exhaustiva de lo que afirmamos exigiría un extenso análisis de la noción de *ciencia* práctica, cosa que no estamos en condiciones de hacer aquí; pero como aproximación a ella, repárese en la importancia de un principio que afecta a todo conocimiento práctico, científico o no: la "certeza" en este plano no puede ser formulada independientemente de aquello que constituye el *fin* del conocimiento, fin que es la acción efectiva; por eso debe dar cabida a la circunstancia contingente como un momento inevitable. Esto es evidente, por ejemplo, en la concepción aristotélica de la "frónesis". De ella no ha sabido dar Jaeger, tampoco, una interpretación adecuada: el hecho de que el concepto de la "frónesis" haya derivado, en el Aristóteles maduro, hacia una cada vez mayor relevancia de lo concreto-singular no significa, en lo más mínimo, una correlativa atenuación del carácter absoluto y de la *certeza* del juicio del "hombre prudente". Debe recordarse, en tal sentido, que el dictamen "prudencial" debe estar presidido, para serlo realmente, por la rectitud en la aspiración a los fines, y que tal es la garantía de su *infallibilidad*. Algo similar ocurre en el nivel de la *ciencia* práctica que es la Política. Si Aristóteles lleva a cabo, a partir del libro IV, un análisis de los "casos" político-constitucionales *reales*, ello no es índice de una resignación del "idealismo" político, ni equivale a la adopción de una científicidad "sobria y empírica" de tipo teórico-descriptivo, como pretende Jaeger.⁷ ¿Por qué no lo es? ¿Por qué no es ello un antecedente venerable de nuestras modernas ciencias empírico-sociales? Sencillamente, porque este registro de la realidad fáctica está presidido por un *criterio sobre lo mejor*. Contra lo que pretende Jaeger, la perspectiva de estos libros "empiristas" es *práctico-constructiva* y no *teórico-analítica*. Es este nuevo enfoque formal del problema, asentado en la experiencia, lo que determina una nueva impostación axiológica de la *Política* que, sin embargo, no modifica ni invalida el orden de las preferencias *absolutas* de la misma.

Aristóteles ha sido, sin duda, frente a Platón, el reivindicador de la realidad singular y contingente. La ciencia política le debe, por ello, el haber sometido al análisis teórico un dato irrenunciable del problema político: la dialéctica entre "lo mejor" y "lo factible", cuya persistencia en la historia de las ideas

⁷ "...en estos últimos libros y su correspondiente introducción, la directa observación de la realidad empírica lo ha conducido (a Aristóteles) a un modo de tratamiento enteramente distinto, que comienza por el fenómeno particular y trata de descubrir su ley interna, como un científico observando las mociones y emociones características de una cosa viva". *Op. cit.*, p. 271. Es evidente la intención de Jaeger de acercar esta concepción aristotélica al punto de vista de una sociología empírica. El equívoco consiste en haber interpretado la valoración aristotélica de lo contingente desde una perspectiva teórica, que no es la del Filósofo.

políticas revela su implicación esencial en el objeto de la especulación. Pero en ningún momento se internó el Filósofo en una descripción de la realidad política fáctica olvidando la finalidad contenida en una investigación de este tipo, finalidad que no es especulativa sino práctica. El "catálogo" perdido (salvo la *Constitución de Atenas*) de las constituciones, así como el análisis de los mecanismos de conservación y cambio de los regímenes (libros IV-V-VI de la *Política*) no constituyen el antecedente de las modernas ciencias sociales, justamente denominadas "empíricas", sino que son el complemento imprescindible de un conocimiento práctico *moral*, informado por principios axiológicos absolutos que, en última instancia, se ordenan a la perfección humana. Respecto de la mencionada reseña constitucional, es evidente el criterio axiológico que la preside: "las leyes son, por decirlo así, las obras del arte política. ¿Cómo, pues, por la sola colección de ellas podrá uno hacerse legislador o siquiera juzgar cuales son las mejores?"⁸ Y otro tanto ha de decirse del "pragmatismo" político que se revela en los libros tardíos de la *Política*. No se trata de otra cosa que de "recetas" o "métodos" propuestos próximamente a la acción política para orientar la realidad imperfecta y viciada hacia su término ideal.

La perspectiva de "lo mejor" no está, pues, nunca ausente en la especulación del Estagirita, ni aún cuando atiende en forma aparentemente exclusiva al ámbito de la realidad histórica. Pero, por eso mismo, no ha de confundirse el interés concedido a los regímenes históricos en la parte "pragmática" con una preferencia valorativa. El régimen "mixto" de gobierno, a cuyo análisis dedica la mayor parte de los libros IV-V-VI, no está propuesto allí como deseable sino, pura y simplemente, como el punto de partida más accesible para la acción política recuperadora. Lo contrario sería, sí, dar cabida a una incoherencia fundamental en el pensamiento del Filósofo, ya que la combinación a la que allí se alude, lo es de dos formas corruptas de gobierno, a saber, la *democracia*, desviación de la *politeia*, y la *oligarquía*, desviación de la *aristocracia*. Quien ha reprochado a Platón el hablar de "la mejor de las malas variedades (de gobierno)", aduciendo que "toda desviación es totalmente mala" (y ello, precisamente, en la parte calificada de "pragmática"),⁹ mal podría haber sostenido que de una combinación de formas corruptas surgiera un régimen deseable.¹⁰

En consecuencia, la acomodación del pensamiento político de Aristóteles a la circunstancia de su época, su *atención* a la realidad política histórica, no tiene el sentido que le atribuye Kelsen. Es, al contrario, trasunto de la actitud que cuadra en un filósofo fiel a los principios fundamentales de su doctrina: cuando de doctrina política se trata, el pensamiento no puede permanecer indiferente a las situaciones fácticas en las que el ideal pide ser realizado. A este respecto tiene Jaeger una expresión luminosa, si se la separa de su contexto interpretativo. Según el gran investigador alemán, para Aristóteles "ningún Estado está tan desesperadamente desorganizado que no se pueda (...) arriesgar el intento de su curación".¹¹ Es exacto. Pero ello no hace sino mostrar la vigencia del ideal, aún en las circunstancias más desviadas del mismo.

FEDERICO MIHURA SEEBER

⁸ *Ética Nicomaquea*, I, X, 1181b 2.

⁹ *Política*, IV, 1289b 8.

¹⁰ Recuérdese, por lo demás, que si bien Aristóteles admite que hay "disposiciones" en los pueblos para adaptarse a distintas formas constitucionales, no la hay para aquellas que son "contra la naturaleza", *Política*, III, 1287b 42.

¹¹ *Op. cit.*, p. 271.