

La historia de la filosofía como método de indagación filosófica: el ejemplo de Aristóteles en sus críticas a la comunidad de mujeres y niños en lo libro V de la *República*

The history of philosophy as a method of philosophical inquiry: the example of Aristotle in his criticism of the community of women and children in Book V of the *Republic*

Silvana Gabriela Di Camillo *

Resumo

Frente àqueles que sustentam uma incompatibilidade entre a história da filosofia e a filosofia, que se refletiria no ensino da filosofia como uma disjunção entre uma prática descritiva ou uma argumentativa, neste texto nos propomos mostrar, examinando o trabalho histórico filosófico de Aristóteles, que esta disjuntiva não é excludente. Para isso, primeiro analisaremos a função das exposições críticas dos predecessores na constituição da filosofia aristotélica. A seguir, ilustraremos o tipo de argumentação aristotélica através de suas críticas às propostas platônicas na Política II, para concluir que o exame dialético das doutrinas precedentes constitui um método adequado de investigação filosófica.

Palavras-chave: Aristóteles; historiografia e filosofia; críticas a Platão; comunidade de mulheres e filhos; Política II.

Abstract

Against who sustain an incompatibility between history of philosophy and philosophy, which would be reflected in philosophy teaching as a choice between a descriptive or argumentative practice, in this paper we attempt to show, by examining Aristotle's historical-philosophical work, that this dilemma is not exclusive. To do this, first, we will analyze the role of critical reviews of his predecessors in the constitution of Aristotelian philosophy. Second, we will illustrate the type of Aristotelian argumentation through his criticism of Plato's proposals in Politics II, concluding that the dialectical examination of the previous doctrines constitutes a suitable method of philosophical inquiry.

Keywords: Aristotle; Historiography and Philosophy; Criticism of Plato; Communism of Wives and Children; Politics II.

Artigo recebido em 18 de janeiro de 2011 e aprovado em 24 de maio de 2011.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de La Plata, Argentina. E-mail: sdicamil@filo.uba.ar

Introducción

Muy importante ha sido siempre la función que ha desempeñado la historia de la filosofía en la educación filosófica, debido sin dudas a la estrecha conexión que existe entre la filosofía y su historia. Suele decirse que una buena enseñanza histórico-filosófica demanda una presentación lo más completa y objetiva posible de sistemas y doctrinas, ideal que parece chocar con la propensión crítica que inevitablemente adopta quien se dedica a hacer filosofía. Desde esta perspectiva, filosofía e historia de la filosofía son actividades diferentes, con distinto propósito, objeto y método, por lo que la primera se ocuparía de argumentar, mientras que la segunda de describir y reproducir fielmente los hechos filosóficos del pasado (GRACIA, 1992). Si aceptáramos que filosofía e historia de la filosofía son actividades mutuamente excluyentes, sin dudas deberíamos excluir a la historia de la filosofía de la enseñanza de la filosofía, del mismo modo en que al enseñar matemáticas se excluye la referencia a su historia.

En este trabajo nos proponemos mostrar que el modo en que Aristóteles hace historia de la filosofía es eminentemente filosófico, presentando así una alternativa a la dicotomía entre propósito filosófico y propósito histórico. Para ello, en primer lugar, examinaremos algunos pasajes de su obra en los que ofrece indicaciones metodológicas que permiten comprender el papel que cumplen las exposiciones críticas de los filósofos precedentes en la constitución misma de la filosofía aristotélica. En segundo lugar, ilustraremos el tipo de argumentación aristotélica a través del análisis de las críticas que dirige a las propuestas platónicas de *República* en el libro II de su *Política*, en orden a mostrar que filosofía e historia de la filosofía constituyen una falsa disyuntiva en Aristóteles, por lo que el examen dialéctico de las doctrinas precedentes constituye un método adecuado de indagación filosófica.

La exposición y crítica de las doctrinas antiguas tiene un lugar importante en los escritos de Aristóteles. Él tiene conciencia de insertarse en una corriente de pensamiento muy larga. Es tal vez quien más combate las opiniones de sus predecesores, pero esto mismo es una prueba de que él cree que hay que tenerlos en cuenta (MANSION, 1980, p. 35). Sin embargo, ciertas dudas se han vuelto corrientes acerca de la confiabilidad de las descripciones de sus predecesores presentadas por Aristóteles, al menos desde los dos

monumentales libros de Harold Cherniss de 1935 y 1944. Este pretendió demostrar que los testimonios de Aristóteles sobre las doctrinas anteriores no pueden usarse con seguridad como fundamentos para construir una historia de la filosofía precedente. Muy brevemente, Cherniss sostiene que Aristóteles no intenta establecer la verdad histórica sino demostrar su propia superioridad respecto de los filósofos anteriores. Según este intérprete, Aristóteles distorsiona no sólo los puntos de vista específicos de sus predecesores sino también sus intenciones, en tanto las doctrinas antiguas son presentadas como soluciones imperfectas a problemas planteados por él y no como partes de un sistema autónomo y coherente. El estilo de Aristóteles –a juicio de Cherniss- consiste en plantear una aporía y llevar adelante una especie de dialéctica en la que los interlocutores son reemplazados por las exposiciones de teorías antiguas conflictivas. Cada aporía contribuye a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin justificante determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores. Más aún, Aristóteles deforma la comprensión histórica a través de la introducción de conceptos y términos propios. Cherniss concluye que el propósito de Aristóteles al inventariar las doctrinas previas es más bien dialéctico que histórico y que, en consecuencia, no deberíamos depositar nuestra confianza en sus testimonios.

A esta tesis no le faltaron vivaces oposiciones (JAEGER, 1937; GENTILE, 1939). William Guthrie la discute en un artículo aparecido originalmente en 1957 y se opone en varios puntos. Por un lado, suponer que Aristóteles no tenía ningún interés histórico sino sólo un propósito justificante de sus propios puntos de vista es considerarlo como si fuera un fanático religioso que defiende a ultranza sus creencias y no como un filósofo que busca la verdad. En cuanto al cargo de superposición de conceptos propios, Guthrie subraya que también los historiadores modernos emiten juicios de valor acerca de su objeto de estudio y utilizan conceptos o distinciones de su propia época al abordarlos. Por último, este especialista encuentra en Aristóteles una gran honestidad intelectual al distinguir cuidadosamente entre lo que ha recibido de la tradición y sus propias conjeturas.

Resulta claro que Cherniss y Guthrie se encuentran en posiciones opuestas al juzgar a Aristóteles como historiador. Sus posiciones encontradas abren algunos interrogantes: ¿Puede llevarse a cabo una interpretación que reproduzca fielmente las teorías antiguas sin introducir conceptos forjados en una época posterior? ¿Es legítimo abordar a los filósofos

anteriores desde un enfoque problemático que ellos no se han planteado? Alisdair MacIntyre (1984, p. 31) retoma estos interrogantes en forma de un dilema:

- a) o bien hacemos una lectura de los filósofos del pasado en sus propios términos, conservando su carácter específico, de modo tal que solo puedan aparecer como antigüedades sujetas meramente a descripción y no a evaluación;
- b) o bien leemos a los filósofos del pasado con el fin de dialogar con ellos acerca de nuestros problemas contemporáneos, imponiéndoles así nuestros conceptos e intereses anacrónicamente, de modo que puedan someterse a evaluación, aunque distorsionada y, por lo tanto, arbitraria.

A pesar de que cualquiera de las posibilidades es altamente insatisfactoria, el dilema es tan fundamental que en la práctica sucumbimos a una u otra y así se califica a la primera de “mera doxografía” y a la segunda de “interpretación distorsionada”.

Este dilema, que afecta también al historiador moderno, está presente en nuestra lectura de la labor histórico-filosófica de Aristóteles. Por nuestra parte, partiremos de la tesis de Cherniss, según la cual la historiografía aristotélica presenta un carácter dialéctico, mas no suscribiremos la conclusión de que Aristóteles sólo intentaba demostrar la precariedad de las doctrinas de sus predecesores a través de una distorsión de sus puntos de vista e intenciones. Nuestro propósito es mostrar que una lectura atenta de Aristóteles revela que encara el pasado tanto filosófica como históricamente, presentando una alternativa al dilema al que hacíamos referencia al comienzo.

La doble utilización de las doctrinas precedentes en Aristóteles

Nos interesa en este punto precisar el papel que juegan las exposiciones históricas (y las críticas que las acompañan) en la constitución misma de la filosofía aristotélica¹.

De la consideración de los largos pasajes doxográficos del principio de la *Metafísica*, de la *Física*, del tratado *Sobre el Alma*, entre otros, puede hacerse una observación general: Aristóteles no expone jamás por sí mismos los sistemas de sus predecesores. Él los interroga sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él

¹ En esta sección retomo conceptos vertidos en mi “*Amicus Plato, magis amica veritas*. La función del examen crítico de las doctrinas precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica”, en prensa en *Classica*.

mismo se plantea. Si esto resulta evidente para las numerosas críticas ocasionales que dirige a sus predecesores, se verifica igualmente en las revisiones sistemáticas que hace de sus opiniones. En ninguna parte se encuentra una exposición, ni una crítica, de la filosofía de los antiguos en su conjunto, sino que sus revisiones se insertan dentro de una disciplina definida y en el interior de ella se encuentra una respuesta a un problema particular que él está investigando.

Si, como suponemos, Aristóteles valora la exposición y crítica de sus predecesores es porque cree obtener un provecho de estas confrontaciones. ¿Cuál es ese provecho? Él lo explica en diferentes contextos y es preciso tener en cuenta sus declaraciones de principio: recoger lo que sus predecesores han podido decir de valioso sobre el objeto que él estudia y desembarazarse de sus errores es el objetivo que Aristóteles se propone en sus investigaciones históricas (*de An.* I 2, 403b 20-24). Entre los escasos pasajes en que Aristóteles se refiere explícitamente a cuestiones de método sobresale uno perteneciente al libro III de la *Metafísica* (995a 24 – b 4). En ese pasaje, Aristóteles señala un principio metodológico según el cual se deben precisar primero los problemas, las dificultades (*aporíai*) cuya solución (*euporía*) constituye la meta de la investigación. Aristóteles utiliza la imagen muy lograda de un nudo que hay que desatar para referirse a la *aporía* y a su solución. Asimismo, insiste en la necesidad del reconocimiento previo del problema: quienes investigan sin plantearse primero las dificultades, buscan sin saber qué buscar, e ignoran si la solución ya se ha encontrado.

Precisamente, para establecer las aporías que constituyen la meta de la investigación, es necesario comenzar con una revisión de las opiniones de sus predecesores², que adopta la forma de una exposición histórica aunque el examen crítico al que son sometidas revela el carácter dialéctico propio de la historiografía aristotélica. Aristóteles insiste en que los que quieren juzgar adecuadamente la verdad toman el papel de árbitros más que de partes en un proceso, pues las pruebas de una determinada doctrina son dificultades para la teoría contraria (*Acerca del cielo* I 10, 279 b 6-12). Nos remite a la práctica forense, donde el juez debe escuchar los argumentos en litigio, para poder expedirse con imparcialidad. Cuando se emite un juicio de valor, sostiene que es necesario examinar muy bien las cuestiones "para que no se piense que levantamos cargos

² Como bien señala Evans (1977, p. 13, nota 26), Aristóteles considera predecesores a "aquellos para quienes las cuestiones a ser investigadas, aun cuando no las respuestas, fueron las mismas que las suyas propias".

insustanciales contra autores que ya no están vivos" (*Sobre la Respiración* 470b 10-12). Estas afirmaciones confirman la necesidad de una indagación desinteresada para encontrar la solución a un problema. Contra lo que opina Cherniss, resulta claro que este ideal de imparcialidad ejerce notable influencia sobre el concepto de indagación dialéctica. Así pues, las teorías previas constituyen un *punto de partida* esencial en toda indagación filosófica. Pero Aristóteles no supone que esas opiniones que constituyen su punto de partida sean correctas. Estas creencias deben ser confrontadas unas con otras de donde resultará seguramente un conflicto. Precisamente, el estado de aporía surge cuando una tesis y su contraria son justificadas con argumentos igualmente convincentes (*Tópicos* VI, 145b 17-20). ¿Qué hacer en ese caso? Su respuesta al problema es clara: frente al conflicto, es preciso recorrer (*diaporêsai*) la cuestión de ambos lados con el propósito de hallar ciertas concepciones que las partes tengan en común o bien un nuevo punto de partida que resuelva la aporía. Este nuevo concepto incorpora las posiciones en conflicto pero libre ya de todos sus errores y, en tanto elimina el conflicto, se lo considera suficientemente justificado (*EN* 1145b 1-7).

La solución puede ahora formularse como un criterio por medio del cual puede juzgarse la superioridad de una teoría sobre otra. Es por esta razón que Aristóteles no duda en servirse de él para evaluar en qué sentido cada una de las posiciones antitéticas presentaban aspectos verdaderos que confirman el nuevo punto de vista, así como hasta qué punto la nueva distinción resuelve las dificultades del inicio.

Si nuestra argumentación es aceptada, resulta que hay en Aristóteles una doble utilización de las opiniones de sus predecesores. En efecto, por un lado parte de ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener; por otro lado, vuelve sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores (Cfr. *Metaph.* I 3, 983b 1-6).

“Bello, pero imposible”. Las críticas de Aristóteles a las propuestas platónicas de *República* V.

Nos interesa ahora ilustrar el tipo de argumentación aristotélica analizando las críticas de Aristóteles a las propuestas platónicas de *República* V.

Dos cuestiones conviene subrayar desde el inicio al analizar tales críticas: en primer lugar, la finalidad que persigue Platón con su propuesta, esto es, la máxima unidad de la ciudad; en segundo lugar, los medios para alcanzarla, a saber, la comunidad de mujeres, niños y propiedades. En efecto, Aristóteles dirigirá sus críticas tanto al fin como a los medios. Desde su punto de vista, aun cuando esa máxima unidad fuera posible, no debería realizarse, pues destruye la ciudad. A sus ojos, Platón confundiría la unidad propia del ser humano o, a lo sumo, de la casa con la de la ciudad. Pero además, para Aristóteles los medios utilizados producen efectos enteramente contrarios a la unidad pretendida, pues generan disensiones entre grupos sociales y descuido de los asuntos comunes. Desde su punto de vista, el proyecto de *República* es agradable al oído, pero imposible e impracticable: “Sin duda – afirma Aristóteles – no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible (*adúnaton*)” (1265a 17-18)³. Veremos que el carácter *adúnaton* constituye un límite que no puede transgredirse si se pretende resistir el examen dialéctico (Cfr. *Tóp.* VIII 4, 159b 19-24 y CHICHI, 1997, p. 182).

Pasemos ahora a explicitar las críticas a la comunidad de mujeres y niños, tal como aparecen en *Política* II, capítulos 1 a 4⁴. En las primeras líneas, Aristóteles dice que va a examinar no solo las formas de régimen político que tienen reputación de gobernarse bien, sino también las que han sido propuestas en teoría y parezcan satisfactorias (1260b 29-32). Este es un paso preliminar, necesario para establecer “cuál es la mejor comunidad política” (1260b28). El fin principal es deslindar sus rasgos correctos y útiles pero más aún mostrar que ninguna es adecuada, por lo que él tiene buenas razones para presentar un modelo alternativo.

Comienza así analizando el concepto de “comunidad política” (*koinonía politiké*). En tanto *koinonía* significa literalmente “posesión en común”, Aristóteles distingue tres posibilidades para los ciudadanos: 1) que posean todo en común; 2) que no posean nada en común o 3) que compartan algunas cosas y otras no. La segunda posibilidad es rápidamente eliminada, pues los ciudadanos deben compartir algo, aunque más no sea el territorio. Aristóteles luego considera la primera posibilidad, un tipo de comunidad extrema, por la

³ Las referencias a la *Política* siguen el texto griego fijado por Ross y la traducción de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Excepto donde lo indiquemos explícitamente, el resto de las referencias a Aristóteles corresponden al libro II de *Política*.

⁴ En los límites de este trabajo, no vamos a detenernos en las críticas a la comunidad de bienes presentes en el capítulo 5 de ese mismo libro.

que sería posible compartir familia y bienes. Esto, afirma, es lo que sucede en la *República* de Platón, pues allí Sócrates sostiene que las mujeres, niños y propiedades deberían tenerse en común. Aristóteles concluye este primer párrafo preguntándose si el ordenamiento propuesto en *República* es preferible al actualmente existente (1260b 36-1261a 9).

Si tenemos en cuenta que son tres las propuestas platónicas en el libro V, a saber: la educación común de hombres y mujeres y la atribución a ambos de las mismas funciones (V 451e-457c); la comunidad de mujeres, niños y propiedades (457d-473c) y la coincidencia del poder político y de la filosofía (473d ss.), Aristóteles operaría una fuerte reducción al indagar la validez de una sola de las tres propuestas y con un tema y problema específico: el tipo y grado de unidad preferible en el Estado. Tal reducción, sin embargo, puede justificarse a la luz del método que Aristóteles utiliza en la revisión crítica de sus predecesores. En efecto, al examinar las propuestas platónicas, es fácil advertir cómo Aristóteles interroga a Platón sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él mismo se plantea. Como sostiene muy bien Susan Mansion, “en ninguna parte se encuentra una exposición, ni una crítica, de la filosofía de los antiguos en su conjunto, sino que sus revisiones se insertan dentro de una disciplina definida y, en el interior de ella, se encuentra una respuesta a un problema particular que él está investigando” (1980, p. 36). En tal sentido, creemos que es posible justificar la reducción que hace Aristóteles de las propuestas políticas de Platón como un procedimiento usual por el que interroga a sus predecesores con un planteo propio, sin pretender una exposición exhaustiva de sus doctrinas.

Podríamos adelantar que Aristóteles eleva tres críticas principales a la comunidad de mujeres y niños:

- 1) La hipótesis de Sócrates según la cual una máxima unidad constituye el mayor bien de la ciudad está equivocada.
- 2) Las medidas establecidas por Sócrates (es decir, la abolición de la propiedad y de la familia) no promueven el fin para el que han sido establecidas.
- 3) La propuesta de Sócrates es contraria a la naturaleza humana y, por tanto, imposible.

Como consecuencia de estas críticas, Aristóteles concluye que la comunidad de mujeres y niños no es preferible a la legislación vigente y debe ser rechazada.

Vayamos al primer punto, en el que Aristóteles critica la suposición de que la ciudad debería ser lo más unitaria posible. Seguramente tiene en vista las páginas 461 a 466 de *República*, que vamos a resumir brevemente. Tras describir el modo de vida de los guardianes (que supone la abolición de familias y propiedad privada), Sócrates comienza a demostrar que una comunidad (*koinonía*) de este tipo trae el mayor beneficio posible a la ciudad. Argumenta que lo que mantiene unida a la ciudad y la hace una es su mayor bien. Y que lo que une a la ciudad es una comunidad o participación de sentimientos que surge cuando todos los ciudadanos sienten placer o pena frente a los mismos hechos. Un signo de esto es que el mayor número posible dentro de la ciudad use las palabras “mío” y “no mío” con referencia a las mismas cosas. El ideal para la ciudad es, de hecho, asemejarse lo más posible a la persona individual. Así como la comunidad de alma y cuerpo significa que el hombre entero siente dolor cuando una parte de él sufre, así es mejor que la ciudad entera sienta placer o dolor cuando uno de sus miembros experimente un bien o un mal. En 462e, Sócrates aplica estos puntos generales a su propia ciudad ideal. Así, argumenta que los guardianes mirarán a cada uno de los miembros del grupo como a su propia familia. A juicio de Sócrates, los guardianes considerarán genuinamente a cada uno de los otros como hermanos, hijos o padres y actuarán de acuerdo con ello. En la medida en que ellos tienen tanto en común y comparten los mismos sentimientos, se verán libres de los males de las otras ciudades, como asaltos y violencias y todas las otras prácticas que resultan de la posesión de propiedades y moneda.

Teniendo a la vista estas afirmaciones de *República*, volvamos a la primera crítica de Aristóteles. En ella objeta que Sócrates desconoce las diferencias de naturaleza entre el individuo, la casa y la ciudad, aplicando a la ciudad la unidad deseable en el individuo. En tal sentido, como veremos, trazará distinciones importantes entre distintos tipos de asociaciones humanas a las que corresponderán también diferentes clases de unidad:

Es evidente, sin embargo, que si avanza en tal dirección y se torna más unitaria, ya no será ciudad; porque por su naturaleza la ciudad es una pluralidad, y si se torna más unitaria, de la ciudad se pasará a la casa y de la casa al individuo humano, porque podríamos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, si alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, pues destruiría la ciudad (1261a 17-22).

En este pasaje Aristóteles sostiene que un exceso de unidad, lejos de constituir el mayor bien para la ciudad, en realidad la destruiría. La ciudad es, por naturaleza, un *plêthos*, una pluralidad de diferentes unificada por el intercambio político y económico, y no puede ser reducida a la homogeneidad indiferenciada de la familia y del individuo. Aunque esto fuese posible, no debería realizarse. La dificultad que ve Aristóteles es que Platón pretende extender ilegítimamente los lazos familiares a la ciudad en su conjunto, pero esto destruiría la ciudad, que no debe confundirse con una gran familia.

Algunos especialistas, remontándose a Proclo, objetan a Aristóteles el confundir dos sentidos de unidad: la unidad de sentimientos con la unidad numérica (BORNEMAN, 1923, p. 127-28; PROCLUS, 1901, p. 361-2; SAUNDERS, 1995, p. 103). Cuando Sócrates dice que la ciudad debería ser una, quiere decir que debería disfrutar de armonía interior y concordia. Aristóteles, por otro lado, capciosamente toma la palabra en un sentido puramente numérico, como si Platón deseara absurdamente una ciudad consistente en una sola persona, por lo que se trataría de una refutación aparente y sofística.

Antes de atribuir un argumento tan deshonesto a Aristóteles, deberíamos al menos considerar si hay una interpretación alternativa. Por lo pronto, del primer pasaje citado es posible inferir que hay para Aristóteles distintos tipos de unidad y que la ciudad debe tener menos unidad que el individuo y que la casa.

Sin dudas, Aristóteles cree que hay diferentes clases de unidad apropiadas a diferentes clases de cosas (MAYHEW, 1997, p. 16-31). En la *República*, Platón sostiene que la unidad de la ciudad ideal debería ser la del individuo pues piensa que la unidad de las partes de un organismo es un modelo apropiado para juzgar la unidad de la ciudad. Contra Platón, Aristóteles argumenta que si la ciudad se vuelve muy unitaria se convierte en un individuo y no será más ciudad. Para entender mejor la crítica hay que recordar que para Aristóteles las partes de un organismo están conectadas físicamente y no pueden ser separadas sin dejar de ser lo que son, es decir, no existen independientemente. Así, si la ciudad fuera a volverse una unidad como la de un organismo, los ciudadanos perderían sus identidades individuales pues pasarían a ser partes. Sin embargo, en la ciudad, los hombres libres no son *de* otro ciudadano, no pertenecen a otro.

El segundo tipo de unidad mencionado por Aristóteles es el de la casa. ¿Qué es lo que confiere unidad a la casa? El poseer un solo gobernante, que es el padre, y la existencia de

fuertes lazos afectivos. Pero el gobierno parental no es sobre personas libres e iguales: los niños, los esclavos y las mujeres son, a juicio de Aristóteles, incapaces de llevar una vida independiente, de manera que solo son partes subordinadas. Mientras que el gobierno de la casa es de subordinación, el gobierno de la ciudad es entre iguales, de manera que todos los ciudadanos tienen algo que aportar.

Pero si la unidad de la ciudad se distingue y es menor que la unidad del individuo y de la casa, también se diferencia de la unidad de la alianza que es aún menor que la propia de la ciudad. Aristóteles subraya, en 1261a 22-24, que la ciudad no solo debe consistir en una pluralidad de personas sino que debe también incluir diferentes clases de individuos. No es como una alianza cuyos componentes se asemejan uno a otros en clase, pues, afirma que “las cosas que se convertirán en una difieren en clases” (1261a 29-30). Desarrolla este punto con referencia a su propia doctrina de que es la igualdad recíproca que mantiene unida a la ciudad (cfr. *EN* 1132b 31-34 y 1133a 10-18). Los ciudadanos deben poder intercambiar bienes y servicios, lo que presupone alguna diferenciación de roles. Así, aquellos que pertenecen a una comunidad de ciudadanos libres e iguales deben ocupar los roles de gobernante y de gobernado por turnos.

La distinción entre la unidad de la ciudad (que incluye diferentes clases de individuos) y la de la alianza (con componentes semejantes), permite objetar la interpretación según la cual Aristóteles proyectaría un sentido numérico a la unidad pretendida por Platón. En efecto, la afirmación de que “las cosas que deben volverse una difieren en clase” muestra que Aristóteles no puede estar usando *uno* en un sentido numérico, pues reconoce que la ciudad puede ser una teniendo muchos miembros de diferentes clases.

Pero la verdadera dificultad reside en establecer cómo esta puede ser una objeción a las propuestas políticas de la *República*, basadas como están en la premisa de que los ciudadanos deberían desempeñar diferentes trabajos de acuerdo con sus aptitudes naturales (MULGAN, 1977, p. 29). La explicación, por tanto, debe ser otra. Es posible que Aristóteles esté criticando la afirmación de *República* 462b-e según la cual todos los ciudadanos deberían compartir los mismos sentimientos y aspiraciones.

Aristóteles tiene buenas razones para oponerse a tales concepciones. A su juicio, la *philia* que mantiene unida a la ciudad (*EN* 1155a 22-3) depende de que los ciudadanos tengan diferentes características, de manera que ellos puedan entrar provechosamente en

relaciones de intercambio recíprocos. Debe por tanto objetar cualquier concepción del ideal de unidad que impida tales relaciones al requerir que las personalidades de los ciudadanos se asimilen una a otra. R. Mayhew nota precisamente que si una ciudad tiene la misma unidad que la ciudad ideal de *República*, entonces las diferencias entre los seres humanos quedan eliminadas en un nivel importante. “Sí, -afirma Mayhew- habrá carpinteros, campesinos, jueces, pastores, etc. en *Kallípolis*, pero esta no es la clase de diferencia en que piensa Aristóteles” (1997, p. 31). En la *República*, un grupo, que representa la parte noética de la sociedad, detenta toda la deliberación acerca de las cosas públicas y el resto debe obedecer, pensando y sintiendo la que indica la parte noética. Pero esto conduce como máximo a una casa grande. Aristóteles frecuentemente repite que la asociación política, a diferencia de las relaciones que se dan en el interior de la casa, es una asociación de iguales y que el gobierno de la ciudad es el de hombres libres e iguales sobre otros y por turnos (*MM* 1194b5-23; *EN* 1134b9ss. Cfr. Nussbaum, 1980, p. 416-8). Lo que se necesita – y que se ha eliminado en la ciudad de *República*- son personas diferentes, todas con sus propias experiencias, opiniones, su propia *phrónesis*, su propia contribución al desarrollo de la ciudad. Sin esta autonomía, no hay vida buena posible. Las personas deben ser distintas para tener diferentes clases de relaciones entre sí que vuelvan la vida buena. Con una bella imagen Aristóteles muestra que no se debe buscar tanta unidad en la ciudad porque “sería tanto como si alguien redujera la sinfonía a homofonía o el ritmo a un solo elemento” (1263b 35). Tal como Aristóteles lo ve, traducir la *xymphonía* política en una *homophonía* haría imposible la *autárkeia* fundada en el intercambio y produciría disensión más que concordia, porque impediría la alternancia de los ciudadanos en el gobierno, dejando siempre en el poder a los mismos gobernantes, con el inevitable resentimiento por parte de los otros ciudadanos (VEGETTI, 2002, p.186).

Pretender que todos los individuos tengan los mismos sentimientos y aspiraciones destruiría la ciudad por dejar de lado toda diferenciación dentro de ella y, por tanto, aunque se pudiera no se deberían avanzar medidas en esa dirección.

Pasemos ahora a la segunda crítica, según la cual los medios propuestos por Sócrates para conseguir la unidad de la ciudad no promueven ese fin.

Entre 3.1261b16 y 4. 1262b36, Aristóteles argumenta que la clase de comunidad esbozada en la *República* no produciría la unidad de la ciudad y envolvería otras

dificultades prácticas. Comienza sugiriendo que hay una ambigüedad en la afirmación de Sócrates según la cual la ciudad obtendrá la unidad cuando todos sus miembros usen los términos *mío* y *no mía* para las mismas cosas.

Pues “todos” tiene un doble significado. Si se entiende como “cada uno”, probablemente se ajustaría más a lo que Sócrates se propone (pues cada uno llamará a una misma persona su propio hijo y a una misma persona su propia mujer, y otro tanto dirá de los bienes y de todo cuanto le concierne). Ahora bien, no lo dirán con ese significado quienes poseen mujeres e hijos en común, sino que dirán “todos” colectivamente, pero no en el sentido de “cada uno” de ellos individualmente, y de modo similar dirán “todos” y no “cada uno” en lo tocante a los bienes. Es evidente entonces que decir “todos” es un paralogismo (...). Por eso el que todos digan lo mismo es, en un sentido, bello, aunque no posible, y en otro sentido, no lleva a la concordia” (1261b20-32).

El punto aquí parece ser que, en muchas circunstancias, alguien que llama a una cosa “mía” implica que le pertenece a él y a nadie más. La palabra tiene, así, un sentido exclusivo. Pero si todos llaman a la misma cosa “mía”, deben usar el término en un sentido colectivo de manera que “mía” significa “no perteneciente solamente a mí” sino “perteneciente a mí y a muchos otros”. Aristóteles cree que las actitudes y sentimientos hacia cosas que son únicamente nuestras son diferentes de las actitudes y sentimientos hacia cosas que compartimos con otros. Así, el hecho de que los miembros de una comunidad llamen a las mismas cosas *mías* no es signo de ninguna unidad especial entre ellos.

Este punto es reforzado por algunos otros argumentos. Aristóteles afirma (1261b33-1262a 14) que las personas prestan menor atención a las cosas que se tienen en común que a las privadas. Así si un ciudadano tiene mil hijos, cada uno de ellos perteneciente igualmente a él y a todo otro ciudadano, no prestará particular atención a ninguno de ellos, al pensar que algún otro se ocupará. Pero este descuido no es más que consecuencia de la fragmentación de los lazos afectivos. Si un padre llama “mi hijo” a cada uno de los mil niños de un cierto grupo etario, lo que resultará es que considerará que ese joven es uno en mil hijo suyo. Así, los sentimientos de parentesco hacia él no han sido multiplicados, sino más bien divididos. Y de esta fragmentación del afecto surge una disminución en el cuidado. Su relación con la felicidad o desgracia de ese niño es débil, en tanto no puede identificarse con las propias. En la práctica, entonces, las propuestas de Sócrates tendrán el efecto contrario del pretendido: un debilitamiento de los lazos afectivos. Así, Aristóteles

concluye que es preferible ser un primo bajo el sistema vigente que un hijo bajo el de *República*.

En su comentario a la *Política*, Trevor Saunders (1995, p. 112) sostiene que el argumento del descuido deja la posición de Platón intacta, pues el supuesto de que parte es que todos tienen una fuerte afección por todos. Ciertamente, en *Rep.* V 463c3-7, por poner un ejemplo paradigmático, Platón dice:

¿Y cómo se comportan nuestros guardianes? ¿Habría alguno de entre ellos que pueda hablar de cualquiera de sus colegas de mando como de un extraño? Cada cual creará ver en los demás un hermano o una hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija, o ascendientes o descendientes de estos.

De este pasaje parece posible inferir que, lejos de debilitar los lazos afectivos, Platón pretende en realidad *extender* los fuertes sentimientos familiares a la clase de los guardianes en su conjunto. En efecto, no desvaloriza ni elimina los sentimientos personales de los guardianes, sino que acepta y acentúa el hecho de que cada uno de ellos sea capaz de sentir por cada uno de los otros compañeros los lazos propios de las relaciones de parentesco. Ahora bien, no se trata de que Aristóteles en su crítica ignore el texto, sino que extrae consecuencias de las tesis platónicas y declara un radical *adúnaton*. Contra Platón, Aristóteles argumenta que la afección por todos es imposible. En efecto, ¿cuánta *philia*, se pregunta Aristóteles, podría sentir un guardián por mil padres o por mil hijos? Los lazos afectivos no pueden así ampliarse sin perder al mismo tiempo su fuerza. El propio Saunders acepta que cuando un guardián dice de cada uno de los mil niños “mi hijo” no puede expresarlo en sentido literal y que un sentido más débil difícilmente haría justicia a la clara intención de Platón de extender el uso literal, y sus sentimientos conexos, en un contexto más amplio.

Pero si no reconocer a los hijos naturales genera problemas con el comunismo de *República*, también los genera la posibilidad de reconocer tales relaciones reales. “En efecto”, dice Aristóteles, “el parecido entre los hijos y sus progenitores forzosamente les dará las pruebas de su mutua relación” (1262a 16-18). ¿Por qué el reconocimiento del parecido familiar es un problema? Aristóteles no lo dice aquí, pero más adelante, al discutir algunas de las dificultades técnicas con la transferencia de niños a las diferentes clases, afirma que los que transfieren niños saben necesariamente qué niño dan a quién (Cf. 1262b

28-29). Esto causa problemas porque conduciría a favoritismos entre los guardianes: algunos ciudadanos sentirán más afecto por algunos pocos ciudadanos y menos por otros. Es particularmente problemático para la estructura de poder de la ciudad el que un guardián, por ejemplo, se resista a transferir un hijo sin talento a la clase de bronce o de hierro a la que pertenece (SAUNDERS, 1995, p. 113).

Pero aunque sean posibles estas sospechas respecto de los reales lazos sanguíneos, es cierto que la mayor parte de los ciudadanos no sabrá quiénes son sus parientes. Según Aristóteles, esta ignorancia generará un mayor peligro de acciones violentas contra parientes así como de relaciones incestuosas por la ausencia de reconocimiento de la consanguinidad.

Tras presentar estos argumentos menores, Aristóteles vuelve a la cuestión más general de los efectos que tiene la comunidad de mujeres y niños en los afectos. Habíamos ya señalado que tal medida producirá, contra lo esperado, el debilitamiento de los vínculos de afecto y el descuido de los asuntos comunes.

A los ojos de Aristóteles, la *philía* (amistad o afecto mutuo) no solo evita sediciones sino que también, como Sócrates reconoce, produce unidad. No obstante, Sócrates malinterpreta el verdadero carácter de la amistad, que para Aristóteles es el mayor de los bienes para la ciudad.

“(…) en la ciudad los lazos afectivos deben diluirse en razón de tal tipo de unidad y que ya no diga ‘mío’ el padre al hijo ni el hijo al padre. Pues así como un poco de vino dulce mezclado con gran cantidad de agua vuelve imperceptible la mezcla, así también ocurre en el caso del parentesco mutuo designado con esos nombres, porque en esa forma de comunidad política apenas será necesario preocuparse como un padre lo hace por sus hijos o como un hijo por su padre, o como los hermanos entre sí. Pues hay dos cosas que hacen que los hombres se afanen unos por otros y traben lazos afectivos: el interés privado y la estima. Pero ninguno de estos dos puede darse entre quienes viven en esta comunidad política” (1262b15-24).

De acuerdo con Platón, prácticamente todos los ciudadanos de la ciudad ideal llamarán “mío” y “no mía” a las mismas cosas al mismo tiempo, sentirán alegría y pena juntos, como una gran familia. Y esto producirá la más alta unidad posible. Lejos de producir este efecto, Aristóteles sostiene que las propuestas de *República* a lo sumo producen una amistad aguada, que termina disolviéndose como tal. En tal comunidad, habría poco incentivo para tratar a alguien como hijo o padre, dado que los motivos que

llevan a las personas a cuidar a otros son el interés privado y la estima, que estarán ausentes en *Kallípolis*.

Los argumentos de Aristóteles han sido valorados positivamente, como una definitiva refutación del comunismo utópico, pero también han recibido comentarios negativos. Una de las principales objeciones (SUSEMIHL-HICKS, 1894, p. 31-32 y BORNEMANN, 1923, p. 132-41) es que Aristóteles opone al idealismo de Platón objeciones puramente empíricas, concibiendo a los guardianes como personas ordinarias, como si no hubiesen tenido el largo proceso de maduración emocional, social y filosófico descrito en *República*. Esa suposición es falsa, pues para los guardianes de Platón el interés privado está siempre identificado con los intereses comunes y la categoría de no amigo no existe, de manera que el comunismo no produciría los mismos efectos que en el individuo común.

En este sentido, el argumento de Aristóteles resulta débil y poco convincente en sí mismo, mientras él no muestre por qué tales lazos afectivos fuertes son imposibles. Por eso esta sección debe leerse en conjunción con las distinciones en torno a la *philia* que se encuentran en las éticas. Como Aristóteles lo ve, la amistad es un ingrediente esencial en la buena vida, no porque sea útil, sino porque es la fuente de algunas de las más grandes satisfacciones. El amigo puede llamarse otro yo (*EN* 1170b6-7; *EE* 1245a 30-31). La amistad implica “parientes, niños, mujer y en general amigos y conciudadanos” (*EN* 1097b8-11), esto es, tiene también una dimensión política. Pero dado que es esencialmente una relación entre individuos, el número de los amigos es necesariamente limitado. Platón parece no reconocer este punto, mientras que Aristóteles lo reconoce explícitamente. Argumenta que no es posible tener una gran cantidad de amigos, y la razón es que los amigos deben pasar mucho tiempo en compañía y deben tener fuertes sentimientos recíprocos. Dado que no es posible estar en este estado respecto de un gran número de personas, se sigue entonces que solo en un sentido secundario podemos disfrutar de la amistad con un gran número de personas.

Recapitemos ahora los resultados alcanzados. Hemos visto que Aristóteles critica, en primer lugar, la hipótesis de la que parte Platón según la cual la ciudad debe ser lo más unitaria posible, porque eso sería tanto como degradarla al nivel de la casa o del individuo. En segundo lugar, critica los medios propuestos para conseguir ese fin, pues producen el efecto contrario: diluyen hasta las relaciones más fuertes, como los lazos familiares y de

amistad, promoviendo el descuido de los asuntos comunes. Por último, Aristóteles insiste en que la propuesta no solo no es conveniente, sino que es imposible. Reforzar los vínculos de amistad política asemejándolos a los de la familia, como pretende Platón, es impracticable, pues nadie puede ser amigo de todos.

La prueba de esta imposibilidad permanente de la ciudad platónica es de orden histórico. ¿Cómo es posible, se pregunta Aristóteles, que si verdaderamente el modelo de *República* fuese posible y deseable, no ha sido nunca descubierto y experimentado en todo el curso de los tiempos pasados? (Cfr. *Pol.* II 5, 1264a 1-5; VII 10, 1329b 25-35. VEGETTI, 2002, p. 189).

No se trata, por tanto, para Aristóteles de que el paradigma de *República* sea imposible porque entra en conflicto solamente con la forma actual de ser y de educación de los hombres, pero podría persistir como modelo que podría realizarse en el futuro. Este sentido de paradigma es conservado por Aristóteles, pues también él presenta su ciudad ideal. Su dificultad para aceptar las propuestas platónicas no reside en su carácter paradigmático sino en su carácter *adúnaton*. Podemos ahora apreciar mejor la cita con que iniciamos esta sección: “Sin duda no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible”. Como bien señala Vegetti (2002, p. 189), el paradigma platónico entra en conflicto con una naturaleza humana mejorable con la educación pero ciertamente no alterable en su estructura esencial. El que los hombres se ocupen más de lo propio y de lo que aman es un dato antropológico. De ahí que a la pregunta inicial de cuál es el régimen preferible, si el de *República* o el actual, Aristóteles considerará que las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico justifican más bien conservar el orden vigente, antes que operar las reformas propuestas por Platón.

Así, el paradigma de *República* queda reducido a una hipótesis propuesta a voluntad, agradable al oído, pero imposible en relación con la realidad histórica o con los datos antropológicos.

Tras el análisis de las críticas de Aristóteles a Platón en *Política* II 1-4, podemos ahora extraer algunas conclusiones acerca del recurso a la historia de la filosofía como método válido para hacer filosofía. Para Aristóteles, el examen dialéctico de las opiniones recibidas constituye el punto de partida de toda investigación. No se trata, por tanto, de mostrar su superioridad al refutarlas, sino, por el contrario, de un método de investigación

que se apoya en los conocimientos preexistentes, señala las dificultades y somete a crítica las distintas opiniones para despejar los errores. Es preciso subrayar que la historiografía aristotélica es eminentemente argumentativa. Aristóteles no afirma estar describiendo las intenciones de sus predecesores ni establecer su posición con las mismas palabras que ellos habrían usado. Tampoco se plantea qué significan esas opiniones para los antiguos sino si son verdaderas sus doctrinas en relación con el problema que está investigando. El objetivo de sus críticas es más bien eliminar los obstáculos en la búsqueda de una solución adecuada e integrar los elementos verdaderos que esas doctrinas pudieran contener. De esta manera, Aristóteles logra llevar adelante una indagación histórico-filosófica sin caer ni en la mera repetición ni en la arbitrariedad, de manera que la supuesta incompatibilidad entre historia de la filosofía y filosofía está en directa oposición a su punto de vista. Él conecta el tratamiento de un problema con el curso histórico de su planteo y elaboración, pues a su juicio una cabal comprensión del problema es absolutamente necesaria para hallar su solución. Por tanto, el examen de las respuestas dadas al problema por parte de los predecesores, y en particular de su maestro, tiene una importancia fundamental en la constitución misma de la filosofía de Aristóteles.

Quizás puede decirse que Aristóteles fue el primero en considerarse a sí mismo como un eslabón en una larga cadena de pensamiento. Sus palabras al comienzo del libro II de la *Metafísica* evidencian una clara conciencia histórico-dialéctica:

Cada pensador ha proporcionado algún conocimiento tocante a la esfera de la naturaleza y, si bien ninguno en especial contribuyó gran cosa a su esclarecimiento, de la reunión de todos los conocimientos se ha gestado algo digno de consideración. (...) No sólo debemos estar agradecidos a quienes detentaron opiniones que compartimos, sino también a quienes expresaron opiniones más superficiales. Pues también éstos aportaron algo: ejercitaron nuestra disposición de pensar. (...) De algunos heredamos ciertas opiniones, pero otros fueron la causa de que aquéllos surgieran” (Cfr. *Metaph.* II 1, 993 b1-19).

Desde nuestra perspectiva, el examen dialéctico de la filosofía precedente sigue siendo, aún hoy, un método filosófico valioso, tal vez el método más apto para la índole del objeto de investigación filosófica. Así, una historia de la filosofía de corte dialéctico-problemático es una excelente manera de hacer filosofía.

Referências

BERTI, Enrico. Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele. In: CAMBIANO, G. (ed.). **Storiografia e dossografia nella filosofia antica**. Torino: Editrice Tirrenia Stampatori, 1986. p. 101-125.

BORNEMANN, E. 'Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie, **Philologus**, v. 79, p. 70-158, 234-57, 1923.

CANTO SPERBER, Monique. L'unité de l'état et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II). In: TORDESILLAS, A. (ed). **Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. p. 49-71.

CHERNISS, H. **Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.

CHERNISS, H. **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**, Volume I. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

CHICHI, G. El concepto aristotélico de *éndoxon* según la técnica de discusión de los *Tópicos*. In: **Actas del Congreso Aristóteles 1997**, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1998. p. 180-187.

FERRARI, G. R. F. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato's Republic**, Berkeley: University of California, 2007.

GENTILE, M. **La metafísica presofística**, Padova: CEDAM, 1939.

GRACIA, J. **Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography**. Albany: SUNY, 1992.

GUTHRIE, W. Aristotle as Historian. **Journal of Hellenic Studies**, v. 77, p. 35-41. 1957.

JAEGER, W. Review of: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, **American Journal of Philology**, v. 63, p. 350-356. 1937.

KEYT, D., and F. D. MILLER, Jr. (eds.). **A Companion to Aristotle's Politics**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

LUDWIG, P. *Eros in the Republic*. In: FERRARI, G. R. F. (ed.), **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Berkeley: University of California, 2007. p. 202-231.

MACINTYRE, A. The Relationship of Philosophy to its Past. In: RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B, and SKINNER, Q., **Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 31-48.

MANSION, S. Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote. In: AAVV. **Aristote et les problèmes de méthode**. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1980. p. 35-56.

MAYHEW, R. **Aristotle's Criticism of Plato's Republic**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

MILLER, F. D. Jr. **Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics**. New York: Oxford University Press, 1995.

MULGAN, R. **Aristotle's Political Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1977.

NAPOLITANO VALDITARA, L. La trattazione aristotelica della *Politeia* di Platone. In: BERTI, E. – NAPOLITANO, L. (a cura di). **Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna**. L'Aquila: Japadre, 1989. p. 135-59.

NEWMAN, W. L. **The Politics of Aristotle**, 4 vols. Oxford: Oxford University Press. 1887-1902.

NUSSBAUM, M. C. Shame, separateness, and political unity: Aristotle's criticism of Plato. In: RORTY, A. O. (ed.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 395–436.

PROCLUS. **In Platonis rem publicam commentarii**. Vol. II, Leipzig, 1901.

SAUNDERS, T. J. **Politics I-II**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SIMPSON, P. **A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

STALLEY, R. F. Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*. In: KEYT, D., and F. D. MILLER, Jr. (eds.). **A Companion to Aristotle's Politics**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 182-99.

STEVENSON, J. Aristotle as Historian of Philosophy. **Journal of Hellenic Studies**, v. 94, p. 138-143, 1974.

SUSEMIHL, F. and HICKS, R. **The Politics of Aristotle**, Books I-V. London: Macmillan & Co, 1894.

VEGETTI, M. La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel Secondo Libro della *Politica*. In: MIGLIORI, M. (ed.), **Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele**. Brescia: Morcelliana, 2002. p. 179-90.