

POLÍTICA 1252A-1253A: ALGUNOS ESCOLLOS EN LA LECTURA DE ARISTÓTELES

Politics 1252a-1253a: some hitches in the reading of Aristotle

AIDA MÍGUEZ BARCIELA

Universidad de Zaragoza

aidamiguez@unizar.es

ORCID: 0000-0001-6743-4629

Resumen: El presente artículo propone un comentario al comienzo del libro primero de la *Política* de Aristóteles. Se examinan principalmente dos afirmaciones, a saber: 1) la *polis* es anterior “por naturaleza” a la casa y a cada uno de nosotros; y 2) el ser hombre se cumple plenamente solo en el seno de la *koinonía politike*. Se contextualizan ambas afirmaciones teniendo en cuenta la inconmensurabilidad entre el pensamiento antiguo y el moderno.

Palabras clave: comunidad; totalidad; *polis*; individuo; libertad.

Abstract: This paper proposes a commentary to the first two chapters of Aristotle’s *Politics*. Especially two statements are examined here: 1) the *polis* is prior by nature to the household and to each of us; and 2) being human needs the *koinonía politike* to accomplish itself. Both statements are contextualized bringing to the fore the inconmensurability between greek and modern thought.

Keywords: community; totality; *polis*; individual; liberty.

I.

“Cada *polis* es, según vemos, una cierta comunidad, y cada comunidad se forma para alcanzar un cierto bien” (1252a¹).

La *Política* comienza con una generalización significativa: podemos ver la *polis*, y no vemos solo una.

En el campo de visión de Aristóteles no aparece ninguna “supracomunidad” que subsuma, comprenda u organice de uno u otro modo la pluralidad de comunidades, la cual permanece por ello irreductible. Al contrario: la *polis* es el techo de la investigación aristotélica, de ahí que hablar de “la” *polis* sea hablar de “cada *polis*”, de esta y aquella y la otra; una aquí y otra allá; cada una con su propia consistencia y redondez; todas dueñas de sí mismas, soberanas incluso del tiempo y del espacio².

En la Grecia arcaica y clásica no opera todavía la representación helenística de una sola *megalopolis* o un *kosmos* “uno y total”³. La *polis* no es una parte de algún todo mayor, sino que es el “todo” ella misma; es el “mundo”, sin que haya nada por encima, y esto nos cuesta mucho entenderlo.

Puntualicemos algo antes de seguir. No sería correcto inferir de esta primera línea de Aristóteles que el mundo de los griegos estaba “fragmentado”. Nos parece fragmentado a nosotros porque nosotros, los modernos, no podemos evitar la proyección de la representación de una totalidad capaz de subsumir cualquier cosa, hasta la más pequeña, hasta la más enorme, pues no será jamás ni lo bastante pequeña ni lo bastante enorme para escapar de una totalidad que se define precisamente como única y universal.

Aristóteles no comparte esta representación, por lo que su investigación parte del dato evidente de que hay una pluralidad de instancias de esa totalidad que él llama la *koinonía kyriotate*: la comunidad “más alta” o “suprema”.

Koinonía es nombre correspondiente al adjetivo *koinos* (común, compartido⁴); se opone a *ídios* (parcial, propio). La *koinonía* es el hecho o la condición de compartir o tener algo en común. Un *oikos* lo comparten aquellos que lo integran. Lo mismo ocurre con una villa que agrupa varias casas, y también con una *polis*, la cual no

¹ Sigo la edición de W. D. Ross (1957). Schütrumpf (1991a) 11 traduce: “Jeder staatliche Verband ist, wie wir sehen, eine Gemeinschaft von besonderer Art”. Y Saunders (1995) 1: “We observe that every state is a certain sort of association”.

² Davidson (2007).

³ Cf. por ejemplo, los testimonios acerca de la *Politeia* de Zenón de Citio recogidos en Long-Sedley (1987).

⁴ *Koinonía* significa “comunidad”, aunque a veces se traduce por “asociación” o “sociedad” (pero también la palabra *polis* se traduce a veces con la expresión “ciudad-estado”, o simplemente “estado”). Dificultades similares se advierten en los intentos de traducir al latín el adjetivo griego *politikos*, que por ello no siempre se traduce, sino que se translitera, cf. Schmidt (1986).

debe confundirse ni con la casa ni con la villa (la diferencia no es cuantitativa, sino formal: 1252a 11-12).

Cada una de las formas de comunidad tiene un objetivo propio que sitúa en el mismo barco a cuantos participan de ella. La tarea consistirá en averiguar cuál es el “fin” propio de esa comunidad a la que las demás formas de vida en común se subordinan, pues comprendiendo el “fin” comprendemos a la vez el “qué es, en qué consiste”. Por lo demás, en la medida en que la *polis* es la comunidad “suprema”, su fin será el supremo: el fin más alto, el fin último.

En 1253a 19ss., 1324a 5ss., 1337a 26ss. encontramos expresados dos supuestos de la investigación aristotélica en los que vamos a centrarnos a continuación⁵:

1. La *polis* es por *phusis* anterior y prioritaria respecto a la casa y a cada uno de nosotros, pues el todo es por fuerza anterior y prioritario respecto a las partes.
2. La “felicidad”⁶ de cada uno es la misma que la “felicidad” de la *polis*.

II.

Hemos visto que la *polis* es una totalidad que comprende otras formas de vida en común. “Totalidad” tiene aquí un sentido no laxo, sino robusto y fuerte. Con el fin de articular una noción fuerte de totalidad, Aristóteles dedica algunos pasajes de la “Metafísica” (por ejemplo: 1023b-1024a, 1034b-1036b, 1041b-1044a) a la aclaración de la diferencia que hay entre un montón y un entero; la diferencia, por ejemplo, entre un montón de arena y un zapato o una sílaba.

En el montón de arena, la unión de los granos de arena es accidental; no es en verdad unión, sino mero amontonamiento que no responde a forma alguna. El todo no es nada por encima de las partes, sino que se reduce a la suma de las partes. Los granos de un montón de arena, por mucho que estén reunidos, no están en verdad unidos sino yuxtapuestos.

Muy distinta es la unidad en el caso de la sílaba. Las letras no están meramente amontonadas, sino que están unidas de tal manera que el todo es algo por encima de las partes. La sílaba ‘sa’ no se reduce a la suma de la letra ‘s’ y la letra ‘a’. Hay algo más, algo que podemos llamar forma o estructura, orden o disposición. Porque hay estructura, la alteración del orden de los elementos implica la destrucción del todo,

⁵ Cf. Ross (1985), Keyt (1987), Mayhew (1997).

⁶ *Eudaimon*, como *makar* u *olbios* es aquel que goza de un determinado estado de cosas de manera estable (le van bien las cosas, prospera), no de una emoción o sensación o estado de la mente pasajero. Las insuficiencias de la palabra “felicidad” conducen a traducir a veces la palabra griega *eudaimonia* por “éxito”, “florecimiento” o algo así, cf. Hutschinson, 1995, p. 200.

lo cual no ocurre en un montón. Forma es lo que tiene la sílaba, pero no el montón. Y es lo decisivo: si la forma está presente, entonces nos encontramos ante algo que tiene el carácter de “uno-y-entero” (*bolon*)⁷.

Una sílaba está unida y es una. Un montón de arena no está en verdad unido ni es uno. Y esto implica muchas cosas. La ilustración del cuerpo es muy eficaz.

Un cuerpo vivo es una unidad en el sentido robusto de la noción. Las manos, los brazos y las piernas no están amontonados azarosamente, sino que el todo es algo más que la suma de las partes y es anterior y prioritario respecto a las partes. Esto se observa en el hecho de que la definición de la parte incluya el todo: una cabeza es la cabeza de un cuerpo; un dedo es el dedo de la mano de un cuerpo. No es solo una cuestión de palabras: la mano no vive ni es nada sin el cuerpo.

El todo es “prioritario” y “anterior” a las partes no en el tiempo, sino en la *phusis* o en la *ousia*. Me detendré un poco más en esto.

El cuerpo es el todo respecto al cual las partes están subordinadas a todos los efectos. Es el cuerpo el que actúa y tiene objetivos; el que vive una vida autónoma; el que se levanta o se queda en la cama al amanecer. Las manos y las piernas no tienen vida propia ni objetivos propios. Si tuviesen vida propia, si tuviesen intereses particulares, si fuesen individuos independientes –cosa que no son al ser los miembros o las partes dependientes de un entero–, entonces el cuerpo no podría levantarse de la cama y abrir las ventanas al amanecer.

Las partes no tienen sentido autónomo; los miembros no *son* al margen del todo. Hasta tal punto es así –dice Aristóteles– que una mano amputada del cuerpo es mano solo de nombre: en realidad ha dejado de serlo.⁸ Y si ha dejado de serlo es porque en nada puede ya la mano muerta ayudar al cuerpo a salir de la cama y abrir las ventanas al amanecer.

Así pues, si es una unidad, la *polis* será algo más que una suma o un agregado de individuos; algo más que una masa de elementos dispares y no necesariamente congruentes. Lo cual entraña dos aberraciones⁹ para los lectores tardomodernos: primero, que no todo cabe en esa unidad orgánica (como sí podría en principio caber cualquier cosa en un montón); segundo, que en una comunidad tal el individuo no es soberano¹⁰.

No es soberano. A Hipólito no le está permitido dedicar su vida a vagar por los montes dando caza a las fieras. No es libre para gozar más de la cuenta de los aires

⁷ Cf. Bogaard (1979); Muižniece (2012).

⁸ El presupuesto: cada cosa se define según su *ergon* y su *dunamis* (1253a 23).

⁹ Taylor, 1995, p. 241: “The thesis that the polis stands to the individual as whole to part is therefore an aberration on Aristotle’s part.” Keyt, 1987, p. 77: “The priority thesis is undoubtedly the most provocative assertion in the *Politics*”.

¹⁰ Siedentop, 2015, pp. 19-32.

puros de las tierras vírgenes. Las hijas de Dánao no deberían salirse de la senda trazada rechazando a sus primos, sino que lo debido son las bodas siempre ya prescritas. Antígona ha malogrado su vida por no haber vivido lo bastante para ser la mujer de Hemón, o eso parece que se lamenta sobre todo en la tragedia de Sófocles¹¹.

El individuo no se sale con la suya. No se pertenece a sí mismo. No es soberano, como la mano o el pie no son soberanos. No ha de tener, por consiguiente, intereses propios de ningún tipo, como tampoco la mano y el pie deben tenerlos, o el cuerpo no podría llegar a ningún sitio. No hay otra independencia ni soberanía que la de la totalidad misma.

A esto último (la independencia de la comunidad “política”) Aristóteles lo llama *autarkeia*, que no es autosuficiencia en un sentido solo ni fundamentalmente “material” o “económico”, sino “ontológico”, “político” y “moral”¹².

La *autarkeia* es la perfección de lo consumado y lo completo que, por consumado y completo, de nada depende y nada necesita. Llamamos “libre” a lo que no depende ni necesita. De esto se sigue que, separado de la *polis*, el individuo no es *autarkes*. Sin *polis*, el hombre no se instala en la consumación del propio ser ni alcanza la perfección y la determinación o definición propias, condiciones de la autosuficiencia y la independencia.

III.

Reparemos en varios problemas de investigación implicados en lo dicho hasta el momento:

1. Si es una entidad independiente, la *polis* no puede ser parte de nada, pues ser en verdad algo ente implica tener el carácter de uno-y-entero; la *polis* no es parte ni fragmento de ningún todo, sino el todo ella misma; es un “compuesto” (1252a 18) de partes el cual no es él mismo parte de ninguna otra cosa. La radicalidad de la independencia “política” es al mismo tiempo la radicalidad de la independencia “ontológica” (“ser” es fundamentalmente ser algo radicalmente independiente¹³).

2. Las nociones que pone en juego Aristóteles reclaman (de manera polémica) la (todavía) consistencia de los límites: la *autarkeia* es la condición de tenerlo todo y no necesitar más (cf. 1326b 29s.); la instalación en el “ya-no-más” del ser algo

¹¹ Sería anacrónico sostener a este respecto que un griego no tenía “vida privada”, pues la dualidad “público-privado” no se ha generado todavía. Si no hubiese “esfera pública”, no por ello habría “esfera privada”, dado que el conjunto de relaciones primarias, o sea, la familia y la casa, tampoco consienten lo que nosotros comprendemos como privacidad. No menciono aquí ejemplos clamorosos como la regulación política de la natalidad (y sus actos asociados) o la cuestión de los “esclavos-herramientas”; cf. Barnes, 1990.

¹² Wheeler, 1955, p. 419: “Self-Sufficiency is a constituent in the definition of ‘good’”; Pellegrin, 2012, p. 8.

¹³ Politis, 2004, pp. 188-193.

plenamente lo que es. Lo perfecto lo es porque ha alcanzado ese límite, ese “ya-no-cabe-ni-hace-falta-más”. Aristóteles lo expresa en términos de “fin” (*peras*) y “final” (*telos*), pues final es consumación, perfección, plenitud (*teleiotes*). Instalarse en la plenitud del propio desarrollo¹⁴ es la condición de ser en verdad algo: *phusis* es a la vez *telos* (1252b 30).

3. Lo que se observa en lo viviente se observa también en lo “ético” y lo “político” y al revés. Parece que Aristóteles les pide a las vidas de los hombres lo mismo que al resto de vivientes: que se logren, se consumen y se terminen; que lleguen hasta el final, que es también lo mejor (tanto “bien” como “belleza” son conceptos ontológicos¹⁵). Un mundo en que nunca hubiese bastante y nunca se alcanzase el final sería un mundo de insuficiencia y carencia crónica. Ahí jamás podría haber *eudaimonia*, que es a su vez una condición o un estado de *autarkeia*: tener bastante, tenerlo todo, no necesitar ni querer más.

4. La centralidad del concepto de límite implica la noción de fin último (lo “elegible por sí mismo, no por otra cosa”), el cual es no solo una manera de detener la cadena ilimitada de los deseos y las acciones (lo cual no sería logro, sino futilidad), sino de integrarlos en una figura unitaria y coherente¹⁶.

IV.

Decíamos que la comunidad “suprema” es (y ha de ser) “una” no en el sentido débil del montón de arena, sino en el sentido robusto de la sílaba. Esto implica que ha de haber algo que la *polis* haga en tanto que entidad una-y-entera (el *poleos ergon*: 1326a 13)¹⁷, no en tanto que multitud (*plethos*) de individuos cualesquiera unidos por un tiempo cualquiera (cf. 1303a 26). También implica un *telos* común al que la *polis* tiende en tanto que comunidad, no en tanto que suma o agregado de individuos¹⁸. De la presencia de esta actividad y objetivo común depende el que estemos ante una *polis* y no ante otra cosa.

En el libro tercero de la *Política* (1280a-1281a) se distinguen determinados modos de asociación que son solamente eso: asociación, no comunidad.

Si construyendo un muro trazásemos un círculo en torno a varias ciudades; si en un territorio dado las familias se conectasen mediante casamientos; si sumásemos fuerzas para constituir una alianza militar, no por ello estaríamos ante una *polis una*.

¹⁴ Lo plenamente desarrollado es también lo más autorizado, cf. Bayfield (1901). Por eso la comunidad “perfecta” es la comunidad “suprema”.

¹⁵ Mirus (2012).

¹⁶ Lear, 1988, p. 152.

¹⁷ Garsten (2013).

¹⁸ Este es el sentido fuerte de la noción de “bien común”, cf. Morris, 2013, p. 185.

Tampoco si dos comunidades distintas estableciesen acuerdos para el intercambio de bienes dejarían de ser dos completas extrañas, pues no por ello participarían de lo mismo.

Ni la riqueza ni el territorio amurallado ni los intereses comerciales ni la endogamia ni el soporte mutuo bastan para que haya comunidad “política”, pues ni el territorio ni los intereses ni la riqueza unen vitalmente, inexorablemente, a perpetuidad.

Vivir en el mismo sitio no significa nada. Intercambiar bienes no une, sino que constata desunión. Tiene que haber algo más allá de todo eso para poder decir con fundamento: esto es una *polis* y no un emporio o una alianza militar. Algo más que tratados comerciales y enlaces matrimoniales; algo más que vivir en el mismo sitio o hablar el mismo idioma. ¿Qué se necesita? ¿Qué ha de haber si todo eso es necesario, pero en ningún caso suficiente?

Ha de haber –lo hemos dicho– un fin común que la comunidad suprema persiga en tanto que comunidad suprema. Este fin no puede ser ni la procreación ni la preservación de la vida, pues esos son, respectivamente, los fines de la boda y de la casa. No puede ser tampoco la protección mutua, pues ese es el fin de la alianza militar. Ni el interés en cambiar cosas, que es el objetivo del acuerdo comercial.

Cada forma de comunidad –la casa, la villa– tiene su fin propio; incluso las asociaciones no comunitarias tienen un fin. Sin embargo, por lo mismo que las formas de vida en común son comunidades parciales, no supremas, sus fines también son parciales y no supremos: están subordinados al fin propiamente dicho, el fin de la comunidad propiamente dicha, la más acabada de todas, la comunidad suprema, la más alta. Este fin no es otro que la vida “buena” o “bella” o “feliz”.

Esa gente está unida por amor a la vida “buena” o “bella” o “feliz”. Esa comunidad existe no por las necesidades ordinarias de la vida, ni por las ventajas de las alianzas y los beneficios del comercio, sino por la excelencia de la vida, de modo que la vida propiamente vida –esto es la excelencia de la vida– es el objetivo de la comunidad que es propiamente comunidad.

Es ahora cuando Aristóteles nos irrita de la forma más embarazosa. ¿Por qué nos molesta Aristóteles? Nos molesta porque la comunidad orgánica es entre nosotros irreproducible; y por ello también todo lo que con ella liga Aristóteles.

No hay soledad. No hay independencia individual. No hay mundo privado. No hay, en definitiva, posibilidad de poseer ese cuarto propio de insobornable soledad que el moderno necesita para pensar su libertad. No hay nada de eso en la investigación de Aristóteles.

Hay una obra común cuyo cumplimiento exige que las partes se subordinen al conjunto como las abejas al enjambre. Hay un ecosistema en el que está lo que ha de estar y se hace lo que hay que hacer; ecosistema que ahogaría a un moderno sin

duda, pero que el griego necesita para sentir que es quien es: un hombre, no una bestia ni un dios.

Esto es lo que probablemente quiere decir la frase “por naturaleza el hombre es un viviente político”, así como la idea de que fuera de la *polis* no hay por naturaleza hombres, sino algo por encima o por debajo de los hombres. El *apolis* no “por incidente”, sino “por naturaleza”, no es hombre, o lo es solo de palabra, o lo es solo defectivamente, pues no puede cumplir su función¹⁹. Para esto está no la biología, sino la *polis*: para que pueda desplegarse esa actividad que Aristóteles llama vivir “bien”, y los hombres –seres intermedios– no solo vivan, como tulipanes y peces, sino que vivan logrando la vida.

Es un reclamo gigante. No hay *polis* sin persecución de la nobleza, sin preocupación por la excelencia. Pero el asunto es más inquietante si cabe. Si cada cosa es plenamente lo que es en la medida en que realiza su función propia con distinción y excelencia, entonces el hombre solo es plenamente hombre cuando realiza esa obra o función que consiste no en consumir, sino en consumir la vida²⁰. Lo primero es la vida mecánica y dormida; útil, ciertamente, pero, por eso mismo, abyecta y mezquina. Lo segundo es la vida inútil y ociosa que, por inútil y ociosa, está despierta y es libre, pues no sirve a ninguna otra cosa.

Esa vida inútil y ociosa, no servil, sino libre, es el fin supremo, por lo que todo lo demás –la casa, la alianza, el comercio– ha de subordinársele. Por consiguiente, la *polis* que se precie de serlo ha de tener leyes que no solo no impidan, sino que promuevan que el conjunto haga lo mejor que en conjunto puede hacerse.

Un coro, un baile, una fiesta; un “pasar-el-tiempo” en el que el tiempo mismo es relevante. La fiesta es el momento en el que los mortales olvidan sus aprensiones y fatigas ordinarias y hacen algo tan logrado que hasta los inmortales vuelven sus ojos desde el cielo hasta la tierra. La fiesta es la perfección sin tiempo²¹; el hacerse por un momento inmortal lo mortal.

¹⁹ Schütrumpf, 1991a, 216: “Bei Aristoteles ist polis nicht ein beliebiges soziales Gebilde, sondern der Bereich, in dem der Mensch die ihm allein verliehene Fähigkeit zur Recht verwirklicht. Als ‘soziales Wesen’, das das Zusammenleben sucht, könnte der Mensch nicht selbstverständlich schon das vollkommene Leben führen, um dessentwillen ja der Staat besteht. Auf den Unterschied von ‘Zusammenleben’ und ‘vollkommenem Leben’ hat Aristoteles Wert gelegt und diese Formen den hierarchischen Stufen von notwendigen Bedingungen und Zweck zugeordnet.”

²⁰ *Legein y noein* son las dos actividades que el hombre es capaz de hacer mejor que ningún otro viviente: “para nosotros, *logos* y *nous* son cumplimiento del propio ser” (1334b 15). De ellos dependen las obras que se espera que realice en la medida en que ha alcanzado el más alto desarrollo; son, pues, algo así como los frutos que confirman la madurez.

²¹ La conquista de la forma (el establecerse en el fin o el ser o la naturaleza propia) implica un casi arrancarse por un momento al tiempo, en la medida en que este último es algo del cambio/movimiento, y la conquista de la forma supone haber llegado ya a estado, lo cual presenta, en el plano mortal, la inmutabilidad propia de lo inmortal, cf. Halper, 2012, p. 86.

En las fiestas el cuerpo político se celebra a sí mismo bailando un mismo baile en orden y armonía; la comunidad repara los vínculos que la vida diaria deteriora; se sacude el polvo; despierta, se desentumece; la sangre fluye con fuerza otra vez a través de los vasos comunicantes y la *polis* resplandece como salida del baño, como la primera vez. Esto “pasa” en esos “pasatiempos” que menciona Aristóteles cuando habla de la “vida buena”: pasa no esto o lo otro, sino el pasar esto y lo otro mismo.

Grecia era una fiesta²²: parentescos, sacrificios, pasatiempos de la vida en común (*diagogai tou suzen*: 1280b37²³). Todos son la obra de la *philia*, ese vínculo inextricable y fatal que no puedo desechar sin desecharlo a la vez todo (cf. *EN* 1155a 22-25: *tas poleis sunekhein he philia*)²⁴.

Si este es el objetivo, entonces la *polis* no solo consiste en despejar un claro en el medio del bosque de casas, sino también en liberar un tiempo de interrupción, holgura y dilatación en el que hacer lo que las mil servidumbres de la casa y la familia no permiten hacer: detener el curso de la vida. La *polis* está para tener la vida, y para eso es preciso detenerla.

Pol. 1338 a 1s.: “el *skholazein* parece tener él mismo el placer y la *eudaimonia* y el vivir de forma dichosa.”

²² O sea: una “comunidad festiva”, cf. Burkert (1987). Calame, 2018, p. 180, a propósito de Esparta en la época arcaica: “On the one hand the entire social and civic life of the Lakedaimonians follows the rhythm of the musical celebrations of the gods of the local pantheon; and on the other the education of the citizen and of his wife takes place through integration into choral groups that confer on the arts of the Muses an educational function, initiatory in character”.

²³ *Diagoge* es sustantivo del verbo *diagein*: llevar de un lado a otro, cruzar o pasar. Si no se está pensando en llevar nada ni a nadie, es sencillamente “vivir”: es el intervalo o el trayecto que se cumple al vivir. De hecho, la *diagoge* es un trayecto o un intervalo, por ejemplo de una orilla del río a la contraria; solo que, si se trata del trayecto sin más, no puede ser sino la vida o el tiempo de vida (también: demora y dilación, cf. nota 25). Aristóteles la distingue de la *anapausis*, por ejemplo la del juego, que es simplemente la liberación de la tensión orientada a reanudar el trabajo. Las *diagogai* – por las cuales nos damos cuenta de la vida como *diagoge* – no son necesarias, sino libres. Así pues, la *diagoge* no es mera distracción ni recreo, de ahí que haya que traducirla a veces por cosas del tipo “el mejor modo de vida”, que será tanto “mejor” cuanto más se parezca al modo de pasar el tiempo – la *diagoge* – de los inmortales. Cf. Kalimtzis (2017), Solmsen (1964), Destrée (2013).

²⁴ Cooper (1993).

Al tiempo detenido, desocupado, liberado, tiempo para el tiempo (la *skhole*²⁵), le corresponde la actividad desocupada, libre, para nada, que los griegos llamaban *theoria*: la visión, la observación, la comprensión²⁶.

Privada de *skhole*, la vida es dormir, sobrevivir, infravivir; no ver, no entender, ni siquiera darse cuenta y, por lo tanto, no lograr, sino malograr la vida. Se entiende así quizá mejor por qué Aristóteles dice que la *theoria* –el pasar el pasar mismo– es la meta suprema. No es por esnobismo intelectual. Es porque lo supremo no sirve a nada ni necesita nada, de lo contrario no sería supremo.

La visión y la poesía –esos coros eran su “poesía”– son los logros supremos por ser lo que falta cuando ya nada falta (“la música ni es útil ni necesaria, pues es la *diagoge* de los que son libres”: 1338a 23); las cumbres, por tanto, de esa vida “bella” o “buena” o “feliz”²⁷, la única libre, que no puede vivirse más que en comunidad.

V.

Puede que en la segunda mitad del siglo IV a. C. todo esto fuese ya algo anacrónico²⁸. Puede Aristóteles hable de un mundo que se ha desvanecido o está en trace de hacerlo. Puede que la “ciudad ideal” sea una ciudad fantasma. Al fin y al cabo, los coros ciudadanos han bailado ya su baile hasta la extenuación. El propio Aristóteles dice que “ahora” la “música” –la poesía, los bailes y los coros– no es más que un recreo placentero. Algunos personajes lúcidos se jactan de no tener ya patria ni amigos ni comunidad, ni necesidad u obligación de participar en nada para autocomprenderse²⁹. Y, en definitiva, no habría que insistir tanto (la *polis* es por *phusis*, el *nomos* no es convención) si no estuviese dejando de ser cierto³⁰.

²⁵ Según los diccionarios, *skhole* reúne nociones tales que tiempo, respiro, descanso, lentitud, demora, incluso vacilación –esto si nos restringimos a los usos prehelenísticos de la palabra griega–. El verbo *skholazo* (disponer de tiempo) y el adjetivo *skholaios* (lento, sin prisa) abundarían en lo mismo: la *skhole* tiene que ver con una duración o una demora (incluso un retraso), que se deja estar como duración y demora. Es frecuente que algunos diálogos de Platón comiencen preguntando al narrador del diálogo si en verdad está en condiciones de serlo, y esto depende de tener o no *skhole*. Sin *skhole*, Euclides no habría escrito las conversaciones entre Teeteto, Teodoro y Sócrates ni Fedón relataría los últimos diálogos de Sócrates y sus amigos. No hay filosofía sin detención. Por eso quizá este diálogo –también otros– hace coincidir la demora en la ejecución de Sócrates con la *theoria* de Atenas en la isla de Delos.

²⁶ Nightingale, 2009, pp. 187-252.

²⁷ Recuérdese que el opuesto de *kalos* es *aiskhros*, adjetivo que, como es sabido, no remite solo a lo “feo”, sino también, de manera indiscernible, a lo “vergonzoso”. Por lo mismo, lo bello es también lo logrado, bien formado, decoroso, etcétera.

²⁸ Cf. Hossenfelder, 1995, pp. 29-30; cf. Halliwell (2014) sobre la amenaza de *amouisia* como problema no solo “estético”, sino “ético” y “político”.

²⁹ Cf. Sorabji, 1990, pp. 273-276, con referencias.

³⁰ Schütrumpf, 1991a, pp. 211-212.

Deja de ser cierto. La pluralidad irreductible de *poleis* se subsumirá idealmente en una sola *megalopolis*, una y total, disolviendo así el horizonte del pensamiento de Aristóteles³¹. Por aquí y por allá se han ido preparando eso que conocemos como “escuelas” y “seguidores” de escuelas.

Una escuela es una *hairesis*, el resultado de una elección personal. Uno se escoge a sí mismo al escoger escuela, y lo hace con independencia de todo: edad, género, estatus, ciudad, condicionantes de los que un griego no podría ni querría desprenderse; escoge como individuo independiente; elige como esa ficha sin juego cuya existencia los griegos lamentaban. Ellos anhelaban apenarse por lo mismo, alegrarse por lo mismo, censurar lo mismo y elogiar lo mismo, pensar y perseguir lo mismo (*República* 462b). Y si esto ocurría –lo llamaban *homónoia*: pensar, querer, pretender y esforzarse por lo mismo–, y solo si esto ocurría, la *polis* era en verdad una, estaba en verdad unida³².

En la conferencia titulada *De la libertad de antiguos comparada con la de los modernos*, Benjamin Constant explicaba a su auditorio las razones por las que a un individuo moderno le resultaría muy molesto que lo apartasen de sus negocios, proyectos y deleites (o previsiones de deleites) personales para pasarse el día entero deliberando en la plaza asuntos comunes; lo que querría es más bien ser distraído de sus proyectos, negocios y deleites personales “lo menos posible”³³.

Por esto, y por muchas otras cosas, los griegos son inimitables –en su mundo estaba unido lo que nosotros queremos mantener separado: ética, estética, política–, y debe respetarse la distancia. Pues no es solo que no podamos ya disfrutar de “la libertad de los antiguos”; es que no debemos ni soñar con disfrutarla, pues no sería sueño sino pesadilla³⁴.

Bibliografía

- Annas, J. (1995). Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period. In A. Laks, & M. Shofield (eds.) (1995), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy – Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum* (pp.74-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1990). Aristotle on Political Liberty. In I. G. Patzig (ed.) (1990), *Aristoteles' 'Politik': Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (pp. 249-263). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bayfield, M. A. (1901). On some derivatives of Telos. *The Classical Review*, 15(9), 445-447.
- Bogaard, P. A. (1979). Heaps or Wholes? Aristotle's Explanation of Compound Bodies, *Isis*, 70(1), 11-29.

³¹ Cf. Annas (1995).

³² Cooper (1993) 314: “How strong a claim Aristotle is making here.”

³³ Cf. los estudios sobre libertad e individualismo en Rosenblatt (2009).

³⁴ Este artículo se basa en una conferencia pronunciada en Móra la Nova, Tarragona, el 17 de septiembre de 2022, en el marco de las *IV converses de pensament crític a les terres de l'Ebre: Llibertat i por?*

- Burkert, W. (1987). Die Antike Stadt als Festgemeinschaft. In P. Hugger, W. Burkert, E. Lichtenhahn (eds.) (1987), *Stadt und Fest*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Calame, C. (2018). Pre-Classical Sparta as a Song Culture. In A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta* (Vol. I, pp. 177-201). Oxford, Blackwell.
- Cooper, J. M. (1993). Political Animals and Civic Friendship. In N. K. Badhwar (ed.), *Friendship. A Philosophical Reader* (pp. 303-326.). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Garsten, B. (2013). Deliberating and acting together. In M. Deslauriers, & P. Destreé (eds.), *Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (pp. 324-349). Cambridge, Cambridge University Press.
- Davidson, J. (2007). Time and Greek Religion. In D. Odgen (ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 204-218). Oxford: Blackwell.
- Destreé, P. (2013). Education, leisure, politics. In M. Deslauriers, & P. Destreé (eds.). *Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (pp. 301-323). Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliwell, S. (2014). Greek gods and the Archaic aesthetics of life. In E. K. Emilsson et al. (eds.) *Paradeigmata: Studies in Honour of Øivind Andersen* (pp. 121-7). Norwegian Institute, Athens.
- Halper, E. C. (2012). *Aristotle's Metaphysics*. London-New York: Continuum.
- Hossenfelder, M. (1995). *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*. München: C. H. Beck.
- Hutchinson, D. S. (1995). Ethics. In J. Barnes (ed.), *Cambridge Companion to Aristotle* (pp. 195-232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalimtzis, K. (2017). *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê. Leisure as a Political End*. London, Oxford: Bloomsbury.
- Keyt, D. (1987). Three Fundamental Theorems in Aristotle's 'Politics'. *Phronesis*, 32(1), 54-79.
- Lear, J. (1988). *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge: Cambridge, University Press.
- Long, A. A., & Sedley, D. (eds.) (1987). *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayhew, R. (1997). Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy. *The Journal of Ethics*, 1(4), 325-340.
- Mirus, C. V. (2012). Order and the Determinated: The Good as a Metaphysical Concept in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 65(3), 499-523.
- Morrison, D. (2013). Common Good. In M. Deslauriers, & P. Destreé (eds.), *Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (pp.176-198). Cambridge: Cambridge University Press.
- Muižniece, L. (2012). *Parts and Wholes in Aristotle's Conception of Substance*. Doctoral Dissertation. Riga.
- Nightingale, A. W. (2009). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pellegrin, P. (2012). Aristotle's *Politics*. In C. Shields (ed.), *Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, A. W. (1980). Aristotle's Ethical Holism. *Mind*, 89, 338-352.
- Politis, V. (2004). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. London-New York: Routledge.
- Rosenblatt, H. (ed.) (2009). *Cambridge Companion to Benjamin Constant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, D. (1985). *Aristotle*. London-New York: Methuen.

- Rotkale, L. (2018). The Form is Not a Proper Part in Aristotle's *Metaphysics* Z.17, 1041b11-33, *Metaphysics*, 1(1), 75-87.
- Saunders, T. J. (1995). *Aristotle. Politics, Books I and II*. Oxford: Clarendon Press.
- Schütrumpf, E. (1991a). *Aristoteles. Politik. Buch I*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schütrumpf, E. (1991b). *Aristoteles. Politik. Buch II/III*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schütrumpf, E. (2005). *Aristoteles. Politik. Buch VI/VIII*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Seidentop, L. (2015). *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*. Milton Keynes: Penguin Random House.
- Solmsen, F. (1964). Leisure and Play in Aristotle's Ideal State. *Rheinisches Museum für Philologie*, 107(3), 193-220.
- Schmidt, J. (1986). A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's *Politics*. *History of Political Thought*, 7(2), 295-319.
- Sorabji, R. (1900). Comments on Barnes. In G. Patzig (ed.), *Aristoteles' 'Politik': Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (pp. 264-276). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor, C. C. W. (1995). Politics. In J. Barnes (ed.), *Cambridge Companion to Aristotle* (pp. 233-258). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheeler, M. (1955). Self-Sufficiency and the Greek City. *Journal of History of Ideas*, 16(3), 416-420.

