

# Théatron oikonomikón

## La filosofía política aristotélica y las condiciones sociales y económicas de su producción

Autor:

Martín, Carlos Andres

Tutor:

Juliá, Victoria Eugenia

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Tesis para optar por el título de Doctor en Filosofía

***Théatron oikonomikón: la filosofía política  
aristotélica y las condiciones sociales y  
económicas de su producción.***

**TESISTA:**  
Carlos Andrés Martín

**DIRECTORA:**  
Victoria Eugenia Juliá

**CODIRECTORA:**  
Claudia Teresa Mársico.

Abril 2013

Al estudiar los hechos de la historia de Grecia desde un punto de vista diferente al tradicional, se hace evidente una circunstancia singular: el origen helénico de los dos sistemas económicos, cuya rivalidad y posibles combinaciones son el problema de nuestra época. Es decir, un sistema basado en los mercados, y otro, en la planificación científica y global.

Karl Polanyi

Nunca, ahora que la vida misma sucumbe, se ha hablado tanto de civilización y cultura. Y hay un raro paralelismo entre el hundimiento generalizado de la vida, base de la desmoralización actual, y la preocupación por una cultura que nunca coincidió con la vida, y que en verdad la tiraniza.

Antes de seguir hablando de cultura señalo que el mundo tiene hambre, y no se preocupa por la cultura; y que sólo artificialmente pueden orientarse hacia la cultura pensamientos vueltos nada más que hacia el hambre.

Defender una cultura que jamás salvó a un hombre de la preocupación de vivir mejor y no tener hambre no me parece tan urgente como extraer de la llamada cultura ideas de una fuerza viviente idéntica a la del hambre.

Tenemos sobre todo necesidad de vivir y de creer en lo que nos hace vivir, y que algo nos hace vivir y lo que brota de nuestro propio interior misterioso no debe aparecérsenos siempre como preocupación groseramente digestiva.

Quiero decir que si a todos nos importa comer inmediatamente, mucho más nos importa no malgastar en la sola preocupación de comer inmediatamente nuestra simple fuerza de tener hambre.

Antonin Artaud

# Í N D I C E

<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	6
<b>PRIMERA PARTE: OBJETO Y MÉTODO</b> .....	9
1. Introducción: los textos de filosofía .....	10
2. La ruptura epistemológica del punto de vista escolástico .....	11
2.a. La interpretación genética de Jaeger y su transfiguración en el paradigma de la escuela de Tubinga .....	15
2.b. Las lecturas estructuralistas y analíticas de la filosofía antigua .....	25
2.c. La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx? .....	31
3. La filosofía como práctica social: la filosofía práctica aristotélica y las condiciones sociales y económicas de su producción .....	41
3.a. El texto en la práctica cotidiana de la Academia .....	43
3.b. La filosofía práctica de Aristóteles: composición, transmisión y edición .....	57
3.c. Política, ética y economía en la filosofía aristotélica .....	84
<b>SEGUNDA PARTE: EL CAMPO FILOSÓFICO Y LA ECONOMÍA</b> .....	93
1. El campo filosófico y los discursos económicos .....	94
1.a. Racionalidad económica en los siglos V y IV .....	95
1.b. Antecedentes: Demócrito y Jenofonte .....	105
2. El sustrato económico de la πόλις .....	117
2.a. La reforma de Solón y la economía dineraria .....	119
2.a.1. La difusión de la moneda en Grecia .....	120
2.a.2. Los orígenes de la πόλις .....	122
2.a.2.a. El sinecismo de Atenas .....	123
2.a.2.b. Estructuras económicas agrarias .....	125
2.a.3. La reforma de Solón .....	127

2.a.3.a. La liberación de la tierra . . . . .	128
2.a.3.b. Las clases censatarias . . . . .	131
2.a.3.c. La nueva concepción de la riqueza y la propiedad de la tierra . . . . .	134
2.b. Las críticas aristotélicas a <i>República II</i> y las condiciones sociales y económicas . . . . .	142
2.b.1. La πολιτεία y sus formas . . . . .	143
2.b.2. El método de análisis: modelo biológico y modelo político . .	146
2.b.3. Origen y finalidad de la formación social . . . . .	150
2.b.4. La división social del trabajo . . . . .	153
2.b.5. La ciudad mercantil . . . . .	156
3. El lugar de la economía en la filosofía política aristotélica . . . . .	161
3.a. La representación aristotélica de la στάσις . . . . .	162
3.a.1. La ordenación natural de las partes de la πόλις . . . . .	163
3.a.2. La unidad de la πόλις: la ciudad y los ciudadanos . . . . .	164
3.a.3. Unidad, conflicto y clases sociales . . . . .	166
3.a.4. Conflicto y relaciones sociales . . . . .	169
3.b. La distinción aristotélica entre οικονομική y χρηματιστική . . . . .	171
3.c. La justicia en el intercambio económico según Aristóteles . . . . .	177
3.c.1. Aspectos generales de la interpretación del intercambio . . . . .	179
3.c.2. El pensamiento económico de Aristóteles: la interpretación marxista . . . . .	183
3.c.3. La reciprocidad como categoría de relación . . . . .	185
3.c.4. Aristóteles y el análisis económico . . . . .	188
3.c.5. El campo filosófico y el análisis aristotélico de la justicia . . .	197
 <b>CONCLUSIONES GENERALES . . . . .</b>	 218
 <b>FUENTES UTILIZADAS . . . . .</b>	 223
<b>BIBLIOGRAFÍA . . . . .</b>	226

## INTRODUCCIÓN GENERAL

La presente tesis, dividida en dos partes principales, una primera parte dedicada a la problemática metodológica y definición del objeto de estudio y una segunda parte dedicada a la relación entre el campo filosófico y la economía, busca demostrar que *la filosofía política aristotélica constituye una toma de posición dentro del campo filosófico más que una reflexión teórica sobre las condiciones sociales y económicas*. En la primera parte, la definición de *tomas de posición* exige revisar epistemológicamente el abordaje tradicional de la filosofía aristotélica para establecer no sólo el marco metodológico adecuado sino también el objeto de estudio. En este sentido, se revisan principalmente las lecturas desarrolladas durante el siglo veinte porque dedican sus esfuerzos metodológicos a consagrar el texto heredado por la tradición como el objeto definitivo e incuestionable de investigación para conocer la filosofía aristotélica. La definición de *tomas de posición* excede el concepto usual de *texto* y le restituye a los enunciados las dimensiones social y material de su producción. Por este motivo, se reconstruye el uso, composición, transmisión y edición de los textos aristotélicos en la medida de lo posible. Asimismo, resulta necesario advertir la precariedad de varios términos utilizados: por ejemplo, la denominación *libro* (τὸ βιβλίον) puede resultar abusiva para la designación indistinta de un papiro, un rollo, etc. La concepción contemporánea de *libro* lleva implícita la noción de edición y de unidad temática, prácticamente inexistentes en la concepción original de los enunciados aristotélicos. Aunque pueda resultar evidente que Aristóteles no estableciera un sistema rígido de ciencias y una organización deliberada de sus escritos acorde, esta afirmación no puede sostenerse sin el fundamento de las fuentes y requiere indudablemente de una considerable extensión argumentativa para aceptarse. Por lo tanto, la primera parte establece los límites de las interpretaciones contemporáneas, reconstruye el contexto de producción, transmisión y edición de los textos aristotélicos y propone las categorías adecuadas para el estudio de las condiciones materiales, sociales, políticas y económicas, solidarias a todo este proceso. En la segunda parte, se vincula el campo filosófico y la economía a partir de la adecuación relativa de las tomas de posición a las condiciones

sociales, políticas y económicas. El análisis de la racionalidad económica vigente durante los siglos V y IV precede a todo el estudio porque esta configuración particular del pensamiento impone un horizonte disruptivo a la reflexión filosófica. Sin embargo, la emergencia de los discursos económicos representa una consecuencia marginal del campo social, determinado previamente por estructuras sociales específicas. Esta determinación del sustrato económico de la πόλις exige un estudio histórico de la difusión de la moneda en Grecia y de las diversas transformaciones sociales ocurridas desde la época de Solón. Establecido este proceso histórico general, impuesto a los agentes sociales como condición material de las tomas de posición al interior de cada campo, se analiza el campo filosófico a partir de sus diversos posicionamientos y de las disputas resultantes. El análisis de los enunciados filosóficos busca establecer la dinámica propia y relativamente autónoma del campo. En la constitución del campo filosófico se recorren las críticas aristotélicas al pensamiento platónico de *República* II en su relativa remisión a las disputas sociales vigentes entre los diversos sectores de la sociedad y sus intereses políticos y económicos. Asimismo, se estudia la representación aristotélica del conflicto social en su denominación corriente desde la época de Solón. Al final de la segunda parte, se aborda la conformación del posicionamiento aristotélico en sus aspectos inmanentes al campo filosófico y a las tomas de posición respectivas de cada disputa. Este desarrollo requiere la reconstrucción del trasfondo intelectual del pensamiento aristotélico y una disputa fundamental del campo filosófico. En la conclusión general, finalmente se retoman los aspectos principales de la argumentación desarrollada y se establece el aporte principal de cada capítulo a la demostración de la presente tesis.

**PRIMERA PARTE:  
OBJETO Y MÉTODO**

## 1. Introducción: los textos de filosofía.

*Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla.*

Pierre Bourdieu

El problema epistemológico más relevante de la segunda mitad del siglo veinte entre los estudios de filosofía antigua se ha reducido a la inclusión de las doctrinas no escritas de Platón. Las relaciones entre oralidad y escritura han constituido el núcleo de las reconsideraciones epistemológicas sobre la filosofía platónica. Este cambio de paradigma, como lo entienden Giovanni Reale y los académicos de la escuela de Tubinga, no ha redefinido epistemológicamente el estudio de Aristóteles ni, mucho menos, el estudio de la filosofía antigua en general. Subordinados a las doctrinas platónicas de la Academia, los escritos aristotélicos no ofrecen una dimensión impensada sino una serie recurrente de estrategias interpretativas. Una consecuencia imprevista de la problematización contemporánea de la problematización platónica de la escritura es la sustracción de este problema de la filosofía aristotélica, de la filosofía antigua en general y, fundamentalmente, de la reflexión epistemológica de los estudios de filosofía antigua. El problema de la determinación de la obra oral sobre la obra escrita o de la obra escrita sobre la obra oral encubre la determinación contemporánea de la obra escrita sobre la obra oral. Las operaciones contemporáneas sobre la filosofía antigua no la interpelan desde la dimensión de la oralidad sino desde la escritura y, por este motivo, las operaciones de lectura de la filosofía antigua requieren una especificación antes de su aplicación. Cuando se pretende extraer de los textos conservados por la tradición los problemas y los conceptos teóricos adecuados para su análisis, se incurre en la ilusión espontánea de inmediatez de los conceptos y métodos utilizados. Esta falsa objetividad destituye del objeto de estudio su carácter histórico y subjetivo y sustituye las pretensiones epistemológicas de una teoría por los principios metodológicos acumulados en la

tradición y disimulados en su *corpus*. Los supuestos epistemológicos implicados en semejante análisis engañan al investigador, le imponen al objeto una serie de categorías constituidas en la historia e inducen espontáneamente la trayectoria teórica de su disciplina. En este sentido, durante la segunda mitad del siglo pasado la filosofía antigua no ha dejado de ser leída, ha sido siempre considerada como texto.

## 2. La ruptura epistemológica del punto de vista escolástico.

*La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío.*

Inmanuel Kant

Bourdieu frecuentemente advierte los riesgos de olvidar los presupuestos de la propia investigación. La interrogación epistemológica sobre la propia postura epistémica evita universalizar las condiciones de posibilidad de la propia investigación y, en el caso del pensamiento producido dentro del espacio académico y para el espacio académico, imponerle al objeto histórico las lógicas presentes del sujeto que investiga. La *σχολή*, como condición de posibilidad de la producción académica, determina una situación institucionalizada de elaboración del punto de vista académico determinada por el tiempo libre de reflexión y la reflexión libre de las coerciones y límites del tiempo presente. Así, la *σχολή* se vuelve escuela en tanto tradición académica que garantiza las condiciones de producción en todos sus sentidos: «el *homo scholasticus*, o *academicus*, es alguien que está en condiciones de jugar en serio porque su estado (o el Estado) le suministra los medios necesarios para hacerlo, es decir el tiempo libre —liberado de las urgencias de la vida—, la competencia —

garantizada por un aprendizaje específico a base de *skholè*—, y por último la disposición (entendida como aptitud y como inclinación) para invertir, para invertirse uno mismo en los envites fútiles, por lo menos en opinión de las personas serias, que se engendran en los mundos escolásticos» (Bourdieu 1997b:204-5). Por lo tanto, la ruptura epistemológica del punto de vista escolástico implica el reconocimiento epistemológico de las propias condiciones de producción y el descubrimiento de la verdad subjetiva contra la cual se construye la objetividad de la investigación. En este sentido, interesa particularmente la trayectoria de las obras aristotélicas durante el siglo veinte. Aunque el siglo previo haya dejado su impronta a través de la filología, la filosofía y la historia, los estudios contemporáneos ofrecen los elementos adecuados a la reflexión epistemológica aquí propuesta. Esto no significa que la suerte anterior de la obra aristotélica sea irrelevante sino que su trayectoria no estuvo signada por esa reflexión. La metodología de la filosofía contemporánea resulta accesible y ofrece, mediante un análisis previo, la mayoría de las premisas epistemológicas de los estudios de la filosofía aristotélica del siglo veinte. En este sentido, la descripción de Enrico Berti de la presencia de Aristóteles en la filosofía contemporánea resulta útil para caracterizar dos modos distintos de interpelar la filosofía aristotélica y ofrece una base apropiada para comenzar la reflexión epistemológica propuesta. En un primer grupo, se pueden ubicar las reivindicaciones de diversos filósofos contemporáneos de la herencia aristotélica y de su continuación. Estas apropiaciones han trazado importantes tendencias tanto en su comprensión como en el método de su estudio. Berti (1997a) identifica principalmente la presencia de Aristóteles en cuatro corrientes filosóficas: el neo-humanismo (Natorp, Willamowitz y Jaeger), la filosofía de Heidegger, la filosofía analítica (Austin, Ryle, Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn, Anscombe y von Wright) y el renacimiento de la filosofía práctica (especialmente Gadamer y Ritter). En la mayoría de los casos, prevalece el horizonte de problemáticas contemporáneas y los intereses particulares de sus autores. El caso de Heidegger es abordado extensamente por Berti (1997a:57-137) y, de principio a fin, su pensamiento se revela en cada etapa tensado por la

misma tendencia. En el primer período de sus estudios filosóficos (1907-1916) «Heidegger tenía a Aristóteles como guía, pero un Aristóteles interpretado a la luz de la escolástica de Brentano y de Braig, y por esto se volvió para él muy pronto insatisfactorio, pero insatisfactorio exactamente en relación con la exigencia de descubrir un ser unívoco, diferente de la substancia, que fuera generada en él por el estudio de la escolástica y de la teología cristiana, primeramente entendida en clave católica y luego según un catolicismo cada vez más en crisis» (Berti 1997a:70). Asimismo, en su última etapa se encuentra idéntica tendencia respecto a concepciones centrales de la metafísica: todo el esfuerzo heideggeriano de recuperación y apropiación de Aristóteles no refleja adecuadamente la lógica de éste último, ya que pasa por alto que «el ser, en suma, para Aristóteles, es el punto de partida, no el punto de llegada del discurso filosófico, que es, al contrario, el acto, pero no un acto entendido a la manera de Heidegger, esto es, como movimiento, sino el acto entendido a la manera de Aristóteles, esto es, como actividad» (Berti 1997a:137). Por lo tanto, las operaciones filosóficas realizadas por Heidegger sobre la filosofía aristotélica, los principios heideggerianos de clasificación impuestos a la conceptualización aristotélica y su interpelación a las cuestiones centrales del pensamiento aristotélico, resultan ajenos y lo someten a sus propios intereses y problemas. Esta determinación epistemológica le impone al objeto de estudio la trayectoria teórica del investigador y extrae espontáneamente del objeto las construcciones conceptuales de su propio método<sup>1</sup>. Sin embargo, Heidegger no resulta la excepción y este mismo análisis puede realizarse sobre las restantes corrientes filosóficas contemporáneas y, para el actual análisis, se presentará en la sección 2.a. la tradición interpretativa establecida por Jaeger y luego algunos principios de la tradición analítica en la sección 2.b., ya que ambas tradiciones han contribuido de manera sobresaliente a la comprensión de la obra aristotélica. El segundo grupo, si se adopta la descripción de Berti (1997b) de la presencia de Aristóteles en la filosofía contemporánea, se puede definir por la utilización directa de los conceptos que aún conservan actualidad y vigencia para

<sup>1</sup> «El paralogsimo escolástico, *scholastic fallacy*, consiste en plantear el metadiscurso como origen del discurso» (Bourdieu 1997b:208).

determinados autores o corrientes contemporáneos. La distinción entre *sujeto* y *predicado* establecida en las *Categorías* o el *principio de no contradicción* formulado en sus escritos lógicos están entre los primeros ejemplos mencionados por Berti. Indudablemente, estos conceptos y distinciones se encuentran en la base de la visión contemporánea de las cosas y constituyen un antecedente ineludible de la historia de la filosofía. Asimismo, la noción aristotélica de *política* retomada por Hannah Arendt, entre otras mencionadas por Berti, se presentan en el centro de atención de los filósofos contemporáneos y proporciona un auténtico arsenal de herramientas conceptuales. Esta perspectiva resulta relevante porque introduce específicamente el objeto de estudio de la presente Tesis e intenta superar las limitaciones metodológicas de los enfoques del primer grupo. Las comparaciones entre la democracia antigua y moderna, entre una economía pre-capitalista y el capitalismo, etc., han sido recurrentes en los debates del siglo veinte. No basta señalar el origen griego de muchas instituciones occidentales actuales (mercado, moneda, escritura, etc.) para justificar su continuidad, ya que las nociones involucradas, a diferencia de las nociones lógicas recién mencionadas, mantienen estrechas relaciones con las condiciones históricas de su formación. Por este motivo, la actualidad y vigencia de determinados conceptos filosóficos aristotélicos debería recibir las mismas consideraciones epistemológicas que el primer grupo. Quizás, el caso paradigmático sea el marxismo, ya que su concepción de la *plusvalía* parte de la distinción, atribuida por Marx a Aristóteles, entre *valor de uso* y *valor de cambio*. Estas consideraciones generales sobre la relación entre filosofía y condiciones materiales en este segundo grupo se abordarán en la sección 2.c. para finalizar el análisis epistemológico propuesto de la trayectoria de las obras aristotélicas durante el siglo veinte<sup>2</sup>.

---

2 Se podría establecer un tercer grupo dedicado al giro lingüístico en metafísica, pero excede ampliamente los propósitos de la presente reseña y la temática central de la presente Tesis. Se revisarán oportunamente algunas interpretaciones de Reale, Berti, etc. que “ontologizan” ciertos esquemas de Jaeger. La referencia principal al giro lingüístico en metafísica puede encontrarse en Berti (2000).

## 2. a. La interpretación genética de Jaeger y su transfiguración en el paradigma de la escuela de Tubinga.

La obra aristotélica fue generalmente considerada hasta el estudio de Jaeger una expresión estática, dogmática, monolítica y definitiva de su pensamiento, es decir, una filosofía sistemática. En 1923, un año después de su estudio del desarrollo de la *Metafísica*, propone, en su nuevo trabajo, la tesis de un proceso de desarrollo continuo del pensamiento aristotélico, descifrable a través de sus diálogos conservados y sus tratados. La evolución filosófica de Aristóteles, según Jaeger, podría dividirse en tres etapas principales correspondientes a tres períodos principales de su vida: su primer período en la Academia, un segundo período desarrollado durante sus viajes y el tercer período en su vuelta a Atenas. Así, la influencia platónica quedaría atrás, como quien deja atrás Atenas después de una crisis en su vida interior (Jaeger 1946:131). Por otra parte, mientras el primer período y el segundo responderían a problemas metafísicos y epistemológicos, el tercer período estaría dedicado a la organización de la investigación. En términos generales, el desarrollo expuesto por Jaeger del pensamiento aristotélico se caracterizaría por un *menguante platonismo* y un *creciente empirismo* (Lloyd 2007:32). La interpretación de Jaeger parte de una supuesta poderosa influencia de Platón, específicamente de su último período signado por la abstracción y por el celo metodológico, sobre el joven Aristóteles. Así Jaeger puede afirmar que «en un principio se abandonó sin reservas a aquel incomparable e indivisible mundo, como los fragmentos de sus primeros escritos, y fueron precisamente los elementos no científicos de la filosofía de Platón, esto es, sus partes metafísicas y religiosas, lo que dejó la huella más duradera en su espíritu. Fue el conflicto entre éstas y sus propias tendencias científicas y metódicas lo que suscitó más tarde la mayoría de los problemas» (Jaeger 1946:33). Los aspectos metafísicos y religiosos de la filosofía platónica, por una parte, y los fragmentos de los diálogos perdidos de Aristóteles, por otra, constituyen una de las premisas hermenéuticas de la interpretación de Jaeger. El talento de Aristóteles contra la herencia platónica explicaría su desarrollo intelectual y así lo expresa Jaeger desde el principio: «la fuerza espiritual e

impersonal que opera a través de un maestro semejante pone en libertad, refrenándolos, los talentos del discípulo y hace madurar a éste hasta que es capaz de pisar sobre sus propios pies. Tal fue el desarrollo intelectual de Aristóteles» (1946:19). Finalmente, la filosofía aristotélica resultaría de la conjugación de tendencias espirituales sedimentadas en sus textos. Sin embargo, esta interpretación, si se la interroga epistemológicamente, como se propuso antes, exige reconsiderar varios supuestos hermenéuticos.

En su análisis de las primeras obras aristotélicas, Jaeger (1946:35-51) establece una serie de distinciones hermenéuticas sobre las obras platónicas y aristotélicas. En primer lugar, los diálogos aristotélicos pertenecerían casi exclusivamente a la primera época de permanencia en la Academia, mientras que los tratados responderían a su actividad como profesor y conferenciante (1946:35). Esta distinción carece de pruebas concretas y se reduce a una mera hipótesis heurística. En segundo lugar, los diálogos aristotélicos no se formarían a partir de los diálogos platónicos sino a partir de las enseñanzas orales de Platón. Los diálogos escritos por sus discípulos intentarían darle forma a la filosofía esotérica platónica: «sus discípulos vieron en el diálogo el vehículo recibido para dar forma viva a la filosofía esotérica, y de ahí el que cada uno deseara ver reproducida en semejante medio la acción del maestro sobre él» (1946:39). De este modo y a través de otros indicios, Jaeger establece la impronta platónica en la primera etapa del desarrollo intelectual de Aristóteles. Mientras los diálogos son relegados a la primera época de permanencia en la Academia, los tratados quedan para la segunda etapa de independencia intelectual de su maestro y como expresión de su evolución filosófica, ya que el tratado representaría la superación de la forma literaria: «el ejemplo de Platón debería ser suficiente para precavernos contra la suposición de que Aristóteles tuvo una forma fija que no cambió jamás. Es un hecho que su carrera como escritor de diálogos abarca todos los estadios que van desde la conversación “obstétrica” hasta el puro tratado. Es una carrera que marcha paralela a su evolución como filósofo, o más bien, que es la expresión orgánica de ésta» (1946:41-42). Sin embargo, la argumentación de Jaeger contiene algunas falacias. En primer lugar, la relación

entre las enseñanzas orales y la producción de diálogos establecida por Jaeger no respeta la distinción platónica entre oralidad y escritura y soslaya la crítica a la escritura contenida en el *Fedro* (274b6-278e3). De este modo, resulta inaceptable el diálogo como forma de expresión de la filosofía esotérica. En segundo lugar, aunque es más vasto y complejo el problema de la distinción entre doctrina esotérica y exotérica en Platón, resulta suficiente admitir la desconfianza platónica hacia la escritura y remitir los diálogos aristotélicos a su contexto de producción y comprenderlos como una producción “académica”, una producción destinada a publicar ideas coyunturales<sup>3</sup>. En tercer lugar, la discrepancia entre los fragmentos de los diálogos aristotélicos conservados y los tratados no demuestra una evolución intelectual en sí misma mientras no se establezca taxativamente el propósito de estos diálogos y sus formas de circulación. En este sentido, Jaeger desconoce en su argumentación las condiciones de producción de estos textos aristotélicos.

Por otra parte, resulta llamativa la similitud entre la tesis muy difundida, aunque Jaeger no la mencione explícitamente, del desarrollo del pensamiento platónico a partir de su alejamiento de la influencia socrática y el desarrollo del pensamiento aristotélico a partir de su alejamiento de Platón. En ambos casos, la independencia les habría permitido desarrollar su propio sistema filosófico, pero la explicación de las discrepancias entre distintos escritos a partir de la atribución a distintas etapas de su vida resulta inválida sin una datación fehaciente de la producción y sin una determinación previa de la doctrina. En este sentido, la propuesta de Jaeger de establecer una *Política* original reincide en los mismos presupuestos hermenéuticos y soslaya el carácter aporético de determinados problemas filosóficos. En el caso de los escritos políticos, éticos y económicos de Aristóteles esto resulta evidente y Jaeger avanza afirmaciones sin ningún sustento más que su especulación personal: por ejemplo, respecto a la famosa división de las constituciones en seis tipos, tres rectas y tres desviadas, afirma que Aristóteles «toma esta actitud normativa de las obras políticas de su período académico, a que se refiere expresamente en el pasaje en que desarrolla

---

3 Ver el capítulo 3.b. *La filosofía práctica de Aristóteles: composición, transmisión y edición*.

su séxtuple clasificación. Los capítulos 6 y 7 del libro tercero no son en sustancia más que extractos de dichas obras. Aquí es especialmente patente el curso de su desarrollo intelectual» (Jaeger 1946:333).

La propuesta de una *Política* original puede describirse a partir de una serie de cuatro hipótesis. En primer lugar, la ruptura con Platón, como argumentó desde el principio de su obra, le permite rastrear en el *Protréptico* un conjunto de afirmaciones de carácter platónico, vinculadas por Jaeger fundamentalmente al *Político* de Platón. Mientras recoge del *Protréptico* el carácter ideal de la ciencia política por su forma de conocimiento teórico (Jaeger 1946:300), describe la política desarrollada en el *Político* de Platón como un sistema de derecho abstracto. Así, se configura el sustrato conceptual de la *Política* original y su método de reconocimiento hermenéutico: «la única forma de pensamiento político reconocida primitivamente por Aristóteles fue la que le transmitió Platón, la utopía. Aristóteles buscaba el ideal absoluto, que no se encuentra en la experiencia. Acerquémonos con estas ideas a los ocho libros conservados de la *Política*» (Jaeger 1946:302). De este modo, cualquier semejanza con las ideas platónicas resultará para Jaeger indicios de la versión original de la *Política*.

En segundo lugar, una segunda hipótesis le permite reafirmar la anterior y desarrollar su interpretación: «debemos empezar por contemplar la peculiar cara de Jano que presenta la *Política* en conjunto, mirando a los idealistas como si fuese una utopía platónica y a los realistas como si fuese una fría ciencia empírica, y en realidad siendo evidentemente ambas cosas a la vez» (Jaeger 1946:304). La forma heredada del texto de la *Política* revestiría, aparentemente, una acabada lógica interna en la reunión de estos libros en un todo. Sin embargo, el estudio crítico y el dato histórico vuelven imposible para Jaeger que este texto fuera planeado en su totalidad de una sola vez o surgiese de un solo acto creador del espíritu (Jaeger 1946:303). Si se atendiese exclusivamente a la forma de la *Política*, procedimiento “filológico” desde la visión de Jaeger, no se podría apreciar el carácter ambivalente de su contenido y no se podría distinguir lo ideal de lo empírico en su método filosófico. Así, a partir de esta verdad parcial,

la unidad aparente de la *Política*, Jaeger puede presentar una ruptura en el contenido y el método respecto al pensamiento platónico. En este sentido, la unidad aparente de la *Política* resulta verdadera pero no obedece a la ambigüedad de su contenido, según el platonismo o aristotelismo de sus afirmaciones, como propone Jaeger, sino a la compilación dispuesta durante su proceso de transmisión<sup>4</sup>. De este modo, la composición diferida en el tiempo impide reconocer un texto original o inferir la organización original de los libros de la *Política*, como pretende Jaeger: los libros «VII y VIII seguían originalmente a II y III, pero si hizo la inserción el propio Aristóteles, no tenemos derecho alguno a rectificar el paso. Lo que debemos distinguir no es, por consiguiente, un orden verdadero de los libros y un orden falso, sino uno anterior y otro posterior. La dificultad ha brotado del desarrollo intelectual de Aristóteles» (Jaeger 1946:309). Esta tercera hipótesis, la organización original de los libros, se desarrolla a partir del método trazado, los problemas planteados y algunas declaraciones explícitas como el “sistema de referencias” (Jaeger 1946:314). En primer lugar, resulta insuficiente circunscribir la revisión de las opiniones previas sobre la ciudad ideal realizada por Aristóteles en el libro II a la problemática platónica o reducir la clasificación en seis tipos de regímenes constitucionales a una metodología de inspiración platónica para justificar la existencia de un texto original de la *Política*. En segundo lugar, resulta difícil en la mayoría de los casos adscribir exactamente las referencias a otros pasajes de la *Política* y esto no puede asociarse sin más al desarrollo intelectual de Aristóteles. Asimismo, la pretensión de Jaeger de encontrar un “sistema de referencias” donde sólo se encuentran referencias imprecisas es un indicio más de su cadena de suposiciones. Por lo tanto, la organización original de los libros II, III, VII y VIII a partir del «estado ideal, directamente vinculada con Platón en virtud de su objetivo» (Jaeger 1946:309) es sólo una construcción especulativa de Jaeger y no responde a una motivación original de Aristóteles de revisar el método platónico a la luz del material empírico provisto por las 158 constituciones compiladas durante sus viajes, como pretende Jaeger sin fundamento expreso textual.

---

4 Ver el capítulo 3.b. *La filosofía práctica de Aristóteles: composición, transmisión y edición*.

La cuarta hipótesis se inscribe en la misma serie especulativa, ya que los libros intermedios de la *Política* (IV-VI) responderían a la segunda versión. En estos libros no se conservaría ninguna huella de la impronta platónica idealista: «lo esencial para la inteligencia de los libros IV-VI no es lo que conserve Aristóteles del viejo método, sino el nuevo, que jamás hubiera podido derivarse de una especulación sobre el estado ideal. En tal especulación era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica» (Jaeger 1946:311). Ahora, no la existencia, sino la inexistencia del método platónico certifica la novedad de los libros. Esta oposición entre los viejos libros de la *Política* conformados a partir de la influencia platónica y los nuevos libros construidos sobre bases empíricas constituiría una prueba tangible e inequívoca del distanciamiento aristotélico de la herencia platónica (Jaeger 1946:311). En este sentido, no es razón suficiente la presencia del método biológico para postular una segunda versión de la *Política* y, mucho menos, la inexistencia de una huella platónica. En todo caso, restará justificar la presencia del método biológico a partir del testimonio textual<sup>5</sup>. Asimismo, las acotadas referencias a condiciones naturales fundamentales de toda existencia política no justifican el postulado de una visión posterior: «el matrimonio y la familia se habían discutido ya ampliamente en la versión más antigua de la *Política*, con ocasión de la crítica de la exigencia de Platón de que sean comunes las mujeres y los hijos. Aristóteles se veía por tanto obligado, o a borrar este estudio más antiguo, destruyendo con ello el principal atractivo de su crítica de la *República* de Platón, o a abandonar la exposición del tema en el libro I, contentándose con una referencia a la del II. Se decidió por lo último. La mutilada estructura del libro primero es así la consecuencia de la adaptación a la versión más antigua» (Jaeger 1946:313-4). La correspondencia entre el libro primero y los restantes se puede cuestionar indefinidamente, pero no justifica el postulado de una segunda versión. En síntesis, el supuesto sustrato primigenio de la *Política* es una construcción especulativa improbable y no resulta sostenible. Jaeger proyecta sobre los escritos políticos y éticos muchos elementos de su análisis de *Metafísica*, publicado un año antes. Así, puede

5 El método descrito por Aristóteles en *Política* IV.4 (1290b25-38) responde a otra discusión: ver capítulo 2.b.2. *El método de análisis: modelo biológico y modelo político*.

afirmar que «la *Política* original corresponde, en efecto, al mismo estadio que la *Ética* original y la *Metafísica* original» (Jaeger 1946:324). Sin embargo, la exactitud de esta tesis principal debería haberse chequeado con estos escritos, que Jaeger pasó por alto o revisó levemente (Chroust 1963:34), y, por lo tanto, sólo resta medir sus afirmaciones por la repercusión posterior.

En su reseña de los estudios y críticas derivados de la tesis de Jaeger durante los treinta años siguientes a la publicación, Chroust advierte la diversidad en los estudios sobre la *Política*: «una variedad de hipótesis han sido presentadas, discutidas y aceptadas o rechazadas. Intentos se han hecho, por ejemplo, de descubrir en los pasajes de algunas posturas de la *Política* el impacto de determinados acontecimientos históricos y experiencias (en Asos, Mitilene, Pellas o Atenas) sobre Aristóteles. Otros tratan de esbozar el cambio de actitudes de Aristóteles hacia el concepto de "Estado ideal" (o de "Constitución ideal") de Platón y así obtener alguna indicación en cuanto a la secuencia y la época específica en la cual varios libros o partes de la *Política* fueron compuestos. El método dominante empleado por todos estos estudiosos parece ser lo que Jaeger (a quien le debemos este enfoque) ha llamado acertadamente "die ideengeschichtliche Entwicklung" —la evolución ideológico-histórica que, en última instancia, es de hecho un método "psicológico". Por otra parte, no se presta demasiada atención a la posibilidad de que el propio Aristóteles en algún momento posterior haya parcialmente (o totalmente) reeditado o implementado algunos de sus primeros escritos; de que algunas partes de los proyectos anteriores nunca se hayan completado o de que puedan en todo o en parte haber sido suprimidas en los borradores posteriores; de que quizás la "repercusión" de varios diferentes y no siempre compatibles entre sí primeros borradores estén todavía contenidos en el producto final; y de que la secuencia o secuencias que han sido transmitidas a nosotros pueda o no pueda remitirnos al mismo Aristóteles o a un "editor" peripatético» (1963:47-48). Sin embargo, Chroust pondera positivamente el método psicológico y descarta la conveniencia de esta última alternativa. La atención recibida durante sus treinta años corrobora, para Chroust, su utilidad y justifica su aplicación para nuevos estudios. Esta mirada

condescendiente a la tesis de Jaeger puede matizarse y, de este modo, se pueden establecer algunas distinciones operativas para el análisis epistemológico propuesto.

Los estudios aristotélicos han adoptado la perspectiva evolucionista para lograr tres objetivos aparentemente distintos (Witt 1996:67-8). Algunos buscan encontrar una imagen dinámica y no estática de su pensamiento; otros buscan la relación de Aristóteles con la filosofía de Platón, ya que resultaría necesario distinguir platonismo de aristotelismo; y, finalmente, otros buscan proveer una explicación de las contradicciones o inconsistencias en los textos aristotélicos. Estos objetivos estarían superpuestos en algunos estudios y autores y, del mismo modo, podrían estar separados y no ser coincidentes. Sin embargo, estos tres objetivos se relacionan de manera diferente con el evolucionismo: el propósito de caracterizar su desarrollo (frente a la imagen estática y doctrinaria) requiere de este enfoque evolucionista, mientras que la diferencia entre platonismo y aristotelismo no; por último, la intención de explicar las inconsistencias a partir de las etapas o desarrollo de su pensamiento ha fallado (Witt 1996:69). Estas distinciones operativas contradicen una constante de los estudios evolucionistas iniciados por Jaeger: la búsqueda de los *orígenes* de la visión de Aristóteles a partir de su filiación platónica. Sin embargo, esta misma relación puede encontrarse en los principales autores sobre el desarrollo del pensamiento aristotélico. Más allá de la clasificación de los objetivos, Witt (1996:69) establece tres tipos de interpretaciones del desarrollo a partir de tres estudios y autores paradigmáticos: el desarrollismo psicológico, ejemplificado por Jaeger; el desarrollismo externo, ejemplificado por Owen y el desarrollismo interno, ejemplificado por Irwin. Esta clasificación la establece en función de las clases de razones y de evidencias consideradas en sus interpretaciones. La clasificación no es exhaustiva sino funcional a su propósito de dissociar la interpretación de la obra aristotélica de los momentos biográficos. Este propósito resulta valioso e interesa particularmente el análisis del desarrollismo psicológico, también denominado biográfico, por su evaluación del método: «para Jaeger, un completo entendimiento de la contribución de Aristóteles a la filosofía tiene

varios aspectos. Primero, el intérprete debe trascender las motivaciones y problemáticas filosóficas de Aristóteles explícitamente establecidas. Aunque Aristóteles muy claramente coloca sus perspectivas históricamente, en relación con sus predecesores, Jaeger reclama que un entendimiento de las ideas de Aristóteles en estos términos únicamente es incompleta. Similarmente, es inadecuado colocar las doctrinas de Aristóteles en relación con lo que Jaeger llama “los problemas de la época” o “la tendencia general de los tiempos”. Lo que se requiere adicionalmente es una comprensión del desarrollo orgánico de la personalidad de Aristóteles, una explicación de su progreso mental. El abordaje estático y sistemático de los escolásticos excluyó la posibilidad de un completo entendimiento de Aristóteles, en la perspectiva de Jaeger, porque su visión de un sistema completo obstruyó efectivamente la problemática del desarrollo mental de Aristóteles. En efecto, la propia descripción de Aristóteles de los orígenes de sus ideas en sus críticas de Platón y los presocráticos similarmente nos oculta la historia real de su génesis» (Witt 1996:72). Por lo tanto, queda así postulada la personalidad de Aristóteles como única variable significativa. El carácter subjetivo de la producción filosófica, el vínculo entre obra y vida, constituye la premisa de su análisis y el desarrollo intelectual de Aristóteles no podría medirse de otra manera.

El método de Jaeger introduce una tensión en el texto, le impone un antagonismo a la constitución de su sentido. El desarrollo intelectual de Aristóteles se inscribe en el texto, según Jaeger; pero la parcialidad del curso biográfico de sus obras, la carencia de fuentes confiables y extensas, impide su desciframiento sin la remisión a la obra platónica. De este modo, el estudio de Jaeger, si se retoma la clasificación de los objetivos propuesta por Witt, superpone el propósito de impugnar la visión estática y dogmática de la obra de Aristóteles y el propósito de diferenciar platonismo y aristotelismo. Sin embargo, su trabajo de clasificación busca desvincular la interpretación de la filosofía aristotélica de las etapas biográficas (Witt 1996:82) y esta operación se proyecta en su análisis del desarrollismo externo. Esta segunda perspectiva, ejemplificada por Owen (1965), no se preocupa, como Jaeger, de trazar el desarrollo de la mentalidad o

personalidad de Aristóteles, sino del “progreso filosófico” de Aristóteles. Así, no interesa el desarrollo orgánico del pensamiento aristotélico sino su punto de partida, es decir, Platón. Este desarrollismo externo, aunque supere la hipótesis biográfica, comparte el distanciamiento aristotélico de las preocupaciones metafísicas platónicas. Por este motivo, la constante de los estudios evolucionistas iniciados por Jaeger, la búsqueda de los *orígenes* de la visión de Aristóteles a partir de su filiación platónica, sigue presente en el método de los estudios posteriores más significativos. Finalmente, resta agregar una última confirmación a partir del desarrollismo interno: «la tesis central de Irwin respecto al desarrollo de Aristóteles se parece a la de Owen en que gira sobre el temprano rechazo de Aristóteles de la posibilidad de una ciencia del ser y su aceptación posterior de una metafísica general» (Witt 1996:77). Aunque se puedan establecer diversos propósitos y argumentaciones dentro de esta serie de perspectivas evolucionistas, los mismos supuestos epistémicos y hermenéuticos permanecen activos y producen sus determinaciones conceptuales. En este sentido, todos los enfoques desarrollistas no permiten pensar la composición de los escritos a través de sus condiciones de producción y transmisión, la posibilidad de reediciones o de la compilación dispuesta durante su proceso de transmisión. En todo caso, el avance de la perspectiva de Jaeger frente a la visión tradicional escolástica consiste solamente en secuenciar su producción y reconocer que la obra de Aristóteles responde a distintas épocas. De ahí presuponer que los tratados presenten una visión sistemática de un área del conocimiento y que las contradicciones surjan de la presencia de pasajes atribuibles a distintas épocas teóricas y, por lo tanto, a una evolución del pensamiento aristotélico es completamente inadecuado y desconoce el carácter aporético de algunas propuestas filosóficas aristotélicas.

Este recorrido sobre los supuestos epistémicos y hermenéuticos de las interpretaciones genéticas permite distinguir la operación conceptual realizada sobre la obra aristotélica. La tesis de la evolución de su pensamiento no abandona la tesis de un sistema filosófico, preferentemente metafísico, sino lo presupone. Así, la evolución de su pensamiento pasaría del sistema filosófico

platónico hacia un nuevo sistema superador. Este enfoque, nacido de su rechazo de la visión estática, dogmática y monolítica de su pensamiento como una filosofía sistemática, presupone dos sistemas contrapuestos, uno platónico y otro aristotélico, y, de este modo, impone un fundamento recursivo para la interpretación de sus textos. Esta intertextualidad constituye un sistema recursivo interminable, porque la interpretación de la obra aristotélica utiliza la referencia a la obra platónica y, a su vez, la interpretación de la obra platónica utiliza, al menos para la escuela de Tubinga<sup>6</sup>, la referencia a la obra aristotélica. En este sentido, los estudios más actuales del pensamiento aristotélico promovidos por Reale en el *Centro di Ricerche di Metafisica* de la Università Cattolica de Italia desarrollan sus investigaciones en tres planos diferentes, histórico-filológico, histórico-hermenéutico y teórico, pero no se apartan del propósito de distinguir la metafísica platónica de la metafísica aristotélica en estos términos. En conclusión, el enfoque genético revisado no resuelve el problema hermenéutico del análisis del sistema filosófico aristotélico sino lo encubre y lo reproduce en otros términos, es decir, una especie de transfiguración, ahora reforzada por el paradigma de la escuela de Tubinga.

## **2.b. Las lecturas estructuralistas y analíticas de la filosofía antigua.**

Los supuestos epistémicos y hermenéuticos de las interpretaciones genéticas no pueden soslayar otra serie de supuestos más generales. Toda lectura de un texto presupone una teoría lingüística. Durante el siglo veinte no pueden concebirse las lecturas de los textos griegos y los estudios de filosofía antigua sin una mínima referencia al estructuralismo, ya que su nacimiento corresponde al nacimiento de la lingüística moderna y sus supuestos condicionan las

---

<sup>6</sup> Resulta extenso y ajeno al propósito de la presente Tesis justificar la superioridad del paradigma desarrollado por la escuela de Tubinga. Sin embargo, se puede afirmar la definitiva decadencia del paradigma impuesto por Schleiermacher a partir de las inconsistencias demostradas por la escuela de Tubinga (Krämer 1996:37-140).

operaciones de comprensión. El estructuralismo reduce la lengua a su expresión escrita y de esta manera desplaza la oposición entre oralidad y escritura. Por lo tanto, la reflexión epistemológica aquí propuesta adopta un doble interés. En el caso del estructuralismo, el enfoque se confunde con la disciplina y sus supuestos se convierten en los principios de la lingüística. Así, resulta fundamental la siguiente afirmación: «lejos de preceder el objeto al punto de vista, se diría que es el punto de vista el que crea el objeto» (Saussure 1945:36). La lengua es una institución social, pero se diferencia de otras instituciones. El punto de vista de la lingüística delimita su objeto a partir de su método particular y define a la lengua como un sistema de signos que expresan ideas (Saussure 1945:46). Desde esta perspectiva, el sistema formal de la lengua se establece a partir de los signos y sus relaciones y este sistema específico se denomina *estructura*. Así, la estructura del lenguaje se constituye a partir de una entidad determinada exclusivamente por el punto de vista lingüístico: «la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros» (Saussure 1945:138). Resulta sumamente significativa la caracterización del estructuralismo establecida por Deleuze para aclarar la naturaleza de la estructura y del valor lingüístico propuesto por Saussure. El estructuralismo descubre un nuevo orden frente a la distinción tradicional entre lo real y lo imaginario, la dimensión de lo simbólico, irreductible a lo real y a lo imaginario. La estructura se constituye por oposición a estos dos órdenes: «podemos decir al menos que la estructura correspondiente no tiene ninguna relación con una forma sensible, ni con una figura de la imaginación, ni con una esencia inteligible» (Deleuze 1976:571). La inasible naturaleza de esta entidad no se puede aprehender sino a través de la perspectiva estructuralista y su particular método, es decir, *el punto de vista crea el objeto*. Los límites de un sistema de lectura, los principios de interpretación de un texto, dependen de la estructura y se determinan únicamente por ella: «los elementos de una estructura no tienen ni designación extrínseca ni significación intrínseca» (Deleuze 1976:572). Este criterio local o de posición, como lo denomina Deleuze, reproduce exactamente la noción de valor saussuriana. El valor de un elemento

del sistema no se determina sino por sí mismo; pero no se define por sus cualidades ni por su esencia, sino por el carácter diferencial y singular de los elementos de la estructura. El valor de cada uno de los elementos del sistema *no resulta más que de la presencia simultánea de los otros*. De este modo, «toda estructura presenta los dos aspectos siguientes: un sistema de relaciones diferenciales según las cuales los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de regularidades correspondientes a esas relaciones y que delimitan el espacio de la estructura» (Deleuze 1976:577).

En este sentido, el problema de la determinación de un sistema filosófico se desplaza hacia la determinación de las formaciones discursivas, un sistema regulado de diferencias y dispersiones donde se define la obra (Foucault 1968:29). Así, «ningún libro puede existir por sí mismo; está siempre en una relación de apoyo y de dependencia respecto a otros; es un punto en una red; conlleva un sistema de indicaciones que reenvía —explícitamente o no— a otros libros, o a otros textos, o a otras frases» (Foucault 1968:29). Este juego intertextual constituye la serie de principios y reglas de las lecturas estructuralistas y, de este modo, la filosofía podría definirse como una inversión del platonismo (Foucault 1995:8), una negación del género platónico, un diferencial discursivo contra el padre de la filosofía, «un elemento cuyo efecto de ausencia está inducido en la serie platónica por la existencia de esta nueva serie divergente (y entonces desempeña, en el discurso platónico, el papel de un significante que a la vez excede y falta a su lugar). Un elemento cuya serie platónica produce la circulación libre, flotante, excedentaria en este otro discurso» (Foucault 1995:9). Por lo tanto, una lectura estructuralista de la filosofía aristotélica se definiría una vez más por sus referencias a la obra platónica. Si se reconoce la similitud entre las lecturas estructuralistas y las interpretaciones genéticas, se puede advertir más claramente el límite de ambas perspectivas: carecen, como una teología negativa, de una definición positiva de su objeto. Esta herencia epistémica de la hermenéutica estructuralista está claramente establecida por el mismo padre del estructuralismo: «cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por

su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son» (Saussure 1945:141). En términos filosóficos, este sistema intertextual de lectura e interpretación no tiene otro límite más que sí mismo y puede producir enunciados infinitamente sin mayor garantía de fidelidad al texto original que sus propias reglas y principios. Esta operación de abstracción de las restantes condiciones de producción de los textos caracteriza a todas las lecturas estructuralistas<sup>7</sup> y coincide, como observa Bourdieu (1997a:56), con la distinción saussuriana entre la lingüística interna y la lingüística externa. La lingüística interna afirma la autonomía absoluta de la lengua, ya que «la lengua es un sistema que no conoce más que su orden propio y peculiar» (Saussure 1945:50). Cualquier elemento extraño a su organismo pertenece a la lingüística externa: la etnología, la historia política, las conexiones de la lengua con otras instituciones, su pertenencia geográfica, etc. De este modo, «la teoría estructuralista [...] ha conferido un aura de cientificidad a la lectura interna como deconstrucción formal de textos intemporales. La hermenéutica estructuralista trata las obras culturales (lengua, mitos y, por extensión, obras de arte) como estructuras estructuradas sin sujeto estructurante que, como la lengua saussuriana, son realizaciones históricas particulares y por lo tanto han de ser descifradas como tales, pero sin ninguna referencia a las condiciones económicas o sociales de la producción de la obra o de los productores de la obra» (Bourdieu 1997a:55). Por lo tanto, la división saussuriana, analizada en términos epistémicos, excluye las condiciones sociales y económicas, fundamentales para la comprensión de los textos políticos, éticos y económicos. En el caso del estudio de la filosofía griega antigua, no es posible considerar el orden cultural como un sistema totalmente autónomo y, mucho menos, la filosofía política aristotélica, ya que los textos políticos, éticos y económicos surgen precisamente

---

7 «Si el análisis de los fisiócratas ha partido del mismo discurso que el de los utilitaristas, no es porque vivían en la misma época, no es porque se enfrentaran al interior de una misma sociedad, no es porque sus intereses estaban enredados en la misma economía, es porque sus dos opciones eran parte de una única y misma asignación de temas a elegir, un campo estratégico único» (Foucault 1968:29).

de esas mismas condiciones sociales y económicas. En este punto resulta evidente la falacia epistémica cometida por el enfoque estructuralista: «situarse en el orden de la inteligibilidad como lo hace Saussure, es adoptar el punto de vista del "espectador imparcial" que, aferrado a *comprender por comprender*, se ve llevado a poner esta *intención hermenéutica* en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las preguntas que él se plantea a propósito de ellos. A diferencia del orador, el gramático no puede hacer con la lengua otra cosa que estudiarla para *codificarla*. Mediante el mismo tratamiento que le hace sufrir, tomándola como *objeto de análisis* en lugar de servirse de ella para pensar y hablar, la constituye como *logos* opuesto a la *praxis* (y también, por supuesto, a la *lengua practicada*): ¿es preciso decir que esta oposición típicamente académica es el producto de una situación *académica, escolar*, en el sentido fuerte de situación de *skholé*, de *otium*, de *inacción*, que tiene muy escasas posibilidades de manifestarse en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar?» (Bourdieu 2007:53).

En esta misma omisión, aunque de manera distinta, incurren las lecturas analíticas. Desde mediados del siglo diecinueve, el texto favorito en Oxford era la *Ética Nicomaquea* (Sorabji 1969:127) y durante el siglo veinte destacados académicos oxonienses (Bywater, Wilson, Joachim, Ross, Austin, Owen, Ackrill) se dedicaron principalmente al estudio de Aristóteles. Estudiaban sus textos, sus afirmaciones, sus argumentos, para obtener su visión filosófica: leer a Aristóteles era filosofar con él (Barnes 1977:206). Sin embargo, se problematizaron sólo algunos aspectos de su obra. En Oxford se tomó a Aristóteles como el primer ejemplo histórico de análisis del lenguaje ordinario y, sobre todo, moral. Esta tendencia, introducida en la cultura inglesa por Moore, ya estaba presente en la filosofía aristotélica, pero no era su única ni principal preocupación. En sus aspectos metodológicos, la tradición oxoniense impuesta por Austin se distinguía en primer lugar por su esfuerzo en el análisis de los textos: «este análisis debe ser cuidadoso y detallado, procederse línea por línea, palabra por palabra, y no avanzarse jamás sin haber comprendido en toda su particularidad la línea de partida. Sin desdeñar la filología, el análisis no se

compromete con ella más que en la medida en que pueda contribuir a la comprensión filosófica; y se sirve de la lógica formal y de otros instrumentos de la filosofía moderna antes que de la crítica textual» (Barnes 1977:205). Sin embargo, esta dedicación meticulosa al texto no respondía a requisitos hermenéuticos sino fundamentalmente a la concepción de la filosofía como análisis del lenguaje e investigación de los términos por medio de la eliminación de su ambigüedad. Esta concepción resulta coincidente con las preocupaciones de las teorías modernas del significado. Pero en el caso oxoniense, «los textos de Aristóteles se tornan, para Austin, fuentes de inspiración del método lingüístico, esto es, de un análisis que debe preceder a todas las ciencias y que no por casualidad ya Aristóteles denominaba “analítica”. De Aristóteles retoma la idea de que el estudio de los problemas filosóficos debe pasar por el análisis del lenguaje, de que el análisis del significado de los términos debe pasar por el análisis del contexto, y de que explicar el contexto en el cual una palabra es usada equivale a explicar las actividades que envuelven los diversos usos de una palabra» (Berti 1977a:149). Este análisis lingüístico, muy fructífero en términos propedéuticos, encuentra sus límites cuando pretende extraer de los textos aristotélicos los problemas y los dispositivos teóricos adecuados para su análisis. La utilización directa de los conceptos, aunque conserven alguna vigencia o cierta actualidad para determinados autores o corrientes contemporáneos, incurre en la ilusión espontánea de inmediatez de los conceptos y métodos utilizados. El análisis de las formas lógicas de las frases de la lengua natural, practicado frecuentemente por los analíticos<sup>8</sup>, no puede homologar las lenguas antiguas y modernas en nombre de la lógica. En efecto, «no hay nada más engañoso que la aparente simplicidad del procedimiento científico como se lo describe en los tratados de lógica. Esta engañosa simplicidad está en su punto culminante cuando se utilizan las letras del alfabeto. Son un mecanismo eficaz para ocultar el hecho de que los materiales en cuestión ya están sumamente

---

8 Por ejemplo, en el mismo intento de presentar al aristotelismo en la filosofía anglo-sajona, Barnes formaliza un ejemplo de razonamiento práctico de Aristóteles y finaliza afirmando que «la filosofía no tiene historia; en efecto, los grandes filósofos del pasado sobreviven en sus obras; ellos son contemporáneos de cada época del pensamiento» (1977:217).

estandarizados, ocultándose así que toda la carga de la investigación inductiva-deductiva está en realidad soportada por las operaciones a través del cual los materiales son estandarizados» (Dewey 1938:431). En este sentido, el dispositivo simbólico utilizado en el análisis formal crea la ilusión de uniformidad entre las propiedades de dos órdenes distintos. La homogeneidad de la organización alfabética no garantiza la homogeneidad de una disposición sintáctica o de una disposición argumentativa, mucho menos de una designación del mundo. Las propiedades no resultan transitivas entre organizaciones o sistemas distintos. Asimismo, la determinación de una estructura lógica o de cierto orden de consistencia lógica no puede asimilarse inmediatamente a una sistema filosófico. La filosofía de un autor, lejos de funcionar de manera abstracta, pertenece a coordenadas espacio temporales específicas. Por lo tanto, la ilusión de homogeneidad de un dispositivo simbólico oculta la exclusión del orden histórico, de las condiciones sociales y materiales de producción del texto analizado, necesarios para su comprensión. En síntesis, «la lectura de Aristóteles provista por los filósofos analíticos, por un lado fue apreciada, porque efectivamente Aristóteles fue el primer filósofo que se ocupó sistemáticamente con problemas de esclarecimiento terminológico y conceptual. Por otro lado, se observó que la intención última de Aristóteles no era la de proveer tales distinciones conceptuales, sino de servirse de ella para obtener una clara concepción de la estructura de lo real. Es inevitable, por lo tanto, que el uso de Aristóteles hecho por la filosofía analítica, y primeramente por Austin, haya sido considerado un uso un tanto reductor, que no toma en cuenta el conjunto del pensamiento aristotélico, sino que se limita a tomar de él algunos aspectos y a disfrutarlos separándolos de su contexto» (Berti 1977a:164).

## **2.c. La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?**

El historicismo y el materialismo histórico han contribuido mucho a la comprensión histórica del mundo social y promovieron particularmente la

relación entre historia y filosofía. Esta alianza permitiría suplir los defectos epistémicos y hermenéuticos de las lecturas internas y, en general, de todas las lecturas atravesadas por la distinción entre las variables internas y externas. Así, algunas conceptualizaciones y referencias directas a la filosofía aristotélica elaboradas por Marx se presentarían como herramientas claves para comprender el contexto de producción de la filosofía política aristotélica. Esta línea interpretativa se compromete con las variables externas del sistema analizado y determina la comprensión de la obra por su relación con su mundo social. Así, muchas veces se presupone que la comprensión de la obra se reduce a la comprensión de la *visión de mundo* del grupo social de su autor o al desciframiento de las categorías de una determinada clase social.

La exactitud de estas afirmaciones responde exclusivamente a la correspondencia entre las conceptualizaciones de ambas perspectivas, tanto del mundo social analizado como del mundo social del analista. En el caso de Marx y de la adecuación de su marco teórico al mundo griego antiguo, resulta significativa la siguiente advertencia epistemológica: «la teoría marxista del trabajo constituye sin duda, junto al análisis lévi-strausseano del don, el ejemplo más acabado del error objetivista consistente en omitir incluir en el análisis la verdad subjetiva con la cual ha sido necesario romper para construir el objeto de análisis: la inversión en el trabajo, ya que el desconocimiento de la verdad objetiva del trabajo como explotación, es parte de las condiciones reales del cumplimiento del trabajo, y de la explotación, en eso que lleva a encontrar en el trabajo un beneficio intrínseco, irreductible a la simple retribución en dinero» (Bourdieu 1996:89). La verdad objetiva, propuesta por la teoría marxista, contradice la verdad subjetiva, supuesta por el trabajador. El trabajo no sólo se definiría por la explotación sino también por el desconocimiento de esa explotación. Por lo tanto, la condición de posibilidad de la explicación objetiva, la ruptura con la experiencia subjetiva del trabajador, no es percibida por el análisis marxista como condición de la objetivación sino como la objetivación misma. El principio de esta doble verdad del trabajo, entendida como explotación y como inversión (*investissement* para Bourdieu), obedece a cierta violencia simbólica. Así, la

verdad del trabajo impone como legítimas una serie de relaciones de fuerzas y al imponerlas como legítimas disimula esas relaciones de fuerza y les añade su propia fuerza simbólica<sup>9</sup>. Aclarado esto, resta establecer si la teoría marxista y sus categorías de análisis permiten comprender el pensamiento político aristotélico. Los elementos de prueba se pueden encontrar al comienzo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx:

A primera vista, la riqueza burguesa aparece como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía tomada aisladamente, como el modo de ser elemental de dicha riqueza. Pero cada mercancía se presenta en el doble aspecto de valor de uso y de valor de cambio<sup>10</sup>.

Esta distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* tiene una nota al pie, donde Marx cita específicamente a Aristóteles:

Puesto que de dos modos es el uso de cada bien. Uno es propio de la cosa como tal, el otro no, como una sandalia, que sirve para calzarse y que es intercambiable. Ambos son valores de uso de la sandalia, puesto que también quien intercambia la sandalia por lo que le hace falta, por ejemplo el alimento, utiliza la sandalia como sandalia. Pero no en su modo natural de uso. Puesto que ella no existe a causa del intercambio. La misma explicación es también para los otros bienes<sup>11</sup>.

---

9 «Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza» (Bourdieu y Passeron 1996:44).

10 «Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichtum als eine ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als sein elementarisches Dasein. Jede Ware aber stellt sich dar unter dem doppelten Gesichtspunkt von Gebrauchswert und Tauschwert» (Marx 2005:7).

11 «Denn zweifach ist der Gebrauch jedes Guts ... Der eine ist dem Ding als solchen eigen, der andre nicht, wie einer Sandale, zur Beschuhung zu dienen und austauschbar zu sein. Beides sind Gebrauchswerte der Sandale, denn auch wer die Sandale mit dem ihm Mangelnden, z.B. der Nahrung austauscht, benutzt die Sandale als Sandale. Aber nicht in ihrer natürlichen Gebrauchsweise. Denn sie ist nicht da des Austausches wegen. Dieselbe Bewandnis hat es

La traducción alemana es, en general, aceptable; pero introduce un término inexacto. Cuando Aristóteles afirma que «de cada posesión la utilización es doble», el término «χρήσις» puede traducirse aceptablemente por “utilización” o “uso”, en castellano, y por “Gebrauch”, en alemán, como hace Marx. Hasta aquí la traducción resulta adecuada. Pero cuando Aristóteles afirma que «ambas son utilidades del calzado», el término «χρήσις» es traducido por Marx como «Gebrauchswert», es decir, «valor de uso», y no simplemente «Gebrauch», como antes, «uso» o «utilización». En el ejemplo aristotélico la utilización del calzado presenta dos utilidades distintas, pero el concepto de utilización en griego es representado por la misma palabra «χρήσις» y su traducción debería representarse, tanto en alemán como en castellano, por un mismo término en ambos contextos, es decir, «Gebrauch» en alemán y «utilización» en castellano, ya que Aristóteles no está utilizando un término con ambigüedad lingüística. Por lo tanto, Marx comienza su *Contribución a la crítica de la economía política* con la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* y su fundamentación con una cita de autoridad. Sin embargo, la autoridad aristotélica no establece exactamente la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio*; es en la traducción alemana de Marx donde Aristóteles dice «Gebrauchswert» y, por lo tanto, Aristóteles distinguiría, por gracia de Marx, entre *valor de uso* y *valor de cambio*.

Esta misma distinción abre *El Capital* de Marx, fundamenta todo su análisis económico y ha sido reproducida por los estudios marxistas<sup>12</sup>. Así, el ejemplo resulta paradigmático y se repite en el capítulo segundo de *El Capital* con la misma traducción. Cuando Marx aborda el proceso de intercambio [Der Austauschprozeß] cita el mismo pasaje con la misma traducción de «χρήσις» por «Gebrauchswert», «valor de uso». Pero ahora Marx explica cómo el valor de uso de la mercancía para su productor es ser medio de cambio [Tauschmittel] y, por lo tanto, sólo tiene para él valor de cambio [Tauschwert].

---

auch um die andern Güter» (Marx 2005:7).

12 Ver Meikle (1995) y su crítica en los capítulos 3.c.2. *El pensamiento económico de Aristóteles: la interpretación marxista* y 3.c.3. *La reciprocidad como categoría de relación*.

Antes de continuar, conviene retener la distinción aristotélica a partir de una traducción más adecuada al texto griego:

Pues de cada posesión la utilización es doble, y ambas utilizaciones propiamente, pero no propiamente por igual, sino una utilización apropiada y otra no apropiada de la cosa, como del calzado el calzarse y el intercambiarlo. Pues ambas son utilizaciones del calzado. Pues también el que intercambia con el necesitado de calzado por dinero o alimento utiliza el calzado en cuanto calzado, pero no respecto a la utilización apropiada; pues no ha sido creado a causa del intercambio. Y es del mismo modo respecto a las restantes posesiones<sup>13</sup>.

Aristóteles establece esta distinción porque distingue entre dos tipos de crematística<sup>14</sup>, entre dos clases de técnicas de adquisición de bienes. La distinción no es ajena a Marx e, incluso, su análisis de cómo se convierte el dinero en capital se fundamenta exactamente sobre la misma concepción aristotélica. Marx reconoce las premisas históricas del surgimiento del capitalismo en la producción de mercancías y su circulación comercial. Así, el dinero no se distingue del capital más que por su diversa forma de circulación. Marx establece dos célebres esquemas de circulación: por una parte, la circulación de mercancías responde al propósito de vender para comprar [verkaufen um zu kaufen], por ejemplo cuando el zapatero vende su producción para comprar alimento, primero cambia su mercancía por dinero antes de comprar otra mercancía, y, así, su esquema es M — D — M (Mercancía — Dinero — Mercancía); por otra parte, existe una forma específicamente distinta de circulación con el propósito de comprar para vender [kaufen um zu verkaufen], por ejemplo, cuando el capitalista compra 100 libras esterlinas de algodón para venderlo luego por 110 libras esterlinas, primero

13 «ἐκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστίν, ἀμφοτέραι δὲ καθ' αὐτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἢ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἢ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητικὴ. ἀμφοτέραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις: καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ἢ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν: οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἔνεκεν γέγονε. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων» (*Pol.* 1257a6-14).

14 Ver el capítulo 3.b. *La distinción aristotélica entre οἰκονομική y χρηματιστική.*

cambia su dinero por una mercancía antes de venderla por más dinero, y así, su esquema es  $D - M - D$  (Dinero — Mercancía — Dinero). Según Marx, la distinción entre ambos ciclos es su orden inverso y, asimismo, sus propósitos son contrarios. En el esquema de circulación  $M - D - M$ , el dinero se gasta definitivamente, mientras que en el otro esquema no se hace más que “adelantar” el dinero. En palabras de Marx:

El ciclo  $M - D - M$  arranca del extremo de una mercancía y acaba con el extremo de la otra mercancía, que recae fuera de la circulación y en el consumo. Consumo, satisfacción de necesidades, en una palabra, valor de uso es pues su finalidad. El ciclo  $D - M - D$  arranca contrariamente del extremo del dinero y retorna finalmente al mismo extremo. Su motivo impulsor y fin determinante es pues el valor de cambio<sup>15</sup>.

Estas dos formas de circulación no se diferencian de la propuesta aristotélica, ya que las dos crematísticas utilizan el mismo medio, es decir, el dinero. Pero la crematística natural busca la satisfacción de las necesidades básicas y, por lo tanto, un fin exterior a sí misma, estableciendo un límite a ese intercambio; mientras que la crematística innatural<sup>16</sup> sólo busca su propio aumento (*Pol.* 1257b35-38) y, de este modo, dice Aristóteles «el dinero es elemento y extremo del cambio»<sup>17</sup>. Este último proceso, esquematizado  $D - M - D$ , no debe su contenido, según Marx, a una diferencia cualitativa entre sus términos sino a una diferencia cuantitativa. El exceso o diferencial resultante entre el comienzo y el final de este esquema de circulación es lo que Marx denomina *plusvalía* [*Mehrwert*]. Así, el valor inicial puesto en circulación no sólo se conserva sino

---

15 «Der Kreislauf  $W - G - W$  geht aus von dem Extrem einer Ware und schließt ab mit dem Extrem einer andren Ware, die aus der Zirkulation heraus und der Konsumtion anheimfällt. Konsumtion, Befriedigung von Bedürfnissen, mit einem Wort, Gebrauchswert ist daher sein Endzweck. Der Kreislauf  $G - W - G$  geht dagegen aus von dem Extrem des Geldes und kehrt schließlich zurück zu demselben Extrem. Sein treibendes Motiv und bestimmender Zweck ist daher der Tauschwert selbst» (Marx 1968:164).

16 Establecida más bien por experiencia y técnica (*Pol.* 1257a4-5).

17 «τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρασ τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν» (*Pol.* 1257b23).

que incrementa su magnitud, se valoriza con una plusvalía. Precisamente, este proceso de valorización, según Marx, convierte al dinero en capital.

Por otra parte, la repetición de estos dos modos de circulación tienen dinámicas distintas. En el primer caso, tanto para Marx como para Aristóteles, el fin exterior se representa en el consumo y en la satisfacción de determinadas necesidades, es decir, el proceso se abre por un extremo, la necesidad, y se cierra por otro, el consumo. En cambio, la utilización del dinero para obtener más dinero impone un ciclo interminable, ya que el proceso comienza y termina por el mismo término: el dinero. Esta circulación del dinero como capital es, para Marx, una valorización del valor a partir del movimiento incesante del dinero al dinero. Aristóteles advierte esto mismo cuando afirma que «es ilimitada esa riqueza a partir de esta crematística»<sup>18</sup>. Sin embargo, Aristóteles no dice exactamente lo mismo que Marx. Cuando Marx define al capital mediante esta valorización del valor [Verwertung des Werts], nuevamente cita a Aristóteles en una nota al pie, aunque esta vez de manera mucho más confusa. La cita del texto aristotélico es extensa, recoge varios pasajes y agrega algunos comentarios elaborados por el propio Marx. A continuación se cita sólo el texto correspondiente a la presente cuestión:

La verdadera riqueza (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) consiste en tales valores de uso; puesto que la medida suficiente para una vida buena de ese tipo de posesiones no es ilimitada<sup>19</sup>.

En primer lugar, Marx incluye los términos griegos utilizados por Aristóteles para designar la riqueza: ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος. De este modo, le brinda fidelidad a la traducción y distingue el término *Reichtum*, riqueza, de los restantes. A continuación, sin incluir el texto griego, traduce por «Gebrauchswerten», «valores de uso», una serie bienes definidos previamente por Aristóteles. En griego no se encuentra más que la expresión deíctica «ἐκ τούτων» (*Pol.* 1256b31)

---

18 «ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς» (*Pol.* 1257b24).

19 «Der wahre Reichtum (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) besteht aus solchen Gebrauchswerten; denn das zum guten Leben genügende Maß dieser Art von Besitz ist nicht unbegrenzt» (Marx 1968:167).

y ésta se refiere a los «bienes necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad o de la casa»<sup>20</sup>, mencionados en la oración anterior. Responde a una interpretación de Marx la introducción del término *Gebrauchswert*, *valor de uso*, en ese contexto y, por lo tanto, el texto aristotélico no define la verdadera riqueza a partir del concepto de *valor* sino por su utilización natural: «ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν» (*Pol.* 1257b19-20). Asimismo, la crematística comercial se opone a la adquisición natural de bienes para la satisfacción de las necesidades por su carácter ilimitado, según Aristóteles y, por lo tanto, su carácter cuantitativo (o, como diría Marx, su valor de cambio) no constituye el rasgo distintivo respecto a su utilización, es decir, su valor de uso, en términos marxistas. De este modo, mientras se puede admitir el valor de cambio como criterio de análisis en la crematística comercial, ya que ambos términos de la relación son cualitativamente equivalentes (D — M — D), no se puede admitir el valor de uso como criterio de análisis en la adquisición natural, porque los términos de la relación, establecidos por Aristóteles, son cualitativamente distintos: por una parte, se encuentra el producto de un productor y su necesidad de otro producto y, por la otra parte, otro producto de otro productor y su otra necesidad (*E.N.* 1133a22-24)<sup>21</sup>. Mientras Marx establece el proceso definido en sus dos extremos por términos cualitativamente equivalentes M — D — M (Mercancía — Dinero — Mercancía), Aristóteles no plantea que los términos de la relación entre uno y otro, el trabajo de uno y la necesidad del otro, sean cualitativamente equivalentes, al contrario, afirma en principio su incomensurabilidad (*E.N.* 1133b.18-19).

Marx en su análisis de la denominada *forma equivalencial* de las mercancías no supo encontrar esta diferencia. Así, Marx afirmó:

En primer lugar, Aristóteles dice claro que la forma-dinero de la mercancía es meramente la figura posterior desarrollada de la forma simple del valor, es decir, de la expresión del valor de una mercancía

---

20 «χρημάτων πρὸς ζῶην ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας» (*Pol.* 1266b29-30).

21 Ver capítulo 3.c. *La justicia en el intercambio económico según Aristóteles.*

en alguna otra arbitraria mercancía, puesto que dice: “5 camas = 1 casa”<sup>22</sup>.

Sin embargo, no se encuentra en Aristóteles tal desarrollo conceptual del valor y, mucho menos, mencionado claramente como pretende Marx. Es cierto que Aristóteles establece, como ejemplo, la ecuación “5 camas=1 casa”, pero responde a la interpretación de Marx que esa equivalencia exprese “claramente” la forma simple del valor. En este sentido, su propia interpretación exhibe los supuestos de su argumentación:

Aristóteles nos dice así él mismo, en qué falla su análisis posterior, a saber en la falta del concepto de valor<sup>23</sup>.

Del mismo modo, el propio Marx dice dónde está su propio problema: el valor de uso no permite cuantificar el trabajo humano, al menos en la conceptualización aristotélica. Sin embargo, el *valor de uso* le resulta imprescindible a Marx para analizar el intercambio en su propio marco teórico. Así, cuando Marx pretende descubrir los supuestos del análisis aristotélico, la existencia de la esclavitud en la sociedad griega, afirma:

El misterio de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos, por y en tanto que son trabajo humano en general, puede solamente ser descifrado, una vez que el concepto de la igualdad humana ya posee la firmeza de un prejuicio popular<sup>24</sup>.

Es precisamente este “prejuicio”<sup>25</sup>, esta convención, la igualdad del trabajo

---

22 «Zunächst spricht Aristoteles klar aus, daß die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform ist, d.h. des Ausdrucks des Werts einer Ware in irgendeiner beliebigen andren Ware, denn er sagt: "5 Polster = 1 Haus"» (Marx 1968:73).

23 «Aristoteles sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs» (Marx 1968:74).

24 «Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt» (Marx 1968:74).

25 Nobleza obliga reconocer que Marx esbozó en otra parte el carácter histórico del trabajo, es

humano como expresión de la equivalencia en los intercambios comerciales, el fundamento de su desarrollo del concepto de *plusvalía* y de *capital*. Esta verdad parcial, como se planteó antes en términos de Bourdieu, del trabajo, si bien avanza sobre algunos aspectos generales del trabajo, no permite, al menos para el mundo griego, describir los fundamentos de una economía pre-capitalista. La interpretación historicista de Marx pretende describir las condiciones y relaciones materiales de producción de determinado momento histórico. Pero esta perspectiva se apoya exclusivamente sobre las supuestas variables externas del sistema filosófico analizado, por ejemplo las relaciones de producción esclavistas en la determinación del valor del trabajo, y desarrolla la comprensión del objeto de estudio por la supuesta relación del objeto con su mundo social. En este sentido, la filosofía aristotélica, como producto cultural, respondería a la ideología dominante de su época y reflejaría tanto sus aspiraciones como sus condiciones de reproducción social. Este análisis externo no remite a la estructura del sistema de su pensamiento o a los propios principios clasificatorios aristotélicos del mundo social, sino de manera abstracta a la supuesta visión de clase de su autor y los intereses sociales de su clase. Asimismo, esta perspectiva no retoma las apuestas propias del campo de su producción, las diversas posiciones ni los respectivos posicionamientos de su agentes. De este modo, la perspectiva historicista no resuelve la relación entre las dimensiones subjetiva y objetiva de los enunciados producidos.

---

decir, el carácter relativo a las condiciones materiales del concepto mismo. La categoría de trabajo «muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites» (Marx 1980:26). Esta conceptualización podría haber despejado toda duda respecto a la interpretación del pasaje «οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου» (Aristóteles *E.N.*1133a12-13). Para su interpretación en contexto ver el capítulo 3.c.1. *Aspectos generales de la interpretación del intercambio.*

### 3. La filosofía como práctica social: la filosofía práctica aristotélica y las condiciones sociales y económicas de su producción.

δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς  
ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς  
Aristóteles

Hasta aquí la reflexión epistemológica ha permitido demostrar que las lecturas de la filosofía aristotélica exigen la superación de las interpretaciones internas y externas. Las lecturas genéticas, estructuralistas, analíticas e historicistas pueden considerarse complementarias, pero son fundamentalmente parciales e insuficientes. El reconocimiento y la definición de los determinantes externos sobre la obra y el análisis de las categorías de percepción y valoración del mundo social empleadas por Aristóteles resultan igualmente imprescindibles para su comprensión. En este sentido, se le ha prestado escasa atención a las condiciones de gestación y transmisión de los textos aristotélicos para su interpretación. El estatus de la escritura aristotélica y su relación con la oralidad, la relación entre sus escritos y su práctica filosófica y su relación con el mundo social de su época permiten describir una dimensión específica y relevante de sus escritos: «cada productor, escritor, artista, científico, elabora su propio proyecto creador en función de la percepción de las posibilidades disponibles que le proporcionan las categorías de percepción y de valoración inscritas en su *habitus* a través de una trayectoria concreta y en función también de la propensión a captar o a rechazar ésta o aquella de esas posibilidades que le inspiran los intereses asociados a su posición en el juego» (Bourdieu 1997a:64). Esta posición y disposición<sup>26</sup> en el

<sup>26</sup> Aunque el enfoque adoptado aquí se apoye sobre la noción de *campo*, no se debe desconocer su contraparte: «el habitus [...] es a la vez principio generador de prácticas objetivamente clasificables y el sistema de clasificación (*principium divisionis*) de estas prácticas. Es, en la relación entre las dos capacidades que definen el habitus, capacidad de producir prácticas y obras clasificables, capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (el gusto), lo que constituye el mundo social representado, es decir el espacio de estilos de

*campo* permite comprender las propiedades de su obra superando los límites epistémicos impuestos por las lecturas internas y externas. En este sentido, *la filosofía política aristotélica constituye una toma de posición dentro del campo filosófico más que una reflexión teórica sobre las condiciones sociales y económicas*. Esta tesis reviste un doble trabajo epistémico, ya que la superación de los límites epistémicos de las lecturas internas y externas implica definir el objeto por su método de estudio. De este modo, *la filosofía política aristotélica* no puede comprenderse por fuera de su espacio social sino a través de éste: su conocimiento implica el reconocimiento de sus condiciones de producción.

Los campos se determinan por las relaciones entre los agentes o instituciones involucrados y por las estrategias de disputa. Así, «los campos se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)» (Bourdieu 1983:119). Cada agente se define por una trayectoria dentro del campo y esta trayectoria determina su posición y sus habilidades para posicionarse o disputar frente a otros. En el caso de la filosofía griega, no se pueden desconocer las disputas entre escuelas, las disidencias entre los socráticos, los posicionamientos en el interior de la Academia, como algunos de los acontecimientos relevantes. Por lo tanto, las condiciones de producción y reproducción de estas tomas de posición a través de la oralidad y la escritura y los espacios sociales de circulación de estas producciones constituyen variables significativas para la interpretación de la obra filosófica de un autor. En este sentido, «un campo —podría tratarse del campo científico— se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a los que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios (no será posible atraer a un filósofo con lo que es motivo de disputa entre geógrafos) y que no percibirá alguien que no haya sido construido para entrar en ese campo (cada categoría de intereses implica indiferencia hacia otros intereses, otras inversiones, que serán percibidos como absurdos, irracionales, o

---

vida» (Bourdieu 1979:190).

sublimes y desinteresados)» (Bourdieu 1983:120). En el caso aristotélico, su posicionamiento en el campo filosófico puede describirse bajo dos aspectos principales. En primer lugar, la función de sus obras, al contrario de los diálogos platónicos, debe interpretarse bajo las condiciones sociales de producción y reproducción de la obra escrita. Esta perspectiva se presenta por separado en las secciones 3.a. y 3.b., ya que la producción de los textos aristotélicos difiere notablemente de su transmisión y de su existencia actual. En segundo lugar, su filosofía práctica pone en práctica sus apuestas y tomas de posición dentro de su espacio social de producción y reproducción de su propio posicionamiento y, por lo tanto, su estudio debe reconocer las condiciones económicas de su espacio social y su posicionamiento frente a la dicotomía tradicional entre el ciudadano y el meteco. Este segundo aspecto se presenta finalmente en la sección 3.c.

### **3.a. El texto en la práctica cotidiana de la Academia.**

En primer lugar, debe reconocerse que, no sólo en las sociedades contemporáneas sino también en cualquier grupo social, el proceso de alfabetización no es homogéneo. En este sentido, la interrogación epistemológica desarrollada previamente exige reconocer que el hecho de haber interiorizado la escritura durante tantos siglos de uso puede dificultar asumirla como tal e impedir concebirla como una capacidad de la que unos están dotados y otros no. Por lo tanto, no debe olvidarse que «la gran mayoría de fuentes escritas tradicionales, que se vienen usando para la reconstrucción de las ideologías de la Antigüedad sólo son los restos de la producción intelectual de la clase propietaria, entendiéndose por ello no sólo que todos sus creadores pertenecieran al citado grupo, sino comprendiendo también, aunque en menor medida, a aquellos otros, que, sin pertenecer a él de hecho, por necesidad económica o por deseo de mejora personal, aspiraran a fundirse con él o a ganarse su confianza» (Cascajero 1993:99). Producidas por unos pocos, las obras escritas aspiraban a ser leídas por unos pocos. Desde la aparición del alfabeto griego (cerca del 800 a.C.),

la relación de la escritura con los grupos aristocráticos aparece testimoniada por los primeros epígrafes conservados (Domínguez Monedero 1999:51) y las referencias a su modo de vida. La progresiva ampliación del uso de la escritura introdujo variedad de instituciones políticas y prácticas legales, pero su amplitud no se puede equiparar al influjo de la democracia: «el uso del Ostracismo parece indicar, para Atenas, que al menos un 15% de la población libre, ciudadana y masculina era capaz de alcanzar un nivel de alfabetización bajo o medio, (un 5% de la población total de Ática) al mismo tiempo que comienzan a aparecer restos de escuelas en otros centros urbanos. Si en la época de las Guerras Médicas, los porcentajes podrían acercarse al 10%, a partir del 430, pudieron superarse y situarse, en el siglo IV, en torno al 15% (aunque en niveles bajos y medios, salvo para las elites)» (Cascajero 1993:111). Por otra parte, el proceso de incorporación social de la escritura no estuvo caracterizado por su inmediata aceptación. La literatura del siglo VII a.C. testimonia claramente la oposición radical entre la nobleza de cuna y las aspiraciones arribistas de las clases subalternas por medio de la educación. De este modo, el campo cultural resultante de este proceso social y político se encontraba estructurado por posiciones e intereses diversos y, a veces, antagónicos. Si la crisis de la παιδεία tradicional no puede comprenderse sin el ascenso de los nuevos ricos, la nueva παιδεία no puede desvincularse de la adquisición de la escritura para su consagración.

Durante el siglo V a.C., dos grupos principales dominan la escena social de la escritura. Las fuentes de la época se vinculan especialmente con los sofistas y los órficos (Santamaría Álvarez 2008). Las ideas de ambos grupos marcaron tendencias contrarias: mientras los órficos se dedicaron a asuntos típicamente religiosos, los sofistas se preocuparon por cuestiones humanas, básicamente, políticas, éticas y del lenguaje, e incluso se manifestaron críticamente y, en general, de manera escéptica respecto a la religión. «Frente al racionalismo de los sofistas, los órficos forman parte de los que podríamos llamar “profesionales de lo irracional”, de larga tradición, que proliferan en Atenas durante la Guerra del Peloponeso: adivinos (μάντεις), recitadores y compiladores de oráculos (χρησμολόγοι), purificadores (καθαρταί), iniciadores (τελεσταί), sacerdotes

mendicantes (ἀγύρται), hechiceros (γόητες) y magos (μάγοι), oficios que solían desempeñar las mismas personas. A pesar de sus diferencias, sofistas y órficos se presentan como expertos en unas doctrinas nuevas y alternativas a los valores tradicionales, las cuales ofrecen a todo el que esté interesado, por lo general a cambio de dinero. Los detentores de estas enseñanzas, racionales o irracionales, son itinerantes, provienen de fuera de Atenas y a los ojos de muchos son un claro riesgo para la *polis* y su cultura, que en gran medida basaba su cohesión en la religión cívica y en la literatura tradicional de transmisión oral, como las recitaciones de Homero, la lírica cantada en las fiestas y las tragedias y comedias de las representaciones públicas. Puesto que entre sofistas y órficos era característico el uso de libros, éstos acabarán suscitando desconfianza por ser símbolo de marginalidad e innovación éticas y religiosas» (Santamaría Álvarez 2008:64). En este clima cultural, la tradición en todas sus formas, pero especialmente en las formas filiales, no resulta suficiente para trazar las distinciones nobiliarias o de clase. Por este motivo, las estrategias de conservación y de subversión del poder dentro del campo político se redefinieron en parte mediante la introducción de la escritura. No sólo la promulgación escrita de νόμοι constituía un elemento central de la democracia sino también las τέχναι dirigidas al amplio público de personas sin los recursos necesarios para contratar los servicios de un logógrafo o, más aún, adquirir una formación retórica. Por otra parte, los más célebres sofistas escribían tratados sobre temáticas importantes, los leían en círculos reducidos y después difundían sus copias. Así, era frecuente su cercanía a políticos destacados, como en el caso paradigmático de Pericles y Protágoras. La influencia de estos nuevos agentes sociales dentro del campo político generó todo tipo de reacciones y tomas de posición específicas respecto al “peligro” de la palabra escrita.

Ante estas tendencias, resulta significativo introducir, para la caracterización del campo cultural, la diferencia entre *esoterismo* y *secretismo* (Szlezák 1999:113-5). Es conocida, por la tradición pitagórica, la práctica del secreto respecto a su doctrina. Asimismo, es conocida la reacción contra la profanación de ciertas doctrinas de la comunidad: cuando algún miembro cometía esta falta, era

expulsado o muerto. El secretismo se basa en la compulsión e impone el silencio y la reserva de la sabiduría. Por lo tanto, su conocimiento no es accesible a todo el mundo sino reservado exclusivamente al grupo de iniciados. Szlezák diferencia entre este tipo de reacción y la reacción de Platón, expuesta en la *Carta VII*, frente a la divulgación de su doctrina. Cuando Dionisio había distribuido en forma de libro lo que él mismo había escuchado de Platón durante su instrucción privada acerca de los principios de su filosofía, la reacción de Platón ante la divulgación de su filosofía oral no fue de indignación moral sino de decepción frente a la incompreensión y distorsión de su doctrina: «el *esoterismo* es un requerimiento de razón, no el resultado de la compulsión por un grupo» (Szlezák 1999:114). El esoterismo presupone un proceso denso en condiciones. Si se realiza de forma incorrecta por falta de la preparación adecuada, no puede desarrollar su efecto positivo. En este sentido, la posición de los sofistas puede definirse como “antiesoterista”. Su conocimiento podía ser divulgado a cualquiera con la exclusiva condición de la retribución monetaria. En este último aspecto, su práctica no se apartaba de la liturgia de los adivinos, purificadores, etc., ya que también obtenían dinero de sus oficios. Pero se diferenciaba de aquellos porque su sabiduría permanecía en el más estricto secreto. De esta manera, el campo cultural se encontraba configurado por las posiciones de los sofistas, los órficos y, de manera incipiente, los filósofos (obviamente, esta clasificación simplifica la realidad histórica, pero permite reconocer las orientaciones principales de este campo cultural).

En relación con la utilización de texto en la práctica cotidiana de la Academia, no se puede deslindar su utilización de la crítica platónica a la escritura y de la función propedéutica de los diálogos. Esta cuestión, demasiado extensa y compleja, ha suscitado precisamente la crítica de los presupuestos hermenéuticos de Schleiermacher y, por otra parte, el paradigma de la escuela de Tubinga. En primer lugar, se debe rechazar el supuesto de la autarquía del escrito, no sólo por las razones hermenéuticas sino también por los propios testimonios. El principio de la autarquía, introducido por la reforma del protestantismo a la interpretación bíblica, había sido generalizado por Schleiermacher para toda clase de

interpretación. Así, el texto de Platón ofrecía su significado a través de su lectura literal; su comprensión correcta respondía, para Schleiermacher, exclusivamente al conocimiento inmediato y puntual de sus obras (Krämer 1996:50). De alguna manera, la formación teológica de Schleiermacher se convertía en instancia metodológica de la interpretación platónica. Sin embargo, los propios testimonios de la obra de Platón contradicen este principio. En *Fedro* (274b6-278e3) se desarrolla la crítica a la escritura y se establecen las premisas de la superioridad de la oralidad sobre la escritura. Asimismo, la necesidad de la escritura de una instancia externa para su comprensión queda patente en la vulnerabilidad de la escritura que requiere la defensa de su padre (*Fedro* 275e4: τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοήθοῦ). En este sentido, «la posición asumida por Platón es muy clara: él ha buscado no tanto condenar la escritura en cuanto tal, sino limitar su eficacia y alcance al interior de la oralidad, y no más allá y fuera de ella. En otros términos, en su parecer, sustraída de la esfera de la oralidad, la escritura pierde su alcance efectivo; o, si se prefiere, no puede, de ningún modo, *sustituir a la oralidad*» (Reale 1993:141). Por lo tanto, el principio de autarquía resulta inaceptable y no se puede reducir la obra escrita a la única actividad filosófica de Platón en la Academia. En segundo lugar, no se debe confundir la doctrina no escrita con la actividad principal de Platón en la Academia, básicamente porque las evidencias externas son extremadamente escasas. El paradigma de la escuela de Tubinga establece una relación estructural entre la tradición platónica directa y la tradición indirecta de sus doctrinas. La forma sistemática de la filosofía platónica a través de la teoría de los principios puede resultar verdadera, pero no prescribe el método de enseñanza y transmisión de su filosofía. No existe evidencia de un programa de formación en la Academia, como el propuesto en la *República* o en las *Leyes* y su inferencia resulta totalmente injustificada: «el tipo de educación conocida por estos diálogos no debería ser directamente transferida a la realidad de la Academia» (Krämer 1983:75). Los testimonios presentan su oposición a la escuela de Isócrates o construyen desde la misma tradición antigua la imagen de la Academia como un centro de investigación y de Platón como “arquitecto de las ciencias” exactas

(Zhmud 1998), pero no permiten establecer una descripción sistemática de la educación allí impartida. Por lo tanto, el paradigma de la escuela de Tubinga redefine la utilización de los escritos platónicos para la interpretación de su filosofía, pero no describe su utilización dentro de la Academia ni tampoco su función didáctica.

Esta misma conclusión puede extraerse de las tradiciones interpretativas contrarias. Aunque preocupados por demostrar la relatividad de las referencias a la doctrina no escrita, Cherniss y sus seguidores presentan la misma imagen indeterminada de la vida académica: «en la mayoría de los estudios eruditos sobre Platón, después de una docta mención de esta conferencia sobre el Bien, el singular se convierte en un inexplicable plural en el párrafo, la conferencia en una serie completa de conferencias y antes de que la sección haya terminado se nos dice que Platón impartía “conferencias regularmente”, “exposiciones sistemáticas y continuas en formas de conferencias sobre algunos de los aspectos más importantes de su doctrina”. Esta “expansión” de las evidencias —si se me permite usar este término— ha sido adornada por los diferentes autores con diversos detalles, cuya comparación ofrecería cierto entrenamiento cínico al historiador de la erudición crítica» (Cherniss 1993:8-9)<sup>27</sup>. De acuerdo a la interpretación de Cherniss, la Academia fue un lugar donde se produjeron y discutieron los diálogos platónicos como la *República*, pero no fue el lugar en el que se intentó implementar una práctica educativa de un estado ideal (Lynch 1972:56). De este modo, todas las evidencias relevadas por Cherniss apuntalan la misma conclusión: en la Academia no se enseñaba sistemáticamente una doctrina metafísica ortodoxa ni tampoco se exigía a todos sus asistentes la adhesión a la teoría platónica de las Ideas. Cualquier referencia transmitida por la tradición biográfica respecto a la Academia no dice nada sobre Platón como maestro en su escuela (Cherniss 1993:73-4). Asimismo, se puede conjeturar, a partir de las referencias transmitidas por la tradición biográfica, el funcionamiento aproximado de esta comunidad filosófica. En este sentido, una referencia muy

---

27 Las afirmaciones citadas por Cherniss pertenecen al célebre Eduard Zeller, quien, por otro lado, podría considerarse inspirador de la escuela de Tubinga.

importante, en esta línea interpretativa, es el índice escrito por Filodemo. Más allá de la preocupación por desterrar de la Academia cualquier sombra de dogmatismo, se destaca la armonía de la discusión y el cultivo de un tipo de relación filosófica donde prima la búsqueda del conocimiento: «la escuela de Platón tenía una estructura más compleja que cualquiera de las escuelas secundarias atenienses conocidas que hayan existido previamente. La Academia estaba organizada, quizás muy flexiblemente, como una comunidad de miembros avanzados y de estudiantes jóvenes; no era simplemente un grupo en el cual una persona era el experto y el resto un seguidor en la búsqueda de los servicios o doctrinas de su director. Platón era el director, tanto como el fundador, de la escuela (*scholarchos*); pero, en relación con los miembros más avanzados de la escuela, parece haber concebido su rol como “el primero entre iguales”. La metáfora usada en el *Index Academicus* acerca del rol de Platón en la Academia es revelador: la contribución de Platón, se dice, era “actuar como arquitecto y establecer los problemas”, mientras que los otros miembros de la escuela los continuaban» (Lynch 1972:55).

Las referencias son sumamente escasas y sólo la combinación entre algunas anécdotas legadas por la tradición biográfica y el estatus de la escritura pueden permitir establecer de manera aproximada la función de los textos filosóficos. La crítica a la escritura y las premisas de la superioridad de la oralidad sobre la escritura, reconocidas por todas las corrientes interpretativas, aunque ponderadas de manera diversa por cada una, presentan una serie de rasgos relevantes para establecer las operaciones de lectura de los textos dentro de la Academia. En este sentido, resulta significativo el análisis de Brisson (1993) sobre la interpretación esoterista de Platón, ya que traza una valiosa serie de premisas y consecuencias respecto a la posición de la escuela de Tubinga. En su crítica, establece tres grupos de premisas respecto a la interpretación esoterista de Platón: en primer lugar, establece una serie de premisas sobre la existencia de una doctrina esotérica; en segundo lugar, esquematiza la manera de reconstruir esa doctrina; y en tercer lugar, analiza el contenido de esa doctrina. En los límites aquí propuestos, este tercer grupo carece de interés, aunque cabe destacar que es

prácticamente imposible inclinar de manera definitiva la balanza por alguna de las dos interpretaciones, ya que las fuentes han sido correctamente analizadas por los estudiosos de ambas corrientes y todo se reduce probablemente al punto de vista construido<sup>28</sup>. En el primer y segundo grupos se encuentran premisas fundamentales para establecer la función de los textos en la Academia platónica. Las premisas sobre la existencia de una doctrina esotérica son aceptadas actualmente sin discusión casi en su totalidad. Se reconoce en general (Brisson 1993:15-17) que Platón enseñaba y escribía (Premisa 1), que la enseñanza de Platón podía no coincidir con el contenido de los diálogos (Premisa 2), que esa diferencia de orden técnico se debía a la diferencia entre los medios de transmisión, en un caso la palabra y en el otro la escritura, (Premisa 3). Sin embargo, en la serie de premisas sobre la existencia de una doctrina esotérica se distinguen dos premisas por sus matices y por el alcance de sus consecuencias. La diferencia entre el contenido de los diálogos y su doctrina residiría en la voluntad por reservar los conocimientos fundamentales al círculo de iniciados (Premisa 4a). Así, se establece una distinción discutida por ambas tradiciones interpretativas; en un caso, existirían objeciones de orden histórico y argumentos de orden teórico para negar la existencia de una doctrina enseñada exclusivamente de manera oral (Brisson 1993:18-19); en el otro caso, hay una acepción específica del esoterismo como práctica pedagógica (analizada como Premisa 4b) y su existencia se podría establecer a partir de referencias ostensibles en los diálogos. Según Brisson (1993:19-25), las postergaciones de la

---

28 Aunque los aportes epistemológicos de la escuela de Tubinga resulten superadores de los estudios existentes en las interpretaciones alternativas, es necesario reconocerle a Brisson que «Platón hizo por lo menos dos viajes a Sicilia para conquistarse a Dionisio el joven para sus ideas y hacer de Siracusa la primera ciudad “ideal” dirigida por un “filósofo rey”. Además, Platón escribió tres tratados políticos: la *República*, el *Político* y las *Leyes*, que representan materialmente la mitad de su obra escrita. Todo eso marca el interés de Platón por la ética y la política e indica qué cantidad de coraje y qué suma de energías consagró a ella. En cambio, una doctrina esotérica no tiene prácticamente nada que decir sobre la organización social de una ciudad o sobre las disposiciones legislativas que esa organización implica. Se limita a reducir la ética y la política a la ontología, y la ontología a sus principios que culminan en lo Uno y la Díada indefinida» (Brisson 1993:34).

argumentación, la reserva ocasional de información, o alguna alusión a otros saberes en los diálogos, no permiten inferir taxativamente la existencia de la doctrina (Premisa 4b). Sin embargo, esta objeción de Brisson, aunque relativice su existencia, no puede objetar la crítica a la escritura y las premisas de la superioridad de la oralidad sobre la escritura. Por lo tanto, se puede dudar de la existencia de la doctrina pero no de la función de la escritura. En este sentido, la posición de Gaiser, aunque mucho más radical que la interpretación de Szlezák, permite asignarle una función a los escritos acorde al posicionamiento expreso en los diálogos. El diálogo platónico por su función y su forma literaria, según Gaiser (1994:10), es comparable al “discurso de propaganda” (*logos protreptikos*) de los sofistas. Asimismo, los diálogos constituirían también una instancia de la *paideia* filosófica de la Academia (Gaiser 1994:10). Por lo tanto, «la diferencia entre la exposición escrita de los diálogos y la investigación interna en la escuela no consiste propiamente en una diversidad de objetos y problemas filosóficos [...] Platón más bien ha tratado las mismas cuestiones tanto en los diálogos, donde son planteadas de modo consciente pero en última instancia permanecen abiertas, como al interior de la escuela o en el círculo de amigos y discípulos, donde eran por otra parte tratadas de acuerdo con su pertenencia a los diversos sectores disciplinares» (Gaiser 1994:14). Así, el diálogo platónico es comprendido pedagógicamente y la doctrina no escrita de la tradición indirecta puede complementar el contenido de los diálogos, antes que negarlos o resignificarlos. La importancia del diálogo escrito reside en el progreso especulativo planteado por el *διαλέγεσθαι* como presupuesto fundamental de la búsqueda de la verdad (Gaiser 1994:341). Este camino dialéctico, en última instancia, constituye el sentido de la praxis filosófica y el tratamiento riguroso de los problemas planteados por los diálogos a partir de la instancia oral garantizaría el carácter científico de la enseñanza en la Academia. Sin embargo, la actividad oral en la Academia ha quedado completamente perdida. Aristóteles ha transmitido algunos contenidos, pero la interpretación de Brisson matiza su aporte. En este sentido, Brisson (1993:25-29) se dedica a relativizar los alcances de la superioridad de la oralidad sobre la escritura y de la interpretación esoterista

(Premisas 6-8). Aunque sea objetable el contenido oral de las enseñanzas platónicas, Brisson no da cuenta del tratamiento específico de los escritos en la Academia.

Se puede aceptar sin riesgos la lectura de textos entre las prácticas filosóficas de la época. Su mención se encuentra frecuentemente atestiguada en Platón y Jenofonte y «esto prueba la existencia de la práctica de consultar libros en un estudio o biblioteca; pero debe admitirse que el cuadro general que nosotros tenemos, en Platón y en Jenofonte, es de la instrucción oral y la conversación, no de lectura y estudio individual» (1932:21). Por lo tanto, no puede concebirse la lectura como la actividad filosófica principal de la Academia. Sólo a partir de la caracterización del diálogo platónico, realizada por los estudiosos de la escuela de Tubinga, se puede establecer aproximadamente su uso al interior de la Académica. Krämer (1996:112) establece dos tipos de funciones, según su contenido. Una función *protréptica* e introductoria de los diálogos denominados aporéticos. Su contenido se vincula con la producción de sofística, retórica y socrática de autores contemporáneos o inmediatamente anteriores a Platón. Se puede especular que estos diálogos eran una invitación a filosofar: «exhortaciones para adoptar la vida filosófica y perseverar en la búsqueda del conocimiento y la virtud» (Pérez Cortés 2004:131). La fuerza exhortativa de los diálogos platónicos está atestiguada por una serie de anécdotas (Swift Riginos 1976:183-5) y éstas permiten inferir esta función de propaganda. Asimismo, Krämer propone, siguiendo a Gaiser, un momento de conversión educativa: el diálogo platónico operaría *protréptica* y pedagógicamente y así conducirían al ejercicio práctico del modo recto de vivir. Esta función *propedéutica* constituiría el escalón más bajo del trabajo pedagógico de la Academia (Krämer 1992:112). La segunda función *hipomnemática* puede reconocerse a partir de *República* y ofrecería, a los miembros de la Academia, una forma de reproducción de aquellos conocimientos adquiridos en el ámbito de la oralidad dialéctica (Krämer 1992:112). Estos diálogos platónicos documentarían la doctrina del maestro y permitirían rememorar el diálogo original usado en la enseñanza. Por lo tanto, «en Platón, la escritura no tiene, como hoy, la tarea de llevar al lector de la

ignorancia al conocimiento, sino la de servir primero como invitación, y luego como instrumento de recordación para aquellos que ya han sido educados y poseen el conocimiento» (Pérez Cortés 2004:131). Por lo tanto, las operaciones de lectura de los textos filosóficos en la Academia difieren de las operaciones de lectura modernas y sólo algunos rasgos transmitidos por la tradición biográfica pueden suministrar una pauta de estas operaciones.

Aunque sean desconocidos sus motivos para estudiar en Atenas, Aristóteles adoptó la costumbre de seguir a un maestro famoso para aprender su filosofía. En aquel entonces varias escuelas funcionaban en Atenas y desde el punto de vista del público todas enseñaban la misma actividad. Por lo tanto, la elección y su permanencia debieron obedecer a rasgos específicos de la vida académica. En primer lugar, Aristóteles era meteco y las enseñanzas de los maestros de retórica, como Alcídamente o Isócrates, ofrecían una proyección política inmediata, prácticamente vedada para él<sup>29</sup>. Por lo tanto, no buscó el aprendizaje de una técnica orientada a la vida pública, como buscaban los discípulos de los sofistas, sino una formación encaminada hacia la vida del conocimiento. En segundo lugar, Aristóteles no se conformó con una formación filosófica general sino que dedicó toda su vida a la discusión filosófica y al modo de vida, propuesto por la doctrina platónica, de cultivo de las virtudes intelectuales. Aunque no se conozca exactamente las actividades de la Academia, se puede establecer con absoluta certeza que Aristóteles se dedicó a la investigación de la astronomía y las ciencias naturales durante su permanencia en la escuela platónica: «en un pasaje del *De Caelo* Aristóteles afirma haber observado personalmente (ἑωράκαμεν) a la luna pasar en su etapa media ante Marte, y Marte, ocultado por la luna, despuntar por la derecha de ella (II 12, 292a 3-6) [...] Las tablas astronómicas permiten fijar con certeza esta observación: debe haber tenido lugar entre las 19:40 y las 20:15 del 4 de Marzo de 357 a.C., cuando Aristóteles tenía 27 años y hacía diez era miembro de la Academia» (Natali 1991:29). Esta especialización difícilmente podría haberla realizado Aristóteles en las restantes escuelas atenienses. Asimismo, las investigaciones cosmológicas en la obra de Aristóteles

---

<sup>29</sup> Ver el capítulo 3.c. *Política, ética y economía en la filosofía aristotélica*.

muchas veces están acompañadas por la información obtenida de los dichos populares y proverbios. Esta actividad de recolección durante su permanencia en la escuela platónica puede establecerse a través de una referencia de Numenio a Cefisodoro, un estudiante de la escuela de Isócrates. Este testimonio (Düring 1957:379-80) presenta la reacción de Cefisodoro contra el *Grillo* de Aristóteles y lo acusa de perder su tiempo recogiendo proverbios. Numenio argumenta que Cefisodoro ignoraba las doctrinas de Aristóteles y sólo conocía la filosofía platónica (Karamanolis 2006:137). En esta anécdota es necesario destacar la caracterización del trabajo de Aristóteles para poder establecer las actividades específicas de su interés en la Academia. No sólo sus adversarios notaban este particular interés por la lectura y por la recopilación de opiniones, sino también su propio maestro. La tradición biográfica refiere que Platón en cierta ocasión<sup>30</sup> lo llamó ἀναγνώστης y esta referencia no es menor porque el término designa el puesto fijo de lector, asignado usualmente a un criado. En aquel entonces se consideraba publicado un libro, cuando ya había sido leído públicamente por un ἀναγνώστης. En la Academia todos los asistentes escuchaban libros, mientras que Aristóteles los leía y disponía extractos metódicamente ordenados<sup>31</sup>. Esta afinidad con la lectura condiciona su vida intelectual y la anécdota sobre el apodo ἀναγνώστης resulta valiosa, «pues dilucida una diferencia fundamental entre Aristóteles y Platón. Probablemente hay algo peyorativo en ese sobrenombre; Platón se expresa a menudo con menosprecio sobre los doxógrafos, que se nutren con “el alimento de las opiniones” (*Fedro* 248b, 275b). Para Aristóteles, en cambio, era justamente característico ocuparse tan intensivamente de los opiniones de otros pensadores» (Düring 2005:28). Esta predilección por la

---

30 «Πλάτων ἔλεγεν, Ἀπίομεν εἰς τὴν ἀναγνώστου οἰκίαν» (*Vita Marciana* 43-44, ed. Gigon).

31 Düring (2005:28) alega los pasajes de *Tópicos* I, 14 105b12; *Retórica* II 22, 1396b5; *Analíticos Primeros* I 30, 46a16 y *Analíticos Segundos* II 14, 98a1; aunque por sí solos resultan insuficientes para establecer las tareas académicas de Aristóteles. Asimismo, Robb con un alto grado de especulación afirma que «los tratados lógicos o los manuales de ejercicios no existían aún para uso de la primera Academia, y Aristóteles autoconciente (y con justicia) está orgulloso de ser el primer innovador en componerlos y proponer su estudio antes de trabajar seriamente en filosofía» (1994:235).

lectura no se reducía a un mero interés etnológico. En las opiniones de sus predecesores se encontraban algunos rasgos de verdad, ya que Aristóteles consideraba a la opinión común como depositaria de una noción de verdad: «algunas de estas las dicen muchos y antiguos varones, otras pocos y famosos; y es razonable que ni unos ni otros erren completamente con todo, sino que una sola o incluso la mayoría acierten»<sup>32</sup>. Asimismo, la verdad presente en las sentencias recogidas debía ser esclarecida a través de la indagación filosófica: «es necesario recolectar de los discursos escritos, y hacer los diagramas sobre cada género, anotando separadamente, por ejemplo sobre el bien o sobre lo viviente y sobre el bien de toda cosa, comenzando a partir del *qué es*; y anotar las opiniones de cada uno, por ejemplo que Empédocles dijo que son cuatro los elementos de los cuerpos. Pues uno puede poner lo dicho por algún famoso»<sup>33</sup>. Este procedimiento de lectura y recolección de opiniones suele caracterizar los escritos aristotélicos e indica claramente una forma de filosofar. El trabajo de compilación de constituciones o su propia biblioteca testimonian el lugar privilegiado de los textos en su práctica filosófica: «sabemos que fue uno de los primeros particulares en coleccionar apasionadamente libros; nos enteramos también de que Aristóteles, después de la muerte de Espeusipo, por una suma bastante alta entró en posesión de algunos libros propiedad de éste último o de sus escritos [...] Es cierto, en todo caso, que la biblioteca de Aristóteles fue heredada por Teofrasto, y fue entonces en parte legada, por vía testamentaria, a su compañero de estudio Neleo» (Moraux 2000:15-16). Evidentemente, la utilización de libros era una práctica asidua para este círculo de colegas. En este sentido, la diferencia de extensión entre las extensas referencias a estos

---

32 «τούτων δὲ τὰ μὲν πολλοὶ καὶ παλαιοὶ λέγουσιν, τὰ δὲ ὀλίγοι καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες; οὐδετέρους δὲ τούτων εὐλογον διαμαρτάνειν τοῖς ὅλοις, ἀλλ' ἔν γέ τι ἢ καὶ τὰ πλεῖστα κατορθοῦν» (E.N. 1098b27-29).

33 «ἐκλέγειν δὲ χρή καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι περὶ ἐκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρὶς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζώου, καὶ περὶ ἀγαθοῦ παντός, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ τί ἐστίν. παρασημαίνεσθαι δὲ καὶ τὰς ἐκάστων δόξας, οἷον ὅτι Ἐμπεδοκλῆς τέτταρα ἔφησε τῶν σωμάτων στοιχεῖα εἶναι· θεῖη γάρ ἂν τις τό ὑπό τινος εἰρημένον ἔνδοξον» (Tópicos 105b12-18).

pensadores analizados y las breves menciones a los diálogos platónicos permitiría suponer que el conocimiento de los diálogos era un requisito para participar de las reuniones de la escuela de Aristóteles: «el hábito de leer y comentar los diálogos platónicos prosigue a lo largo de toda la historia del aristotelismo antiguo, y Clearco de Solos, por ejemplo, discípulo directo de Aristóteles, pero apasionado de los temas mágicos y místicos, se dedica a comentar la *República* y el *Timeo*, que habían sido las obras platónicas más frecuentemente citadas por Aristóteles mismo (cfr. Bonitz 1879, coll. 598a ss.). Por lo tanto, se puede avanzar la hipótesis de que parte de la actividad de la escuela consistió en la lectura, en el comentario, y en la discusión crítica de los escritos de Platón» (Natali 1991:125). Esta consagración de la lectura, como actividad propiamente filosófica<sup>34</sup>, constituye un rasgo nuevo y propio de la figura de Aristóteles<sup>35</sup>. Por lo tanto, «no es mucho decir que con Aristóteles el mundo griego pasó de la instrucción oral al hábito de lectura» (Kenyon 1932:25).

Cuando Aristóteles se plantea el problema de la atención durante la lectura<sup>36</sup>, su análisis presupone la lectura silenciosa e individual. Esta práctica innovadora no habría resultado próspera sin determinadas condiciones en el incipiente campo filosófico. El esfuerzo de lectura y recolección desarrollado por Aristóteles en la Academia y posteriormente en el Liceo<sup>37</sup> encontró sus condiciones de posibilidad en la estructura del campo filosófico, en las posiciones ganadas por Platón, en los enfrentamientos entre filósofos, retóricos, sofistas y otros personajes de la cultura ateniense. En este sentido, las tomas de posición al interior del campo

---

34 Robb (1994:238-9) supone, a partir de algunos pasajes de las *Leyes* de Platón, que en la Academia los diálogos eran leídos para los principiantes y explicados por alguien que estaba más familiarizado con la doctrina. Sin embargo, no presenta testimonio de la tradición biográfica que apoye esta hipótesis.

35 En *Metafísica* 1005b2-5, por su referencia previa a los *Analíticos*, se podría inferir la prioridad de la escritura sobre la oralidad en el aprendizaje de axiomas y la verdad: «δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἤκειν προεπισταμένους ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν» (*Met.* 1005b4-5).

36 Mientras unos se duermen, otros mantiene su atención, debido a los humores melancólicos de la persona: ver *Problemata* 916b1-18.

37 El tratamiento específico del Liceo se encuentra en el capítulo siguiente.

filosófico no se ganaron exclusivamente por las estrategias agonísticas, sino también por el usufructo de una tradición, es decir, por la creación de una herencia común, constitutiva de la identidad del campo y sus agentes: «uno de los indicios más claros de la constitución de un campo es la aparición de un cuerpo de conservadores de vidas [...] toda esta gente que está comprometida con la conservación de lo que se produce en el campo, su interés en conservar y conservarse conservando» (Bourdieu 1983:122-3). Evidentemente, las operaciones de lectura y escritura aristotélicas dependieron de estas condiciones de producción y su filosofía práctica constituyó una toma de posición dentro de este campo.

### **3.b. La filosofía práctica de Aristóteles: composición, transmisión y edición.**

La utilización de los escritos aristotélicos en el Liceo está fundamentalmente ligada a su composición originaria. Sin embargo, este estado de su producción escrita no se corresponde con el estado actual del corpus aristotélico, según se desprende de su transmisión. Por su parte, la historia de la transmisión de los escritos aristotélicos, aunque parezca simple en la exposición de los estudios modernos, resulta sumamente compleja por la parcialidad de la información y la inconsistencia entre las versiones. En este sentido, pocas conclusiones definitivas pueden establecerse con certeza y solamente se cuenta con dos tipos de datos externos, los testimonios de la tradición biográfica y las listas antiguas de las obras de Aristóteles.

Los estudios más relevantes destacan la importancia de los testimonios de Estrabón y de Plutarco y coinciden en la confirmación de Porfirio. La historia aproximada comienza con la muerte de Aristóteles y el legado de su biblioteca. Sobre sus dos discípulos más destacados se sabe que Teofrasto fundó el *Perípatos* cuatro años después de su muerte (Düring 2005:68) y que Eudemo de Rodas

volvió a su patria presumiblemente cuando Aristóteles abandonó Atenas para siempre. Escasa información se ha conservado sobre la vida de Eudemo<sup>38</sup> y se suele suponer que en su retorno llevó algunas obras de Aristóteles consigo, ya que se han conservado fragmentos extensos de una parafrasis suya de la *Física* de Aristóteles (Düring 2005:69). Frecuentemente se le atribuyó la autoría de la *Ética Eudemia* y por ese motivo presumiblemente no se conservan escritos suyos sobre esta temática. Se conoce de manera fragmentaria tres obras sistemáticas, *Analytika*, *Peri Lexeos* y *Physika*, y, otras tantas, por su título, sobre aritmética, geometría y astronomía y se deduce de ello su dedicación a las problemáticas centrales de la filosofía aristotélica. Sin embargo, respecto a la obra escrita aristotélica, «la única pieza relevante de evidencia que poseemos, un reporte en Ateneo en el que el rey de Egipto adquirió valiosos escritos aristotélicos para su biblioteca desde Rodas tanto como Atenas, sugiere que la colección de Eudemo estaba disponible durante la segunda o tercer década del siglo tercero, justo cuando uno esperaría que hubiera muerto (no tenemos información directa acerca de la fecha de su muerte)» (Gottschalk 2002:26-27). Por último, parece que fundó una escuela, pero posiblemente no haya perdurado tras su muerte. Por lo tanto, la existencia y circulación de las obras aristotélicas en Rodas es posible, aunque no se puede precisar más que eso. La información es mayor en el caso de Teofrasto, pero la historia del legado de su biblioteca no está exenta de complicaciones. Se presume que Teofrasto conservó todos los escritos aristotélicos en su biblioteca y, asimismo, que editó algunos libros de Aristóteles, ya que se alude a unos tratados analíticos y físicos en un fragmento de una carta

---

38 «Nuestra ignorancia acerca de las circunstancias de la vida de Eudemo está conectada con uno de los pocos hechos acerca de él que puede ser firmemente establecido: parece haber sido virtualmente desconocido en la era helenística. Ni Cicerón ni Sexto Empírico, que dependió de las fuentes helenísticas para su conocimiento de los peripatéticos, mencionan su nombre. Los doxógrafos, incluyendo Ario Dídimos, no dicen nada acerca de su enseñanza. Diogenes Laercio (1.9, 1.22 = Eud. fr. 89, 144W) lo cita dos veces como una autoridad para las doctrinas de los primeros pensadores, pero no tiene su biografía ni se refiere a él en la *Vida de Aristóteles* (su nombre está incluido en la lista de discípulos de Aristóteles en la *Vita Latina* y conjeturalmente en la *Vita Marciana*, tanto como en la tradición árabe)» (Gottschalk 2002:27).

de Epicuro (Düring 2005:69 y Moraux 2000:20). Sin embargo, el legado del conjunto de sus escritos no resulta totalmente claro en un punto. Los testamentos de Aristóteles y de algunos escolarcas peripatéticos han sido transmitidos por Diógenes Laercio<sup>39</sup>. El testamento de Aristóteles es puramente personal, mientras que los restantes contienen algunos pocos detalles importantes sobre la escuela peripatética<sup>40</sup>. En el testamento de Teofrasto aparece el legado de su biblioteca a Neleo («τὰ δὲ βιβλία πάντα Νηλεῖ», D.L. 5.52) y la donación de la escuela a sus amigos. A partir de aquí comienzan las complicaciones. Neleo y Estratón, entre otros, forman parte de este grupo de amigos mencionados específicamente en el testamento, pero Diógenes Laercio no menciona más a Neleo y sólo informa que Estratón le sucedió a Teofrasto en la dirección de la escuela. Por lo tanto, surge la cuestión del destino de su biblioteca y de la permanencia de los escritos aristotélicos en la escuela peripatética. En este sentido, la tradición biográfica presenta dos ramas principales sobre Neleo y el destino de la biblioteca de Aristóteles y Teofrasto: los testimonios de Estrabón y Plutarco, por una parte, y, Ateneo, por otra.

El testimonio de Estrabón es más extenso que el de Plutarco y también anterior.

---

39 Sobre el origen de la información: «Diógenes nos dice que el testamento de Estratón le llegó (directa o indirectamente) de la colección de Aristón de Ceos, un eminente peripatético quien probablemente sucedió a Licón como cabeza de la escuela en 228/5. Se ha asumido plausiblemente que los restantes testamentos peripatéticos, junto con mucho del material para las primeras cuatro vidas peripatéticas de Diógenes, fueron tomados de la misma fuente. El testamento de Aristóteles fue también citado por Hermipo y puede haber sido incluido en su vida de Aristóteles. Fue publicado nuevamente por Andrónico de Rodas, de quien se han derivado las versiones árabes. Los textos árabes y griegos acuerdan muy estrechamente en general, excepto que las versiones árabes omiten el párrafo final (Dióg. 5, 15-6) y en varios lugares tienen oraciones breves que no se encuentran en griego» (Gottschalk 1972:314-5).

40 Era esperable que el testamento de Aristóteles no mencionase la escuela, ya que fue, como se mencionó antes siguiendo a Düring (2005:68), fundada por Teofrasto cuatro años más tarde. Gottschalk (1972:317) atribuye esto al exilio de Aristóteles y su falta de expectativa respecto a la continuidad de su escuela. Sin embargo, queda pendiente explicar la omisión de la mención de su vasta biblioteca.

Moraux (2000:30-33) sostiene que Plutarco abrevió y reelaboró ligeramente el testimonio de Estrabón. Algunos pocos elementos coincidentes apoyan esta hipótesis, pero en su reseña crítica Tarán (1981:729) plantea con fundamento que esa hipótesis es altamente improbable y carece de garantías. Asimismo, Plutarco agrega la noticia de la edición de Andrónico de Rodas, inexistente en el testimonio anterior. Aunque este último dato se encuentra confirmado por Porfirio, ambos testimonios difieren de Ateneo en el destino de la biblioteca a partir de Neleo. Este punto es fundamental porque este testimonio vincula los escritos con la biblioteca de Alejandría, hipótesis descartada por muchos pero significativa para analizar los criterios de organización de los escritos y el origen de los *πίνακες*. Los elementos de cada testimonio presentan diversos problemas y las teorías dominantes se han construido muchas veces sobre posibilidades tan probables como improbables. Por lo tanto, conviene abordar los testimonios por separado, analizar cada problema específico y organizar las conclusiones aceptables del caso general. En primer lugar, Estrabón afirma que:

De Escepsis eran los socráticos Erasto y Corisco y el hijo de Corisco, Neleo, varón que asistió a las lecciones de Aristóteles y Teofrasto, y que había recibido la biblioteca de Teofrasto, en la que estaba también la de Aristóteles; por cierto, Aristóteles entregó la suya a Teofrasto, al que precisamente le dejó la escuela, [fue] el primero de los que sabemos que juntó libros y enseñó a los reyes en Egipto la organización de una biblioteca. Y Teofrasto la entregó a Neleo; y él escoltándola a Escepsis la entregó después de esto a unos hombres ignorantes que tenían los libros encerrados y sin depositarlos cuidadosamente; después que percibieron la celeridad de los reyes Atálidos, de quienes era súbdita la ciudad, que buscaban libros para la construcción de la biblioteca en Pérgamo, bajo tierra los escondieron en alguna zanja; y maltratados por la humedad y las polillas finalmente un día ellos vendieron a Apelicón de Teos por una suma de mucho dinero los libros tanto de Aristóteles como de Teofrasto; pero Apelicón era bibliófilo más que filósofo; por eso también al buscar una

restauración de las partes corroídas para una nueva copia transfirió la escritura rellenando incorrectamente, y publicó los libros llenos de errores. Y les ocurrió a los del peripato, los antiguos, los que después de Teofrasto no tenían completamente los libros excepto unos pocos, y principalmente los exotéricos, que nada sabían filosofar de modo pragmático, sino que declamaban sentencias; y a los posteriores, a partir de que estos libros aparecieron, [les ocurrió que] filosofaron y aristotelizaron mejor que aquellos, no obstante que estaban forzados a decir muchas cosas plausibles a causa de la multitud de errores. Incluso Roma contribuyó mucho a esto; pues inmediatamente después de la muerte de Apelición Sila el que capturó Atenas se llevó la biblioteca de Apelición, y ahora trasladada Tiranión, el gramático, siendo admirador de Aristóteles, la manejó, después de adular al que estaba en la biblioteca, también [la manejaron] algunos vendedores de libros utilizando malos escribas sin comparar, lo que precisamente también ocurre en otros libros escritos para la venta aquí y en Alejandría<sup>41</sup>.

---

41 «ἐκ δὲ τῆς Σκήψεως οἱ τε Σωκρατικοὶ γεγονάσιν Ἔραστος καὶ Κορίσκος καὶ ὁ τοῦ Κορίσκου υἱὸς Νηλεὺς, ἀνὴρ καὶ Ἀριστοτέλους ἠκροαμένος καὶ Θεοφράστου, διαδεδεγμένος δὲ τὴν βιβλιοθήκην τοῦ Θεοφράστου, ἐν ἧ ἦν καὶ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους: ὁ γοῦν Ἀριστοτέλης τὴν ἑαυτοῦ Θεοφράστῳ παρέδωκεν, ὥπερ καὶ τὴν σχολὴν ἀπέλιπε, πρῶτος ὧν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν. Θεόφραστος δὲ Νηλεῖ παρέδωκεν: ὁ δ' εἰς Σκῆψιν κομίσας τοῖς μετ' αὐτὸν παρέδωκεν, ιδιώταις ἀνθρώποις, οἱ κατάκλειστα εἶχον τὰ βιβλία οὐδ' ἐπιμελῶς κείμενα: ἐπειδὴ δὲ ἦσθοντο τὴν σπουδὴν τῶν Ἀτταλικῶν βασιλέων ὑφ' οἷς ἦν ἡ πόλις, ζητούντων βιβλία εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ἐν Περγάμῳ βιβλιοθήκης, κατὰ γῆς ἔκρυψαν ἐν διώρυγί τινι: ὑπὸ δὲ νοτίας καὶ σητῶν κακωθέντα ὁψέ ποτε ἀπέδοντο οἱ ἀπὸ τοῦ γένους Ἀπελλικῶντι τῷ Τηίῳ πολλῶν ἀργυρίων τὰ τε Ἀριστοτέλους καὶ τὰ τοῦ Θεοφράστου βιβλία: ἦν δὲ ὁ Ἀπελλικῶν φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος: διὸ καὶ ζητῶν ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων εἰς ἀντίγραφα καινὰ μετήνεγκε τὴν γραφὴν ἀναπληρῶν οὐκ εὖ, καὶ ἐξέδωκεν ἀμαρτάδων πλήρη τὰ βιβλία. συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν: τοῖς δ' ὕστερον, ἀφ' οὗ τὰ βιβλία ταῦτα προήλθεν, ἄμεινον μὲν ἐκείνων φιλοσοφεῖν καὶ

Estrabón informa que Neleo llevó la biblioteca de Teofrasto a Escepsis. En este punto las interpretaciones suelen ser conciliatorias y afirmar que Neleo llevó a Escepsis sólo los escritos personales de Aristóteles y de Teofrasto mientras que vendió los restantes libros a la biblioteca de Alejandría, ajustándose a la versión de Ateneo. El retorno de Neleo a Escepsis después de la muerte de Teofrasto (Düring 1957:292) no resulta contradictorio con los restantes testimonios y es razonable aceptar que Neleo no pudo trasladar la biblioteca completa debido a sus dimensiones y al costo del traslado. Moraux (2000:22-23) supone que Neleo guardó los manuscritos originales de la obra de Aristóteles y Düring (2005:70-71) que hizo lo mismo sólo por respecto ya que Neleo no se dedicó posteriormente a la actividad científica. Aunque estas interpretaciones resulten conciliatorias, no se apoyan totalmente sobre los testimonios, ya que sólo atenúan el aporte de Ateneo, y por lo tanto conservan su carácter hipotético. En este sentido, Moraux (2000:37) reconoce que el testimonio de Ateneo contradice abiertamente la versión de Estrabón y Plutarco y no se puede reconstruir completamente la historia, pero sostiene a partir de evidencias endebles la versión de Estrabón como interpretación dominante. Ambas versiones, la de Estrabón y la de Ateneo, lógicamente —como plantea Tarán (1981:727)— pueden resultar equivocadas y no ser fiables. Por lo tanto, el análisis comparativo resulta insuficiente y resulta necesario analizar también las inconsistencias de cada testimonio. En el caso de Estrabón se puede distinguir dos partes: la noticia del traslado de la biblioteca a Escepsis y, por otra parte, la noticia de la adquisición de Apelición de los libros de Aristóteles y de Teofrasto. El relato del traslado es completamente sencillo y no ofrece ningún aspecto contradictorio en sí mismo. Por su parte, el entierro de los libros para salvarlos de la voracidad de los reyes Atálidos puede presentar cierto

---

ἀριστοτελίζειν, ἀναγκάζεσθαι μέντοι τὰ πολλὰ εἰκότα λέγειν διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν. πολὺ δὲ εἰς τοῦτο καὶ ἡ Ἰώμη προσελάβετο: εὐθὺς γὰρ μετὰ τὴν Ἀπελλικῶντος τελευταίαν Σύλλαν ἦρε τὴν Ἀπελλικῶντος βιβλιοθήκην ὃ τὰς Ἀθήνας ἔλων, δεῦρο δὲ κομισθεῖσαν Τυραννίων τε ὃ γραμματικὸς διεχειρίσατο φιλαριστοτέλης ὢν, θεραπεύσας τὸν ἐπὶ τῆς βιβλιοθήκης, καὶ βιβλιοπῶλαί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ» (Estrabón *Geografía* 13.1.54).

grado de inverosimilitud, ya que el celo por resguardarlos no coincidiría con la actitud de personas ignorantes, como las presenta Estrabón. En todo caso, resulta más verosímil su venta inmediata. Por cierto, este argumento no es razón suficiente para descartar el testimonio de su entierro y puede aceptarse, hasta tanto no se encuentre otro argumento más fuerte o algún refuerzo<sup>42</sup>. Sin embargo, el destino de la biblioteca (“τὴν βιβλιοθήκην τοῦ Θεοφράστου”) se desdibuja a partir de la ambigüedad introducida por Estrabón con la denominación “τὰ τε Ἀριστοτέλους καὶ τὰ τοῦ Θεοφράστου βιβλία” en la segunda parte del relato, ya que le permite referirse indistintamente a los libros de la biblioteca o específicamente, como lo hace después, a sus tratados filosóficos<sup>43</sup>. En la segunda parte del relato Estrabón desacredita la edición de Apelicón y las copias existentes en Roma y posiblemente este sesgo haya transformado el contenido de la biblioteca. Aquí se presentan varios problemas y diversas interpretaciones. Düring (2005:73) acepta la noticia completa sobre el hallazgo de Apelicón y sólo cuestiona la publicación de la obra aristotélica, como un adorno de Estrabón. Por su parte, Moraux analiza la credibilidad del testimonio de Estrabón y concluye que la segunda parte se basa sobre un indicio poco fidedigno: en primer lugar, a favor de Estrabón, Moraux (2000:30) destaca su asistencia frecuente a las lecciones de Tiranión<sup>44</sup>; en segundo lugar, es imposible, para Moraux (2000:33), que Tiranión se refiriera negativamente a su trabajo con los escritos aristotélicos y, a lo sumo, puede creerse que Tiranión

---

42 Esto se desarrolla más adelante con el análisis de Gottschalk (1972). En contra, Barnes (2001:126).

43 En este punto resulta necesaria una aclaración: ningún otro testimonio, descontado Ateneo, señala específicamente el destino de la biblioteca de Aristóteles ni de sus propios escritos sino que se infiere a partir de esta ambigua denominación (así también en Plutarco). Naturalmente, no es posible negar su transmisión por alguna vía. Respecto a la ambigüedad del término, «para un griego de la época, βιβλιοθήκη difícilmente significa todavía más que la propia colección de rollos o el armario o estantería donde almacenar los papiros» (González Escudero y Riaño Alonso 2003:410).

44 En realidad, Estrabón (*Geográfica* 12.3.16) afirma solamente haber escuchado lecciones del gramático Tiranión: «γραμματικὸς δὲ Τυραννίων οὗ ἡμεῖς ἠκροασάμεθα». Por lo tanto, la asistencia frecuente a sus lecciones es una interpretación exagerada.

estaba convencido de la historia de Apelicón y del origen de la biblioteca; en tercer lugar, la contradicción entre la versión de Estrabón y la de Ateneo no se puede recomponer, ya que la segunda parte del relato de Estrabón sobre la escasa difusión de la obra aristotélica no pertenecía (Moraux 2000:37-37) en sí misma al contexto; finalmente, Posidonio<sup>45</sup> no menciona el hallazgo de Apelicón y «su silencio confirma efectivamente la hipótesis, ya mencionada anteriormente, que la segunda parte de la historia de Estrabón se basa en una conjetura posterior, poco fiable» (Moraux 2000:40). Sin embargo, el *argumentum ex silentio*, como observa Tarán (1981:728), es particularmente inapropiado para fundamentar un análisis histórico. Asimismo, si el testimonio de Estrabón está viciado, no es solamente su segunda parte sino por completo, ya que el factor unificador del testimonio de Estrabón es la noticia del escondite de los libros, el daño sufrido y la resultante deficiente calidad de las copias a disposición de Apelicón y Tiranión (Tarán 1981:728). Evidentemente, el testimonio de Estrabón no pretende favorecer la fama de la escuela peripatética<sup>46</sup> y su fundamento, la credibilidad histórica del descubrimiento de Apelicón y de su publicación, merece un análisis mayor. Hasta aquí las interpretaciones dominantes no han contemplado el análisis interno (la composición de los escritos aristotélicos) ni tampoco han dudado del testimonio de Apelicón.

En un ejemplo de análisis interno, Grayeff concibe al texto aristotélico como una serie de notas sobre disertaciones, adiciones y comentarios críticos posteriores

---

<sup>45</sup> Posidonio en Ateneo (*Deipnosophistas* V.53, 214d) dice sobre Apelicón que «filosofaba cuestiones peripatéticas y compró la biblioteca de Aristóteles y muchas otras» («ὄτε μὲν γὰρ ἐφιλοσόφει τὰ περιπατητικά, καὶ τὴν Ἀριστοτέλους βιβλιοθήκην καὶ ἄλλας συνηγόραζε συχνὰς»). Resultan llamativas la utilización del verbo “συνηγόραζε” y la ausencia de una nota filológica de Moraux. Este verbo permitiría no sólo descartar el hallazgo sino confirmar la compra en un mercado, como el ateniense por ejemplo, e incluso descartar la compra a los familiares de Neleo en Escepsis. Sin embargo, Barnes (2001:128) afirma, contra toda esta evidencia, que «Posidonio se refiere a la “biblioteca de Aristóteles”, sugiriendo que Apelicón compró todo lo que había sido llevado a Escepsis por Neleo». En el texto no se menciona Escepsis y Barnes tampoco lo cita.

<sup>46</sup> Barnes (2001:134) concluye que la historia de Estrabón no cumple su función, aunque no puede concluirse por eso mismo que sea una ficción.

(incluso contradictorios a veces), reescritas y ampliadas sucesivamente por otras manos. Por ejemplo, después de analizar un pasaje de la *Poética* (1451a37-b32) y distinguir las partes del debate desarrollado allí, afirma: «la primera fase es la del lector original; la segunda, la del filósofo que sistematizó; la tercera, la de la discusión escolar en un nivel más popular; la última, la del editor, que además agregó *καὶ τὰ δυνατὰ κτλ.* (1451a39) y puede (conjuntamente) ser responsable de la reducción del pasaje, que —como la obra entera bajo el nombre de Aristóteles— está, yo pienso, en forma de extractos» (Grayeff 1956:113-114). Asimismo, expone otros ejemplos de diversas obras y finalmente concluye con la siguiente hipótesis: «lo que ha llegado a nosotros como *Corpus Aristotelicum* es, de hecho, ἡ βιβλιοθήκη Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου καὶ τῶν μετ'αὐτοῦς i.e. el *Corpus Peripateticum*, o la Biblioteca de la Escuela peripatética. Ya que las contradicciones, objeciones críticas, discusiones, diferentes puntos de vista y criterios variantes se encuentran en el Corpus en un grado en que parece imposible atribuir alguna parte, i.e., alguna parte de cierta longitud, a un autor individual» (Grayeff 1956:118-119). Desde su perspectiva, el corpus aristotélico ha pasado a través de varias manos sucesivas y en cada una se amplificó, criticó, explicó y defendió el texto. Por último, observa que la tendencia a vincular los detalles con un sistema no es propio de un pensador original (i.e., Aristóteles) sino de un discípulo entrenado en una escuela de pensamiento. Obviamente, en el ámbito de las conjeturas es tan probable esto como lo contrario, que todas estas marcas secundarias sobre el texto provienen de Apelición, Tiranión o Andrónico. Sin embargo, esta línea interpretativa conserva la fidelidad al relato de Estrabón y no cuestiona la noticia de Apelición.

En su análisis testamentario, Gottschalk (1972) analiza la transmisión de la biblioteca aristotélica<sup>47</sup> y contrasta el testimonio de Estrabón con las noticias de Cicerón, primero y segundo, con el testimonio de Ateneo. Aunque Tiranión es frecuentemente mencionado por Cicerón, éste no dice nada sobre el trabajo de Tiranión con los escritos aristotélicos (Gottschalk 1972:338). A pesar de este

---

<sup>47</sup> Gottschalk (1972:336), como muchos otros, considera sugestiva la voluntad de Teofrasto de legarle su biblioteca a Neleo, cuando éste posteriormente no resultaría escolarca del Liceo.

silencio Gottschalk acepta los aspectos principales del testimonio de Estrabón (primero que Tiranión estuvo en Roma y accedió a la biblioteca de Apelición capturada por Sila; segundo que algunos vendedores de libros realizaron copias deficientes para la venta; y tercero que Tiranión hizo copias y las entregó a Andrónico, siguiendo a Plutarco), ya que acredita que Estabón conoció personalmente a Tiranión por sus lecciones<sup>48</sup>. Esta interpretación conserva los testimonios en sus partes consistentes y, por este motivo, Gottschalk rescata el testimonio de Ateneo, una versión diferente e irreconciliable con las anteriores. Es razonablemente claro, para Gottschalk (1972:339), que Ateneo conocía la historia de Estrabón y que lo contradijo de manera premeditada. El testimonio de Ateneo es breve y afirma lo siguiente:

[...] el filósofo Aristóteles y Teofrasto y Neleo que conservó los libros de éstos; de quien —dice— comprando todo nuestro rey Ptolomeo, apodado Filadelfo, entre los de Atenas y de Rodas los transportó a la hermosa Alejandría<sup>49</sup>.

En todos los estudios, cualquier intento de conciliación choca con ese “πάντα” que excluye la posibilidad de dividir entre unos escritos y otros, entre los libros propiedad de Aristóteles y Teofrasto y los libros escritos por ellos. Por otra parte, Gottschalk (1972:339-341) recuerda que esta tradición se encuentra confirmada por la noticia de la existencia de muchos escritos en la biblioteca alejandrina cuando Hermipo compiló un catálogo de las obras de Aristóteles y Teofrasto. Por lo tanto, los testimonios son mutuamente excluyentes y Gottschalk decide analizar el carácter de la persona que originó esta historia para establecer la credibilidad de la primera parte del testimonio de Estrabón. Además de adinerado, Apelición era bibliófilo y fue célebre por gastar grandes sumas de dinero para armar su biblioteca. También se sabe que estudió filosofía

---

48 En nota anterior (n.44) se expusieron los reparos sobre esta noticia.

49 «Ἀριστοτέλην τε τὸν φιλόσοφον καὶ Θεόφραστον καὶ τὸν τὰ τούτων διατηρήσαντα βιβλία Νηλέα: παρ’ οὗ πάντα φησί, πριάμενος ὁ ἡμεδαπὸς βασιλεὺς Πτολεμαῖος, Φιλάδελφος δὲ ἐπὶ κλην, μετὰ τῶν Ἀθήνηθεν καὶ τῶν ἀπὸ Ῥόδου εἰς τὴν καλὴν Ἀλεξάνδρειαν μετήγαγε» (Ateneo *Deipnosophistas* I, 3a-b).

peripatética y se le atribuye una defensa de Aristóteles contra la acusación de un matrimonio interesado con Pitía, aunque bajo la sospecha de fraguar algunas cartas de Aristóteles. Se destacó principalmente por su carrera política y la combinó desafortunadamente con su afán bibliófilo: una anécdota, muy significativa para el presente análisis, recuerda que intentó robar documentos de los archivos públicos de Atenas, fue descubierto y debió huir por algunos años al exilio. Considerando todos estos hechos, «es imposible evitar la conclusión de que la anécdota de Apelición es pura invención. Si compró algún libro en Escepsis, debe haber sido uno muy insignificante, aunque probablemente no tomó ninguno de allí en absoluto. Incluso es posible suponer que pudo haber tenido algún otro motivo para mentir más que el amor de coleccionista de libros para semejante historia. Mientras que una determinada persona con suficiente dinero hubiera sido capaz de acumular una gran cantidad de las más populares obras de Aristóteles a través de canales comerciales normales, los escritos más técnicos sólo habrían estado accesibles en algunas pocas bibliotecas. Si Apelición poseyó alguno de estos inusuales tratados debe haber tenido copias hechas por pedido —algo no muy emocionante para un bibliófilo— o debe haberlas robado, y la historia de su hallazgo en Escepsis debe haber sido una cortina para el robo. El lugar más obvio para robarlos debe haber sido el Peripato» (Gottschalk 1972:342).

Después del affaire Apelición, los testimonios indican que había escritos aristotélicos en Roma hacia la primera mitad del siglo I a.C. y que Tiranión accedió a ellos. Aquí se presenta la primera diferencia entre los testimonios de Estrabón y de Plutarco. En su relato sobre la vida de Sila, Plutarco expone los mismos elementos igualmente dudosos sobre la herencia de Neleo, pero aporta un dato fundamental para el conocimiento de la transmisión de la obra aristotélica: la publicación a cargo de Andrónico. El testimonio menciona que Sila capturó Atenas y allí:

Después de iniciarse en los misterios separó para sí mismo la biblioteca de Apelición de Teyo, en la que estaban muchísimos de los libros de Aristóteles y Teofrasto, todavía no conocidos para muchos. Y

se dice que cuando él la llevó a Roma Tiranión el gramático preparó la mayoría y Andrónico de Rodas proveyéndose de él de las copias las puso al público y trazó las listas que ahora circulan. Y los más antiguos peripatéticos formados a sí mismos parecen elegantes y eruditos, pero ni frecuentemente ni estrictamente lectores de los escritos de Aristóteles y Teofrasto a causa de que la herencia de Neleo de Escepsis, al que Teofrasto legó los libros, quedó para hombres indiferentes e ignorantes<sup>50</sup>.

Si el aporte de la publicación de Andrónico no estuviera confirmado por Porfirio, se podría nuevamente dudar sobre su credibilidad, ya que el testimonio de Plutarco presenta debilidades similares a la segunda parte del testimonio de Estrabón. En este sentido, el testimonio de Plutarco resulta aceptable en general; las dificultades se presentan a partir de otras consideraciones. En primer lugar, la mención de la herencia de Neleo no busca justificar el estado de los escritos aristotélicos ni la calidad de las copias romanas, sino solamente el desconocimiento de sus escritos entre los antiguos peripatéticos. Aunque esta noticia sea sumamente dudosa, como se advierte por la anécdota de Epicuro ya mencionada (Düring 2005:69 y Moraux 2000:20) o por las obras de los escolarcas peripatéticos (Barnes 2001:132), no invalida el núcleo del testimonio. Asimismo, esta noticia no busca desprestigiar, como en Estrabón, las copias circulantes en Roma. De este modo, los escritos de la biblioteca de Apelición en posesión de Sila resultarían suficientes para elaborar una edición. En segundo lugar, la preparación de los escritos por parte de Tiranión y la publicación Andrónico

---

50 «καὶ μυθεῖς ἐξεῖλεν ἑαυτῷ τὴν Ἀπελλικῶνος τοῦ Τηίου βιβλιοθήκην, ἐν ἣ τὰ πλεῖστα τῶν Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου βιβλίων ἦν, οὕτω τότε σαφῶς γνωριζόμενα τοῖς πολλοῖς. λέγεται δὲ κομισθείσης αὐτῆς εἰς Ῥώμην Τυραννίωνα τὸν γραμματικὸν ἐνσκευάσασθαι τὰ πολλά, καὶ παρ' αὐτοῦ τὸν Ῥόδιον Ἀνδρόνικον εὐπορήσαντα τῶν ἀντιγράφων εἰς μέσον θεῖναι καὶ ἀναγράψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας. οἱ δὲ πρεσβύτεροι Περιπατητικοὶ φαίνονται μὲν καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι χαρίεντες καὶ φιλόλογοι, τῶν δὲ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου γραμμάτων οὔτε πολλοῖς οὔτε ἀκριβῶς ἐντετυχηκότες διὰ τὸ τὸν Νηλέως τοῦ Σκηψίου κληρὸν, ᾧ τὰ βιβλία κατέλιπε Θεόφραστος, εἰς ἀφιλοτίμους καὶ ιδιώτας ἀνθρώπους περιγενέσθαι» (Plutarco *Sila* 26.1-2).

parecerían anunciar una edición de las obras de Aristóteles, ahora organizadas por las listas (πίνακες) de Andrónico. La intervención de Tiranión es caracterizada por Estrabón mediante el verbo “διεχειρίσατο” y por Plutarco mediante el verbo “ἐνσκευάσασθαι”. Ninguno de los dos verbos connota un uso técnico, sino que expresan acciones más bien imprecisas. Los alcances del significado del verbo utilizado por Estrabón incluso no pueden establecerse claramente porque el párrafo tiene una sintaxis extraña<sup>51</sup>: no queda claro si exclusivamente Tiranión accedió a los textos o también los vendedores de libros mencionados y cuáles fueron los resultados de la intervención de cada uno de ellos. Por lo tanto, nunca podrá establecerse a partir de este texto si Tiranión realizó una edición o si los vendedores sólo distribuyeron copias a pedido. Asimismo, Plutarco no contribuye al asunto sino que introduce la figura de Andrónico y menciona su publicación con una expresión bastante parca: “εἰς μέσον”, que puede significar tanto su publicación mediante una edición como simplemente su acceso público. A partir de aquí se han establecido las conclusiones más disímiles e igualmente probables: Barnes (2001:137) no descarta una edición romana; Düring (2005:77) apoya la edición en Roma, aunque matiza el alcance del término “edición”; por su parte, Moraux (2000:51) apunta una serie de objeciones a la edición romana y sugiere que posiblemente Andrónico haya trabajado en Atenas, aunque también se pueda suponer según el testimonio de Plutarco que Andrónico preparó y publicó su edición en Roma (2000:60); por último, Tarán (1981:730-1) destaca que ninguna referencia en el testimonio de Plutarco apoya una edición romana de Aristóteles y que lo mencionado por Estrabón es posiblemente producto de su prejuicio anti-peripatético. Por lo tanto, el testimonio de Plutarco puede ser aceptable en general respecto al destino de la biblioteca capturada por Sila; pero la noticia sobre Neleo resulta igualmente, como en Estrabón, muy cuestionable.

Respecto a la edición de los textos, un aspecto muy descuidado por todos los estudios anteriores es el epíteto atribuido a Tiranión: los testimonios de Estrabón y Plutarco hablan de Tiranión, el “gramático”. En su estudio sobre la

---

51 Barnes (2001:137) sospecha con fundamento que el texto está corrupto.

conformación de la τέχνη γραμματική, Mársico (2007) caracteriza la tarea de los bibliotecarios alejandrinos y distingue tres períodos en la evolución de la disciplina. Inicialmente, durante el siglo III a. C. los términos φιλόλογος y γραμματικός estaban asociados al estudio de los textos reunidos bajo la incipiente noción de “corpus clásico”. En este primer período, la figura del gramático, como “hombre de letras”, se dedicaba a las tareas filológicas de recolección de obras y selección de las mejores y a las de edición de los textos y establecimiento de un corpus, muchas veces acompañadas de un esfuerzo lexicográfico por distinguir diferencias diacrónicas y dialectales en los textos. En un segundo momento, se plantea la tarea de revisar críticamente los trabajos previos con el propósito de conservar las obras sin corrupción textual. Por esto mismo, se dedican grandes esfuerzos para mejorar el sistema de signos diacríticos y la puntuación de los textos conservados. A partir del siglo II a. C. se desarrolla un tercer período de desmembramiento de la ecuación filología-gramática, se independiza la gramática y la disciplina le impone una especificidad a la figura del gramático. Aunque las tareas de edición y comentario de textos ocupen un lugar privilegiado, aparece un cambio radical en la disciplina: los esquemas estoicos de explicación de lenguaje y los préstamos metodológicos entre todas las disciplinas del lenguaje (lógica, dialéctica, retórica, etc.) se dirimen<sup>52</sup> y aparece una enunciación específica de la disciplina en la obra de Dionisio Tracio. Por lo tanto, se puede suponer que en la época de Tiranión — y posteriormente también— el epíteto de “gramático” aludía a una profesión y trabajo específicos. Sin embargo, en un campo disciplinar pleno de discusiones y diferencias, las especificidades resultan significativas sólo para sus referentes

---

52 La disputa entre analogistas y anomalistas muestra las mutuas relaciones entre la dialéctica estoica y la filología alejandrina y precede al nacimiento de la τέχνη γραμματική a partir de la división entre dialéctica de significantes y dialéctica de significados. Así, «la dialéctica de significantes se sustrajo al resto del sistema y al mismo tiempo se excluyó el acceso sintáctico a la lengua que había caracterizado el enfoque estoico. La dialéctica de significantes, organizada sobre los elementos de la lengua de acuerdo con dos enfoques complementarios —el introductorio, que estudia la progresión de la letra al enunciado, y el central, que descansa sobre las partes de la oración—, se convirtió en el esquema de la gramática» (Mársico 2007:147).

inmediatos y el uso presente en los testimonios citados no alude al trabajo de Tiranión más que en sus aspectos generales: trabajo de recolección y selección de textos y quizás algún intento de organización.

Una preocupación semejante por la edición puede reconocerse en la tradición testamentaria de los peripatéticos. El primer síntoma de esta tendencia puede identificarse en el testamento de Estratón, quien dejó todos sus libros a Licón, excepto los libros de su autoría<sup>53</sup>. A su vez, Licón en su testamento dejó a su hermano homónimo sus libros ya publicados y los inéditos a Calino para una publicación más esmerada<sup>54</sup>. En el caso de Demetrio su testamento no registra esta opción, pero resulta significativo que Diógenes Laercio presente una lista de sus escritos junto a una clasificación: «son unas históricas, otras políticas, y otras sobre poetas y las retóricas, de las asamblearías y de las embajadas»<sup>55</sup>. Aquí, la edición de los textos se conjuga con una tendencia organizativa y estas tareas sintonizan con la preocupación posterior de los bibliotecarios alejandrinos y las tareas del gramático. En este sentido, resultan sumamente significativos los testimonios de Diógenes Laercio sobre las conexiones de los peripatéticos con Alejandría: Estratón fue preceptor de Ptolomeo Filadelfo (D.L.5.58) y Demetrio participó de la corte de Ptolomeo Sótero (D.L.5.78). De este modo, esta tendencia peripatética coincide con el testimonio de Ateneo sobre la compra a Neleo todos<sup>56</sup> los libros de Aristóteles<sup>57</sup> y Teofrasto por parte de Ptolomeo Filadelfo y

---

53 «καταλείπω δ' αὐτῷ καὶ τὰ βιβλία πάντα, πλὴν ὧν αὐτοὶ γεγράφαμεν» (D.L. 5.62).

54 «καὶ δύο μνᾶς αὐτῷ δίδωμι καὶ τὰ μὰ βιβλία τὰ ἀνεγνωσμένα: τὰ δ' ἀνέκδοτα Καλλίνῳ ὅπως ἐπιμελῶς αὐτὰ ἐκδῶ» (D.L. 5.73). Conviene retener los términos aquí utilizados para referirse a los tipos de textos, ya que se puede establecer algunas inferencias a partir de su comparación con los términos utilizados por Estrabón y por Diógenes Laercio en su lista de obras aristotélicas (ver p.75).

55 «ἐστὶ τὰ μὲν ἱστορικά, τὰ δὲ πολιτικά, τὰ δὲ περὶ ποιητῶν, τὰ δὲ ῥητορικά, δημηγοριῶν τε καὶ πρεσβειῶν» (D.L.5.80).

56 Moraux (2000:22) reconoce la compra pero supone que Neleo conservó los manuscritos personales de Aristóteles. La hipótesis no se ve reflejada en las fuentes ni Moraux la apoya textualmente.

57 Tanner (2010), en lugar de rescatar el testimonio de Ateneo, ensaya la hipótesis más improbable de la conservación en la biblioteca alejandrina de los textos aristotélicos

vuelve más dudoso aún el núcleo del testimonio de Estrabón. Asimismo, coincide paradójicamente con un dato presentado al pasar por el mismo Estrabón: en el testimonio antes citado dice de Aristóteles que «enseñó a los reyes en Egipto la organización de una biblioteca» (*Geográfica* 13.1.54). En esta serie de datos resulta destacable el trabajo de organización, ya que se relaciona directamente con la noticia de los *πίνακες*, mencionada por Plutarco. En la caracterización de la tarea de los bibliotecarios alejandrinos, Mársico establece que «un hito insoslayable en la constitución de un *corpus* textual clásico está dado por los *Pínakes* de Calímaco. La *Suda* le atribuye ‘Tablas de todos aquellos que se distinguieron en toda clase de literatura y de sus escritos en 120 libros’ (*Suda*, s.v. Kallímachos). A pesar de los comentarios ambiguos de Tzetzes, se acepta usualmente que los *Pínakes* no eran un mero catálogo de la/s Biblioteca/s sino realmente una obra orientada a reunir y fijar un *corpus* clásico de autores reconocidos y sus obras. En este trabajo constaban no sólo las obras conservadas sino también aquellas de las que sólo habían llegado menciones con las aclaraciones *ou sózetai*, ‘no se conserva’, o *ou sózontai*, ‘no se conservan’. En cuanto a su estructura, contaba con unas diez clases (retórica, leyes, lírica, filosofía, medicina, etc.) y divisiones en que figuraba cada autor con sus obras y algunos datos biográficos» (2007:33). Los *πίνακες* no sólo organizaban los textos catalogados sino también establecían el canon de obras legítimas. Por lo tanto, en la conformación del *corpus* aristotélico resulta compatible la redacción de los *πίνακες* con el trabajo de organización y corrección de sus escritos. En este sentido, Moraux (2000:73) afirma que «se puede deducir algunas características de la catálogos de Andrónico. Con sus cinco libros, la obra era demasiado grande como para contener una mera enumeración de los escritos de Aristóteles. Por otra parte, sin embargo, era demasiado breve para hacerle espacio a una edición del *Corpus* o a algunas de sus partes. Así, se ha llegado a suponer que el Rodense había expuesto la motivación del ordenamiento adoptado por él, y que había explicado los principios según los cuales había dispuesto los escritos en categorías literarias y grupos específicos; es evidente que en esto ha seguido en

---

utilizados para la formación de Alejandro.

gran medida los hábitos de pinacografía alejandrina; obviamente tuvo en cuenta también aquellas indicaciones sobre la sucesión de determinados escritos que se encontraban aquí y en el *Corpus* mismo». Sin embargo, los πίνακες de Andrónico no han sobrevivido y sólo se puede especular a partir de los datos brindados por el testimonio de Porfirio y su comparación con los escasos fragmentos de los πίνακες de Calímaco<sup>58</sup>.

En su *Vida de Plotino*, Porfirio cuenta que siguió el ejemplo de Andrónico con las obras aristotélicas para editar los textos de su maestro. El testimonio de Porfirio confirma la tarea de edición de Andrónico descrita por Plutarco y la amplía en varios sentidos cuando cuenta cómo editó los textos de Plotino:

Él mismo nos encomendó hacer la disposición y la corrección de los libros y no sólo yo le prometí a él mientras vivía hacer esto sino también a los otros compañeros se lo anuncié, primero juzgué no dejar los libros confusamente publicados según su cronología, e imitando a Apolodoro el ateniense y Andrónico el peripatético, uno de los cuales reunió a Epicarmo el comediógrafo llevándolo a diez tomos y el otro dividió los [libros] de Aristóteles y Teofrasto en tratados reuniendo por semejanza las asignaturas relacionadas<sup>59</sup>

---

58 Los fragmentos conservados permiten algunas pocas especulaciones y muchísimas menos afirmaciones. Básicamente, los fragmentos brindan una idea acerca de qué resultaba importante para un catálogo: «vemos que se da algo de la vida del autor y los antecedentes familiares, su lugar de nacimiento y muerte, sus obras y sus comienzos, y las controversias relativas a la autoría de obras particulares; finalmente, se incluía una nota estichométrica indicando el número de líneas de texto para la conveniencia de bibliotecarios y vendedores de libros» (Witty 1958:136).

59 «αὐτὸς τὴν διάταξιν καὶ τὴν διόρθωσιν τῶν βιβλίων ποιῆσθαι ἡμῖν ἐπέτρεψεν, ἐγὼ δὲ κάκείνω ζῶντι ὑπεσχόμεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐταίροις ἐπηγγειλάμην ποιῆσαι τοῦτο, πρῶτον μὲν τὰ βιβλία οὐ κατὰ χρόνους ἔᾶσαι φύρδην ἐκδεδομένα ἐδικαίωσα, μιμησάμενος δ' Ἀπολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν, ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμωδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταῦτόν συναγαγών» (Porfirio *Vida de Plotino*, 24).

Aunque en los testimonios no aparezca Andrónico con el epíteto de “gramático”, las tareas descritas por Porfirio no resultan incompatibles. Asimismo, es importante, siguiendo a Mársico (2007:44-45), destacar que el trabajo de selección (evidente en las tríadas de poetas trágicos y la conservación de sus obras) realizado por los bibliotecarios alejandrinos evidencia un criterio contrario al de conservación absoluta (obras completas). En el caso particular de Andrónico se sabe fehacientemente que descartó el *Peri Hermeneias* como espurio (Moraux 2000:74) y esto confirma algunas de las tareas de edición descritas. Por otra parte, el testimonio de Porfirio permite inferir cierta organización sistemática de la obra aristotélica realizada por Andrónico y así los πίνακες constituyen un esfuerzo por sistematizar un universo de pensamiento<sup>60</sup>. Sin embargo, los alcances de esta edición son difíciles de determinar, ya que se conservan datos externos parciales.

Littig (1890) reconstruye la vida de Andrónico a partir de escasas referencias. Entre los ilustres nacidos en Rodas, Estrabón menciona a un tal Andrónico peripatético (*Geográfica* 14.2.13). El clima estoico de la época habría dejado sus influencias sobre el pensamiento de Andrónico; pero su presencia en Atenas coincidiría con un renacimiento de la escuela peripatética y su desempeño como escolarca del Liceo (Littig 1890:5). Excepto el testimonio de Elias<sup>61</sup>, considerado por Düring (1957:420) completamente carente de confianza, la información al respecto es contradictoria: Tarán (1981:733) afirma que es suficiente para considerar sospechoso el testimonio de Amonio la inconsistencia de utilizar idéntica expresión para referirse al lugar de Andrónico y Boeto en la sucesión de

---

60 «No se puede ver en las pínakes el catálogo de la biblioteca, aunque pueda colegirse que constituyen un perfecto instrumento complementario por su organización ya que, además de señalar las coordenadas para la colocación de los rollos, se sirven de los conceptos de “género” y “especie”, recogidos de la esfera aristotélica, como procedimiento determinante para entender el ámbito de la literatura y los conocimientos. Sin duda alguna, a partir de esta obra de orientación no sólo fue posible fundar sistemáticamente bibliotecas sino también confeccionar programas de estudio y organizar los saberes» (González Escudero y Riaño Alonso 2003:405).

61 *In Cat.* (Commentaria in Aristotelem Graeca) XVIII, 1.

escolarcas peripatéticos<sup>62</sup>. Por otra parte, «Cicerón no conoce nada acerca de Andrónico o su edición. La evidencia, especialmente T 66 c [Estrabón XIII 1, 54, p. 608], 74 d [Estrabón XII, 3,16 p. 548] y 75 b [Estrabón XVI 2, 24, p. 757], sugiere que Andrónico era más joven que Tiranión y que llegó a Roma en algún momento entre 50 y 40 a.C.» (Düring 1957:421). Moraux (2000:40) descarta la realización de una *editio princeps*: siguiendo el testimonio de Estrabón, la intervención de Apelición sobre el corpus aristotélico impone a los trabajos de Tiranión y de Andrónico el segundo puesto. Por otra parte, el testimonio de Plutarco (*Sila* 26.1) afirma que la biblioteca de Apelición poseía muchísimos de los libros aristotélicos y que Tiranión preparó la mayoría. Además, parece que Andrónico criticó una o varias disposiciones de los tratados aristotélicos distintas de la suya (Tarán 1981:725). Esta caracterización del trabajo de Andrónico resalta su filiación filológica y la composición de los *πίνακες*. Contra esta caracterización, Moraux (2000:64) niega cualquier especialización filológica a Andrónico y su escuela. Esta desafiliación a la tradición filológica podría desdibujar la importancia de los *πίνακες*, pero el lugar de Andrónico en la escuela peripatética ha sido fuertemente cuestionado, como se mencionó antes. Incluso, Tarán (1981:733) agrega otras referencias (presentes en la *Vita Hesychii*) también apócrifas para dirimir definitivamente la posibilidad de establecer con certeza la pertenencia de Andrónico a la dirección del Liceo. En general, hay acuerdo sobre la escasez de datos fidedignos sobre la vida de Andrónico y sólo se pueden adoptar como significativos los principales testimonios antes citados. Por lo tanto, no hay fundamento para dudar del trabajo de edición de Andrónico, aunque no pueda afirmarse que su edición fuera “canónica”: «los comentaristas frecuentemente se refieren a lecturas divergentes y son extremadamente conscientes que diferentes manuscritos presentan textos diferentes. Hasta donde yo sé, en ninguna de estas discusiones textuales hay alguna referencia a una edición 'canónica' de las obras aristotélicas o alguna insinuación de que una tradición manuscrita en particular podría ser mejor que otra. Ciertamente, no

---

62 Ambos aparecen con el onceavo puesto en la sucesión de escolarcas de la escuela peripatética. Barnes (2001:139) afirma que una simple enmienda resuelve la situación. Obviamente, la enmienda no tiene ningún apoyo en otras fuentes.

hay pasaje donde se refiera a Andrónico como el autor de una edición canónica» (Barnes 2001:147).

Morau (2000:68) postula que debe haber existido alguna relación entre los πίνακες y la edición y que este trabajo supuso un reagrupamiento de los escritos. En este sentido, el método más promisorio ha sido la comparación de las listas o catálogos existentes en la tradición para establecer el posible ordenamiento de los escritos aristotélicos. Se conservan tres catálogos, respectivamente transmitidos en la *Vida de Aristóteles* de Diógenes Laercio (5.22-27), en la *Vita Hesychii* [*Vita Menagiana*] y en el *Catálogo de los escritos de Aristóteles según el comentario de Ptolomeo a Galo*. Morau (1951) estudia detalladamente los catálogos e intenta reconstruir la forma originaria de las listas. Mucho se ha escrito sobre el origen de las listas pero ningún acuerdo probable al respecto. Por su similitud los catálogos de Diógenes Laercio y del anónimo en la *Vita Hesychii* se suelen remitir a una fuente común y aquí se plantean dos tradiciones principales<sup>63</sup>. La mayoría suscribe el catálogo original a una producción de Hermipo en la biblioteca alejandrina. Por su parte, Morau rechaza esa filiación y remonta el catálogo originario al trabajo de Aristón, el cuarto escolarca del Liceo. A partir del ordenamiento alfabético de los πίνακες de Calímaco (Morau 1951:229), Hermipo debería haber reproducido, siguiendo la tradición alejandrina, este mismo tipo de ordenamiento alfabético y, a su vez, se debería haber encontrado reflejado en ambos catálogos transmitidos. Sin embargo, la hipótesis de Aristón, propuesta por Morau, resulta difícil de aceptar porque es poco posible que un escolarca del Liceo, un siglo después de la muerte de Aristóteles, haya realizado un catálogo defectuoso e incompleto (Verbeke 1952:98). Por otra parte, el catálogo de Ptolomeo ha sido transmitido por dos

---

63 «La *Vita Menagiana* de Aristóteles termina con una lista de obras de las cuales la primera parte se parece fuertemente a la lista de Diógenes. Igualmente si esta vida anónima no es otra que el artículo 'Aristoteles' del *Onomatologo* de Hesiquio de Mileto, su origen permanece obscuro, ya que las fuentes de Hesiquio no han sido aún identificadas con certeza» (Morau 1951:195). Por otra parte, la hipótesis de la autoría de Andrónico ha sido ampliamente refutada desde el principio, ya que el catálogo no contiene algunas obras muy conocidas por Andrónico y comentadas por él.

árabes del siglo XIII sin mayores referencias que el epíteto de “extranjero”. Moraux (1951:289) supone que el catálogo es posterior al trabajo de Andrónico, de cuando el corpus aristotélico había tomado casi su forma actual. En cambio Düring recorre el texto árabe del testamento párrafo por párrafo con el griego y encuentra «un notable acuerdo entre el texto de Diógenes (derivado de Hermipo, probablemente a través de Favorino), y el texto árabe (derivado de Andrónico, a través de Ptolomeo, a través de la traducción Ishaq y de otras fuentes intermedias posibles). Como cuestión de hecho, el texto árabe del testamento es, en ciertos aspectos, superior al dado por Diógenes. Esto nos debería alertar para no ser demasiado desconfiados de la tradición árabe. Los criterios que he utilizado en mi examen de las fuentes árabes son los siguientes: acuerdo en sustancia con las fuentes griegas, acuerdo en el lenguaje de tal naturaleza que es posible reconocer expresiones típicamente griegas detrás del texto árabe y, finalmente, acuerdo en la tendencia» (1957:470).

Interesa particularmente la estructura general de las listas porque permite inferir los criterios de organización utilizados, ya que los títulos difieren en algunos casos con cada lista y evidentemente no se corresponden con el estado actual del corpus en la edición de Bekker. La hipótesis más difundida (Moraux 2000:75) reconoce una διαίρεσις neoplatónica del corpus aristotélico realizada por Andrónico. Los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles clasifican usualmente sus obras bajo tres categorías correspondientes al grado de universalidad de su objeto (Schütrumpf 1991). Reciben el grado de μερικά las obras dirigidas a individuos, por ejemplo las cartas de Aristóteles. En un grado intermedio (μεταξύ) clasifican las obras correspondientes a la documentación histórica y política y a los tratados biológicos. La categoría καθόλου se subdivide entre los escritos ύπομνηματικά, pendientes de revisión, y los συνταγματικά, obras completamente revisadas, tales como los diálogos o έξωτερικοί λόγοι y los escritos en los cuales Aristóteles mismo presenta la argumentación (αὐτοπρόσωπα). Sin embargo, hay varias objeciones sobre esta composición del corpus<sup>64</sup>. Düring establece que «no hay evidencia antigua en absoluto para esta

---

64 «La clasificación de los escritos aristotélicos puede ser ilustrada por el siguiente esquema: ‘H

hipótesis, y esto por sí mismo debería ser suficiente; en segundo lugar, los prolegómenos están completamente coloreadas por las concepciones y doctrinas neoplatónicas; en tercer lugar, están íntimamente conectados con un tipo de estudio académico y profesional de Aristóteles, que no puede haber existido antes del siglo cuarto o quinto; y también están tan estrechamente conectados con la famosa *Isagogé* de Porfirio que, como Praechter dice, todo el curso podría ser titulado "Comentario de la *Isagogé* de Porfirio con una Introducción a la Filosofía". En términos generales, el carácter altamente especulativo de esta clasificación es incompatible con lo que sabemos de Andrónico y su época. Podemos comparar los enfoques alejandrino y helenístico en los extractos conservados por Diógenes III.65» (1957:445). En un registro más pormenorizado, Tarán observa varias acepciones terminológicas presentes en la tradición y aunque Andrónico utilice ὑπομνηματικά en referencia a los títulos de los escritos citados por Ptolomeo, es altamente improbable que exprese el mismo sentido neoplatónico (Tarán 1981:740). En este sentido, resulta sugerente la comparación entre los términos utilizados por las distintas tradiciones. El testamento de Licón, transmitido por Diógenes Laercio (D.L. 5.73), presenta expresamente la distinción entre los libros publicados («βιβλία τὰ ἀνεγνωσμένα») y los libros no publicados («τὰ δ' ἀνέκδοτα»); las divisiones neoplatónicas del corpus aristotélico no reproducen exactamente esta distinción sino la distinción entre los tratados ὑπομνηματικά y los συνταγματικά, donde funciona la oposición entre lo exotérico y lo acromático. Asimismo, Estrabón reproduce esta última oposición cuando menciona que los antiguos peripatéticos no tenían sino los libros exotéricos (*Geográfica* 13.1.54). En este sentido, es fundamental reconocer que la denominación ἐσωτερικός no es utilizada por Aristóteles (ver Bonitz: *Index Aristotelicus*). Por lo tanto, se puede aceptar provisoriamente este último principio clasificatorio entre las contribuciones de Andrónico, pero resulta más

---

διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων: a) μερικά ; b) μεταξύ ; c) καθόλου , c.1) ὑπομνηματικά, c.1.1) μονοειδῆ, c.1.2) ποικίλα, c.2) συνταγματικά, c.2.1) διαλογικά (ἐξωτερικά), c.2.2) αὐτοπρόσωπα (ἀκροαματικά), c.2.2.1) θεωρητικά, c.2.2.1.1) θεολογικά, c.2.2.1.2) μαθηματικά, c.2.2.1.3) φυσιολογικά, c.2.2.2) πρακτικά, c.2.2.2.1) ἠθικά, c.2.2.2.2) οἰκονομικά, c.2.2.2.3) πολιτικά, c.2.2.3) ὀργανικά (λογικά)» Moraux (2000:78).

improbable adscribirle la distinción según el grado de generalidad del objeto. Sin embargo, Moraux proyecta esta hipótesis de la διαίρεσις más allá de Andrónico y postula un doble origen de la división: por una parte, continuadora de la tradición pinacográfica antigua y, por otra, inspirada en las indicaciones de Aristóteles sobre la articulación del propio sistema doctrinal (2000:76).

Ante este último supuesto, el origen aristotélico de los principios organizativos de los escritos, conviene volver sobre las advertencias epistemológicas de los primeros dos capítulos: cuando se pretende extraer de los textos conservados por la tradición los problemas y los conceptos teóricos adecuados para su análisis, se incurre en la ilusión espontánea de inmediatez de los conceptos y métodos utilizados. El criterio cronológico, obviamente, ya se había perdido, puesto que la transmisión de los escritos fue más bien dispersa y azarosa. Asimismo, el testimonio de Porfirio permite suponer con suficiente probabilidad que Andrónico reorganizó varios escritos aristotélicos. Por lo tanto, debe suponerse un estado originario distinto del actual y una reorganización a partir de criterios ajenos a los escritos originales. Finalmente, el criterio organizativo transmitido en el estado actual del corpus aristotélico evidencia dos elementos ajenos y posteriores: la conformación de un *corpus* y los criterios de su organización. En este sentido, el error epistemológico cometido por Moraux consiste en imputar al objeto de estudio las categorías para investigarlo y conocerlo: «mientras que las secciones actuales se consideran el resultado de la aplicación de criterios formales, la división de los escritos acroamáticos se basa al contrario en los diferentes contenidos de estos escritos. Es notable la distinción, presente en el mismo Aristóteles, entre *theoria*, *praxis* y *poiesis*; aquí la tenemos, aunque sea en una tripartición un poco diferente: *theoria*, *praxis* y *logika* (u “*organika*”). Esta tripartición concuerda casi exactamente con aquella de la que se sirve por ejemplo Cicerón cuando expone la filosofía platónica-peripatética. Ya estaba muy difundida en la época helenística: con ella operaban estoicos, epicúreos y otros, y fue adoptada incluso en el resumen sistemático de la filosofía platónica. Se puede considerar como un lugar común que, en la época de Andrónico, era casi natural encontrarla en una clasificación de los escritos aristotélicos»

(Moraux 2000:84). El análisis descripto confunde las categorías interpretativas, especialmente aquellas extraídas directamente del vocabulario aristotélico con los criterios tradicionales de organización de los escritos. Así, este «paralogismo escolástico, *scholastic fallacy*, consiste en plantear el metadiscurso como origen del discurso» (Bourdieu 1997b:208). No se puede pensar los textos aristotélicos originales, ni se puede describir las prácticas de su producción, sin distinguir entre criterios epistemológicos y criterios organizativos, ya que los modos de producción, transmisión y reproducción difieren notablemente. Los modelos elaborados por los comentaradores posteriores, por ejemplo, responden a sus necesidades de comprensión antes que a la filosofía aristotélica *en acto*. Por lo tanto, la categoría de *corpus* resulta un criterio ajeno a la producción original y los criterios de organización actual de los escritos suponen una imposición de las categorías propias de la práctica de los comentaradores y estudiosos posteriores confundiendo las categorías de reproducción de los textos aristotélicos, es decir, de su transmisión, con las categorías de producción.

Esta necesaria distinción entre criterios epistemológicos y criterios organizativos se encuentra claramente delineada cuando se analiza la correspondencia entre los principios aristotélicos de división de las ciencias y los criterios tradicionales de organización de sus escritos. Se supone que los πίνακες de Andrónico constituían un *catálogo razonado de las obras*. Asimismo, los catálogos transmitidos evidencian una intención clasificatoria acorde a categorías precisas. En primer lugar, los catálogos de Diógenes Laercio y de la *Vita Hesychii* presentan una división tripartita de los escritos<sup>65</sup> correspondiente a la concepción

---

65 Aquí se analiza exclusivamente los denominados “tratados” (“συνταγματικά”) en primera persona (αὐτοπρόσωπα), escritos en los cuales Aristóteles mismo presenta la argumentación, destinados a su lectura en lecciones, también considerados ἀκροαματικά. Los diálogos, o ἔξωτερικοί λόγοι, actualmente perdidos, sólo se conservan fragmentariamente a partir de reconstrucciones. Así, poco puede establecerse del contenido y de la forma de los diálogos aristotélicos y, asimismo, de su función filosófica. Se puede presuponer a partir de algunas referencias presentes en la tradición biográfica su función y establecer que fueron una producción destinada a publicar ideas coyunturales, pero no se puede afirmar esto más allá de una hipótesis meramente heurística. Por ejemplo, el diálogo

estoica de las tres partes de la filosofía: lógica, ética y física<sup>66</sup>. Sin embargo, Aristóteles no estableció un sistema rígido de ciencias ni organizó sus escritos sistemáticamente de acuerdo a esto. La distinción no reporta en Aristóteles la misma noción de sistema que en el estoicismo. En realidad, Aristóteles divide en *Tópicos* (105b19-30) las proposiciones (προτάσεις) y los problemas (προβλήματα) en tres tipos: éticos, lógicos y políticos; pero nada indica que él mismo lo proyectara sobre la organización de sus escritos. En segundo lugar, un principio doxográfico también presente en el pensamiento aristotélico es mencionado por Diógenes Laercio, inmediatamente después de la enumeración de los escritos aristotélicos: «el discurso filosófico es doble, el práctico y el teórico»<sup>67</sup>. Ciertamente, en un ejemplo de los *Tópicos* Aristóteles distingue respecto al saber (ἐπιστήμη) tres tipos: θεωρητική, πρακτική y ποιητική (VI.6.17); y también en *Metafísica* (1025b26-27) establece respecto al entendimiento (διάνοια) los tres mismos tipos. Esta distinción expuesta por Diógenes Laercio y aplicada a los escritos puede pasar fácilmente por auténticamente aristotélica; pero «lo que traiciona el pensamiento del estagirita o, al menos, contraviene las reglas más estables de la lengua que la expresa, es el uso de los vocablos πρακτικός y θεωρητικός para distinguir dos tipos de discursos filosóficos; es entonces la idea subyacente de que la obra escrita de Aristóteles se distribuye materialmente en dos partes, las cuales expondrían los dos elementos de un sistema filosófico. Estamos en presencia de un fenómeno muy destacable. Las categorías “práctico” y “teórico”, en efecto, que sirven en

---

*Grillo* estaría escrito en memoria del hijo de Jenofonte, muerto en el campo de batalla en el año 362, y demostraría que la retórica no es un arte, en ocasión del *Encomio de Grillo*, compuesto por Isócrates (Moraux 1951:31). Por otra parte, «Aristóteles y sus contemporáneos en la Academia crearon con sus Diálogos un nuevo régimen literario, con el que se vincularon formalmente con la tradición socrático-platónica, pero con el cual, sin embargo, perseguían fines muy diversos» (Düring 2005:859). Otro tanto puede afirmarse sobre las cartas, etc.

66 Estas partes son respectivamente los títulos N° 29-34, 35-39 y 40-56, según la numeración de Düring (1957:224-26).

67 «διττὸν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον, τὸν μὲν πρακτικόν, τὸν δὲ θεωρητικόν» (D.L. 5.28).

Aristóteles para distinguir dos formas de razón (λόγος), de pensamiento (διάνοια), de disposición científica (ἐπιστήμη), sirven a los doxógrafos para distinguir dos series de discursos (λόγοι) filosóficos» Bodéüs (1982:33-4).

Por una parte, la correspondencia entre los principios aristotélicos de división de las ciencias y de los conocimientos y los criterios tradicionales de organización de sus escritos presente en las listas y, por otra, la completa ausencia de referencias directas a la aplicación de estas divisiones a su escritos, debería resultar suficiente para escindir definitivamente los criterios epistemológicos y los criterios organizativos. En este sentido, las referencias internas apoyan una indistinción entre las disciplinas tal como las adopta la tradición. Aristóteles, por ejemplo, al cerrar la *Ética Nicomaquea* se refiere a la serie de conocimientos abordados como la *filosofía sobre las cosas humanas* (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία, *E.N.*1181b.15). Es importante además que allí se establezca que se pasará al estudio de las constituciones y no de la *Política*. Asimismo, se desconoce la interpretación de la *Política* en la antigüedad, las clasificaciones de los comentaristas no contribuyen en nada, pero se sabe al menos que ellos no disociaban la *Ética* de la *Política* en principio (Bodéüs 1982:53). No se trata de negar el carácter ético de los escritos denominados *Éticos* sino de reconocer que los mismos discursos presentan los resultados de indagaciones que Aristóteles describe como políticas. En todo caso, la distinción entre política y ética implica clases de problemas sobre el mismo πολιτικὸν ζῶον. Por lo tanto, «se puede comprender, sin duda, que la enseñanza de Aristóteles contenida en los discursos reunidos bajo el nombre de *Éticos* y la que contienen los discursos reunidos bajo el nombre de *Política* están, ambas, relacionadas evidentemente con lo que el Estagirita denomina ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία» (Bodéüs 1982:45-6).

Se puede concluir con suficiente certeza que Aristóteles no concibió transmitir un libro denominado *Política* o *Ética*. El supuesto objeto de estudio correspondiente a cada uno de estos libros es el resultado de una tradición y, parcialmente, de la compilación y edición de Andrónico de Rodas. En los escritos aristotélicos no se encuentra un sistema sino una expresión parcial de su

pensamiento puesto en acto. Jackson (1920) analiza las expresiones deícticas presentes en la *Metafísica*, las *Éticas* y la *Política* y demuestra con bastante probabilidad que este lenguaje alude claramente al espacio y los objetos presentes en las exposiciones (o al menos en el espacio de escritura) de Aristóteles. Por ejemplo, en la *Ética Nicomaquea*, concretamente en su inicio (1095a2-3), se refiere a las lecciones políticas y a la disposición de los oyentes: los destinatarios jóvenes no resultan los más aptos en este caso. Al final de las *Refutaciones Sofísticas* hace otras tantas aclaraciones dirigidas al auditorio (πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων, 184b6-7) sobre su propio método frente al de los sofistas. Así, los escritos transmitidos conservan la impronta de una escritura particular. En el caso de los escritos publicados en vida, exceptuando los diálogos, no cabría duda de su carácter recopilatorio (como las constituciones o algunos escritos biológicos). En cambio, los escritos de lectura (ἀκροαματικά) divididos en tratados (εἰς πραγματείας) han sido, indudablemente, durante su transmisión, mezclados con recopilaciones varias y reorganizados por Andrónico u otros. En este sentido, la recolección de proverbios y dichos populares, su particular interés por la lectura individual y silenciosa, destacado en sus años académicos y su constante preocupación por las opiniones de sus predecesores en relación con su método, indican claramente una forma de filosofar y el posible contenido de los escritos originales. Este compromiso con la conservación —como se estableció en el capítulo anterior— destaca el carácter polémico y provisorio de sus escritos frente a la imagen sistemática impuesta por la tradición. Así, la composición originaria responde mejor a una práctica filosófica concebida a partir de la discusión de problemas y a una concepción de la escritura como herramienta de trabajo más que medio de transmisión de ideas. En este sentido, los textos aristotélicos originarios tenían una función más bien instrumental y después de su muerte ya no servirían como guías de lecciones sino que habrían sido utilizados como su testamento filosófico. Por lo tanto, las operaciones de lectura resultantes de ambas condiciones, de las condiciones de producción y de las condiciones de transmisión y reproducción, difieren radicalmente. Esta intuición del sistema, impuesta por la tradición posterior, por

encima de la problemática y la polémica, desarrolladas en vida, distorsiona el sentido de la actividad filosófica aristotélica y encubre las condiciones históricas originales del campo filosófico, en particular, y, en general, las condiciones sociales y económicas donde fueron concebidas. Sin embargo, constituyen las condiciones de reproducción del texto transmitido y este profundo contraste no debe pasar desapercibido.

### **3.c. Política, ética y economía en la filosofía aristotélica.**

La publicación de «Aristotle Discovers the Economy» (Polanyi 1957) resulta ineludible para comprender la filosofía política aristotélica en relación con sus condiciones sociales y económicas y la correlación entre sus reflexiones políticas, éticas y económicas. La noción de *economía substantiva* introducida por Polanyi permite identificar las principales condiciones sociales y económicas de la época. El sistema económico entendido como proceso institucionalizado supone la relación funcional de la economía con la sociedad. De este modo, la economía no es comprendida bajo su definición *formal* sino bajo la definición *substantiva*, más amplia y universal; la economía entonces no se apoya en la idea limitada de maximizar la ganancia según el postulado de la escasez, sino en el principio de la dependencia humana de la naturaleza y de sus semejantes para lograr el sustento en un proceso definido por la organización social de los medios de subsistencia (Polanyi 1994:91-3). Esta concepción resulta clave para comprender una economía pre-capitalista, como la economía griega antigua, y circunscribir las reflexiones aristotélicas al objeto adecuado. Por ejemplo, Finley condena cualquier estudio a la esterilidad del siguiente modo: «el único intento griego de hacer una definición general se encuentra al principio del segundo libro del pseudo-aristotélico *Oikonomikos*, y lo que vale la pena observar en esta media docena de párrafos no es sólo su aplastante trivialidad, sino también su aislamiento en el total de los escritos antiguos que se han conservado» (Finley 1974:20). La hipótesis de trabajo principal de su estudio sostiene que no hubo un

desarrollo de la ciencia económica en la antigüedad, «porque la sociedad antigua no tenía un sistema económico que fuera un conglomerado enorme de mercados interdependientes» (Finley 1974:23). La trivialidad y la mediocridad, según su perspectiva, también caracterizarían las reflexiones aristotélicas sobre economía. Precisamente, en el ensayo titulado «Aristotle and Economic Analysis», Finley (1970a) concluye que el análisis económico está ausente en la obra de Aristóteles y que todas las observaciones expresadas por el pensamiento griego antiguo no escapan al llano sentido común. Sin embargo, esta manera de proceder sólo permite concluir una cosa: que Aristóteles no fue un economista liberal del siglo veinte (Meikle 1979:69). Por lo tanto, resulta significativo retener la noción de *economía substantiva* elaborada por Polanyi para circunscribir las reflexiones aristotélicas al objeto adecuado. Las condiciones sociales y económicas de su época otorgaron, por ejemplo, a la moneda y al mercado otras funciones distintas que el capitalismo. Así, las reflexiones aristotélicas sobre política, ética y economía no pueden dissociarse de esas condiciones sociales y económicas, en las que la esfera económica no era autónoma, como en el capitalismo (Polanyi 2003), sino que se presentaba institucionalizada. Por lo tanto, las reflexiones aristotélicas se encuadran, más exactamente, en la funcionalidad impuesta por esa institucionalización pre-capitalista.

Sin embargo, el pensamiento aristotélico ni refleja ni describe exactamente estas condiciones. En la presente Tesis se sostiene que *la filosofía política aristotélica constituye una toma de posición dentro del campo filosófico más que una reflexión teórica sobre las condiciones sociales y económicas*. La reflexión epistemológica precedente ha permitido demostrar que las lecturas de la filosofía aristotélica exigen la superación de las interpretaciones internas y externas. Las lecturas genéticas, estructuralistas, analíticas e historicistas pueden considerarse complementarias, pero se han demostrado fundamentalmente parciales e insuficientes. El reconocimiento y la definición de los determinantes externos sobre la obra escrita y el análisis de las categorías de percepción y valoración del mundo social empleadas por Aristóteles resultan imprescindibles para su comprensión. Por lo tanto, considerada dentro de su espacio social, la filosofía

aristotélica constituye una práctica social supeditada al campo filosófico. Los campos se determinan por las relaciones entre los agentes o instituciones involucrados y las estrategias de disputa. Cada agente se define por una trayectoria dentro del campo y esta trayectoria determina su posición y sus habilidades para posicionarse o disputar frente a otros. De este modo, la producción de los agentes está inducida por las condiciones sociales de su campo y por las condiciones económicas de producción generales a todos los campos. En este sentido, resta desarrollar una reflexión epistemológica para distinguir entre *enunciados* y *tomas de posición*, ya que la filosofía aristotélica ni refleja ni describe exactamente las condiciones materiales de su producción.

Si bien Aristóteles no fue un economista ortodoxo del siglo veinte, tampoco fue un “economista” del siglo cuarto antes de cristo. El mérito de Aristóteles, según Polanyi, no está en el primer libro de la *Política* o en el quinto de la *Ética Nicomaquea*, sino en identificar el lugar de la economía en la sociedad (1957:66). En una economía de mercado, la producción y distribución de mercancías ocurren por el sistema autoregulator de mercados creadores de precios. Así, los individuos participan de la vida económica impulsados, no por relaciones de parentesco u obligaciones religiosas, etc., sino por instituciones específicamente económicas como la empresa privada y el sistema de salarios (Polanyi 1957:68). En una economía no mercantil, los motivos conscientes y expresos de los individuos para participar de la vida económica pertenecen al orden familiar, político, religioso, etc. Por este motivo, el anonimato de la dimensión económica en estas sociedades obedece a la dificultad de identificar el proceso económico, ya que se encuentra inserto en instituciones no económicas (Polanyi 1957:71). En segundo lugar, estas sociedades no están cuantificadas, se rigen por el principio de reciprocidad y exigen una respuesta *adecuada*, no una igualdad matemática (Polanyi 1957:73). Estas características sociales son precisamente las descritas por Aristóteles en sus conceptualizaciones de las dimensiones social y económica de la vida política. Conceptos claves como comunidad, autosuficiencia o justicia, expresan su origen y función estrictamente sociales. De este modo, cuando el análisis aristotélico aborda las instituciones estrictamente económicas su

reflexión expresa el proceso definido por la organización social de los medios de subsistencia: el sistema económico entendido como proceso institucionalizado supone la relación funcional de la economía con la sociedad. Asimismo, el estudio de su estructura institucional y de las relaciones del proceso económico con las esferas cultural y política significa determinar el lugar de la economía en la sociedad. Por lo tanto, «la organización social del poder de apropiación es la clave de todas las consideraciones de la economía como sistema social, ya que establece la matriz institucional que ordena las relaciones económicas hombre-hombre y define el lugar de la economía en la sociedad, puesto que localiza el origen social de los derechos y obligaciones que sancionan los movimientos de mercancías y personas dentro, a través y fuera del proceso económico» (Pearson 1994:49).

El esquema jerárquico dispuesto por Aristóteles para los integrantes del οἶκος y, a su vez, para el οἶκος, la κώμη y la πόλις, también expresa el grado de institucionalización del proceso económico en la vida social, ya que el tipo de relación entre el proceso económico y las restantes esferas sociales determina el modo o las formas de integración. Esta última relación representa la economía en dos niveles, aunque de manera inseparable, el de la interacción entre el hombre y su entorno y el de la institucionalización de este proceso, y facilita modelos descriptivos del sistema económico integrado en las estructuras políticas. Así, «las formas de integración designan a los movimientos institucionalizados a través de los cuales se conectan los elementos del proceso económico, desde los recursos materiales y el trabajo hasta el transporte, almacenamiento y distribución de mercancías» (Polanyi 1994:109). La organización del proceso reposa en las estructuras de apoyo: modelos institucionales que sustentan las formas de integración. Así, las estructuras no se originan en las acciones fortuitas de los individuos sino en la esfera social donde obtienen su organización básica y su validez (Polanyi 1994:111).

En el caso particular, por ejemplo, del libro quinto de la *Ética Nicomaquea*, la experiencia social del intercambio y la teoría aristotélica de esta experiencia

sintetizan la relación entre la institución económica integrada y la explicación aristotélica como su expresión. Esta síntesis, en primer lugar, demuestra que «la teoría de Aristóteles del comercio y el precio no era sino una simple elaboración de su teorema general de la comunidad humana. Comunidad, autosuficiencia y justicia: estos ejes de su sociología eran el marco de referencia de sus pensamiento en toda materia económica» (Polanyi 1957:80). En segundo lugar, esta síntesis permite distinguir el estatus epistémico de los enunciados aristotélicos. La representación ordinaria del intercambio puede ser, en primer grado, interpretada literalmente como una explicación real y exacta del intercambio, como una *teoría del intercambio*. Sin embargo, esta adopción inmediata de los enunciados para su análisis desconoce los condicionamientos institucionales sobre los sujetos y el carácter etnográfico de sus enunciados. En alusión al célebre *Ensayo sobre el don*, Lévi-Strauss plantea la misma distinción cuando le reprocha a Mauss el haberse situado al nivel de la fenomenología del intercambio: «Mauss renuncia a favor de una teoría neozelandesa que tiene gran valor como documento etnográfico, pero que no deja de ser otra cosa que una teoría. [...] indígena u occidental, la teoría no es nunca más que una teoría; todo lo más, ofrece un camino de acceso, ya que lo que los interesados creen, sean fuegianos o australianos, está siempre muy lejos de lo que hacen o piensan efectivamente. Después de haber expuesto la concepción indígena habría que haberla sometido a una crítica objetiva que permitiera llegar a la realidad de fondo» (Lévi-Strauss 1971:33).

Sin embargo, el análisis científico de las descripciones nativas de las condiciones sociales y materiales, el modelo objetivo de su explicación, tampoco distingue algunas propiedades fundamentales de los enunciados. El error objetivista de esta perspectiva consiste en desconocer en el análisis la verdad subjetiva contra la cual ha sido necesario romper para construir el objeto de análisis (Bourdieu 1996:89). De este modo, los enunciados no pueden considerarse meramente *enunciados* sino que deben considerarse *tomas de posición*, es decir, enunciados producidos por intereses particulares de un agente dentro de un campo específico y bajo categorías de percepción y de valoración engendradas por su

trayectoria en ese mismo campo. En términos epistemológicos, reintroducir el interés de los agentes en el análisis teórico implica restituirle al objeto de estudio las condiciones sociales y materiales de su producción. Así, la relación entre *economía substantiva* y la noción de *campo* permite restituir las condiciones sociales y económicas de los discursos políticos, éticos y económicos aristotélicos, ya que su filosofía política pone en práctica sus apuestas y tomas de posición dentro de su espacio social de producción y reproducción de su propio posicionamiento.

La posición de Aristóteles dentro del campo filosófico no puede comprenderse exclusivamente por el estado del campo. Cuando llega a Atenas «habían varias escuelas activas, y, aunque desde un punto de vista teórico hay un abismo entre Platón y otros maestros, como los maestros de retórica, del tipo de Alcídamente e Isócrates, desde el punto de vista del público Isócrates y Platón realizaban la misma 'profesión': la Academia platónica parecía desde fuera como una de las muchas comunidades escolares, διατριβαί, diferentes de las otras sólo por el plan de estudios» (Berti 1991b:24). Por lo tanto, la herencia cultural impuesta por los sofistas y los órficos, los retóricos y los filósofos, especialmente por la Academia platónica, al campo filosófico no constituyó el único factor determinante del posicionamiento aristotélico. Su condición particular de meteco también resultó determinante, ya que las enseñanzas de los maestros de retórica, como Alcídamente o Isócrates, prometían una proyección pública prácticamente vedada para su persona. Posiblemente, no buscó el aprendizaje de una técnica orientada a la vida política, como buscaban los discípulos de los sofistas, sino una formación encaminada hacia la vida del conocimiento. Sin embargo, las condiciones económicas de su espacio social y su posición frente a la dicotomía tradicional entre el ciudadano y el meteco<sup>68</sup> le imprimieron un rasgo particular a

---

68 Resulta muy sugestiva para el campo filosófico la evolución del lugar cívico del extranjero en el pensamiento platónico descrita por Vidal-Naquet: «del extranjero amenazante, corruptor de la juventud, al extranjero que da sentido, hay una mutación [...] Evidentemente, no son razones doctrinales las que han empujado a Platón a abrir más a los extranjeros el registro de sus personajes. Tampoco son razones relacionadas con su biografía [...] Creo que la causa principal de esta evolución está en otra parte: en la propia existencia

su propia trayectoria en el campo filosófico: «cuando uno compara el Liceo con la Academia de Platón en este aspecto muchas diferencias significantes emergen. Como extranjeros en Atenas, quizás con el estatus legal de μέτοικοι, el campo de los Peripatéticos era ampliamente limitado. No sólo tenían que pagar un impuesto per cápita como residente extranjero, sino eran incapaces de participar activamente en política, no podían poseer tierra o inmueble (excepto que recibieran privilegios especiales), y estaba generalmente excluidos de todos los derechos y privilegios otorgados a los ciudadanos atenienses. Por otra parte, cada uno de los escolarcas estuvo asociado con poderes foráneos, que podrían haber creado algunas sospechas sobre lealtades personales» (Sollenberger 1992:3804-5).

Estos privilegios cívicos se reflejan como limitaciones para los metecos (Whitehead 1977). En primer lugar, los extranjeros, antes de ser listados como metecos estaban totalmente exentos de cualquier impuesto o servicio militar. Así, la relación de los metecos con el sistema tributario, el servicio militar, y el sistema jurídico no resultaba privilegiada ya que debían pagar el μετοίκιον, ser capaces de aportar εἰσφοραί y servir como hoplitas, pero su vida, desde el punto de vista del derecho penal, tenía el mismo valor que la del ξένος, es decir, menos que la del ciudadano. En segundo lugar, los metecos, al igual que los ξένοι, tenían vedado el acceso a la propiedad de la tierra o de una casa (excepto cuando recibían el privilegio de la ἔγκτησις). Por lo tanto, «un apodo más apto que “cuasi-ciudadano” podría ser *anti-ciudadano*, la imagen negativa, que sugiere no tanto una dicotomía *homo politicus/homo oeconomicus* como *homo politicus* y (si el solecismo es lícito) *apoliticus*: si el meteco realmente es, o se piensa que es, *homo oeconomicus*, esto es en gran parte porque importantes esferas de actividad están cerradas para él» (Whitehead 1977:70).

Para Aristóteles, entonces, las posibilidades de desarrollo de vida y de pensamiento filosóficos implican una residencia política sumamente particular<sup>69</sup>.

---

de la Academia como centro internacional de estudios y de conocimiento» (1992:92-93).

69 De *Ética Eudemia* 1233A28-30 se puede inferir que un extranjero no aspira a un rol activo en la vida política.

De hecho, «no fundó una escuela en el sentido material y jurídico» (Düring 2005:36). Dos circunstancias pueden explicar esta situación. En primer lugar, la tradición biográfica enfatiza que el sentimiento xenofóbico, especialmente antimacedónico, cuando Aristóteles retornó a Atenas en el año 335, lo expuso continuamente a expulsión repentina o persecución deliberada, incluso bajo acusación de agente político de Macedonia (Chroust 1972:313). Por lo tanto, resulta sumamente improbable que obtuviera la propiedad para fundar una escuela bajo estas condiciones políticas. En segundo lugar, la tradición testamentaria, transmitida por Diógenes Laercio, indica que la propiedad del peripato ocurrió durante la dirección de Teofrasto y gracias a la influencia política de Demetrio de Falero (Gottschalk 1972:329). La sesión del Liceo aparece por primera vez en el testamento de Teofrasto: «el jardín y el sendero y todas las casas cercanas al jardín doy por siempre a los amigos subscriptos que quieran escolarizarse y filosofar juntos en éstas, puesto que no es posible a todos los hombres siempre radicarse, ni lo alienen ni nadie se lo apropie, sino poseyéndolo en común como algo sagrado, y utilizando las cosas mutuamente de manera familiar y amistosa, como precisamente conviene y es justo»<sup>70</sup>.

Quizá, la convivencia propuesta en el testamento de Teofrasto pueda brindar una imagen aproximada de la residencia política pretendida por Aristóteles, del συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν aristotélico. Ningún testimonio de la tradición biográfica permite definir claramente su situación civil personal. Incluso, «sus escritos no muestran trazo de una particular frustración por este motivo» (Natali 1991:25). Sin embargo, tampoco se puede simplificar esta distinción. Al comienzo de la *Política*, Aristóteles distingue taxativamente entre el ciudadano y el meteco: «el ciudadano no es ciudadano por residir allí (pues también meteco y esclavo comparten la residencia)». Esta distinción, más allá del principio de ciudadanía<sup>71</sup>,

---

70 «τὸν δὲ κήπον καὶ τὸν περίπατον καὶ τὰς οἰκίας τὰς πρὸς τῷ κήπῳ πάσας δίδωμι τῶν γεγραμμένων φίλων ἀεὶ τοῖς βουλομένοις συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν ἐν αὐταῖς, ἐπειδήπερ οὐ δυνατόν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀεὶ ἐπιδημεῖν, μήτ' ἐξαλλοτριοῦσι μήτ' ἐξιδιαζομένου μηδενός, ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις, καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους οἰκειῶς καὶ φιλικῶς χρωμένοις, ὥσπερ προσῆκον καὶ δίκαιον» (D.L.5.52-53).

71 «Pues es como un meteco el que no participa de las dignidades» (ὥσπερ μέτοικος γὰρ ἐστίν

resulta esclarecedora porque equipara la residencia del meteco y el esclavo, pero porta la distinción fundamental entre ambos: la σχολή . El meteco dispone, no sólo de la σχολή sino también de los recursos correspondientes para subsistir de acuerdo al modo de vida de los ciudadanos libres. En este sentido, la σχολή se impone como la determinación principal de su concepción del campo y de sus tomas de posición: δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς (*Pol.* 1329a1-2).

---

ὁ τῶν τιμῶν μὴ μετέχων, *Pol.* 1238A38).

**SEGUNDA PARTE:**  
**EL CAMPO FILOSÓFICO Y LA ECONOMÍA**

## 1. El campo filosófico y los discursos económicos.

*Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est.*

Cicerón

El origen de la filosofía, sin pretensiones de explicarlo, puede ubicarse junto a la crisis de la educación tradicional: «como lo sugiere la lectura del *Menón* de Platón, la aparición de una educación institucionalizada es correlativa a una crisis de la educación difusa, que va directamente de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso. La excelencia (es decir el dominio práctico en su forma consumada) ha dejado de existir desde el momento en que nos preguntamos si puede enseñarse, desde que pretendemos fundar la práctica conforme a reglas desprendidas, por las necesidades de la transmisión, de la práctica de las épocas anteriores o de sus productos» (Bourdieu 2007:164-165). El campo filosófico puede distinguirse entonces por el esfuerzo de explicitar y formular los principios prácticos del bien superlativo en términos discursivos, es decir, por la pretensión de hacer existir los acontecimientos sociales de acuerdo con su decir y obtener, por su profesión de conjurar el mundo, los beneficios, materiales o simbólicos, de este posicionamiento. Sin embargo, los límites y la especificidad del campo impone a sus agentes el mercado restringido de sus competidores. Las producciones filosóficas deben conformarse, no tanto a los intereses de sus audiencias, para las cuales todos representaban la misma profesión (Berti 1991b:24), sino principalmente contra los beneficios materiales y simbólicos de las producciones de sus adversarios. Los agentes cobran relevancia dentro del campo mediante la depreciación de los discursos de sus competidores y afirman su posición fundamentalmente por estrategias contra la producción y reproducción de los posicionamientos de sus adversarios. Obviamente, el reconocimiento dentro del campo también se traduce fuera suyo y este prestigio representa una distinción doble, interior y exterior simultáneamente, pero definida por las apuestas endógenas. Por lo tanto, si Sócrates niega rotundamente

el cobro de sus lecciones, no se dirige tanto a su jurado en la asamblea como a sus competidores en el campo. Del mismo modo, la relación entre el campo filosófico y los discursos económicos no se caracteriza, en la emergencia de esta incipiente τέχνη, tanto por las condiciones materiales, económicas y sociales, de la época, sino principalmente por las disputas e intereses inmanentes al campo filosófico.

### **1.a. Racionalidad económica en los siglos V y IV.**

La vida social de Atenas, durante los siglos V y IV, presenta algunos rasgos singulares: «la economía de la *polis* estaba formada por tres ramas que aún hoy en día seguimos considerando dispares: redistribución en las haciendas señoriales; redistribución a escala estatal, y los elementos de mercado. Los tres coexistían en un todo orgánico que deberíamos considerar un tipo peculiar de economía política» (Polanyi 1994:250). Asimismo, se presenta una distinción entre el mercado (ἀγορά) puramente interno a la πόλις y sometido a sus límites físicos y políticos y el mercado externo, ubicado en el Pireo, que, sin exagerar su importancia, jugaba un papel clave en el aprovisionamiento de grano (Polanyi 1994:292-293). En este contexto, es innegable la existencia de elementos y conductas funcionales a una economía de mercado y, más allá de las conceptualizaciones de Jenofonte o de Aristóteles, se encuentran algunas expresiones de *racionalidad instrumental*, como por ejemplo, en los casos de la explotación de las minas Laurion, de las inversiones de los “nuevos ricos” y de algunas medidas políticas implementadas. Sin embargo, el concepto de racionalidad económica exige algunas precisiones antes de su aplicación al mundo griego, básicamente por la predominante difusión de la definición liberal y sus características.

La economía actualmente se nutre de la tradición liberal y de la ideología capitalista. La moderna expresión "economía política" nace de la aplicación de la

noción de "administración doméstica" a "administración de la nación o reino" en el mercantilismo: «lo que la economía es a una familia, la economía política es al estado» (Steuart 1767:2). La metáfora aparece en Aristóteles, en el segundo de los libros *Económicos*, donde se definen cuatro tipos de economía (la real, la satrápica, la política y la doméstica); pero este reconocimiento está ausente en los principales historiadores económicos. Finley (1974:20), por ejemplo, observa la "aplastante trivialidad" de este pasaje, continuando la lectura de Joseph Schumpeter<sup>72</sup>. Por otra parte, la historia económica ha estructurado su debate sobre la oposición entre economías moderna o primitiva, ignorando desafortunadamente la filiación liberal de la mayoría de sus propios principios económicos. La sombra de la Revolución Industrial y del desarrollo capitalista ha intentado extenderse sobre la antigüedad, pero el marco teórico del racionalismo económico ha resultado estéril para comprender los fenómenos y estructuras "no capitalistas" en general<sup>73</sup>. Finalmente, en la constitución de la economía política la metáfora aristotélica ha resultado más que una anécdota, pero mucho menos que un axioma. Este desenlace obedece a la utopía presentada por la economía neoclásica, donde la economía aparece como una esfera plenamente separada de la sociedad y con el dominio de sus propias leyes.

El primer momento de la concepción de la economía como una esfera autónoma (Polanyi 1994:77-90) se encuentra en Quesnay y la Fisiocracia, pues presentan la existencia de un todo integrado en el sistema de precios, la producción agrícola y el comercio y una serie de leyes naturales que pretendían descubrir. La sociedad humana está, al igual que el universo físico, sujeta a leyes naturales, pero la economía todavía permanece subordinada a la política. Un segundo momento lo

---

72 La posición de Finley ha sido repetida, aunque moderadamente, por Austin y Vidal-Naquet (1986:24) cuando califican de "pedestre" el punto de vista de su autor. Aunque su libro mantiene cierta vigencia, el libro de Finley es obsoleto y las cinco cuestiones centrales de su propuesta (Andreau 1995) ya han sido refutadas por muchos testimonios históricos y arqueológicos (Bresson 2000).

73 En el capítulo 2.c. *La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?*, se ha analizado y establecido, por su carácter hegemónico, solamente la inadecuación del materialismo histórico. Los restantes enfoques formalistas no han resultado adecuados: ver Dalton (1976).

inaugura el postulado del *laissez-faire* de la economía clásica. La publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith constituye la primera presentación completa del "sistema" económico y su famosa "mano invisible del mercado" es la versión del *laissez-faire* pretendido por el liberalismo. En su propuesta el mercado, ya anunciado por los mercantilistas, se vuelve una institución fundamental, aunque la economía pertenece todavía al dominio de la política. Malthus, Ricardo y Mill son los restantes autores importantes de la llamada "economía clásica". Sus aportes a la teoría económica son determinantes de la tradición posterior. De hecho, Marx (2005) dedica su crítica de la economía política a estos autores (especialmente a Ricardo) como máximos exponentes de la ciencia burguesa y producto histórico del desarrollo capitalista.

En términos filosóficos, el *laissez faire* constituye un postulado básico del liberalismo y esta progresiva preocupación por el interés del individuo mereció unánimemente los sucesivos desarrollos teóricos durante la modernidad. La felicidad como incentivo del hombre y, más precisamente, el placer como objetivo de toda acción humana fueron un principio compartido por la mayoría de los filósofos de la época. Sin embargo, la relación entre el interés del individuo y su ponderación en términos utilitaristas ha producido hasta el presente un muy cuestionado y cuestionable concepto de *homo oeconomicus*. Criticado desde su comienzo por el mismo Stuart Mill, la concepción encierra un alto grado de arbitrariedad: «la Economía Política presupone una definición arbitraria de hombre, como un ser que invariablemente hace aquello que por lo cual puede obtener la mayor cantidad de necesidades, comodidades y lujos, con la menor cantidad de trabajo y auto negación física con los cuales pueda obtenerse en el actual estado de conocimiento» (1844:144). El rasgo esencial de este agente se expresa en la categoría de racionalidad económica y ésta constituye el criterio fundamental de su acción y elección económicas. La lógica de la acción económica se define entonces por la asignación de los medios escasos a los fines preferidos por el agente. La elección de los fines se determina por la escala utilitaria de placer o de satisfacción del hombre. Por otra parte, la aplicación de los medios obedece al principio del mínimo esfuerzo, es decir, al

óptimo resultado en comparación con los medios disponibles. Sin embargo, el máximo rendimiento en la aplicación de los medios al fin más deseado, la relación entre medios y fines de la racionalidad económica, no implica necesariamente la escasez<sup>74</sup> de medios. La "escasez natural" significa la insuficiencia de recursos con respecto a las ilimitadas necesidades materiales del hombre y en la economía de mercado efectivamente la oferta representa una infinidad de fines y la demanda un limitado número de recursos para adquirirlos. De este modo, la teoría económica creyó que las necesidades materiales del hombre son infinitas y sus medios materiales para satisfacerlas finitos y concluyó que la adquisición material máxima exige el cálculo economizador.

La maximización de la utilidad constituye la formulación clásica de la racionalidad económica. A su vez, el individualismo metodológico (Gómez 2003:65) colocó al individuo como la unidad más pequeña y al mismo tiempo central de la economía, pues las estructuras estudiadas eran las regularidades de las acciones del *homo oeconomicus*. Esta unidad analítica se vuelve explícita y, más precisamente, calculable a partir de la elaboración de autores como Menger, Jevons y Walras<sup>75</sup>. Este paso también significa la preocupación por la microeconomía más que por la macroeconomía<sup>76</sup>, que anteriormente lideró las

---

74 Polanyi (1994:96-99) habla de *la falacia de la escasez*. Los términos *elección* y *escasez* presentan en la tradición liberal una vinculación casual y falaz: en primer lugar, la elección puede darse por igual si los elementos son suficientes o insuficientes; en segundo lugar, la elección implica usos alternativos y una jerarquización, sino no habría qué elegir ni motivo por el cual hacerlo.

75 Entre los autores más destacados (Barber 1976) se encuentran Jevons, Walras y Menger. En el caso del primero, Soudek (1952) asocia su teoría directamente con Aristóteles. Ver capítulo 3.c.1. *Aspectos generales de la interpretación del intercambio*.

76 «En principio debería ser posible deducir las proposiciones de la macroeconomía de las proposiciones y axiomas básicos de la microeconomía. Pero no lo es, en gran medida debido a que la microeconomía es formal y deductiva, mientras que la macroeconomía es predominantemente empírica e inductiva» (Kaplan 1976:211). Esta contribución a la controversia entre formalistas y substantivistas también impone una fuerte objeción al concepto de racionalidad económica. La pretensión formalista de universalidad, aplicada en términos estrictos, desalentaría toda prospección del mundo griego. Sin embargo, la

investigaciones de los economistas de la escuela clásica. El lugar central otorgado al comportamiento del individuo se puede constatar en las definiciones de la disciplina, como la definición ampliamente aceptada de Robbins: «la economía es la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines dados y medios escasos que tienen usos alternativos» (1945:16). Esta misma definición, ampliamente difundida, también está presente incluso en el pensamiento de Weber: «si algo significa la economía, prácticamente considerada, es precisamente la selección cuidadosa entre distintos fines, aunque se oriente desde luego por la escasez de los medios que para la realización de estos varios fines están a nuestra disposición o podemos procurarnos» (1996:47). La orientación económica de la acción, por lo tanto, consistirá en el sentido subjetivo del deseo de obtener utilidades. De este modo, la racionalidad económica weberiana constituye la determinación consciente de la acción al calcular la adecuación óptima entre los fines y los medios escasos. Sin embargo, su marco teórico apunta a situar la racionalidad económica como producto histórico del capitalismo, descartando así su presencia en las sociedades antiguas.

La discusión contemporánea sobre la racionalidad económica<sup>77</sup> revela claramente las limitaciones ya anticipadas por Stuart Mill, la total abstracción de las pasiones y motivos ajenos al deseo de riqueza. Sin embargo, el concepto en sus rasgos generales ha persistido porque la motivación postulada obedece adecuadamente al contexto social de este agente. Los cambios de los precios inducen a compradores y vendedores a «economizar», es decir, a buscar la

---

elaboración del concepto de racionalidad económica, aquí planteada, implica situar esta motivación dentro de su contexto social y no proceder meramente en términos formales sin contenido. De este modo, una definición operacional de la racionalidad económica para la sociedad de Aristóteles implica situar esta motivación de la autogancia dentro del orden institucional del mercado y no pretender la determinación abstracta de cualquier comportamiento social orientado a la satisfacción de las necesidades materiales.

77 Thaler (2000) analiza, en términos de teoría económica, las limitaciones de los modelos contemporáneos de *homo oeconomicus* y ensaya una predicción sobre el próximo desarrollo de la teoría hacia un *homo sapiens*.

reducción de los costes monetarios o el aumento de los beneficios monetarios. De hecho, en una economía de mercado toda persona se gana la subsistencia vendiendo algo en el mercado: «el rasgo diferenciador de la economía organizada en forma de mercado es, pues, la especial naturaleza de la interdependencia: toda subsistencia material proviene de la venta de algo a través del mecanismo del mercado; los ingredientes de la producción de recursos y el trabajo están organizados para la compra y venta de la misma manera como se producen artículos materiales; los precios de mercado reorganizan los usos de los recursos del trabajo [...] El énfasis se debe poner en que es la organización del mercado la que obliga a los participantes a buscar una autogancia material [...] El “hombre económico” de la economía del siglo XIX no era un mito, sino una sucinta expresión de un hecho institucional: la necesidad de cada una de las unidades atomísticas de un sistema de intercambio de mercado e impersonal de ganarse la subsistencia mediante la venta en el mercado» (Dalton 1976:181). Por lo tanto, la institución del mercado establece la dependencia hacia esta misma estructura, pues la ganancia producida por el intercambio es el único medio de subsistencia del individuo. Asimismo, la dependencia garantiza la reproducción de la estructura, ya que la ganancia está destinada a la satisfacción de sus necesidades de subsistencia exclusivamente a través del mercado cerrando el círculo de dependencia y de su reproducción. De este modo, las necesidades de subsistencia están reguladas por la motivación general de la ganancia y resulta la subsistencia finalmente asimilada a la ganancia misma.

La economía neoclásica instauró la transformación definitiva en la teoría. Las clases sociales o los estamentos desaparecen completamente del análisis y ocupan su lugar los individuos utilitaristas. De este modo, el proceso económico se explica exclusivamente por las motivaciones subjetivas de los individuos<sup>78</sup>; la

---

78 «El economicismo finalista que, para explicar las prácticas, las vincula de manera directa y exclusiva a los intereses económicos considerados como fines conscientemente establecidos, tiene así en común con el economicismo mecanicista, que las vincula de manera no menos directa y exclusiva a los intereses económicos definidos de manera también estrecha, pero tratados como *causas*, el hecho de ignorar que las prácticas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes y obedecer a una lógica económica sin

satisfacción de sus necesidades obedece a la ley del marginalismo y su elección de bienes y servicios opera según la utilidad reportada por la última unidad disponible de cada bien. Así, cada nueva unidad reporta gradualmente menor valor. Esta concepción presupone, por una parte, que las necesidades humanas son múltiples y susceptibles de infinito desarrollo y, por otra parte, que los medios para satisfacerlas son limitados. De este modo, estos teóricos crearon la "ciencia de la escasez". Pero además, el racionalismo económico pretende, a partir de este tipo de elección, el funcionamiento de los individuos aislado de la sociedad, ocultando el auténtico funcionamiento de la institución de mercado, como si el proceso económico fuera una esfera separada de la sociedad con sus propias reglas autónomas. Esta exigencia del siglo diecinueve requirió subordinar la sociedad a la lógica del mercado: «en lugar de que la economía se incorpore a las relaciones sociales, éstas se incorporan al sistema económico» (Polanyi 2003:106). Sin embargo, el proyecto de una economía de mercado completamente autorregulada es una utopía y sus pretensiones mostraron su límite en las reiteradas crisis económicas del siglo veinte y comienzos del veintiuno. La economía no es autónoma como pretende la teoría económica liberal, sino subordinada a la política, la religión y las relaciones sociales. La concepción de la economía como un sistema conglomerado de mercados interdependientes que regula la oferta y la demanda por el mecanismo de precios difiere, según Polanyi, de la realidad de las sociedades humanas. La economía está "incrustada" ("embeddedness") en la sociedad y, por lo tanto, el anonimato de la dimensión económica en las sociedades pre-capitalistas obedece a la dificultad de identificar el proceso económico, ya que se encuentra inserto en instituciones no

---

obedecer a intereses estrechamente económicos: hay una *economía de las prácticas*, vale decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su "origen" ni en las "decisiones" de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes. Siendo constitutiva de *la estructura* de la práctica racional, es decir la más adecuada para alcanzar al menor costo los objetivos inscritos en la lógica de un cierto campo, esta economía puede definirse con referencia a toda clase de funciones, entre ellas la maximización del beneficio en dinero, el único que el economicismo reconoce» (Bourdieu 2007:82).

económicas (Polanyi 1957:71). En el caso ateniense, la institución de mercado, más allá de las conductas propias de su funcionamiento, está sujeta a constricciones estrictamente políticas.

En primer lugar, el mercado y el comercio se diferencian, no sólo por sus funciones económicas, sino también por sus restricciones políticas. El comerciante denominado *κάπηλος* se dedicaba a la venta menuda y se establecía en la *ἀγορά*. Este comercio local, realizado fundamentalmente por ciudadanos, estaba confinado al interior de la *πόλις* y se oponía al comercio exterior realizado por los comerciantes denominados *ἔμποροι* y relegado al espacio extramuros del Pireo. El mercado externo se denominaba *ἐμπόριον* precisamente por el carácter marítimo de los viajeros *ἔμπορος* y por su emplazamiento se delimitaba espacialmente la presencia de los extranjeros. Generalmente, los metecos residían en la zona del Pireo y la residencia nunca resultó una prerrogativa totalmente resuelta. De este modo, la oposición entre el mercado interno y el mercado externo expresa a través del lenguaje las referencias espaciales específicas definidas por la política. La ley ateniense de la época imponía estas restricciones: «a mediados del siglo cuarto, se les prohibía a los extranjeros vender en el mercado a menos que pagaran un impuesto. En la práctica este impuesto no era más que el pago de la licencia por instalarse [...] Que tener un puesto en el *ἀγορά* fue en algunos períodos prerrogativa de los ciudadanos, parece evidente; conceder ese derecho a un extranjero mediante el pago de un impuesto, era una restricción de ese derecho» (Polanyi 1994:277). Asimismo, se constata cierta división sexual en las regulaciones del comercio. Los comerciantes marítimos son casi siempre hombres. En el caso de los comerciantes minoristas del mercado local no existe restricción, pero «la institución de vender comida al por menor en el mercado, el *kapélos*, hasta mediados del siglo sexto, casi con toda seguridad era mujer» (Polanyi 1994:277). Por lo tanto, las diferencias estructurales de los espacios políticos se reproducen en la división de la institución del mercado<sup>79</sup>.

---

79 La oposición entre los diversos modos de redistribución impuestos por la casa señorial y el mercado es analizada en el capítulo 2.a.3.c. *La nueva concepción de la riqueza y la propiedad*

Por lo tanto, las conductas de los agentes constreñidos por la institución de mercado representan no sólo la racionalidad económica propia del funcionamiento del mercado sino también las imposiciones políticas de la estructura social. En este sentido, las connotaciones negativas del comercio no pueden generalizarse a partir de las condiciones políticas vigentes: «la acción combinada de un ejercicio económico con un individuo que se sitúa al margen genera una imagen negativa del comercio. No es el lucro lo que se connota negativamente, sino una forma determinada de intercambio realizada por quien no está en la nuclearidad del sistema» (Alvar 2006:180). Así, los distintos filósofos no responden de la misma manera al fenómeno del intercambio comercial. Cuando Jenofonte afirma que «nos pareció que economía era el nombre de una ciencia; y esta ciencia se mostró como aquella por la cual los hombres pueden aumentar los patrimonios»<sup>80</sup>, el principal rasgo de la actividad realizada se define por su carácter lucrativo antes que por el carácter sustantivo, sin matices peyorativos. En ese sentido, Christesen<sup>81</sup> afirma que la racionalidad expresiva debe ser la suposición base en la historia económica antigua. Entre las diversas oportunidades de inversión, las minas de plata representaban la mayor empresa especulativa del siglo cuarto. En su estudio describe la explotación de las minas de Laurion conducida por una racionalidad instrumental: su operación respondía exactamente al mejor uso de recursos limitados. Sin embargo, la escena ateniense le parece dominada por la racionalidad expresiva, donde los agentes individuales tienen una reflexión autoconsciente acerca de sus preferencias y además son susceptibles a las normas sociales. En las prácticas de inversión habituales los individuos eran muy conscientes de relación entre beneficio y riesgo de inversión, pero este aspecto jugaba junto a otros valores y motivaciones de la acción económica. El interés por la ganancia también se manifestaba en el

---

*de la tierra* para los casos de Cimón y Pericles.

80 «ἐπιστήμης μὲν τινος ἔδοξεν ἡμῖν ὄνομα εἶναι ἡ οἰκονομία, ἡ δὲ ἐπιστήμη αὐτὴ ἐφαίνετο ἢ οἴκους δύνανται αὐξάνειν ἄνθρωποι» (*Económico* 6.4.2-4).

81 Christensen (2003) sigue la terminología de Hargreaves Heap, S. (1989) *Rationality in Economics*, New York, pp. 1-11. Su *racionalidad instrumental* corresponde con la racionalidad económica del *homo oeconomicus* antes descrita.

emprendimiento más tradicional, la agricultura. En la conclusión de su artículo Christesen cita el *Económico* (20.22-29) de Jenofonte para afirmar que «Iscómaco fue expresamente racional. A este respecto, no era diferente de la mayoría de los atenienses del siglo cuarto» (Christesen 2003:56). Después de analizar un caso expuesto en un discurso de Demóstenes (35.10-13), Christesen advierte que «la evidencia recién considerada sugiere fuertemente que los inversores atenienses eran muy conscientes de los riesgos. También sugiere que esta toma de conciencia genera una respuesta instrumentalmente racional en forma de un balance entre riesgos y recompensas» (2003:51-52). Cuando Aristóteles en su descripción del comercio constata que las diversas actividades (embarque, transporte y venta) «difieren unas de otras porque unas son más seguras pero las otras proporcionan mayor provecho»<sup>82</sup> da cuenta de esa misma racionalidad económica presente en las conductas mercantiles. La distinción entre las expresiones de la racionalidad económica y los enunciados aristotélicos reside precisamente en el posicionamiento de Aristóteles frente la crematística, como discurso legitimador del pensamiento económico griego dominante en las prácticas comerciales. En este sentido, «la construcción cultural derivada de esa rama de la economía que se ha identificado como un antimodelo o, si se prefiere, lo contrario al ideal del buen ciudadano [... ha resultado] en un momento en el que se atribuye a la libre actividad comercial la responsabilidad de la dinámica histórica que de un lado dinamiza los procesos de estratificación social y consolidación de la vida urbana y, de otro, potencia la permeabilidad de los grupos sociales al permitir que los más arrojados, gracias a su libre iniciativa, revienten el marco estamental en el que los había encasillado su destino» (Alvar 2006:179).

---

82 «διαφέρει δὲ τούτων ἕτερα ἑτέρων τῷ τὰ μὲν ἀσφαλέστερα εἶναι, τὰ δὲ πλείω πορίζειν τὴν ἐπικαρπίαν» (*Política* 1258b23-24).

### 1.b. Antecedentes: Demócrito y Jenofonte.

Aunque se puedan encontrar algunas expresiones económicas en Hesíodo o algunos filósofos presocráticos, el primer autor de un λόγος οἰκονομικός es Antístenes, al menos por el título περὶ νίκης οἰκονομικός, conservado por Diógenes Laercio (6.16). Asimismo, se encuentra una serie de títulos relativos a la reflexión económica entre los primeros socráticos: περὶ ἐπιμελείας, περὶ τοῦ ἐργάζεσθαι, περὶ τοῦ ὠφελίμου y περὶ χρημάτων de Simón (D.L.4.122-3); y περὶ φιλοκερδοῦς de Simias (D.L.4.124). Por otra parte, el diálogo pseudo platónico *Hiparco* está centrado en el tema de la ganancia (κέρδος), como expresión corriente de su época (Descat 1988:112-3). En los casos de Jenofonte y Aristóteles no hacen más que extender esa tradición con sus particulares apuestas dentro del campo. Por lo tanto, el carácter fragmentario del legado presocrático sólo permite reconstruir algunas ideas parciales sobre la problemática económica.

El caso de Demócrito ofrece un breve interés porque algunos estudios contemporáneos intentan ubicarlo como inspirador de la Economía Política<sup>83</sup>. En general estos estudios reconstruyen, a partir de la interpretación de sus fragmentos, una supuesta psicología de los sujetos económicos y una presunta teoría ética sobre el cálculo racional, la teoría del valor y el intercambio, entre otras cuestiones económicas. En verdad, los fragmentos de Demócrito no expresan más que generalidades sobre el problema de la justicia, las riquezas o su deseo desmedido la desde una ética aristocrática. El libro *De la agricultura* atribuido a Demócrito (Frag. 28, Diels) no parece superar la mera enumeración de recetas prácticas. Sin embargo, Karayiannis afirma que «al examinar los fragmentos meticulosamente encontramos algunas ideas muy interesantes concernientes al comportamiento racional de los individuos sobre el modo de cumplimiento de necesidades económicas. Específicamente, atribuyó el comportamiento racional económico de los individuos a la comparación entre placer y dolor» (1988:372). Karayiannis menciona una serie de fragmentos, «del alma son ventura y desventura»<sup>84</sup>, «el límite de las cosas convenientes e

<sup>83</sup> Michaelides (2005) y Karayiannis (1988).

<sup>84</sup> «εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη» (Frag. 170, Diels).

inconvenientes es el agrado y el desagrado»<sup>85</sup> y «mejor para el hombre es atravesar la vida de la manera más alegre y menos decaída; y esto sería posible, si no se tuviera placeres en las cosas percederas»<sup>86</sup>, y reconoce un principio de balance entre los diversos grados de placer. Esta atribución a Demócrito resulta verdaderamente excesiva. La racionalidad económica expresa la especulación y la motivación del lucro y los fragmentos mencionados no expresan de ninguna manera una reflexión sobre este tipo de conductas. En la misma perspectiva, Michaelides retoma este principio psicológico de la moderación y afirma que Demócrito «establece que las acciones (económicas) de los individuos deberían —también— tener como fin una recompensa moderada y no material extrema (Frag. 3, 102, 285, Diels): un individuo debería siempre evaluar sus acciones y conductas económicas a través del criterio del “límite entre lo beneficioso y lo no beneficioso” (Frag.188, Diels)» (Michaelides 2005:5). Pero Demócrito no establece expresamente un criterio de racionalidad en el fragmento 188 por el reconocimiento de un límite (ὄρος) entre placer y dolor. La moderación, el equilibrio o la justa medida entre extremos, responden más a un ideal cultural de buen ciudadano, que al principio de regulación económica y cálculo del interés.

Asimismo, respecto a la teoría del valor se plantea un paralelismo entre Demócrito y las teorías modernas: «según Demócrito, el valor de una mercancía depende de su utilidad y escasez. El elemento de utilidad en la evaluación de una cosa es producido por su cualidad. Demócrito distinguió las cualidades de una cosa entre cualidades objetivas o primarias y subjetivas o secundarias. Las cualidades secundarias son los más decisivos determinantes de la utilidad y evaluación de una cosa. Así, Demócrito desarrolló la idea de un elemento subjetivo en las cualidades objetivas de las cosas, la cual fue desarrollada completamente después por Berkeley y Hume» (Karayiannis 1988:374). Más allá de la inspiración de los filósofos modernos en ideas clásicas, este enfoque pretende descubrir una teoría subjetiva del valor en el pensamiento de

---

85 «ὄρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη» (Frag. 188, Diels).

86 «ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διαγῆν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο» (Frag. 189, Diels).

Demócrito. Sin embargo, esta propuesta proyecta la misma falacia que la interpretación historicista: el concepto moderno de valor no pertenece sino a las relaciones sociales que lo engendran<sup>87</sup>. En el mundo griego, el concepto de valor merece otras precisiones y no puede distinguirse un concepto de valor cuantitativo sin sus instituciones, conductas y sentimientos correspondientes. La función simbólica involucrada en el concepto de valor económico es subsidiario al surgimiento de la moneda y de las relaciones sociales concurrentes. En este sentido, no debe olvidarse que cualquier racionalidad económica posible en este momento no se desprende de las instituciones no económicas y se confunde con ellas (Polanyi 1957:71). Si se evidencia una concepción subjetivista en el fragmento «por convención, el color; por convención, lo dulce; por convención, lo amargo. Pero en verdad hay átomos y vacío»<sup>88</sup>, la inferencia de una conceptualización de la noción de valor<sup>89</sup> resulta completamente gratuita. En todo caso, las concepciones del valor se confunden, las instituciones míticas y sus prácticas arcaicas no ceden fácilmente a las nuevas instituciones económicas. En este sentido, puede demostrarse la complejidad del proceso a través de la noción multiforme de τιμή, como honor, prerrogativa social, virtud religiosa y finalmente valor fiscal para las clases censatarias. El valor monetario en el siglo cuarto se establece claramente por τιμᾶσθαι todas las cosas, según Aristóteles. La noción de valor referida a los objetos metálicos debe ubicarse más temprano que las concepciones arcaicas y míticas del valor; pero a partir del surgimiento de la

---

87 Cabe recordar, como se reconoció previamente (n.37), el carácter relativo de los conceptos a sus condiciones materiales de producción: «este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites» (Marx 1980:26). Por supuesto, otro tanto puede decirse del concepto de valor.

88 «... νόμῳ χροίῃ, νόμῳ γλυκῷ, νόμῳ πικρῶν. ἔτεῃ δ' ἄτομα καὶ κενόν...» (Frag. 125, Diels).

89 «Según esta afirmación [Frag. 125], es obvio que Demócrito estaba a favor de una teoría subjetiva del valor. Él consideró que “nadie debe desear un placer a menos que sea útil y servible” (Frag. 74)» (Karayiannis 1988:374).

moneda estas nociones coexisten de manera progresivamente complementaria<sup>90</sup>. Así, Gernet plantea que «la noción de cuantificación, tal como la conocemos en su aspecto universal y necesario, parece ser una de las más universales que existen. Pero en estados que se califican con más o menos acierto de arcaicos o primitivos, la cuestión aparece de otro modo; la estimación que se hace sobre objetos de posesión o de consumo aparece dominada por ideas y sentimientos múltiples, y el pensamiento atraviesa toda clase de aclimataciones y resonancias [...] La noción de valor que se revela es una noción global: participa de lo que es objeto de respeto, e incluso de temor reverencial, y que es principio de intereses, de apego o de orgullo» (Gernet 1980a:85). Por este motivo, es necesario rescatar las prácticas de instituciones no económicas para comprender el proceso simbólico del valor<sup>91</sup> en el pensamiento de Demócrito. Los fragmentos no reflejan la noción abstracta de valor como una operación cuantificable limitada exclusivamente a esa función sino que remite a representaciones y comportamientos sociales arcaizantes<sup>92</sup>.

Karayannis presenta otras tantas inferencias para la mesurabilidad del placer y el dolor, la justicia en el intercambio y la división del trabajo, igualmente improbables. Continuando la misma perspectiva, Michaelides (2005) distingue la especificidad de los economistas neoclásicos, pero sostiene las mismas analogías. En este sentido, el concepto de división del trabajo puede resultar esclarecedor. Los primeros autores griegos en conceptualizar la división del trabajo fueron Platón<sup>93</sup> y Jenofonte<sup>94</sup> y similares premisas se pueden reconocer cuando Adam

---

90 Ver el capítulo 2.a. *La reforma de Solón y la economía dineraria*.

91 «La relación entre las cosas religiosas aparece invertida: un objeto no tiene valor sólo por ser de uso religioso, sino que es por ser precioso por lo que puede ser consagrado» (Gernet 1980a:119).

92 Resulta significativo aclarar que Gernet no opera sobre la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio*. Por lo tanto, esta noción subjetiva del valor no se relaciona con el uso de los objetos, ni mucho menos con su “utilidad”.

93 La discusión aristotélica de *República II* se aborda en el capítulo 2.b. *Las críticas aristotélicas a República II y las condiciones sociales y económicas*.

94 *Ciropedia* 8.2.5.2-8.2.6.9.

Smith dice: «tan pronto como se hubo establecido la división del trabajo sólo una pequeña parte de las necesidades de cada hombre se pudo satisfacer con el producto de su propia labor. El hombre subviene a la mayor parte de sus necesidades cambiando el remanente del producto de su esfuerzo, en exceso de lo que consume, por otras porciones del producto ajeno, que él necesita. El hombre vive así, gracias al cambio convirtiéndose, en cierto modo, en mercader, y la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una sociedad comercial» (Smith 2001:41). El principio de la división del trabajo, la mayor productividad a partir de su división social, se apoya sobre la institución del mercado, ya que resulta imposible satisfacer el propio sustento exclusivamente con una producción no diversificada y se impone así el intercambio. Este principio de racionalidad económica fue reconocido prácticamente por todos los economistas modernos.

En el caso griego, no puede identificarse este tipo de racionalidad antes de Platón y Jenofonte sino un principio de excelencia en la orientación de las conductas e instituciones. Sin embargo, Michaelides (2005:12) asocia los fragmentos 270, 56, 59 y 242, como expresiones de este tipo de racionalidad económica. Asimismo, Demócrito «desarrolló también muy interesantes ideas respecto al lado “tecnológico” de la economía. Una de sus principales contribuciones al lado de la producción en economía se encuentra en su idea sobre la división de recursos [...] en el fragmento 154 de sus escritos argumentó que los hombres han sido instruidos por el trabajo diverso hecho por varios animales. Así, los hombres adoptaron y siguieron la división animal del trabajo y los recursos con el propósito de incrementar su poder creativo. La división del trabajo para Demócrito fue ocasionada por las diferentes inclinaciones y destrezas físicas de los hombres» (Karayannis 1988:378). En primer lugar, la referencia de Plutarco es elocuente por sí misma: «somos igualmente graciosos cuando exaltamos los animales cuando aprendemos, de los cuales Demócrito declara que nosotros resultamos aprendices en las más importantes cosas: de la araña en el tejido y el zurcido, de la golondrina en la albañilería, y de los canoros, del cisne y el

ruiseñor, en el canto por imitación»<sup>95</sup>. En el fragmento puede reconocer la inspiración del modelo animal, pero la inferencia posterior del incremento creativo no está justificada allí. Karayannis incluye el fragmento 270, pero éste sólo menciona la diversidad de trabajos, no el resultado productivo: «a los criados como a partes del cuerpo utilizadlos: a cada uno para cada cosa»<sup>96</sup>. La función apropiada de cada individuo obedece a una ordenamiento social y político; no es resultado de una representación del orden económico sino más bien de un imperativo cultural de excelencia. Por eso, no pueden interpretarse estos aprendizajes en función de la producción sino del orden social: «conocen las cosas bellas y se esfuerzan por ellas los bien dotados»<sup>97</sup>. Los εὐφυέες expresan un ordenamiento social arcaizante, más que una representación “técnica” de la economía. Por cierto, se puede indicar lo contrario, que las personas «resultan más buenos a partir del ejercicio que por su origen»<sup>98</sup>; pero la insistencia en la instrucción («ni técnica ni sabiduría es accesible, si uno no tiene el aprendizaje»<sup>99</sup>) debe inscribirse, como se mencionó previamente<sup>100</sup>, en la crisis de la educación tradicional antes que la racionalidad económica expresada por la división social del trabajo. Demócrito pertenece al campo cultural de los filósofos y participa de sus intereses y tomas de posición. Por eso, debe remitirse al imperativo moral más que económico<sup>101</sup> el siguiente fragmento: «es necesario que no realice muchas cosas el que intenta tener buen ánimo, ni en lo privado ni en lo público, ni cuantas realice elegir las sobre su propia capacidad y naturaleza; sino que tenga tal precaución que echada la suerte y arrastrado al parecer demasiado, renuncie y no intente más que sus capacidades. Pues el orgullo es

95 «γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῶια σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίαι, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνας, ἐν ὠιδῇι κατὰ μίμησιν» (Frag. 154, Diels).

96 «οἰκέτησιν ὡς μέρεσι τοῦ σιήνεος χρῶ ἄλλωι πρὸς ἄλλο» (Frag. 270, Diels).

97 «τὰ καλὰ γνωρίζουσι καὶ ζηλοῦσιν οἱ εὐφυέες πρὸς αὐτά» (Frag. 56, Diels).

98 «πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος» (Frag. 242, Diels).

99 «οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἣν μὴ μάθητις» (Frag. 59, Diels).

100 Ver el capítulo 1. *El campo filosófico y los discursos económicos*.

101 Karayannis (1988:378) presenta el fragmento 3 en términos económicos.

más estable que la soberbia»<sup>102</sup>. La εὐθυμία representa una moderación en los movimientos del alma, un equilibrio orgánico entre las distintas disposiciones físicas (Vlastos 1945:582-5). Así, la εὐθυμία resulta la noción central de la comprensión moral del sujeto: «una descripción completa de la contribución original de Demócrito a la psicología moral debería incluir su concepción de la felicidad como *euthymiē* y su uso del placer como criterio» (Kahn 1985:25). La intención de εὐθυμεῖσθαι, en el fragmento antes citado, no puede implicar otra disposición que una disposición ética. Por lo tanto, cualquier intento de reconstrucción de una teoría económica a partir de los fragmentos de Demócrito debería fracasar frente a esta orientación ética de sus reflexiones.

En el caso de Jenofonte, hay dos textos fundamentales para reconstruir su pensamiento económico<sup>103</sup>: el discurso denominado *Recursos* y el diálogo socrático *Económico*. En los *Recursos*, una lectura atenta no debe descuidar su contexto: básicamente, se trata de un discurso forense diseñado por Jenofonte como una propuesta de política económica y expone una serie de estrategias para la mantención de los atenienses a partir de los propios recursos de la πόλις. En este sentido, resulta relevante el alegato final a favor de la paz:

«Si alguien de nuevo considerara que para la riqueza le es más provechoso a la ciudad la guerra que la paz, yo no sé cómo podría decidir mejor estas cosas que si alguien respecto al pasado reconsiderara para la ciudad cómo ha ocurrido. Pues también encontrará que antiguamente en la paz muchísimas riquezas se pagaron a la ciudad, pero en la guerra todas éstas se consumieron; y reconocerá —si observa— también en la época actual que por la

---

102«τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρῆ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνηί, μηδὲ ἄσσο' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλεον ὑπηγεομένης τῶι δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἢ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης» (Frag. 3, Diels).

103Lowry retrotrae el análisis de Jenofonte a las tradiciones caldeas de administración económica y señala otros varios pasajes de su obra. Ver especialmente la “administración arbitrada” de Ciro, el grande, en Lowry (1998:15) y en general Lowry (2003).

guerra también muchos de los recursos desaparecieron y los ingresos se consumieron en [muchos] esclavos, y después que la paz hubo surgido por mar, también los recursos ofrecidos, siendo posible que les haga falta a estos ciudadanos lo que desean»<sup>104</sup>.

La oposición entre la guerra y la paz sostiene su argumento, pero su insistencia en los beneficios de la paz evoca intereses económicos más que políticos. Desde el comienzo de los *Recursos*, la propuesta se desarrolla sobre la condición económica del sustento de la πόλις. Cuando Jenofonte dice «me puse a examinar si, de algún modo, podían los ciudadanos mantenerse por sí mismos»<sup>105</sup>, instala la cuestión económica en el centro de la argumentación. Toda la exposición insistirá sobre esta cuestión después de reconocer que el territorio mismo constituye la causa («αὐτὴν τὴν χώραν αἰτίαν εἶναι», *Recursos* 2.1.1-2) de la mayoría de los ingresos para la πόλις. Jenofonte describe el fértil territorio ático como fundamento de la explotación agrícola, pero inmediatamente agrega una llamativa serie de medidas innovadoras para su época.

Junto a los recursos naturales de aprovisionamiento aparece la cuestión de los metecos. Sus propósitos para aumentar los ingresos de la πόλις implican, por una parte, incrementar el número de metecos, fundamentalmente el de los extranjeros dedicados al comercio. Esta manera de obtener recursos le parece una de las más bellas («ἡ πρόσοδος τῶν καλλίστων», *Recursos* 2.1.4). Ellos pagan impuestos (μετοίκιον), se sostienen a sí mismos y no reciben un sueldo de la πόλις (μισθός). Entonces, los métodos propuestos para incrementar los

---

104«εἰ δέ τις αὖ εἰς χρήματα κερδαλεώτερον νομίζει εἶναι τῇ πόλει πόλεμον ἢ εἰρήνην, ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα πῶς ἂν ἄμεινον ταῦτα κριθείη ἢ εἴ τις τὰ προγεγενημένα ἐπανασκοποίη τῇ πόλει πῶς ἀποβέβηκεν. εὐρήσει γὰρ τό τε παλαιὸν ἐν εἰρήνῃ μὲν πάνυ πολλὰ χρήματα εἰς τὴν πόλιν ἀνενεχθέντα, ἐν πολέμῳ δὲ πάντα ταῦτα καταδαπανηθέντα· γινώσεται δ', ἢν σκοπῆ, καὶ ἐν τῷ νῦν χρόνῳ διὰ μὲν τὸν πόλεμον καὶ τῶν προσόδων πολλὰς ἐκλιπούσας καὶ τὰς εἰσελθούσας εἰς παντοδαπὰ [πολλὰ] καταδαπανηθείσας, ἐπεὶ δὲ εἰρήνη κατὰ θάλατταν γέγνηται, ἠϋξημένας τε τὰς προσόδους, καὶ ταύταις ἐξὸν τοῖς πολίταις χρῆσθαι ὅ τι βούλονται» (*Recursos* 5.11-12).

105«ἐπεχείρησα σκοπεῖν εἴ πῃ δύναιτ' ἂν οἱ πολῖται διατρέφεσθαι ἐκ τῆς ἑαυτῶν» (*Recursos* 1.1.6-7).

ingresos son: (a) dispensar a los metecos de servir en el servicio de infantería, como ὀπλίτης; (b) permitirles participar de todas los cargos honorarios, especialmente del servicio de caballería (ἵππικόν); (c) permitirles adquirir tierras en la πόλις para edificar su residencia; (d) establecerles guardianes oficiales, como se les otorgan a los huérfanos. Evidentemente, todas estas medidas (*Recursos* 2.1-7) constituyen privilegios políticos para los metecos, quienes justamente por definición no pertenecían naturalmente a la πόλις, sino que estaban más allá de ella. Sin embargo, no se debe olvidar el propósito fundamental de estas medidas: el aumento de los ingresos de la πόλις.

Otra fuente de ingresos importante son las minas de plomo argentífero de Laurion, en el extremo meridional del Ática, explotadas desde la Edad de Bronce (Austin y Vidal-Naquet 1986:274). Jenofonte argumenta que si la explotación de las minas fuese la adecuada, se podrían aprovechar los yacimientos inagotables de este mineral sin la devaluación de su precio (*Recursos* 4.10). Asimismo, sugiere que la πόλις podría comprar esclavos y alquilarlos a los empresarios explotadores de las minas; la renta de estos esclavos públicos constituiría uno de los métodos propuestos para incrementar los ingresos buscados (*Recursos* 4.17). Además, propone que se excaven nuevas canteras y que las tribus se asocien para amortizar el costo de la empresa. La ganancia será socializada como riqueza pública, es decir, propiedad común de la πόλις. Finalmente, las restantes medidas apuntan a proteger y garantizar este emprendimiento. Jenofonte reconoce todas las variables económicas del problema; conoce perfectamente la ley de la oferta y la demanda, reconocer los avatares del mercado de la plata y, por ello, define precisamente el modo de su comercio: «sin duda la discusión de Jenofonte en los *Poroi* ni siquiera empieza a acercarse al nivel de sofisticación analítica y complejidad de la teoría general de Keynes. Nuestro autor se ocupa casi exclusivamente de lo particular, la economía ateniense, y consecuentemente no tiene interés en generalizar los principios económicos que observa a su alrededor. Sin embargo, no podemos ignorar los puntos importantes en los cuales el pensamiento económico de estos dos autores convergen. Jenofonte también procede de una teoría general, a saber, la idea de que la plata nunca pierde su

valor. Su descubrimiento del concepto de utilidad marginal contribuye de manera significativa al desarrollo de sus propuestas para revitalizar la economía ateniense. Con una demanda prácticamente infinita de dinero, los atenienses podían invertir con seguridad su dinero en un esquema que apunta a aumentar el empleo en las minas hasta el máximo. Pero para que el programa sea completamente exitoso nuevos esbozos tenían que ser hechos, lo cual era un empresa muy arriesgada» (Jansen 2007:383). Asimismo, procede con el aprovisionamiento de esclavos, también está calculado para no trastornar la normal oferta del mercado. En la orientación de esta serie de medidas, Karayannis ha identificado la figura del emprendedor (*entrepreneur*). Las funciones emprendedoras (*entrepreneurial*) presentes en los *Recursos* son tres: la búsqueda y explotación de oportunidades de ganancia, la función directiva (*managerial*) y la asunción de riesgos de incertidumbre (Karayannis 2003: 559). Asimismo, los *Recursos* y el *Económico* definen las conductas y características de este tipo: la equidad en las transacciones; el conocimiento de la información del mercado; el conocimiento del proceso de producción; la gestión, control y supervisión eficientes; y finalmente, las estrategias de reducción de costos (Karayannis 2003: 560).

En el *Económico*, se pueden trazar dos ejes de discusión<sup>106</sup>: por una parte, esta figura del emprendedor y el propósito del lucro presente en las orientación de las acciones económicas y, por otra parte, la posición de la mujer en el οἶκος. El primer eje queda establecido en el diálogo cuando Sócrates afirma: «nos pareció que economía era el nombre de una ciencia; y esta ciencia se mostró como aquella por la cual los hombres pueden aumentar los patrimonios»<sup>107</sup>. Cuando Sócrates dialoga con Critóbulo sobre la οἰκονομία o interroga a Iscómaco sobre su método, Jenofonte expone una constante del nuevo pensamiento económico griego, la preocupación por el incremento de la propiedad, por el crecimiento del

---

106Las restantes problemáticas resultan secundarias y son analizadas en función de las respectivas tomas de posición aristotélicas de los capítulos correspondientes.

107«ἐπιστήμης μὲν τινος ἔδοξεν ἡμῖν ὄνομα εἶναι ἡ οἰκονομία, ἡ δὲ ἐπιστήμη αὕτη ἐφαίνετο ἢ οἴκους δύνανται αὐξεῖν ἄνθρωποι» (*Económico* 6.4.2-4).

οἶκος<sup>108</sup>. El procedimiento (ἐνθύμημα, *Económico* 20.24.4) utilizado por el padre de Iscómaco expresa una motivación por el lucro más que por la agricultura misma. Así lo entiende Sócrates cuando traza la serie comparaciones y le dice que su padre amaba la agricultura del mismo modo que los comerciantes (ἔμποροι, *Económico* 20.27.3) aman el grano de trigo. Cuando el padre de Iscómaco compraba una tierra inculta, luego la mejoraba y finalmente la vendía al mejor precio, como los comerciantes cargaban la mayor cantidad posible de grano en sus barcos y la vendían donde obtuviese el mayor precio, también estaba motivado por la ganancia y esta orientación lucrativa era claramente percibida por cualquier ateniense de la época. Sin embargo, esa definición de *economía* incluye un aspecto epistémico (*Económico* 6.4.2-4) y permite establecer una «distinción entre administrador (conocedor) y emprendedor (propietario). La función emprendedora y el espíritu emprendedor fueron considerados en la antigüedad como un tipo especial de "profesión" porque los negocios relacionados eran riesgosos e inciertos [...] Jenofonte no sólo reconoció la importancia de la tierra (suelo) para la cosecha fructífera, sino también el impacto de las cualidades, habilidades y conocimientos "empresariales" sobresalientes. De este modo, fue el precursor del concepto de "empresario intelectual"» (Mavridis 2008:256). En este sentido, el emprendedor sería un agente económico consciente de la relación entre riesgo y ganancia establecida para ciertos negocios. Así, la economía resulta una técnica productora de bienes, una τέχνην χρηματοποιὸν (*Económico* 20.15.4). Es cierto que el comercio promueve estas conductas emprendedoras, pero también que el intercambio monetario abre una expectativa extraña al trueque. Mientras el objeto intercambiado permite prever su consumo, la moneda no aporta por sí misma ninguna satisfacción inmediata sino una utilización lejana, diferida e indeterminada. El valor fiduciario de la moneda impone precisamente una contabilidad de la esperanza por su referencia a un futuro abstracto: «lo que distingue al futuro, lugar de los posibles abstractos de un sujeto intercambiable, del porvenir práctico, lo que distingue lo posible de la *potencialidad objetiva*, no es, como se cree a menudo,

108Esta misma orientación se evidencia en muchos lugares del *Económico*: ver 2.10; 7.15; 9.12; 11.8; 15.3, entre otros.

la mayor o menor distancia con respecto al presente, puesto que éste puede entregar como cuasi presentes las potencialidades más o menos alejadas en el tiempo objetivo que están vinculadas en la unidad inmediata de una práctica o de un ciclo natural» (Bourdieu 2006:46). Así, la experiencia temporal del sujeto de una economía precapitalista obedece a un *habitus* contrario al sistema de disposiciones de la economía monetaria. El tiempo objetivo de un ciclo natural de una sociedad campesina se inscribe en condiciones materiales de existencia determinadas por la inseguridad y el azar, como las inclemencias del tiempo o las plagas. Por lo tanto, su experiencia temporal del intercambio monetario asimila esa misma indeterminación impuesta por las condiciones materiales de existencia. Así, ante la incertidumbre la determinación principal del agente económico descrito por Jenofonte no responde tanto al lucro como a la dinámica misma del intercambio monetario.

Por otra parte, la función social de la administración del οἶκος, durante el siglo quinto, recayó sobre la figura femenina. La mujer era encargada de recibir después del matrimonio el οἶκος, utilizar sagazmente sus recursos y conservar la memoria del estado del οἶκος. A partir del siglo cuarto, «se impone un cambio brutal: ya no hay más mujer *oikonomos*, es a partir de ahora un asunto de hombres y lo seguirá siendo, signo de la importancia social creciente de la noción. Es entonces cuando aparecen nuevos términos como *oikonomia* o *oikonomikos*» (Descat 1988:107). Sin embargo, el *Económico* de Jenofonte le asigna un rol difícilmente comprensible sino es en referencia a los restantes λόγοι οἰκονομικοί, es decir, como una toma de posición dentro del campo. Aunque la analogía entre la mujer y la abeja reina ya se encuentra en Semónides<sup>109</sup>, Jenofonte se inspira en un modelo oriental (Descat 1988:118). Las funciones de la abeja reina (*Económico* 7.17, 7.32-34 y 7.38-39) expresan una capacidad real, semejante a la del rey de los persas descrita previamente

---

<sup>109</sup>En el poema sobre las mujeres, se refiere al último tipo de mujer así: «a otra [la sacaron] de la abeja. Es feliz el que la tiene. Pues a ella sola no le sienta reproche, y florece por ella y crece la vida» («τὴν δ' ἐκ μελίσσης· τὴν τις εὐτυχῆ λαβών· / κείνη γὰρ οἴη μῶμος οὐ προσιζάνει, / θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέξεται βίος», Frag. 7.83-85). Las restantes son la ruina del hogar, según el poeta.

(*Económico* 4.5-5.17), como establece Pomeroy (1984). En este sentido, las cualidades reales de la mujer representan el poder de saber mandar sobre los criados y saber dirigir el οἶκος. Incluso, estas características le valen la identificación masculina: «la mujer que domina la ciencia económica se ha perfeccionado a sí misma de tal manera que Sócrates le dedica su último cumplido: dice de ella que ha desarrollado “una mente masculina”» (Pomeroy 2004:90). Evidentemente, este gobierno de la mujer resulta contrario al modelo de οἶκος aristotélico y exige interrogar el valor de estos enunciados al interior del campo filosófico y de las condiciones sociales y económicas impuestas por el uso de la moneda y el intercambio comercial.

## 2. El sustrato económico de la πόλις.

*Comprender la polis es comprender el lugar que el mercado ocupa en ella.*

Polanyi

La conceptualización de la πόλις ha resultado un problema recurrente para la historia antigua y no hay una definición constante para su estudio. Su origen está atestiguado por tres tipos de evidencias (Hansen 1993:9): (a) los restos arqueológicos de los asentamientos; (b) la evidencia epigráfica y literaria de los siglos VIII al VI; (c) la evidencia lingüística de la comparación entre lenguas indoeuropeas. Desde la perspectiva historiográfica, el concepto hegemónico de “ciudad de consumo” fue formulado inicialmente por Sombart<sup>110</sup>, aplicado por

---

110«Denomino una *ciudad de consumo* [*Konsumtionsstadt*] a aquella ciudad que su sustento (cuanto ella recibe del exterior, como el producto excedente del trabajo agrario) no lo paga con productos propios porque no lo requiere. Ella recibe más bien este sustento sobre la base de algún título legal (impuestos, rentas o semejantes) sin tener que realizar una

primera vez a la ciudad antigua por Max Weber y, desde entonces, consagrado por Finley. La ciudad constituiría así un centro peculiar de consumo a partir de una relación legal entre la ciudad y el campo. De este modo, una minoría urbana podría obtener su sustento a partir del excedente producido por la mayoría rural. Por lo tanto, la ciudad obtiene del campo los bienes necesarios para sustentarse en forma de rentas o impuestos. El modelo de Sombart se basa en tres supuestos: «(1) que hay una oposición entre una población urbana y una rural; (2) que la población urbana constituye solamente una pequeña parte del total de población; (3) que tanto en número como en influencia el núcleo de la población urbana consiste en consumidores» (Hansen 2004:11). Sin embargo, este modelo no se ajusta a la mayoría de las πόλεις, ya que la pequeña πόλις y la mediana πόλις tienen una gran población urbana y una mucho más pequeña población rural (Hansen 2004:16). Asimismo, no se constata sino una continuidad entre la ciudad y el campo (Hansen 2004:21). Por último, la clase urbana rentista es casi inexistente y se encuentra más bien una pluralidad de oficios.

El modelo de Sombart recobra una oportunidad con las πόλεις extensas: «cada aspecto singular del concepto de ciudad de consumo se ajusta a la Esparta clásica» (Hansen 2004:12). En el caso de Atenas, no sucede lo mismo, pero «si nos desplazamos a Weber, podemos observar que distingue entre tres tipos de ciudad: ciudad de consumo, ciudad productora y ciudad mercantil [...] si aplicamos la tipología de Weber, deberíamos haber clasificado a Atenas como una ciudad mercantil más que como una ciudad de consumo: no sólo tiene un mercado local sino también el más grande *emporion* de todos los del Hélade en el período clásico. Consecuentemente, y contrariamente a lo que Finley creía y muchos historiadores antiguos aún creen, podemos esperar que Atenas tenga una economía mercantil más que una economía integrada [...] Similarmente, las vastas sumas de efectivo requerido para saldar liturgias y pagar impuestos (*eisphora*), presuponen un grado de monetización que es mucho más fácil de conectar con una economía mercantil que con una economía integrada» (Hansen 2004:25). Aunque el rol del dinero en la transformación de las relaciones sociales

---

contrapartida» (Sombart 1919:142).

y las estructuras económicas resultó significativo, esta configuración particular del arreglo social de los medios de subsistencia respondió al modelo de economía integrada, ya que la institución de mercado y la moneda no alcanzaron el nivel de autonomía pretendido por una economía capitalista, ni mucho menos. En este sentido, el proceso determinante de la dinámica de desarrollo de la πόλις pertenece enteramente a las reformas de Solón y la introducción de la moneda.

## 2.a. La reforma de Solón y la economía dineraria.

Χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι

Hesíodo

διὸ δεῖ πάντα τετιμῆσθαι

Aristóteles

En una sociedad caracterizada por la colonización capitalista, pero familiarizada con la transformación impuesta por el uso de la moneda, se encuentra una desigualdad social homologable a la presente en Grecia durante la reforma de Solón: «en el interior de la sociedad campesina, de apariencia más homogénea, el análisis estadístico revela ciertas relaciones entre las diferencias en las disposiciones económicas que pueden ser relacionadas con las diferencias en las condiciones económicas: la economía monetaria y el sistema de disposiciones que le es solidario se desarrollan más o menos rápidamente en las diferentes clases sociales, según el tipo de actividad y sobre todo según la intensidad y la duración de sus contactos anteriores con la economía monetaria; por añadidura, estas desigualdades de ritmo tienden a acrecentar los desniveles entre los grupos» (Bourdieu 2006:25-6). De este modo, se puede pensar la relación entre ἄριστοι y campesinos en la Grecia arcaica a partir del contacto con formas políticas y económicas solidarias a la concepción dineraria de la riqueza.

Asimismo, resulta significativo trazar, sin pretensiones de analizar históricamente las complejas variables involucradas en el desarrollo de las estructuras económicas agrarias, un cuadro general sobre sus orientaciones principales.

### **2.a.1. La difusión de la moneda en Grecia.**

El origen de la moneda puede ubicarse durante el primer milenio antes de Cristo en Asia menor y, probablemente, en Lidia cerca del siglo séptimo. La moneda de electro, una aleación de oro y plata, acuñada en Lidia y a lo largo de la costa Jonia se ubica entre mediados del siglo séptimo y comienzos del sexto. Rápidamente diseminada en el área del Mediterráneo, se conoce en Grecia y hacia fines del siglo sexto la mayoría de las ciudades griegas tenían sus propias monedas acuñadas. Por el año 480 a.C. se encuentran alrededor de cien yacimientos de plata productores de monedas ubicados del Este al Oeste griegos (Kim 2001:10). El rápido proceso de adopción de la moneda en el mundo griego presupondría cierta familiaridad con su uso o, al menos, una serie de prácticas adaptables, establecidas previamente al uso de la misma.

Primeramente, resulta significativo distinguir entre dinero y moneda. El dinero se define como medio de cambio, medio de pago, depósito de riqueza y medida de valor (Polanyi 1994:184-9). Básicamente, el dinero se define por su función social en las relaciones económicas. Cada sociedad particular establece de manera convencional los elementos aceptados como dinero. Por lo tanto, la moneda es una forma muy específica del dinero y normalmente es una pieza de metal acuñada por alguna autoridad para definir su valor. Entre las primeras monedas lidias y jonias y las posteriores monedas griegas se encuentra una diferencia importante: la utilización de la plata. Esta característica obedecería a la utilización ya tradicional de este metal en el Próximo Oriente y a su abundancia en el Egeo: «análisis científicos han revelado que las bien conocidas y extremadamente productivas minas de Laurión en el Ática pueden haber estado produciendo plata tan pronto como la era de Bronce» (Kim 2001:16). Por lo tanto, la acuñación de monedas no es la primera utilización de la plata como metal

valioso y cuando aparece ya responde a un sistema de pesos y medidas muy preciso. En este sentido, la rápida generalización de la moneda acuñada obedecería a una serie de innovaciones previamente introducidas en las ciudades, como en Atenas por Solón, y a una serie de instituciones preexistentes y subsidiarias a su funcionamiento.

El origen de la moneda parecería que no debe adscribirse al comercio ni tampoco a una función económica sino a la necesidad del Estado lidio y de las ciudades griegas del Este de realizar y recibir pagos en metales preciosos (Domínguez 2003). El desarrollo del comercio griego durante el siglo séptimo introdujo un conjunto de prácticas conformadas por las normas y valores de las contrapartidas entre huéspedes aristocráticos. La *φιλία* y *χενία* aristocráticas eran los aspectos religiosos garantes de las transacciones realizadas en el *ἐμπόριον* arcaico (Domínguez 2001). Conformado este espacio sagrado como lugar preferido para los intercambios, los santuarios resultaron depositarios privilegiados de la gratitud de los comerciantes hacia los dioses, es decir, de una parte (diezmo) de los beneficios alcanzados en las transacciones. Lógicamente, los hallazgos de monedas en los templos no son anteriores a las fechas antes mencionadas, pero se registran trípodes, escudillas y barras de oro, plata y electro ajustadas a pesos estandarizados cerca del año 700 a.C. (y probablemente anterior), que indicaría el uso de metales preciosos como una forma de dinero (Howgego 1995:15). No se analizará aquí este cuadro bajo el modelo de una economía dineraria, ya que se carece de los datos suficientes; pero resulta oportuno, respecto a la moneda y los santuarios, rescatar la observación de que «no parece dudoso que los santuarios hayan sido uno de los primeros lugares en los que tal invención puede haberse popularizado; no en vano los santuarios tenían la costumbre de evaluar las ofrendas metálicas que se les hacían mediante su peso y el material de que estaban compuestas y es también conocida la estrecha relación existente entre los nombres de los pesos y los de las monedas; los templos, que estaban acostumbrados a recibir ofrendas metálicas que eran pesadas en *estáteros* o en *minas*, o contadas en *dracmas* u *óbolos*, podrían haber pronto evaluado esos nuevos objetos metálicos que empezaron a recibir, las

monedas, utilizando esa misma terminología, de acuerdo con su peso» (Domínguez 2003:44).

Los santuarios acumulaban, por lo tanto, grandes cantidades de riqueza. Asimismo, sumaban ingresos por la administración de las tierras sacras e, incluso, como contrapartida de préstamos del tesoro sagrado tomados, a veces, por la ciudad. En este contexto, los santuarios greco-orientales, controlados por las aristocracias jónicas, de marcados intereses en el comercio ultramarino, recibieron una larga serie de ofrendas de los reyes lidios. Esta política consiguió establecer un vínculo importante con la aristocracia griega e introducir una serie de innovaciones a partir del desarrollo de la moneda acuñada. Hasta aquí se puede admitir que los metales preciosos y las monedas son incorporados al tesoro de los santuarios estrictamente por su carácter de objetos de valor; falta establecer entonces con precisión la asociación entre moneda y comercio. En este sentido, la aristocracia juega un doble rol en el proceso de adopción y difusión de la moneda en Grecia, ya que «los más destacados usuarios de los santuarios y los más destacados comerciantes pertenecen al mismo círculo aristocrático; no es difícil pensar que el uso de la moneda se extendería pronto también entre estos mismos círculos aristocráticos que realizaban costosas ofrendas en los santuarios de sus ciudades y que también frecuentaban los grandes *empória* para llevar a cabo allí también sus transacciones en entornos privilegiados, controlados por las autoridades locales y puestos bajo la tutela de los santuarios» (Domínguez 2003:46). Por lo tanto, quienes emplearon primero este nuevo medio resultaron ser los mismos que ya habían utilizado los metales previamente como medio de intercambio o de ofrenda a las divinidades.

### **2.a.2. Los orígenes de la πόλις.**

El cuadro histórico general de las principales orientaciones mantiene un alto grado especulativo, pero permite descubrir las principales variables estructurales

de proceso social. Así, los orígenes de la πόλις pueden adscribirse, por una parte, al sinecismo de Atenas y, por otra, a las estructuras económicas agrarias y al régimen de trabajo y de tenencia de la tierra. En el primer caso, la reconstrucción del proceso de sinecismo parte de fuentes históricas de transmisión oral principalmente. En segundo caso, las estructuras del mundo social preexistente se pueden inferir a partir del desarrollo general del proceso económico.

#### **2.a.2.a. El sinecismo de Atenas.**

Después de la época micénica, la situación más generalizada fue la despoblación del Ática. Asimismo, se coincide en que no existió una continuidad de gobierno unificado para todo el territorio. Por estos motivos, se asume que el origen de la πόλις es inseparable del proceso de sinecismo, concebido a partir de dos momentos (Valdés 2001). Su comienzo o “primer sinecismo” se presenta hacia el siglo IX, se establecería con fines principalmente defensivos y fue provocado, según se desprende de la leyenda de Cécrope, por presiones provenientes del mar. Consistiría básicamente en la coordinación de tipo defensivo y militar de los nobles y principales del Ática en torno a la figura del βασιλεύς. Se supone que este grupo de ἄριστοι constituirían un consejo llamado ναύκραρος o πρυτάνιες τῶν ναυκράρων y su denominación obedecería a su carácter de propietarios de los barcos empleados en la coordinación defensiva y militar comandada por el βασιλεύς. Por otra parte, se les reconoce una función administrativa y, posiblemente, en relación con la exacción de tasas o tributos (Valdés 2002:28), pero la etapa de organización política, institucional y militar importante se sitúa a finales del siglo VIII o principios del VII y se la considera la etapa final del proceso de sinecismo, ya que se reúne a todos los nobles en la ciudad y se crea el Consejo del Areópago, un “segundo sinecismo” atribuido a Teseo. En este momento puede considerarse constituida la πόλις ateniense, aunque evidentemente los conflictos del siglo VII y especialmente el atentado de Cílón demostrarán la inestabilidad del sistema y la necesidad de una reforma,

como la propuesta por Solón.

Esta breve descripción del proceso no debiera ocultar la doble significación del sinecismo, ya que el mismo puede interpretarse como una unificación política y también como una asociación material o unificación territorial. Una comparación entre Atenas y Esparta, por ejemplo a partir de un pasaje de Tucídides (I,10), permitiría reconocer modalidades diversas de unificación e, incluso, su realización exclusivamente política sin un reflejo en el plano material, como permitiría una interpretación del mencionado pasaje para Esparta. Por otra parte, conviene advertir la complejidad del proceso material, ya que el cruce de datos literarios y arqueológicos no siempre produce las mismas interpretaciones. Para Whitley (1991:59), «los testimonios arqueológicos apuntan claramente a que el Ática fue unificada mediante una colonización interior dirigida desde la propia Atenas» y esto permitiría hablar de “diecismo”, la dispersión de la población y el crecimiento de algunos centros apartados de Atenas. En definitiva, «el nacimiento de la πόλις es un desarrollo complejo, en el que para comprenderlo hay que profundizar en diversos elementos, de forma que procesos por los que se constituye o consolida una clase dirigente (frente quizás al poder de uno solo) o se define un cuerpo de ciudadanos, interactúan con procesos de integración, unificación y definición de territorios y espacios y conflictos entre los distintos intereses de la aristocracia misma» (Valdés 2001:165-6).

Necesariamente, los aspectos políticos del proceso de sinecismo estuvieron vinculados de diverso modo con aspectos territoriales y materiales, pero la conformación de instituciones políticas aristocráticas resultó ser la expresión más relevante de este fenómeno. Los ἄριστοι, propietarios mayoritarios de tierras y ganado, dirigentes destacados dentro de sus grupos familiares, trazaron una serie de relaciones personales de igualdad, aunque también de jerarquía, para regular esta incipiente formación social denominada πόλις. El proceso de sinecismo nació de su propia iniciativa, de su comunidad de intereses y de actuación, y perduró en un conjunto de órganos embrionarios, tales como la realeza o las magistraturas comunes, y la existencia de consejos nobiliarios

también comunes a todos. Aunque la formación definitiva de la πόλις, tras la consolidación del sinecismo, se caracterice por la diversificación de los órganos de gobierno y magistraturas, el proceso político casi siempre estará dominado por las clases nobles y familias principales de Atenas. Por este motivo, la orientación democrática de las reorganizaciones sociales posteriores supondría una inversión en las relaciones sociales de dominación. Sin embargo, las instituciones políticas reformadas por Solón, aunque incluyan esta tendencia democrática, responderán más precisamente a los apremios de una estructura económica transformada y de una nueva concepción de la riqueza favorables a los intereses aristocráticos.

#### **2.a.2.b. Estructuras económicas agrarias.**

Aunque el sistema económico griego se apoyara fundamentalmente sobre la producción agraria, los elementos del proceso económico respondieron históricamente a diversas orientaciones. Los recursos materiales, el trabajo, el transporte, el almacenamiento y distribución de mercancías, pueden organizarse mediante tres formas de integración: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio (Polanyi 1994:108-18). Estos movimientos institucionalizados conectan los elementos del proceso económico y estructuran la actividad económica de la sociedad. Por lo tanto, la especificidad de la economía ateniense no debiera buscarse exclusivamente en su carácter agrario, ya que el proceso de formación de la πόλις impuso una nueva institucionalización económica frente a las relaciones sociales heredadas. El mundo micénico ha sido caracterizado como una economía redistributiva y el desciframiento del lineal B testimonia un sistema de registro de archivos, inventarios y obligaciones característicos de una economía redistributiva. El palacio, o alguna otra fuerza central legítima, puede constituir tal estructura: «la redistribución se consigue dentro de un grupo en la medida en que la asignación de bienes (incluyendo la tierra y los recursos naturales), se recojan en una mano y se distribuyan mediante la costumbre, la ley

o una decisión central apropiada» (Polanyi 1994:114). En este sentido, el aparato administrativo puede adquirir diversos aspectos, pero los derechos de apropiación siempre expresan en este tipo de estructura la dominación de personas políticamente sujetas o jurídicamente dependientes. Por este motivo, «para el campesino, la posesión de tierras, en cualquier forma, significaría una obligación hacia un señor supremo, en la forma de impuestos, tributos o servicios laborales, rendida directamente al terrateniente local o a la autoridad central» (Meiksins 2003:273). Sin embargo, resulta significativo destacar la estructura económica antes que el carácter coercitivo de toda relación humana. La autoridad central no siempre debe interpretarse exclusivamente como una explotación<sup>111</sup>: «en algunos pueblos primitivos la vida pública está mucho más desarrollada que en las actuales sociedades occidentales. Festivales, festines ceremoniales, solemnidades religiosas, funerales, visitas de jefes, cosechas y otras celebraciones, ofrecen incontables ocasiones para la distribución a gran escala de alimentos y, a veces, incluso de artículos manufacturados. Una función importante del jefe es recoger y repartir esta riqueza en tales ceremonias, lo que equivale a la redistribución del producto recogido y almacenado por él. Es indiferente que la obligación para recolectar se base en el parentesco, en lazos de vasallaje, en acuerdos políticos o en impuestos directos, porque el resultado es siempre el mismo: almacenamiento y redistribución. Lo que, como en algunos reinos nativos africanos, puede a menudo parecer a los occidentales un sistema tributario despótico o una explotación despiadada de los súbditos, es frecuentemente una fase del proceso redistributivo» (Polanyi 1994:114-5).

Después de la caída del mundo micénico la *πόλις* surge desde un vacío institucional respecto al régimen del trabajo y de la tenencia de las tierras. Las expresiones aristocráticas del mundo homérico muestran una clase gobernante noble y un régimen de propiedad privada. De este modo, los privilegios otorgados por la disponibilidad de tierras, ganado, individuos dependientes, asalariados y amigos, les permiten promover sus intereses y consolidarlos en las

---

111Aquí conviene recordar la doble verdad del trabajo y la crítica al concepto marxista de explotación analizadas en el capítulo 2.c. *La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?*

incipientes instituciones políticas. El proceso de sinecismo permitió así extender su orientación política a todas las instituciones sosteniendo sus derechos de apropiación<sup>112</sup>, reforzando su control sobre las tierras y, asimismo, desprendiéndose de quienes cuestionaran sus derechos, ya sea mediante la reducción a determinados tipos de servidumbre, o por la expulsión física del territorio mediante la colonización de otras tierras. Sin embargo, requieren servicios militares de aquellos propietarios de tierras sin filiación noble pero con rentas suficientes para costearse el armamento hoplítico. En este sentido, las contrapartidas por tal prestación militar no resultan reflejadas inmediatamente en las estructuras políticas. Se puede suponer que la legislación anterior a Solón trataba de defender y de consolidar la supremacía de los grupos aristocráticos, es decir, de consagrar sus derechos ancestrales sobre la participación política y la propiedad de la tierra. Asimismo, se puede suponer su efectiva dominación sobre la clase campesina mediante ciertas formas de sujeción política o dependencia jurídica respecto al trabajo de las tierras, ya que ante esta crisis social, precisamente, aparece la mediación de Solón.

### 2.a.3. La reforma de Solón.

La reforma de Solón impone cambios estructurales a las relaciones sociales existentes. Por una parte, la liberación de la tierra no sólo reviste la absolución de las deudas sino un cambio del régimen de trabajo y de tenencia de la tierra. Por otra parte, el establecimiento de las clases censatarias expresa la apropiación de mecanismos conceptuales propios de la economía dineraria. Sin embargo, la *στάσις* continuó después de Solón y la historia ateniense no pudo desprenderse de esta particularidad social. Aunque Solón haya promovido una transformación social, los mecanismos legales propuestos no promovieron la igualdad económica

---

<sup>112</sup>El abuso de poder (*ὑβρις*, Frag. 3.8) de los gobernantes del pueblo (*δήμου δ' ἡγῆμόνων*, Frag. 3.7) anteriores a Solón apuntaba a las "propiedades" sagradas y públicas (*οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων*, Frag. 3.12).

ni mecanismos sociales adecuados a la movilidad económica exigida por los campesinos. En este sentido, la distribución desigual de la riqueza en una sociedad gobernada por un orden político igualitario imponía una paradoja irresoluble más allá de la ideología.

### 2.a.3.a. La liberación de la tierra.

Se suele aludir con el término *σεισάχθεια* a la cancelación de deudas realizada por la reforma de Solón. Sin embargo, tanto el término *σεισάχθεια* como *ἐκτήμορος*, el relativo a la clase social afectada por la misma medida, aparecen en Aristóteles<sup>113</sup> y Plutarco<sup>114</sup>. Los fragmentos de Solón no contienen tales términos y la propia referencia a la reforma realizada específica que él retiró los *ὄρους* de la tierra y en el verso siguiente agrega: «antes era esclava, ahora libre» («πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη», Frag. 24.7). El estatuto de la tierra en Atenas, a falta de registros específicos, depende exclusivamente de la interpretación propuesta de la función de los *ὄροι* pre-solonianos. La palabra *ὄρος* significa usualmente límite o frontera, como el mismo Solón testimonia cuando afirma: «y yo me coloqué como un límite en la frontera de éstos [ἄριστοι y pueblo]»<sup>115</sup>. Pero a partir del siglo cuarto la misma palabra también designa la señal plantada con una inscripción para testimoniar la hipoteca de un terreno. Asimilados por medio de la homonimia y la analogía manifiesta entre los *ὄροι* más antiguos y los recientes, la dificultad de su interpretación residiría en la incompatibilidad entre la función propiamente hipotecaria y la inalienabilidad de la tierra, supuesta para el período pre-soloniano (Gernet 1980b).

Aristóteles (*Athenaion Politeia* 2.26) describe situación social anterior al arcontado de Solón en términos de sujeción política o dependencia jurídica del pueblo, ya que los pobres eran esclavos de los ricos. Se los llamaba *πελάται* y *ἐκτήμοροι* y, seguidamente, Aristóteles explica éste último término a partir de la

---

113 *Athenaion Politeia* 6.1.5, 6.2.2 y 12.4.3 para *σεισάχθεια* y 2.2.4 para *ἐκτήμορος*.

114 *Solón* 15.2.9, 15.3.4, 15.5.2 y 16.5.1 para *σεισάχθεια* y 13.4.3 para *ἐκτήμορος*.

115 «ἐγὼ δὲ τούτων ὡσπερ ἐν μεταχμίῳ ὄρος κατεστην» (Frag. 25.9-10).

paga recibida por el trabajo en las tierras de los ricos. Afirma también que la tierra estaba en manos de pocos y si aquellos no pagaban las rentas (μισθώσεις, 2.2.6) respondían con sus propios cuerpos los préstamos (δανεισμοί, 2.2.8). Aunque Plutarco afirme que «trabajaban, pagándoles a aquellos [ricos] un sexto de lo producido»<sup>116</sup> y que por eso eran llamados así, el término ἐκτήμορος no ha sido satisfactoriamente explicado por la profusa bibliografía sobre el tema. Por lo tanto, parece conveniente retener exclusivamente el común denominador de la situación descrita por Aristóteles, Plutarco y, fundamentalmente, Solón: los campesinos trabajaban bajo cierta relación de dependencia y esta sujeción política o jurídica los convertía en esclavos, ya que muchos fueron vendidos y otros prefirieron el exilio antes que la esclavitud. El mismo Solón se atribuye la liberación de muchos:

Y a muchos reconduje a Atenas, patria dada por los dioses, una vez vendidos, uno injustamente, otro justamente, y a los que huyeron de la coacción por la deuda, que ya no emitían la lengua ática, como por muchas partes erraban; y a los que aquí mismo tienen la indecorosa esclavitud, temiendo el temperamento de los amos, los he puesto libres<sup>117</sup>.

Esta situación de dependencia respecto a la aristocracia no es excepcional de Atenas ni era nueva en Grecia. Ya se habían mencionado las posibles funciones de los naúcraros (Valdés 2002) en la recaudación de tributos y durante todo el período arcaico, e incluso posterior, se encontraban diversos regímenes de campesinos sometidos jurídicamente, por ejemplo, en Tesalia, Esparta y Creta. En este sentido, la lectura de los ὄροι pre-solonianos efectuada a partir del siglo cuarto no sería adecuada, ya que los préstamos (δανεισμοί, 2.2.8) mencionados por Aristóteles no deberían ser necesariamente compromisos hipotecarios sino

---

116 «ἐγέωργουν, ἐκείνοις ἕκτα τῶν γινομένων τελοῦντες» (Solón 13.4.2-3).

117 «πολλούς δ' ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον / ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως, / ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ / χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' ἀττικὴν / ἰέντας, ὡς δὴ πολλαχῆι πλανωμένους· / τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα / ἔχοντας, ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους, / ἐλευθέρους ἔθηκα» (Solón Frag. 24.8-15).

más bien tributarios. Asimismo, la situación de los ἐκτῆμοροι no debería interpretarse como una condición en la que algunos campesinos libres habrían caído endeudados por incumplimiento de pago sino interpretarse como la sumisión constante de un régimen tributario. Así, «las deudas que Solón canceló fueron las obligaciones de rentas o tributos debidos por un campesino dependiente a un señor. La práctica de la esclavización por deudas, que ciertamente sí existió, debe ser reinterpretada en sí misma como parte de un sistema de dependencia más general» (Meiksins 2003:286).

Admitida esta situación previa de reducción a la esclavitud de muchos atenienses y su repatriación en unos casos y su liberación en otros, resta comprender los alcances de la reforma y, asimismo, la transformación resultante en la estructura económica. Esta medida de liberación tuvo un efecto definitivo: la desaparición de una clase social. Pero los ἐκτῆμοροι no serán más esclavos, no sólo porque la esclavitud por deudas quedó prohibida<sup>118</sup>, sino también porque la σεισάχθεια implicó algo más que la “descarga de las deudas”. Esta medida «constituiría un cambio estructural más sustancial que el que la cancelación de deudas en sentido estricto sugeriría, aboliendo las últimas formas de dependencia y tributo remanentes a las que estaban sujetos los campesinos atenienses» (Meiksins 2003:286). Sin embargo, esta explicación de la reforma establecida por Solón, aunque revela la transformación estructural ocurrida, invierte sus términos, ya que coloca los efectos en el lugar de las causas. La reforma específica, que Aristóteles denomina σεισάχθεια, no constituiría, por lo tanto, una “descarga de las deudas” sino una liberación de la tierra, como Solón afirma, y la “abolición de formas de dependencia y tributo” sería la consecuencia del cambio en el régimen de propiedad de las tierras. Al interpretar los ὄροι como hipotecarios se oculta la esclavitud de la tierra, su dependencia, ya que las deudas pertenecerían a los campesinos y ellos responderían con su persona, no con la tierra. Se podría

---

118«Y parece que estas tres son las más democráticas del régimen de Solón: primero y más importante el no prestar sobre [la garantía de] los cuerpos...» («δοκεῖ δὲ τῆς Σόλωνος πολιτείας τρία ταῦτ' εἶναι τὰ δημοτικώτατα· πρῶτον μὲν καὶ μέγιστον τό μή δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν...», Aristóteles *Athēnaion Politeia* 9.1.2-4).

trazar una analogía entre tierra y el carácter instrumental del campesino para interpretar este problema (Gallego 2005:97), pero la hipótesis no se apoya sobre registros documentales y nos devuelve sobre la concepción de los ὄποι como hipotecarios. Mientras las “deudas” fueran pagadas con la propia persona, la tierra no debería ser considerada esclava sino propiedad de los ricos. Si las tierras fueran propiedad de los campesinos, las deudas serían canceladas con la tierra, no con la persona. Por lo tanto, no conviene supeditar la interpretación a la liberación de las personas. Según el legislador, la medida comienza con la liberación de la tierra (Frag. 24.5-7) y después continúa con la liberación y repatriación de los atenienses (Frag. 24.8-15). Aunque los campesinos resultaron subordinados a los pocos dueños de la tierra, esta subordinación se originó en la dependencia de la tierra, propiedad de los ricos. Esta dependencia, o apropiación de las tierras por parte de los ricos, estaba simbolizada por los ὄποι. Es decir, las tierras pertenecían a unos pocos ricos y este régimen de propiedad era expresado por los ὄποι. Por lo tanto, la extracción de los ὄποι de los campos permitió la liberación de la tierra, es decir, la transformación del régimen de propiedad de la tierra y, asimismo, la desaparición del régimen tributario para su explotación y de las clases sociales vinculadas al mismo. En este sentido, la reforma de Solón introduciría una nueva concepción de la propiedad de las tierras asociada a una nueva concepción de la riqueza.

### **2.a.3.b. Las clases censatarias.**

El aspecto más económico de la reforma de Solón se suele ubicar en las llamadas reformas monetarias. Aristóteles nos informa del «[aumento] de las medidas y pesos y el aumento de la moneda»<sup>119</sup>. Esta última afirmación ha sido muy discutida, ya que la introducción y la difusión de la moneda en Atenas estarían datadas posteriormente al arcontado de Solón. Sin embargo, no habría dudas

---

<sup>119</sup>«τὴν τε τῶν μέτρων καὶ σταθμῶν καὶ τὴν τοῦ νομίσματος αὔξησιν» (Aristóteles *Athenaion Politeia* 10.1.3-2.1).

sobre la reforma de medidas y pesos, ya que se podría pensar como una necesidad a partir del incremento de las relaciones comerciales entre territorios griegos. La modificación de pesos y medidas utilizados en Ática «es probable que haya sacado a Atenas de la zona controlada por Egina para introducirla en el área de intereses greco-orientales» (Domínguez 2003:55). Este incremento surgiría de la necesidad de la πόλις de definir su propia orientación económica estableciendo sistemas de pesos y medidas que facilitaran estas relaciones con sus nuevos socios. En este sentido, es sugestivo el significado de las monedas griegas: «dracma significa “manejo”, óbolo significa “dígito” y estater implica “norma” [“standar”]. El estater era una norma que era también común a través del Medio Oriente. La palabra misma está derivada de Ishtar, la “Diosa del Universo” babilonia, y el prototipo de la griega Afrodita y la romana Venus. Las monedas o pre-monedas que en Asiria eran denominadas la “cabeza de Ishtar” resultaron el estater, la norma básica para el sistema monetario de Lidia, Grecia y Persia» (Mundell 2002:3-4).

Sin embargo, esta adaptación no fue gratuita, ya que la adaptación de los pesos y las medidas implicaron la introducción de una concepción dineraria de la economía en la sociedad griega. Molina (1998) interpreta la legislación de Solón y sus reformas económicas como una intención deliberada por desprender la economía de su confianza estricta en la agricultura y por diversificarla a través de la promoción del comercio y de la introducción de elementos propios de un sistema monetario. Se sabe, por Aristóteles<sup>120</sup>, que Solón era de origen aristocrático, pero pertenecía a la clase intermedia en cuanto a su herencia y, por Plutarco<sup>121</sup>, que desde su juventud se dedicó al comercio para mantener su fortuna, aunque algunos atribuyeran sus viajes a finalidades más bien culturales. Por lo tanto, sus viajes y contactos con el mundo griego oriental indicarían cierta familiaridad con las concepciones dinerarias y comerciales de la economía,

---

120«Y Solón era por naturaleza y reputación de los principales, pero por patrimonio y ocupaciones de los medios» («ἦν δ' ὁ σόλων τῇ μὲν φύσει καὶ τῇ δόξῃ τῶν πρώτων, τῇ δ' οὐσίᾳ καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων», Aristóteles *Athenaion Politeia* 5.3.1-3).

121«Se inclinó siendo aún joven al comercio» («ὠρμησε νέος ὧν ἔτι πρὸς ἐμπορίαν», Plutarco *Solón* 2.1.5-6).

incluso, con los nuevos elementos del sistema monetario lidio. Solón expresaría a través de su reforma esta nueva representación de la riqueza, ya presente de alguna manera entre sus pares, porque sería imposible imponer una innovación semejante sin contar previamente con algunas instituciones subsidiarias, como, por ejemplo, la tesaurización, la utilización de metales preciosos durante los intercambios, imposiciones tributarias, etc. Asimismo, estos elementos de una economía dineraria funcionaron a partir de mecanismos conceptuales, como la cuenta, la medición, el peso, etc., y estas últimas operaciones dominarían, en tanto expresión de clase dominante, otros órdenes de la vida social, tanto del grupo como de las clases subalternas. Es posible, por lo tanto, pensar que estas novedades se reflejaran en el ámbito político.

En este sentido, la noticia de Aristóteles sobre la elección de los arcontes en función de la nobleza y la riqueza<sup>122</sup> durante el período anterior al arcontado de Dracón permitiría interpretar la reforma censataria de Solón como una consolidación, no tanto de una tendencia política, sino más bien de las fuerzas del incipiente sistema monetario. El mismo Solón afirma que realizó su reforma sin quitar ni añadir valor (τιμῆς) al pueblo (Frag. 5.1-2.) y conservando la estimación de «quienes tenían poder y eran admirados por [sus] riquezas»<sup>123</sup>. Aunque la reforma política resultara democrática por la inclusión de los más pobres, no constituyó una transformación política del orden económico sino la conservación —y confirmación— de la relaciones y desigualdades previas. Por lo tanto, si Solón a los ciudadanos, según nos informa Aristóteles, los «dividió por una tasación en cuatro clases»<sup>124</sup>, se debería concluir que asignarles una medida de valor (τίμημα) a las clases es ponerles un precio (τιμᾶσθαι). La analogía entre política y economía descubre la reproducción de operaciones conceptuales en ámbitos diversos, pero homologados. Supeditar la πολιτεία, la participación en los órganos de gobierno, a criterios económicos constituiría la consolidación

---

122«Pues, la elección de los arcontes era por nobleza y por riqueza» (ἡ γὰρ αἴρεσις τῶν ἀρχόντων ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην ἦν», Aristóteles *Athenaion Politeia* 3.6.4-5).

123«οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί, καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδέν ἀεικέες ἔχειν» (Frag. 5.3-4).

124«τιμήματι διείλεν εἰς τέτταρα τέλη» (Aristóteles *Athenaion Politeia* 7.3.1).

política de la reforma económica e, incluso, podría comprenderse como una correspondencia política de la reforma económica de los pesos y medidas. En todo caso, la democratización de las instituciones políticas se realizó al precio de funcionar dinerariamente, es decir, a partir de mecanismos más difundidos entre las clases aristocráticas, acrecentando las desigualdades entre grupos y consolidando la dominación de la clase, como muestra el descontento posterior a la reforma de Solón manifestado por ambas partes.

### 2.a.3.c. La nueva concepción de la riqueza y la propiedad de la tierra.

Solón declara (Frag. 1.1-13.) que desea alcanzar de manera justa la riqueza y lo declara como parte de su plegaria a las musas para que le concedan felicidad (ὄλβος). Esta concepción de la felicidad, distinta de la εὐδαιμονία o de la μακαρία, incluye principalmente las riquezas χρήματα, como un carácter distintivo de la antigua aristocracia griega. Sin embargo, esta riqueza debe ajustarse a un orden natural no sólo para mantener el orden social sino también para no fomentar vanas esperanzas («κούφαισ' ἐλπίσι», Frag.1.36), es decir, la ilusión y el deseo representados por la riqueza. El principio moral es fundamental para la πόλις, porque «ninguna meta de la riqueza ha sido designada para los hombres»<sup>125</sup>. Esta nueva concepción iguala dos modos de ser rico («ἴσον πλουτοῦσιν», Frag. 14.1-4), por una parte la posesión de diversos tipos de riqueza, como la plata (ἄργυρος), oro (χρυσός), llanuras de tierra fértil (γῆς πυροφόρου πεδία), caballos (ἵπποι) y mulas (ἡμίονοι), y, por otro, la satisfacción del vientre y otros placeres muelles. Resulta significativa la primera enumeración porque los metales son mencionados junto a la tierra. Tradicionalmente el sistema económico griego reposaba sobre la explotación de la tierra y ahora aparece un nuevo orden de riqueza centrado en la concepción dineraria. No resultan incompatibles ambos tipos de riqueza en la enumeración de Solón, porque ambos estarían asociados a una misma representación: a partir de la

---

125«πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται» (Frag.1.71).

liberación de la tierra, su régimen de propiedad se transformó y, asimismo, la representación de su carácter económico.

Ante esta nueva concepción de la riqueza y la propiedad de la tierra, resulta conveniente revisar la reforma económica en general analizando la relación desigual entre grupos sociales, entre protagonistas, beneficiarios y subordinados del proceso. El desarrollo de la economía agraria griega, indiscutiblemente, adoptó una orientación precisa a partir del arcontado de Solón. Molina interpreta la reforma económica como un incentivo a las clases liberadas, una medida orientada a la resolución del conflicto social: «los hectémoros y otros ciudadanos fueron alentados a dedicarse al comercio, particularmente a la manufactura alfarera, y abandonar el campo. Como un incentivo, fue creada la nueva categoría ciudadana de “thêtes”, que se aplicaría a esos atenienses que no poseyeron tierra» (Molina 1998:18). Aunque este fuera el resultado de la reforma y se acepte que los θῆτες obtuvieron una participación económica a partir de la producción artesanal, no se puede olvidar que la comercialización de esos productos recaía en el dominio de los aristócratas dedicados al comercio marítimo. Asimismo, no se puede olvidar que la base de la economía reposaba fundamentalmente sobre la explotación de la tierra. Las clases censatarias establecidas por Solón evidencian esta misma característica. Los πεντακοσιομέδιμνοι obtenían su clasificación a partir de su posesión de tierras productoras de 500 medidas de grano, como mínimo. La clase de los caballeros, los zeugitas y tetes era estimada por una producción superior a 300, 200 ó menos de 200, respectivamente. Por lo tanto, resulta indiscutible la base agraria de la producción de la riqueza, pero resta descubrir las ventajas económicas obtenidas a partir de la liberación de la tierra y los beneficiarios privilegiados por las mismas. En este sentido, la noticia transmitida por Aristóteles sobre la maniobra de algunos nobles, amigos de Solón o, incluso, éste mismo, según una u otra versión, puede suministrar una comprensión más cercana de las ventajas obtenidas por los sectores familiarizados con la concepción dineraria de la riqueza:

Pues éstos [nobles] tomando a préstamo concentraron mucha tierra, y después de no mucho, sucedido el desprendimiento de las deudas, se enriquecieron. De donde dicen que surgieron los que posteriormente se consideran que son los antiguos ricos<sup>126</sup>.

Los préstamos (δανεισμοί) contraídos por los ἐκτήμοροι no constituyeron, como se explicó antes, una deuda efectiva sino la rendición de un tributo, o renta (μισθώσεις) como afirmaba Aristóteles (*Athenaion Politeia* 2.2.6). Efectivamente, unos pocos ricos eran dueños de la mayoría de las tierras, pero su derecho de propiedad residía exclusivamente en la apropiación simbólica expresada por los ὄροι, ya que los campesinos, πελάται y ἐκτήμοροι, mantenían una apropiación de hecho o derecho de uso. Este régimen de explotación de la tierra los subordinaba a los ricos y la liberación de la tierra, efectuada por Solón, también los liberaba a ellos de los ricos, pero básicamente a través de la abolición del régimen tributario de explotación de la tierra.

Superada la interpretación de los ὄροι como hipotecarios, resta considerar la operación realizada por aquellos nobles (amigos de Solón) como una apropiación de tierras, señaladas por los ὄροι como propiedad de los pocos ricos. Aunque esta apropiación los subordinara al régimen de hectemorado, rápidamente se desprenderían de los ricos. Más allá de la estrategia de anticipación, se debe reconocer su representación de esas tierras como riqueza dineraria, ya que si acumularon muchas tierras —como afirmaba Aristóteles— no fue para explotarlas personalmente sino para el incremento, tras la reforma, de su propia fortuna, entendida como χρήματα. De este modo, pasaron a conformar esa clase social posteriormente considerada como de los antiguos ricos.

Los campesinos, más familiarizados con una concepción de la riqueza asociada a la explotación de la tierra en tanto productora, permanecieron en la misma situación económica. Los reclamos de esta parte por una redistribución de las tierras y los descontentos de la otra parte por la reforma económica demuestran

<sup>126</sup>«δανεισάμενοι γάρ οὗτοι συνεπρίαντο πολλήν χώραν, καί μετ' οὐ πολύ τῆς τῶν χρεῶν ἀποκοπῆς γενομένης ἐπλούτου. ὅθεν φασί γενέσθαι τοὺς ὕστερον δοκοῦντας εἶναι παλαιοπλούτους» (Aristóteles *Athenaion Politeia* 6.2.6-3.1).

claramente el sector beneficiado. El grupo aristocrático más familiarizado con una concepción dineraria de la riqueza pudo desarrollar más rápidamente su riqueza que los restantes grupos sociales e, incluso, desarrollar mejor sus estrategias de enriquecimiento mediante la introducción de la moneda, como demostrará su rápida adopción y difusión en los años subsiguientes al arcontado de Solón. La estrategia económica desplegada por aquellos nobles (amigos de Solón) evidencia una clara racionalidad especulativa. Esta conducta introduce una representación de la riqueza ajena al mundo campesino. La satisfacción de las necesidades primarias del sustento no puede ser diferida o sacrificada. Este orden primario de fines económicos no admite una jerarquización racional ni un cálculo de elección entre los mismos. Mientras los bienes y la riqueza para la mentalidad campesina agotan su utilidad en el consumo como evidencia la leyenda del Rey Midas, la inversión realizada por aquellos nobles compromete la utilización inmediata de sus riquezas en una apuesta indeterminada desde la perspectiva del consumo campesino. Esta inversión responde a una previsión determinada por la racionalidad económica de la riqueza dineraria. Esta apuesta se apoya sobre las estructuras políticas del incipiente sistema económico orientado a la introducción de la moneda. La reforma de Solón institucionaliza el mecanismo de inversión, porque transforma la tierra en un bien productor de riqueza.

Asimismo, esta inversión introduce una concepción del tiempo ajena al mundo campesino. Mientras el tiempo circular de la naturaleza expresado en el ritmo de la cosecha establece un intercambio con la tierra a través de su trabajo, de su explotación, la inversión monetaria impone un tiempo abierto a la expectativa del resultado de este “trabajo”. En el interior de una sociedad campesina esta expectativa o ganancia expresa su incertidumbre del tiempo abierto, ya que el resultado de su trabajo no está regulado por las respuestas de la naturaleza sino por estrategias y mecanismos desconocidos. La escasa familiaridad de los campesinos con los elementos de una economía dineraria se expresa como indefensión y se representa como poderes superiores. Los poemas de Solón abundan en alusiones a la riqueza justa, brindada por los dioses, y a la riqueza

injusta, obtenida por la desmesura de los hombres. En estas representaciones no aparece el mecanismo económico de producción y obtención de la riqueza sino su manifestación mágica, por decirlo de algún modo. Asimismo, el tiempo de la inversión del sistema económico dinerario se representa a través del peligro y la incertidumbre: «y en todos los trabajos hay peligro, y nadie sabe cómo va a ser una vez comenzada la empresa»<sup>127</sup>. Estas representaciones del esfuerzo empeñado expresan, no sólo su desconocimiento de estas nuevas reglas, sino también la irracionalidad de la conducta estrictamente campesina frente al mundo dominado por el sistema económico dinerario.

La irracionalidad puede reconocerse por oposición de los elementos de ambos mundos económicos, ya que la racionalidad de unos será la irracionalidad de los otros. La provisión de alimentos disponible para el consumo se opone al tesoro dispuesto para la inversión y el enriquecimiento. Asimismo, el trabajo en una economía definida por el esfuerzo para obtener el sustento se opone al trabajo como actividad de lucro en una economía definida por recursos administrados para producir riqueza y obtener ganancia. Las reglas entre ambos órdenes son diversas y sólo puede exhibirse la irracionalidad de la conducta dentro del dominio ajeno. La orientación general de la reforma establecida por Solón no podía más que relegar el trabajo campesino a un plano de inferioridad. Aunque la base agraria de la economía resultara una constante, la preferencia por nuevas orientaciones productivas no tardaría en prevalecer entre los grupos sociales dominantes. El arrendamiento de las minas de plata y de tierras públicas eran dos importantes instituciones monetarias de la economía pública de la Atenas clásica. La preferencia de la aristocracia durante este período por las inversiones en las minas de plata antes que la explotación de la tierra (Shipton 2001) puede ilustrar este cambio en la representación de la riqueza. El efecto de la monetización sobre las preferencias de la élite ateniense en el uso de la riqueza se tradujo en el reforzamiento de los vínculos entre la élite rica y el estado ateniense. Este cambio en las preferencias representa la misma tendencia iniciada durante la

---

127«πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν, ἧ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου» (Solón Frag.1.65-66).

época arcaica y definida por la reforma de Solón: el aprovechamiento de unas estrategias de enriquecimiento por parte de los grupos sociales dominantes. El rol del dinero en la transformación de las relaciones sociales constituiría, de este modo, la variable más importante para la comprensión de la representación de la riqueza y de las estructuras económicas de la época de Solón.

Finalmente, esta misma matriz permite comprender el posicionamiento aristotélico general ante el campo económico y específico frente a la concepción de la riqueza de Solón. Resulta muy significativo que un pasaje dedicado a impugnar la concepción crematística<sup>128</sup> de la economía se apoye en un verso de Solón, es decir, en una expresión de la sociedad campesina. El pasaje dice precisamente:

Sin duda la autosuficiencia de tales posesiones para vivir bien no es infinita, como Solón expresa cuando escribe «y ninguna meta de la riqueza ha sido designada para los hombres». Sin duda ha sido así también para las otras técnicas. Pues ningún instrumento de ninguna técnica es infinito ni en cantidad ni en magnitud, pero la riqueza de instrumentos es la cantidad de [instrumentos] económicos y políticos<sup>129</sup>.

El pensamiento aristotélico brinda valiosos datos para la comprensión de las representaciones económicas del siglo IV a.C., porque despliega su propio posicionamiento frente la concepción de Solón. Sin embargo, su posicionamiento no responde a los intereses impuestos por el campo económico y las estructuras sociales resultantes de las reformas de Solón, ya que la perspectiva aristotélica responde a la historia del campo filosófico, con sus propios enfrentamientos, problemáticas y apuestas. En este sentido, resulta interesante la situación

---

128 Ver capítulo 3.b. *La distinción aristotélica entre οἰκονομική y χρηματιστική*.

129 «ἢ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας “πλούτου δ’ οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται”. κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις; οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλήθος ἐστὶν οἰκονομῶν καὶ πολιτικῶν» (Aristóteles *Política* 1256b31-37).

histórica trazada por la democracia ateniense durante el siglo V, ya que las relaciones entre ricos y pobres estuvieron definidas por intereses políticos e instituciones económicas. La disputa entre Cimón y Pericles ilustra claramente este aspecto. Cuenta Plutarco que Cimón quitó las vallas de sus campos para brindar el sustento de los ciudadanos y extranjeros necesitados y que en su casa se hacía diariamente una comida frugal pero suficiente para muchos. Acudía cualquier pobre y obtenía su alimento sin la necesidad de trabajar; de este modo, obtenían el tiempo libre suficiente para dedicarse a los asuntos públicos (Plutarco *Cimón* 10). El retrato suministrado por Plutarco lo muestra como un benefactor de los pobres, es decir, no como un demagogo, sino como un aristócrata. Se sabe que aumentaba sus ingresos a través de las campañas militares, pero interesa fundamentalmente la redistribución de su riqueza privada entre los miembros de la comunidad. El relato de Plutarco muestra la utilización de este mecanismo de redistribución como el principal mecanismo de reclutamiento político, ya que establecía relaciones clientelares con sus protegidos. Entre las varias anécdotas, Plutarco dice que había convertido su casa en pritaneo común para los ciudadanos (Plutarco *Cimón* 10). Esta observación resulta central para comprender la reacción de Pericles. Al respecto, Aristóteles dice que «hizo también una retribución a los tribunales Pericles primero, enfrentando demagógicamente la prodigalidad de Cimón»<sup>130</sup>. La μισθοφορά, el pago por las funciones públicas, vincula a los ciudadanos a través de un esquema de redistribución distinto del planteado por Cimón, ya que la relación “clientelar” no se mantiene con un individuo sino con la πόλις, de la cual, por definición, todos los ciudadanos formaban parte. De este modo, el aporte privado, productor de dependencia del ciudadano agradecido, se reemplaza por el aporte público. Sin embargo, algunos ricos consideraban que este “cobro” por los servicios cívicos constituía un modo de rebajamiento, ya que siempre habían ganado su prestigio a través de la aportación gratuita en beneficio de la comunidad. Por este motivo, Cimón contrapuso las relaciones de φιλία establecidas por su beneficencia frente a la μισθοφορά. La μισθοφορά,  
130«ἐποίησε δὲ καὶ μισθοφόρα τὰ δικαστήρια Περικλῆς πρῶτος, ἀντιδημαγωγῶν πρὸς τὴν Κίμωνος εὐπορίαν» (*Pol. Ath.* 27.3).

gracias a Pericles, se convirtió en un instrumento de los ciudadanos pobres para preservar su libertad ante los benefactores aristocráticos como Cimón. Por otra parte, no puede comprenderse esta transformación política sin la estructura económica subsidiaria: el ágora o mercado interno. Plutarco presenta en la *Vida de Pericles* la descripción de un método muy particular de administración del οἶκος. Cimón preparaba diariamente una comida para su comunidad y mantenía el consumo directo de sus propias reservas. En cambio, Pericles implementó un nuevo sistema: «pues vendía todos los frutos anuales juntos, y después comprando cada una de las cosas necesarias en el mercado administraba el mantenimiento y las relativas al sustento. Por lo cual, no era complaciente con los jóvenes adultos ni dispensador abundante con las mujeres, pero censuraban este menudeo y el gasto restringido a lo más preciso, sin desbordar, como en una mansión grande y los abundantes negocios, nada, sino todo gasto, y todo ingreso procediendo por cuenta y medida»<sup>131</sup>. El ágora o mercado interno le permitía a Pericles garantizar el aprovisionamiento diario del sustento sin ningún tipo de reservas. Del mismo modo, cada ciudadano de la πόλις se podía con su sueldo por los servicios públicos prestados aprovisionar del sustento diario necesario para vivir. La estructura necesaria para mantener regulada esta circulación diaria de los bienes no dependía de la voluntad individual de un aristócrata benefactor sino de un mecanismo impersonal, la institución de mercado, la plaza pública donde se podía comprar lo necesario. Estas condiciones materiales, desarrolladas durante el siglo V, fueron estructurantes de las relaciones sociales y, por lo tanto, acompañaron la constitución del campo filosófico, sus discusiones y posicionamientos. Así, resulta comprensible que la organización, tanto política como económica, ocupara un lugar fundamental en los posicionamientos políticos de Platón y Aristóteles.

---

131«τοὺς γὰρ ἐπετείους καρποὺς ἅπαντας ἀθρώους ἐπίπρασκεν, εἶτα τῶν ἀναγκαίων ἕκαστον ἐξ ἀγορᾶς ὠνούμενος διώκει τὸν βίον καὶ τὰ περὶ τὴν διαίταν. ὅθεν οὐχ ἡδὺς ἦν ἐνηλίκους παισὶν οὐδὲ γυναῖξι δαψιλῆς χορηγός, ἀλλ' ἐμέμφοντο τὴν ἐφήμερον ταύτην καὶ συνηγμένην εἰς τὸ ἀκριβέστατον δαπάνην, οὐδενός, οἶον ἐν οἰκίᾳ μεγάλη καὶ πράγμασιν ἀφθόνοις, περιρρέοντος, ἀλλὰ παντὸς μὲν ἀναλώματος, παντὸς δὲ λήμματος δι' ἀριθμοῦ καὶ μέτρου βαδίζοντος» (Plutarco *Pericles* XVI.4).

## 2.b. Las críticas aristotélicas a *República II* y las condiciones sociales y económicas.

El estado actual de los escritos aristotélicos, como se estableció previamente, no comporta un contenido unitario original. De este modo, la *Política* ha recibido interpretaciones enfrentadas entre los enfoques unitarios de su contenido y los estudios analíticos y genéticos. El método desarrollado por Aristóteles en la clasificación de las diversas formas de πολιτεία no está exento de dificultades. En el caso de la democracia, puesto que las partes de la ciudad determinan las formas de democracia específicas, se puede encontrar una diferencia entre la enumeración de las partes de la ciudad establecida en el capítulo IV.3 y la descripción en el capítulo IV.4 (1290a30-1292a38) dedicada a superar el modelo platónico de *República II*. En este sentido, Aristóteles introduce una crítica al modelo de ciudad elaborado por Platón, ya que el método utilizado en el capítulo anterior (IV.3) constituye la base de los análisis posteriores de este libro y deja en una situación de aislamiento a esta crítica (IV.4, 1291a10-b13) y sin una conexión aparente con el resto del libro<sup>132</sup>. Por este motivo, resulta significativo analizar estos enunciados como tomas de posición: cada filósofo cobra relevancia dentro del campo mediante la depreciación de los discursos de sus competidores y afirma su posición mediante estrategias contra la producción y reproducción de los posicionamientos de sus adversarios. Este reconocimiento dentro del campo también se traduce fuera suyo, por las condiciones sociales y económicas de su producción. El prestigio resultante representa una distinción doble, interior y exterior simultáneamente, pero definida en sí por las apuestas endógenas.

---

<sup>132</sup> Schütrumpf (1989), aunque asocia la metodología de *Pol.* IV.1 con la *diaíresis* platónica del *Fedro*, reconoce esta misma situación para *Pol.* IV.4. Por otra parte, Chambers (1961) desestima la enumeración de cinco formas de democracia allí presente por la enumeración de cuatro formas establecidas en el capítulo siguiente (*Pol.* IV.5) a partir de una asociación de cada forma con el “correspondiente” modelo histórico desarrollado en la *Constitución de los Atenienses*. Estas reconstrucciones retoman el supuesto, impugnado al principio, de un pensamiento sistemático. Por lo tanto, los enunciados presentes en este capítulo de la *Política* serán considerados como *tomas de posición*.

### 2.b.1. La πολιτεία y sus formas.

Bordes (1982) establece una distinción entre un sentido “individual” y otro “colectivo” del término πολιτεία. Interesa particularmente esta segunda noción, relativa a la soberanía (ἀρχή) como principio de clasificación de los regímenes políticos, ya que la clasificación tripartita fue el modelo dominante entre historiadores, oradores y filósofos a partir del siglo V a. C. El criterio de extensión de la soberanía aparece claramente formulado, por primera vez, en Heródoto (III.80-82) junto a la denominación de los respectivos regímenes a partir del número de sus gobernantes<sup>133</sup>. Básicamente, el esquema relaciona el régimen denominado μοναρχία con el gobierno de una sola persona, la ὀλιγαρχία con el gobierno de unos pocos y la δημοκρατία con el gobierno del pueblo o de la multitud (πλῆθος). El desarrollo histórico de este esquema, utilizado y manipulado según las circunstancias políticas, por historiadores, oradores y filósofos, es compleja y no resulta funcional a la presente argumentación, pero cabe aclarar que la monarquía suele asociarse con la tiranía, especialmente bajo una connotación negativa, y, asimismo, ante la connotación negativa adquirida por el término ὀλιγαρχία frente al surgimiento de las políticas democráticas se acuñó el término “positivo” de ἀριστοκρατία. En este sentido, se debe interpretar el uso aristotélico del término πολιτεία: como un régimen recto frente a un régimen “desviado”, la democracia. Sin embargo, la clasificación tripartita elaborada por Aristóteles encierra varias complejidades y en el caso de la democracia, desarrollada en *Política* IV.4, el principio de extensión de la soberanía es, por decirlo de alguna manera, relativizado por Aristóteles, cuando afirma que no debe considerarse ni la democracia ni la oligarquía en sentido absoluto:

---

133«El pensamiento político arcaico oponía dos cosas radicalmente diferentes: el poder *de hecho* de un solo hombre y una igualdad *de derecho*. Para romper esta dualidad y volver a la democracia tan diferente de la oligarquía como de la tiranía, los demócratas han sido llevados a escoger como punto de comparación no la igualdad que, ausente en un caso, presente en los otros dos, mantenía el dualismo, sino un denominador común, que fue la extensión de la soberanía. Este denominador permite la división tripartita» (Bordes 1982: 241).

Pues si todos fueran mil trescientos y de éstos mil fueran ricos y no dieran parte de la soberanía a los trescientos aunque los pobres fueran libres e iguales en los restantes aspectos, nadie diría que éstos se gobiernan democráticamente; e igualmente, también si los pobres fueran pocos, pero más fuertes que los que son más numerosos en riqueza, ninguno denominaría a tal régimen oligarquía, si para los otros que son ricos no hubiera participación de las distinciones<sup>134</sup>.

Aristóteles no reconoce el factor numérico como criterio exclusivo de la clasificación de los regímenes, sino simplemente como un factor concurrente, ya que a continuación insiste que la democracia se caracteriza por el gobierno de los libres y la oligarquía por el de los ricos. El criterio de extensión y el criterio de división de clases sociales conviven en la *Política* y constituyen un obstáculo para comprender la crítica al modelo platónico de ciudad realizada en este capítulo (*Pol.* IV.4), ya que la división social del trabajo ahí mismo trazada por Aristóteles no resultaría funcional a ninguno de aquellos dos criterios de clasificación de las formas de democracia.

Ante la interpretación marxista de Ste. Croix<sup>135</sup> donde Aristóteles brinda un análisis sociológico de las clases sociales y ante la interpretación de Mogens Herman Hansen<sup>136</sup> donde Aristóteles formula las ideas de ciudadano, libertad e

---

134«εἰ γὰρ εἴησαν οἱ πάντες χίλιοι καὶ τριακόσιοι, καὶ τούτων οἱ χίλιοι πλούσιοι, καὶ μὴ μεταδιδοῖεν ἀρχῆς τοῖς τριακοσίοις καὶ πένησιν ἐλευθέροις οὔσι καὶ τᾶλλα ὁμοίως, οὐθεὶς ἂν φαίη δημοκρατεῖσθαι τούτους: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ πένητες ὀλίγοι μὲν εἶεν, κρείττους δὲ τῶν εὐπόρων πλειόνων ὄντων, οὐδεὶς ἂν ὀλιγαρχίαν προσαγορεύσειεν οὐδὲ τὴν τοιαύτην, εἰ τοῖς ἄλλοις οὔσι πλουσίοις μὴ μετεῖη τῶν τιμῶν» (*Pol.* 1290a33-40).

135En su obra clásica, Ste. Croix (1989:69-80) afirmaba que Aristóteles realizaba un análisis sociológico de la política griega a partir del inevitable conflicto generado por los intereses opuestos de la clase propietaria y no propietaria y que la clave de su análisis residía en la posición económica de los ciudadanos como determinación fundamental de su conducta política. Sin embargo, la interpretación historicista contiene sus propias limitaciones epistémicas, como se planteó oportunamente. En este particular, ver capítulos 2.c. *La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?* y 3.c.2. *El pensamiento económico de Aristóteles: la interpretación marxista.*

136Schofield remite a dos trabajos: Hansen, Mogens Herman (1991) *The Athenian Democracy*

igualdad como constitutivas de la realidad histórica de la democracia ateniense, Schofield (1999b) conjuga aquella diferencia a partir de una serie de modelos adecuados a distintos niveles explicativos. De este modo, Schofield reconoce tres modelos en la formulación aristotélica, un modelo racional, concebido como un principio regulativo o ideal de la teoría política de Aristóteles, dos modelos más, uno político y otro sociológico, desarrollados para sus análisis del conflicto en la *πόλις*. Interesa específicamente el modelo denominado *sociológico*, porque Schofield lo ajusta al pasaje en cuestión: «en IV.4 desarrolla la analogía de *polis* y organismo en detalle, comparando varias partes de la ciudad a los órganos de un animal viviente —boca, estómago, sentidos, piernas o sus equivalentes. Estos órganos no representan ni individuos ni clases, sino funciones sociales o socio-políticas [...] *Qua* campesino una persona constituye una parte funcional del organismo completo. Pero *qua* ciudadano él es el beneficiario del éxito que el organismo alcanza al asegurar aquello para lo cual existe: la vida buena para los individuos conjunta e individualmente» (1999b:109). De este modo, los modelos explicativos conjugan aquellos dos criterios distintos y, fundamentalmente, permiten vincular este capítulo con el resto de la *Política* mientras se avanza sobre la comprensión de la crítica a la ciudad platónica. Aunque Schofield no avanza expresamente sobre la discusión aristotélica de *República II*<sup>137</sup>, reconoce que la posición platónica irrita a Aristóteles porque éste insiste en que la *πόλις* no podría existir sin las funciones superiores (judiciales, políticas, etc.). En este sentido, la clave de la comprensión de la crítica a Platón reside en la distinción entre los aspectos económicos y políticos de la vida del hombre en sociedad.

---

*in the Age of Demosthenes*, UK, Oxford y Hansen, Morgens Herman (1996) «The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal», en J.Ober, Josiah y Hedrik, Charles W. [eds.] (1996) *Démokratia*, Princeton, pp. 91-104.

<sup>137</sup>Aunque lo trabaja independientemente en otra parte: ver Schofield (1999a).

## 2.b.2. El método de análisis: modelo biológico y modelo político.

Una primera distinción, fundamental, entre el modelo de ciudad desarrollado por Platón en *República* II (368c7-376c6) y las partes de la ciudad propuestas por Aristóteles en su crítica a este pasaje es metodológica. El método propuesto por Platón (ζήτημα, 368c7-d7) para el análisis de la justicia (δικαιοσύνη) consiste en una comparación entre el orden individual y el orden colectivo. Por lo pronto, resultan, según este método, dos tipos de justicia (368e2-3), la individual (ἀνδρός ἐνός) y la colectiva (ὅλης πόλεως), y ésta resulta mayor que aquella (368e5-6). Esta comparación entre caracteres pequeños y grandes —como la define en 368d5— permitiría visualizar en un cuadro mayor con menor esfuerzo las mismas características que, en un cuadro reducido, exigirían más esfuerzo. Aunque el análisis apunta al conjunto de la sociedad, no pierde de vista que exclusivamente el individuo y su relación con los restantes individuos determinan la justicia social, es decir, la justicia del conjunto de la πόλις. De este modo, los diversos regímenes corresponderán a los diversos caracteres de los ciudadanos, como se desprende en los libros posteriores:

¿Acaso —dije yo— no nos resulta muy necesario convenir que en cada uno de nosotros están las mismas formas y también caracteres que en la ciudad? Pues no han llegado allí de alguna otra parte. Ya que sería gracioso si alguno creyera que la animosidad no se ha introducido en las ciudades a partir de los individuos, que también tienen la misma motivación, como los de Tracia y Escitia<sup>138</sup>.

Si las acciones de los individuos y las tendencias por ellos seguidas estuvieran determinadas por algún tipo o estructura superior a ellos mismos, entonces no habría transformación de un tipo de régimen político a otro como muestra *República* VIII a través de la degradación del gobierno timocrático a uno oligárquico y de éste a otro democrático y finalmente a la tiranía. La degradación

---

138«ἄρ' οὖν ἡμῖν, ἣν δ' ἐγώ, πολλή ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφικται. γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἶ τις οἰηθεῖη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν» (*Rep.* 435e1-6).

de un régimen se opera por las motivaciones individuales propias del régimen inferior. De este modo, los excesos ejercidos por los individuos de un sistema llevan a la corrupción del mismo.

En cambio, Aristóteles expresa claramente que las diversas partes de la ciudad determinan su πολιτεία. En este sentido, si los ciudadanos actúan justa o injustamente, convertirán un régimen específico en su desviación, pero no en un régimen absolutamente distinto. La formación de un régimen específico depende de la combinación de sus partes y en el capítulo cuarto (*Pol.* IV.4), a diferencia de otros capítulos, lo establece por medio de un método de análisis muy particular:

Acordamos que no una sola parte sino más tiene toda ciudad. Así, como si nos propusiésemos captar las formas del animal, primero distinguiríamos las que necesariamente tiene todo animal (por ejemplo, algunos de los sentidos y lo procesador y lo receptor del alimento, como la boca y el vientre, y además de éstas, las partes por las cuales se mueve cada uno de éstos) [...] de modo que cuando se captaron todos los apareamientos aceptables de éstas, las formas del animal hacen, también tantas formas de animal cuantas precisamente son las combinaciones de las partes necesarias —exactamente, en el mismo modo también cuando se mencionan los regímenes<sup>139</sup>.

En términos generales, es posible establecer una distinción entre el método platónico y el aristotélico. Sin embargo, la asociación de las partes de la ciudad

---

139«ὁμολογοῦμεν γὰρ οὐχ ἓν μέρος ἀλλὰ πλείω πᾶσαν ἔχειν πόλιν. ὥσπερ οὖν εἰ ζῶου προηρούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῶον (οἷον ἑνιαῖα τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν): εἰ δὲ τοσαῦτα εἶη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραὶ (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων), ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῶων (οὐ γὰρ οἷον τε ταῦτὸν ζῶον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων), ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζῶου, καὶ τοσαῦτ' εἶδη τοῦ ζῶου ὅσαι περ αἰ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσὶν —τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν» (*Pol.* 1290b23-38).

con las partes de un organismo, como principio metodológico, establecida justo antes de comenzar la crítica a Platón, exige revisar los principios articuladores del modelo platónico, ya que la crítica elaborada por Aristóteles retoma presupuestos no abordados en las restantes secciones de la *Política*. Efectivamente, el modelo biológico, no es casual. Aunque Aristóteles hable de “animal político”, parece que el modelo explicativo inspirado en la biología pertenece a Platón, «quien, en la *República* y las *Leyes*, propondrá, por primera vez, el plan de una ciudad inspirada en el modelo que constituyen el hormiguero y la colmena: con un sistema de castas (que relaciona la división rigurosa de funciones en estas sociedades de insectos) y la puesta en común de mujeres e hijos» (Bodéüs 1991:153). Aunque pueden encontrarse referencias previas, la sencilla analogía entre la mujer y la abeja reina en Semónides (Frag. 7) o la referencia más compleja al modelo oriental del rey de los persas en Jenofonte (*Económico* 4.5-5.17 ), no permiten inferir un modelo de πόλις ni presentan un posicionamiento frente la discusión de *República* II. Una referencia dudosa parece encontrarse en Antístenes: Mársico (2011) establece una posible intertextualidad entre los símiles animales presentes en sus testimonios y el tratamiento platónico de la ciudad sana. Sin embargo, los elementos resultan sumamente insuficientes y aluden a un posicionamiento antidemocrático, muy lejano a la discusión de *República* II. Por lo tanto, la referencia más explícita puede reconocerse en el *Fedón*, cuando se planteaba, respecto a la reencarnación de las almas, una contigüidad entre las especies de las abejas y la especie humana:

Es probable que vayan a parar nuevamente a una especie civilizada y mansa como ellos, sin duda la de las abejas, o bien la de las avispas o la de las hormigas, para regresar luego a la misma especie humana<sup>140</sup>.

Este antecedente no debe ser desatendido ni menospreciado, ya que Aristóteles mismo reconoce la existencia de la comunidad política en varias especies

---

140«τούτους εἰκός ἐστιν εἰς τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἡμέρον γένος, ἢ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμῆκων, καὶ εἰς ταῦτόν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος» (*Fedón* 82b4-6, traducción de Conrado Eggers Lan).

animales. En la *Política* establece el carácter *político* del hombre por encima de otras especies: «el hombre es un animal más político que toda abeja y todo animal gregario»<sup>141</sup>. Pero la distinción es taxativa en un pasaje de la *Historia de los animales*, ya que allí clasifica el carácter gregario y disperso de los animales y establece una enumeración análoga a la platónica:

Y están también las diferencias según las vidas y las acciones. Pues, están sus formas gregarias y las solitarias, y pedestres y alados y nadadores, pero otras son ambiguas. Y de las gregarias y de las solitarias unas son políticas y otras dispersas. En efecto, gregarias como en los alados el género de las palomas tanto la grulla como el cisne (y ninguno de rapiña es gregario), y de los nadadores muchos géneros son de los peces, como a los que llaman migradores, los atunes, pelamides, bonitos. Y el hombre es ambiguo. Y políticas son aquellas de las cuales el trabajo de todos resulta algo único y común. Lo que precisamente no hace a todos gregarios. Y esta clase es el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Y de éstas unas están bajo un líder, de las abejas bajo un líder, y las hormigas y las numerosas otras especies sin mando<sup>142</sup>.

Primeramente, resulta significativo retener su clasificación, bajo el mismo género *político*, de los animales gregarios, el hombre, las abejas, avispas, hormigas. Ya

---

141«πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον» (1253a7-8).

142«Εἰσὶ δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε διαφοραὶ κατὰ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ πεζὰ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει. Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικὰ τὰ δὲ σποραδικὰ ἐστὶν. Ἀγελαῖα μὲν οὖν οἷον ἐν τοῖς πτηνοῖς τὸ τῶν περιστερῶν γένος καὶ γέρανος καὶ κύκνος (γαμψώνυχον δ' οὐδὲν ἀγελαῖον), καὶ τῶν πλωτῶν πολλὰ γένη τῶν ἰχθύων, οἷον οὓς καλοῦσι δρομάδας, θύννοι, πηλαμύδες, ἀμίαι· ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει. Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος. Καὶ τούτων τὰ μὲν ὑφ' ἡγεμόνα ἐστὶ τὰ δ' ἄναρχα, οἷον γέρανος μὲν καὶ τὸ τῶν μελιττῶν γένος ὑφ' ἡγεμόνα, μύρμηκες δὲ καὶ μυρία ἄλλα ἄναρχα» (*Hist. an.* 487b33-488a13).

Platón, en el pasaje antes citado del *Fedón*, establecía cierta contigüidad entre estas especies por su carácter organizativo común, también caracterizado, en ese diálogo, como político. La “politicidad”, por decirlo de algún modo, de este tipo de organización consiste, según Aristóteles, en la unicidad y comunidad del trabajo de todos sus participantes (488a10). Cada integrante de la asociación trabaja por un objetivo común y puede, según la especie, obedecer a un jefe o no. Sin embargo, este pasaje solamente expresa algunos aspectos del modelo biológico mencionado, por una parte, el carácter gregario presente tanto en la especie humana como en otras especies del reino animal y, por otra parte, el carácter político del trabajo tanto en la especie humana como en las especies de las abejas, avispa y hormigas. Esta caracterización de lo político se reduce al plano estrictamente económico, como lo define Aristóteles en el primer libro de la *Política*, cuando define al hombre como un ζῷον πολιτικόν, y define la especificidad del οἶκος y la κώμη como partes de la πόλις, la comunidad humana, dedicadas a la autosuficiencia (αὐτάρκεια).

El modelo biológico esbozado en este pasaje, no agota todas las características del método planteado por Aristóteles para su crítica del modelo platónico, ya que la analogía entre la clasificación de las partes de los animales y las partes de la ciudad permite inferir el sentido orgánico del conjunto social y el carácter funcional de sus partes. La analogía entre el modelo biológico y el modelo social trazada por Platón choca con la analogía trazada por Aristóteles y contiene algunos elementos significativos para comprender la crítica aristotélica y la distinción entre aspectos económicos y políticos de la vida del hombre en sociedad, elaborada por ambos.

### **2.b.3. Origen y finalidad de la formación social.**

Aristóteles al comienzo de la *Política* establece la diferencia específica humana, la diferencia respecto a las restantes especies del género animal. El λόγος

pertenece solamente a la especie humana<sup>143</sup> y le permite al hombre expresar lo justo y lo injusto. En este sentido, la comunidad humana tendría una diferencia específica con las comunidades animales de las abejas u hormigas. Sin embargo, la justicia constituye un equilibrio muy problemático para la πόλις, ya que tanto para Platón como para Aristóteles la justicia social tiene como fundamento la necesidad material, es decir, económica. El origen de la justicia y la injusticia en el análisis platónico se observaría a partir del origen mismo de la ciudad. En *República* II, Sócrates primero propone que:

Una ciudad [...] se origina, según yo creo, porque cada uno de nosotros no <es> precisamente autosuficiente, sino carente de muchas cosas<sup>144</sup>.

Las necesidades básicas del sustento humano determinan el origen de la asociación entre individuos. Esta falta, necesidad o carencia humana es determinante en la formación de la ciudad y Platón utiliza el término χρεία para definir este fundamento, el mismo término que después utilizará Aristóteles<sup>145</sup>. Así lo confirma Sócrates cuando describe la interdependencia de las personas en la conformación de la ciudad:

Entonces, así, recibiendo uno de otro, por **necesidad** de otra cosa y el otro por la de éste, ya que carecen de muchas cosas, reuniendo en una sola residencia muchas comunidades y ayudantes, a esta cohabitación le pusimos ciudad como nombre<sup>146</sup>.

---

143 *Política* (1253a9-10). Existe un debate en torno a si es una diferencia cualitativa o cuantitativa, ya que en el pasaje anterior (1253a7-8) Aristóteles afirma que el hombre es más (μᾶλλον) político que la abeja o el resto de los animales gregarios y este μᾶλλον ha recibido diversas interpretaciones en la bibliografía especializada.

144 «Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ὄν> ἐνδεής» (*Rep.* 369b5-7).

145 *Ética Nicomaquea* (V.5). La cuestión es desarrollada ampliamente en el capítulo 3.c. *La justicia en el intercambio económico según Aristóteles*.

146 «Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεία, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα» (*Rep.* 369c1-4).

Una vez reconocida la *necesidad* como fundamento constitutivo del intercambio y, en consecuencia, de la comunidad humana, Platón elabora conceptualmente (τῷ λόγῳ, 369c9) una ciudad y define una serie de necesidades básicas (369d1-5): el alimento (τροφή), la habitación (οἴκησις) y el vestido (ἔσθής). La satisfacción de cada una de ellas corresponderá al oficio de un tipo específico de trabajador (369d7-8): el alimento lo suministrará el labrador (γεωργός), la habitación el albañil (οἰκόδομος) y el vestido el tejedor (ὑφάντης). Cuando Aristóteles critica esta enumeración, incluyendo todas las profesiones auxiliares propuestas más tarde por Platón, deja de lado una reflexión central de la argumentación platónica para ajustarla a su propia concepción de la πόλις:

Todas estas cosas hacen la complejión de la primera ciudad, como si incluso a causa de las necesidades se ha constituido toda ciudad, y no más bien a causa del bien<sup>147</sup>.

Aristóteles subordina el criterio económico al político y, de este modo, la enumeración platónica estaría incompleta, básicamente, porque la sociedad no estaría conformada para la supervivencia sino para un fin superior. Sin embargo, este enfoque no enfrenta la problemática fundamental para comprender las partes de la ciudad, tal como pretende analizar Aristóteles. Ciertamente, Platón es el primer pensador en reconocer la función de la división social del trabajo (Harris 2001:71). El análisis platónico, aunque limitado, permite reconocer una serie de elementos centrales para determinar la consistencia de la concepción orgánica de la sociedad, ya que la negación aristotélica del funcionamiento económico de la sociedad no permite establecer las consecuencias de la división social de trabajo sobre las partes o clases políticas.

---

147«ταῦτα πάντα γίνεται πλήρωμα τῆς πρώτης πόλεως, ὡς τῶν ἀναγκαίων τε χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον» (*Pol.* 1291a16-18).

#### 2.b.4. La división social del trabajo.

La reflexión platónica aborda teóricamente los diversos modos de organización de producción. Primero, analiza la alternativa entre un trabajador dedicado exclusivamente a la producción específica de su profesión para compartirla con el resto mediante el intercambio y uno dedicado a todos los oficios requeridos para su exclusivo mantenimiento y, luego, concluye que resultará más fácil (ῥᾶον, 370a6) la primera alternativa, ya que

cada uno de nosotros no es muy semejante al otro sino, al diferir la naturaleza, distinto en la actividad del trabajo ajeno<sup>148</sup>.

Básicamente, se sostiene, bajo el supuesto de la diferencia natural entre personas, que la capacidad de producción de las mismas difiere en tanto difiere su naturaleza. Por este motivo, si el trabajador ocupa su tiempo convenientemente, es decir, sin distribuir su esfuerzo en diversos oficios, producirá mejor y más fácilmente, ya que se dedica al trabajo para el cual es naturalmente más apto. El pasaje recién citado no es una excepción y el mismo se propone explicar el fundamento de la división o especialización del trabajo. Remarcar este punto resulta necesario, porque la mayoría de los estudios han ignorado este pasaje y sus connotaciones. Resulta llamativo, por ejemplo, que Austin y Vidal-Naquet (1986:160-2) mencionen solamente el paso de la ciudad sana a la enferma (372e-373d) y soslayen rotundamente la división del trabajo. Evidentemente, la línea interpretativa impuesta por Finley ha sido un difícil obstáculo para comprender los matices de la problemática. En este sentido, Schofield (1999a:75-6) considera que el argumento de Platón está gobernado por el principio de especialización de los oficios. Esto significa que se incluye tanto el logro de la mejor calidad como la adopción de los medios más eficientes de producción y, de este modo, no habría una clara identificación de la categoría de división del trabajo. Este análisis presupone una interpretación ortodoxa del desarrollo del capitalismo a partir de la división del trabajo como modo de incrementar la productividad. Sin

---

148«ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει» (*Rep.*, 370a8-b2).

embargo, una interpretación adecuada del pasaje exige abstraer los conceptos económicos del contexto moderno y redefinirlos a partir del texto platónico, estableciendo su propia especificidad.

En el pasaje, algunos conceptos, como *καιρός* aplicado a la obra o trabajo (*ἔργου καιρόν*, 370b8), complican la comprensión del concepto de producción; pero el enunciado final del principio de división del trabajo despeja los prejuicios modernos:

Todas y cada una de las cosas resulta más, mejor y más fácil, cuando uno solo produce una sola cosa según su naturaleza y en el momento oportuno, acarreando la disponibilidad de los otros<sup>149</sup>.

Mientras los adjetivos *κάλλιον* y *ῥῶον* apuntan al mejoramiento de la calidad y del modo de producción, el adjetivo *πλείω* indica el incremento cuantitativo de la producción. No se puede establecer si Platón se propuso enunciar el principio de la división del trabajo, pero su percepción del fenómeno lo llevó a reconocer específicamente esa dimensión organizativa. En su conceptualización, la división del trabajo resulta una división social del trabajo, ya que el trabajo de uno se complementa con la disponibilidad del resto de los ciudadanos para producir los bienes de los cuales el otro carece. Precisamente esta división conlleva la disponibilidad (*σχολήν*) del resto para producir más (*πλείω*), mejor (*κάλλιον*) y más fácil (*ῥῶον*) y constituye, según Platón, el principio sobre el cual se organiza el intercambio en la sociedad.

En la interpretación de Austin y Vidal-Naquet (1986:161-2), la división del trabajo no se apoya en el proceso sino en los oficios, y así el resultado de este tipo de división no promovería el aumento de la productividad sino su calidad. Esta interpretación<sup>150</sup> funciona tanto para Platón como para Jenofonte. En este último

---

149«πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥῶον, ὅταν εἷς ἔν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολήν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη» (*Rep.* 370c3-5).

150Aquí se sigue ciegamente a Finley (1970a:4), quien afirma, sin un análisis específico, que el pasaje presenta un incremento de la calidad. Esta posición había sido establecida por Finley (1965) respecto a la innovación técnica y el progreso económico. Sin embargo, Finley ignoraba los hallazgos arqueológicos de la producción en masa de cerámicas (entre otras)

caso, los autores analizan un pasaje de la *Ciropedia* donde se describe la preparación de la comida en el palacio del rey persa al modo de producción de las grandes ciudades:

Igual que los restantes oficios se ejecutan de manera diferente en las grandes ciudades, según este modo también los alimentos en lo del rey se elaboran de manera muy diferente. Pues en las pequeñas ciudades las mismas personas hacen una cama, una puerta, un arado, una mesa, y muchas veces es ella misma quien también construye casas, y se contenta si también consigue suficientes clientes como para mantenerse. Por consiguiente, es imposible que un hombre al hacer muchos oficios haga todo bien. Pero en las grandes ciudades a causa de que muchos necesitan de cada cosa también es suficiente un solo oficio para mantener a cada uno; y muchas veces ni siquiera uno completo; sino uno hace los calzados masculinos y otro los femeninos. Y hay incluso donde uno se mantiene solamente cosiendo calzados, otro cortando, otro recortando solamente lengüetas y otro incluso no haciendo ninguna de estas cosas sino uniéndolas. Por consiguiente, es necesario que éste que se dedica a un trabajo pequeñísimo esté absolutamente obligado a hacerlo también mejor<sup>151</sup>.

---

del mismo período descrito por Jenofonte. Una exhaustiva revisión del trabajo de Finley están en Greene (2000).

151«ὡσπερ γὰρ καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι διαφερόντως ἐν ταῖς μεγάλαις πόλεσιν ἐξεργασμέναι εἰσὶ, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ παρὰ βασιλεῖ σίτα πολὺ διαφερόντως ἐκπεπόνηται. ἐν μὲν γὰρ ταῖς μικραῖς πόλεσιν οἱ αὐτοὶ ποιοῦσι κλίνην, θύραν, ἄροτρον, τράπεζαν, πολλάκις δ' ὁ αὐτὸς οὔτος καὶ οἰκοδομεῖ, καὶ ἀγαπᾷ ἦν καὶ οὕτως ἰκανοὺς αὐτὸν τρέφειν ἐργοδότας λαμβάνη· ἀδύνατον οὖν πολλὰ τεχνώμενον ἄνθρωπον πάντα καλῶς ποιεῖν. ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις πόλεσι διὰ τὸ πολλοὺς ἐκάστου δεῖσθαι ἀρκεῖ καὶ μία ἐκάστῳ τέχνη εἰς τὸ τρέφεσθαι· πολλάκις δὲ οὐδ' ὅλη μία· ἀλλ' ὑποδήματα ποιεῖ ὁ μὲν ἀνδρεῖα, ὁ δὲ γυναικεῖα· ἔστι δὲ ἔνθα καὶ ὑποδήματα ὁ μὲν νευρορραφῶν μόνον τρέφεται, ὁ δὲ σχίζων, ὁ δὲ χιτῶνας μόνον συντέμων, ὁ δὲ γε τούτων οὐδὲν ποιῶν ἀλλὰ συντιθεὶς ταῦτα. ἀνάγκη οὖν τὸν ἐν βραχυτάτῳ διατρίβοντα ἔργῳ τοῦτον καὶ ἄριστα δὴ ἠναγκάσθαι τοῦτο ποιεῖν» (*Ciropedia* 8.2.5.2-8.2.6.1).

Es importante destacar en este cuadro que la denominada especialización del trabajo está limitada por la extensión del mercado, ya que las ciudades pequeñas no desarrollan semejante proceso de producción. Para Lowry, Jenofone «no sólo es un precursor del descubrimiento de Eli Whitney del principio de partes reemplazables, sino también se trata de eficiencia cuantitativa mediante especialización. Adam Smith aparentemente se basó en este pasaje de la *Ciropedia* de Jenofonte para su principio de que la especialización está limitada por la extensión del mercado. A Karl Marx también le provocó particular atención este pasaje sobre los trabajadores especializados en la *Ciropedia*, pero lo trató como un ejemplo de eficiencia cualitativa ligada a la producción manual»(2010:183). Lógicamente, cada perspectiva adscribe el fenómeno a una causa particular, pero indiscutiblemente Jenofonte establece como condición de posibilidad de división de oficios, la existencia de un mecanismo de intercambio institucionalizado. Tanto en la ciudad platónica como en las grandes ciudades descritas por Jenofonte la especialización de los oficios<sup>152</sup> resulta posible a través de la institucionalización de la demanda y la oferta. Por consiguiente, el incremento de la productividad, como pretende la perspectiva económica ortodoxa moderna, no sería la condición de posibilidad de la división social del trabajo, sino la institución del intercambio comercial.

#### **2.b.5. La ciudad mercantil.**

Aristóteles, como se mencionó previamente<sup>153</sup>, agrega a la enumeración platónica las funciones superiores (judiciales, políticas, etc., *Pol.*1290b27 y ss.) y esto mismo

---

<sup>152</sup>Aunque la condición de posibilidad de la división del trabajo sea la existencia del mercado, resulta significativa la distinción establecida por Harris (2001:70) entre *especialización horizontal* y *vertical*. La *especialización horizontal* responde a la diversidad de bienes y servicios, mientras que la *especialización vertical* obedece a los diversos niveles requeridos para la producción de un producto único. En el caso de la producción de calzados, descrita por Jenofonte, aparece esta especialización vertical.

<sup>153</sup>Capítulo 2.b.3. *Origen y finalidad de la formación social.*

no sólo diferencia su concepción de la sociedad sino también el lugar de la justicia en la misma. En este sentido, resulta necesario determinar el lugar de la justicia en la ciudad platónica para comprender el lugar trascendente otorgado a la clase guerrera y a la gobernante y, por lo tanto, la diferencia con la propuesta aristotélica. La argumentación desarrollada por Platón (*República* II: 368c7-376c6) le permite inferir que son necesarios más oficios para facilitar el trabajo de los anteriores y, después de esto, presentar el vínculo constitutivo de la ciudad. La comunidad humana establecida para satisfacer las necesidades básicas se constituye a través del intercambio comercial, ya que las personas intercambian entre sí comprando y vendiendo (πωλοῦντες καὶ ὠνούμενοι, 371b7). Si se considera que existen otras formas alternativas de circulación de los bienes<sup>154</sup>, se debe reconocer que fundamentalmente la estructura de mercado regulaba las relaciones sociales de la ciudad concebida por Platón. De hecho, el texto describe los elementos básicos de la institución del mercado: en 371b8 surge la necesidad de un mercado interno (ἀγορὰ) y un símbolo monetario (νόμισμα σύμβολον). Se distingue el mercado interno del externo<sup>155</sup>, ya que al mercado interno acudían los campesinos o los artesanos, como se afirma en 371c1-2, mientras que el mercado externo (ἐμπόριον) es el lugar de los comerciantes importadores, presentados en 371a11. Estos son comúnmente extranjeros y, asimismo, se oponen al comerciante minorista (κάπηλος) apostado en la plaza o mercado interno (371d5-7). Este tipo de comerciante se dedica exclusivamente a la compra y venta, pues de ahí obtienen toda su ganancia. Finalmente, la ciudad se completa con los asalariados (371e). El trabajador asalariado (μισθωτός) vende

---

154Polanyi establece tres formas de integración o «movimientos institucionalizados a través de los cuales se conectan los elementos del proceso económico, desde los recursos materiales y el trabajo hasta el transporte, almacenamiento y distribución de mercancías» (1994:109).

155Históricamente, «la institución de mercado tiene su origen en dos tipos diferentes de desarrollo: el externo a la comunidad, y el interno. El externo está íntimamente ligado a la adquisición de bienes en el exterior; el interno, a la distribución local de alimentos» (Polanyi 1994:208). Evidentemente, el mercado interno, concebido por Platón en el ágora (371b8), es la condición de funcionamiento de la división social del trabajo previamente planteada y cumple la función de distribución de los productos necesarios para la vida social.

la utilización de su fuerza y recibe a cambio el salario (μισθός)<sup>156</sup>.

La descripción elaborada por Platón muestra que la riqueza es producida principalmente por el trabajo profesional. En este esquema el enriquecimiento comercial no juega un papel protagónico, aunque el intercambio comercial conforme las relaciones sociales. Por este motivo, se propone en primera instancia que la necesidad mutua de las personas de la comunidad define la justicia e injusticia en la ciudad:

No las entiendo [justicia e injusticia] si no es en la necesidad de estos mismos entre sí<sup>157</sup>.

Aunque la respuesta posterior (libro IV) apuntará al mantenimiento de cada uno en su propio oficio (determinado por naturaleza), resulta necesario destacar en el enfoque platónico que el intercambio comercial en sí mismo no establecería desigualdades sociales y la justicia podría ser concebida como equivalencia entre

---

156 Mossé analiza particularmente el caso de los asalariados (μισθωτοί, *Rep.* 371e5). Preocupado por la existencia de un “mercado de trabajo”, reintroduce el concepto marxista de trabajo asalariado (moderno) y afirma que «lo que caracteriza a estas personas de las que habla Platón, es lo que en ellas es la parte débil de nosotros, y la del sôma al contrario fuerte. Lo que venden contra un salario, no es su trabajo, concepto abstracto que no puede ser valorizado más que en un sistema dominado por el mercado, sino su cuerpo o más bien la fuerza física que este cuerpo representa» (Mossé 1976:99-100). De este modo, desconoce las condiciones materiales de existencia de estas personas, privadas de medios de producción (para decirlo en términos marxistas), y su necesidad de ponerse a disposición de otro a cambio de dinero. Por lo tanto, el factor determinante del trabajo asalariado reside en este tipo de relación de dependencia, ya que el trabajador asalariado puede elegir no vender su fuerza de trabajo. En el caso de otras formaciones productivas, el esclavo o el siervo no están en posición de elegir esa dependencia y, por lo tanto, su trabajo no es asalariado. Obviamente, el trabajo asalariado para Marx constituye una forma económica estructuralmente indispensable para el desarrollo del capitalismo. En este sentido, el trabajo asalariado presupone un mercado de trabajo, como exige Mossé, pero la existencia de un mercado no estructurante de las relaciones productivas en Atenas no implica que lo que caracterizaba a los μισθωτοί (*Rep.* 371e5) fueran sus características físicas, ya que sin la institución del mercado no podrían haber vendido su fuerza de trabajo.

157 «οὐκ ἐννοῶ ... εἰ μή που ἐν αὐτῶν τούτων χρεῖα τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους» (372a1-2).

necesidades mutuas, tal como Aristóteles desarrolla en *E.N.* V.5<sup>158</sup>. Sin embargo, el modelo hasta aquí desarrollado por Platón impide comprender el origen social de la injusticia, ya que desde su enfoque<sup>159</sup> pierde de vista la estructura de la institución del mercado. Sin embargo, las relaciones sociales de una comunidad, estructuradas a partir del intercambio mercantil, adquieren una dinámica específica para el sustento de las personas:

El rasgo diferenciador de la economía organizada en forma de mercado es, pues, la especial naturaleza de la interdependencia: toda subsistencia material proviene de la venta de algo a través del mecanismo del mercado [...] El énfasis se debe poner en que es la organización del mercado la que obliga a los participantes a buscar una autogranancia material [...] la necesidad de cada una de las unidades atomísticas de un sistema de intercambio de mercado e impersonal de ganarse la subsistencia mediante la venta en el mercado<sup>160</sup>.

El enfoque platónico, carente de este tipo de conceptualización antropológica, le obliga a buscar la justicia e injusticia en otro factor. Por este motivo, Platón la denomina *ciudad verdadera* (ἀληθινὴ πόλις, 372e6) y desarrolla después una ciudad lujosa y, por esto mismo, desequilibrada e injusta. Así, la división social de trabajo establecida por Platón difiere de la aristotélica. El modelo de ciudad analizado por Platón conforma un organismo y las diversas partes surgidas de la división social del trabajo se relacionan comercialmente constituyendo el conjunto social. Este modelo expresa la dimensión estrictamente económica de la ciudad. Aunque la argumentación desarrollada en *República* II agregue una segunda etapa, una ciudad compuesta por otras profesiones superfluas hasta justificar la inclusión de guerreros y filósofos, no debe olvidarse que la relación

---

158Ver el capítulo 3.b. *La justicia en el intercambio económico según Aristóteles*.

159No debe olvidarse el método propuesto (ζήτημα, 368c7-d7) por Platón: la justicia individual determina la justicia colectiva. Su enfoque de las acciones individuales no comprende instancias estructurales (como podrían ser las relaciones sociales).

160Dalton (1976:181).

entre la ciudad verdadera, su plano estrictamente económico, y los guerreros y filósofos no es una relación comercial tal como es concebida la relación entre ciudadanos de distintas profesiones de trabajo material. La necesidad de los ciudadanos respecto al trabajo (ἔργον) de guerreros y filósofos no se concreta mediante el intercambio comercial, ya que las necesidades materiales de guerreros y filósofos no será satisfecha a través del intercambio comercial sino por una relación tributaria de los ciudadanos hacia ellos y éstos a su vez retribuirán mediante su trabajo, su misión de guardianes. Esto le permite a Platón no mezclar los grupos sociales y no contaminar las conductas de los guardianes con hábitos económicos. Mientras no exista entre ellos la propiedad privada y se mantenga la comunidad de mujeres e hijos, se mantendrá el orden social y la justicia y, asimismo, la sociedad quedará dividida en castas precisas, tal como el modelo biológico de las abejas u hormigas, propuesto en el *Fedón*, lo establecía. Esta división social del trabajo definida por Platón permite —y justifica— la relativa autonomía económica de las clases dominantes y refleja, de alguna manera, la autosuficiencia suministrada por la πόλις ateniense a los ciudadanos para su participación política durante la democracia. Lógicamente, Platón restringe este privilegio a las clases “naturalmente” superiores, pero este rasgo de su ideología no resuelve la problemática económica planteada. Este problema, sin embargo, no es abordado por Aristóteles e incluso su crítica trazada en *Pol.* IV.4 evita analizar la relación entre el orden comercial de las relaciones sociales —por otra parte, reconocido en *E.N.* V.5<sup>161</sup>— y su influencia en la división social del trabajo. Efectivamente, Platón es el primer teórico en abordar este problema y Aristóteles desarrolla con su enfoque una crítica externa, ya que no aborda la discusión desde el marco teórico platónico sino desde su propia perspectiva y con sus propias concepciones de la πόλις<sup>162</sup>. La comunidad humana, concebida a partir del vivir bien y la felicidad, no permite pensar la distinción entre los aspectos económicos y políticos de la vida del hombre en sociedad más que desde un plano ideológico y, por lo tanto, no enfrenta la problemática económica descubierta por Platón. Ciertamente, los jueces, guerreros, etc., —y este es un

<sup>161</sup>Ver el capítulo 3.b. *La justicia en el intercambio económico según Aristóteles.*

<sup>162</sup>Ver el capítulo 3.a.4. *Conflicto y relaciones sociales.*

acierto del modelo aristotélico— consiguen su alimento, su habitación y su vestido, de la misma manera que los restantes ciudadanos, a través del intercambio comercial, pero el modelo platónico, más que expresar una utopía, expresa la imposibilidad de justificar la división social del trabajo, especialmente de las profesiones “superiores” de jueces, guerreros, etc., a partir de la división social misma del trabajo, ya que la *ciudad verdadera* (ἀληθινὴ πόλις, 372e6) conforma una comunidad de trabajo para la satisfacción de las necesidades básicas del sustento humano, es decir, de obreros, jueces, guerreros y filósofos por igual. La supervivencia de estos animales políticos, bajo enfoque biológico, no se distingue cualitativamente entre sí y, asimismo, nada natural permite justificar la división social del trabajo y el privilegio de las clases dominantes de la república platónica. Por lo tanto, el origen de la injusticia, de la desigualdad y del conflicto social (στάσις) en el análisis filosófico no representa más que una toma de posición respecto a las diversas concepciones políticas del campo.

### 3. El lugar de la economía en la filosofía política aristotélica.

ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν  
ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν.

Aristóteles

Desde Solón, la στάσις constituía un factor político determinante de las relaciones sociales, pero no permitía comprender el origen económico de la desigualdad, ya que las estructuras económicas permanecieron en segundo plano para el análisis filosófico. En este sentido, resulta relevante analizar la serie de distinciones económicas introducidas por Aristóteles en el campo filosófico, ya que sus tomas de posición determinaron la estructura del campo y fueron fundamentales para el pensamiento filosófico y económico posterior. En primer

lugar, la *στάσις* constituye el factor dinámico de las relaciones entre las diversas partes de la *πόλις*, pero también un criterio abstracto y formal para su comprensión. La desigualdad social, asumida por la oligarquía y por la democracia de manera opuesta, representa, para la filosofía política aristotélica, la problemática central en la disputa por el sentido teórico de la justicia. En el análisis aristotélico, los criterios políticos se encuentran superpuestos a los criterios económicos. La distinción aristotélica entre *οἰκονομική* y *χρηματιστική* no representa más que esa superposición. Por este motivo, la justicia y la injusticia emergen desde un campo determinado por los intereses filosóficos y atravesado por los intereses sociales, políticos y económicos de la época. El lugar de la economía en la filosofía política aristotélica responde fundamentalmente a su concepción de las relaciones sociales y, por lo tanto, representa una toma de posición respecto a los restantes posicionamientos del campo filosófico intentando conjugar las representaciones oligárquicas y democráticas de la desigual social vigente.

### **3.a. La representación aristotélica de la *στάσις*.**

Las enormes diferencias de riquezas individuales en Atenas eran perfectamente obvias para todos los ciudadanos. Los ricos, por ejemplo, se distinguían de los pobres en sus ropas y cuidados del pelo, como muestran innumerables casos en la comedia. Asimismo, la contribución de los ricos a la producción de obras de teatro y otras imposiciones era oportunidad para la manifestación de sus fastuosas riquezas. Por lo tanto, «debido a que los Atenienses no desarrollaron mecanismos legales efectivos para promover la igualdad económica ni mecanismos sociales para promover la movilidad económica, la paradoja de una distribución desigual de la riqueza en una sociedad gobernada por un orden político igualitario se dejaba que fuera resuelta a nivel de la ideología» (Ober 1989:205). En este sentido, Aristóteles reproduce conceptualmente el ordenamiento social propio de los políticos conversadores de su época. La

πάτριος πολιτεία y sus remisiones a las políticas solonianas se encuadran en esta tendencia. Propone constituciones mixtas, pero no percibe el origen económico de la desigualdad, la imposibilidad de satisfacer económicamente las demandas sociales de igualdad: «la pólis articulada en el modelo sociológico de Aristóteles no suena más que como un club de golf, el que similarmente tiene sus altas y bajas funciones» (Schofield 1999b:110). La στάσις no representa el proceso de transformación entre los diversos regímenes políticos, sino determinadas relaciones de fuerza entre los diversos actores del campo social. En este sentido, cada una de las afirmaciones aristotélicas fundamentales sobre la economía expresan sus tomas de posición en el campo filosófico y político. En primer lugar, la στάσις tiene su causa en la desigualdad: mientras unos reclaman la igualdad numérica, otros la proporcional. Así, la στάσις representa la lucha entre pobres y ricos dentro de la πόλις y constituye, para Aristóteles, el factor de cambio de los regímenes políticos. Todo el libro quinto de la *Política* expresa esta problemática. Sin embargo, esta caracterización reduce la complejidad de la πόλις a su dimensión específicamente constitucional (es decir, a su πολιτεία) y excluye su dimensión económica, expresada en la definición de la πόλις como comunidad (κοινωνία). En este sentido, la representación aristotélica de la στάσις le impone al conflicto social de la πόλις unas categorías funcionales a su ordenación jerárquica de la comunidad económica.

### 3.a.1. La ordenación natural de las partes de la πόλις.

En primer lugar, la πόλις es una comunidad (κοινωνία). Aristóteles comienza la *Política* con esta afirmación y establece las partes de la πόλις a partir de una descripción genética de la misma. La casa (οἶκος) es la comunidad primera constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas. La aldea (κώμη) es una comunidad de varias casas y su propósito son las necesidades no cotidianas. La πόλις es la comunidad perfecta de varias aldeas y, en extremo, autosuficiente (1252b13-29). Así, la πόλις es la comunidad

autosuficiente para vivir bien, comprende sus partes anteriores y es por naturaleza anterior a la casa y la aldea porque constituye su fin. Hasta aquí la ordenación de las partes es clara y no contempla el conflicto. De hecho, Aristóteles establece una distinción fundamental entre el gobierno de la casa y el gobierno de la πόλις: «no es lo mismo el señorío y la política, ni todos los mandos entre sí, como algunos dicen. Pues uno es propio de los libres por naturaleza y otro de los esclavos, y la economía es una monarquía (pues toda casa se manda por uno solo), y la política es mando de los libres e iguales»<sup>163</sup>. Por lo tanto, el gobierno de la casa se regirá a través de las relaciones recíprocas entre hombre y mujer, padre e hijo, amo y esclavo y estas partes complementarias ocuparán sus lugares naturales en la relación constituyendo un modo de gobierno no susceptible de cambio (al menos, sin una excepción natural, por ejemplo, 1259b1-4). Asimismo, estas partes de la πόλις, la casa y la aldea, se ordenarán naturalmente y su relación no cambiará, ya que se rige naturalmente de ese modo. La diferencia entre economía y política reside, entonces, en la diferencia de las relaciones establecidas entre sus partes, en la diferencia misma de relaciones entre desiguales y entre iguales.

### 3.a.2. La unidad de la πόλις: la ciudad y los ciudadanos.

Aristóteles registra una serie de problemáticas contemporáneas: algunos afirman que la πόλις ha realizado determinada acción y otros se la adjudican a la oligarquía o la tiranía (1274b34-36). Este problema también está relacionado cuando se afirma si la ciudad es la misma o dejado de serlo (1276a17-19). De hecho, el ciudadano de una democracia frecuentemente no lo es en una oligarquía (1275a4-5). En este sentido, mientras el concepto de comunidad resultaba inclusivo, el concepto de ciudadanía es fundamentalmente excluyente y

---

163 «οὐ ταύτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή» (1255b16-20).

los diversos regímenes constitucionales se caracterizarán, en primer lugar, por la cantidad de los participantes. Así se definen los los sentidos de πολιτεία<sup>164</sup>: por una parte, «el régimen es la organización de las magistraturas»<sup>165</sup>; por otra parte, «puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y es gobierno lo soberano de las ciudades, necesariamente es soberano uno solo, pocos o la mayoría»<sup>166</sup>; y, finalmente, «el ciudadano sencillamente se define más que nada por participar de lo judicial y la magistratura»<sup>167</sup>. La unidad social, entonces, se encuentra amenazada por la diversidad de las partes constituyentes de la ciudad. En unos casos participan unos y en otros otros<sup>168</sup>, pero esta participación a través de la diversidad de regímenes políticos comprende una unidad imperfecta, incompleta.

Aristóteles establece que la causa de la diversidad de los regímenes políticos reside en la cantidad de partes de una ciudad (1289b27-8). Así, se encuentra los pobres y los ricos y, a su vez, entre los pobres unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros y, asimismo, puede establecerse entre los ricos distinciones por su riqueza, linaje o virtud. Por otra parte, cada régimen reivindica de manera distinta la participación política y, por lo tanto, la unidad está constituida por diversas partes, no siempre las mismas: unos, en un régimen, son ciudadanos, en otro, no. Por eso, plantea Aristóteles que el gobierno de la πόλις se desarrolla entre iguales y cuando unos u otros no son tratados como iguales, según sus ideas, surge el conflicto. Así se explica la στάσις en los dos regímenes más tradicionales: en la democracia los hombres creen que, al ser

---

164Se constata una ambivalencia en la noción de πολιτεία; su significado puede remitir tanto al ciudadano como a la ciudad. Bordes (1982) establece un valor “individual” y otro “colectivo” para estudiar por separado los aspectos relativos a la ciudadanía y los relativos a los regímenes políticos.

165«πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ» (1290a7-8).

166«ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταύτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλοὺς» (1279a25-28).

167«πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς» (1275a22-23).

168«La fuente real del problema en un régimen unitario está con los excluidos. La mayoría democrática en una oligarquía se subleva ya que son removidos del poder y tratados como inferiores» (Coby 1988:902).

iguales en un aspecto cualquiera, por ejemplo, libres, son iguales en absoluto, y en la oligarquía suponen que, al ser desiguales en un solo aspecto, por ejemplo, respecto a las riquezas, son desiguales absolutamente. Entonces, mientras unos sostienen la igualdad absoluta, exigen la participación igualitaria, y los otros, al contrario, buscan tener más, como señal de su desigualdad. Cuando los democráticos y los oligárquicos no participan según estos principios, entonces «se sublevan» (στασιάζουσιν, 1301a39). Específicamente,

«en todas partes, la στάσις es a causa de la desigualdad. No, por cierto, si para los desiguales se da proporcionado (pues, la realeza perpetua sería desigual, si fuera entre iguales). Pues generalmente se sublevan buscando la igualdad. Pero la igualdad es doble: una es lo igual al número y otra lo igual según el valor. Denomino igual al número a lo mismo e igual a la cantidad o tamaño, e igual según el valor a lo igual a la razón»<sup>169</sup>.

Aristóteles establece fundamentalmente la desigualdad en los regímenes políticos a partir de clases sociales y en este punto resulta necesario analizar la adecuación de esta categoría a la dinámica de la στάσις.

### 3.a.3. Unidad, conflicto y clases sociales.

En su obra clásica, Ste. Croix (1989:69-80) afirmaba que Aristóteles realizaba un análisis sociológico de la política griega<sup>170</sup> a partir del inevitable conflicto generado por los intereses opuestos de la clase propietaria y no propietaria y que la clave de su análisis residía en la posición económica de los ciudadanos como

---

<sup>169</sup>«πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἢ στάσις, οὐ μὴν εἰ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογον (αἰδῖος γὰρ βασιλεία ἄνισος, ἐὰν ἢ ἐν ἴσοις)· ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν. ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταῦτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ» (1301b26-32).

<sup>170</sup>En este sentido, es importante recordar que «las categorías legales no se corresponden con las clases sociales» (Austin y Vidal-Naquet 1986:103-107).

determinación fundamental de su conducta política. En este sentido, los regímenes políticos tradicionales son comprendidos por su condición de clase, ya que el criterio de extensión de la soberanía, expresado históricamente en la composición de los nombres de los regímenes (monarquía, oligarquía y democracia), es desestimado por Aristóteles<sup>171</sup> y considerado una caracterización accidental de la constitución del régimen:

«Pues si todos fueran mil trescientos y de éstos mil fueran ricos y no dieran parte de la soberanía a los trescientos aunque los pobres fueran libres e iguales en los restantes aspectos, nadie diría que éstos se gobiernan democráticamente; e igualmente, también si los pobres fueran pocos, pero más fuertes que los que son más numerosos en riqueza, ninguno denominaría a tal régimen oligarquía, si para los otros que son ricos no hubiera participación de las distinciones»<sup>172</sup>.

Por lo tanto, la auténtica diferencia entre ambos regímenes es la diferencia entre ricos y pobres, fundamentalmente diferencia de clase. En otras partes, Aristóteles menciona una tercera clase, pero la distinción funciona igual: los intermedios entre ricos y pobres son mejores porque la posesión intermedia de bienes obedece más fácilmente a la razón (1295b1-6). Por lo tanto, el término medio entre ricos y pobres, aunque recibe una determinación racional, se le impone el criterio económico<sup>173</sup>.

---

171Puede constatar que Aristóteles minimiza el criterio de extensión de la soberanía en sus análisis. Bordes afirma que «existen al menos otros dos signos importantes que muestran que Aristóteles tiende absolutamente a minimizar este aspecto de la *arkhé*: el primero es el contenido que da al régimen preciso que lo tiene en el corazón y que lo denomina *politeia*; el segundo es el uso nuevo que hace de una palabra cercana a *politeia*: *politeuma*. Estos dos puntos son tanto más interesantes de estudiar cuando representan los aportes particularmente personales de Aristóteles» (1982:446).

172«εἰ γὰρ εἴησαν οἱ πάντες χίλιοι καὶ τριακόσιοι, καὶ τούτων οἱ χίλιοι πλούσιοι, καὶ μὴ μεταδιδόειν ἀρχῆς τοῖς τριακοσίοις καὶ πένησιν ἐλευθέροις οὓσι καὶ ἄλλα ὁμοίοις, οὐθεὶς ἂν φαίη δημοκρατεῖσθαι τούτους· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ πένητες ὀλίγοι μὲν εἶεν, κρείττους δὲ τῶν εὐπόρων πλειόνων ὄντων, οὐδεὶς ἂν ὀλιγαρχίαν προσαγορεύσειεν οὐδὲ τὴν τοιαύτην, εἰ τοῖς ἄλλοις οὓσι πλουσίοις μὴ μετεῖη τῶν τιμῶν» (1290a33-40).

173Ver el capítulo 3.c.5. *El campo filosófico y el análisis aristotélico de la justicia* para establecer

Por otra parte, la clasificación estricta y canónica de Aristóteles de *Política* III (1279a22 y ss.) establece dos criterios para la clasificación de los regímenes políticos (πολιτεῖαι): por una parte, el criterio de extensión de la soberanía determina la participación en el gobierno de uno (εἷς), pocos (ὀλίγοι) o la mayoría (οἱ πολλοί) y, por otra parte, el criterio del interés común determina si los regímenes son rectos (ὀρθῶς) o desviaciones (παρεκβάσεις). Por lo tanto, la monarquía constituye el gobierno de uno solo en vistas al bien común, la aristocracia el gobierno de unos pocos, los mejores, en vistas al bien común y la república (Aristóteles utiliza el mismo término πολιτεία) el gobierno de la masa (πληθος) en vistas al bien común (tanto de pobres como de ricos). Sus desviaciones surgen cuando uno gobierna en su propio interés, es decir, una tiranía, cuando pocos gobiernan para sí mismos, una oligarquía, y cuando el pueblo, la masa de pobres, gobierna para sí, contra los ricos, resulta una democracia. Esta clasificación, en su primera instancia, en los regímenes rectos, difiere del criterio clasista antes mencionado; pero sus desviaciones, en cambio, pueden efectivamente ser adscriptas, por su orientación al bien particular, a la división de la ciudad por clases económicas.

Schofield (1999b) identifica tres modelos teóricos en el análisis de Aristóteles y una polaridad entre igualdad y jerarquía estructurando esos tres modelos de comunidad política. El primer modelo, más abstracto que los restantes, es denominado por Schofield como “racional” y responde al nivel más general y fundamental del análisis aristotélico de la πόλις. Esta representación de la comunidad política expresa la necesidad de asociación de los hombres para la vida buena y según las virtudes humanas. Este modelo racional se rige por el principio de igualdad. El segundo modelo es denominado “político”, presupone al anterior y representa la dinámica del conflicto de intereses entre las diversas clases económicas. En este modelo, el concepto de igualdad juega un rol importante y Aristóteles reconoce en los regímenes oligárquicos y democráticos la imposibilidad de concretar este principio de igualdad. En este punto, se podría encuadrar, sin forzar los términos, los regímenes rectos del libro III en el modelo

---

la relación entre proporciones matemáticas y justicia económica.

racional y los regímenes desviados y el análisis aristotélico a partir de las clases económicas en el modelo político y no registrar ningún problema en las clasificaciones establecidas por Aristóteles. Sin embargo, la στάσις coexiste con los regímenes políticos, rectos o desviados, y constituye el factor fundamental del cambio de régimen. Por lo tanto, la diferencia de clase impone una desigualdad estructurante a los regímenes políticos y la igualdad parece, más bien, una aspiración ideal de los modelos de análisis planteados. En este sentido, resulta relevante revisar el tercer modelo planteado por Schofield. El tercer modelo, denominado sociológico, explicita el carácter “orgánico” de la ciudad describiendo a las partes de la πόλις como los órganos de un animal viviente. De este modo, estos órganos no representan determinados individuos ni clase social alguna, sino funciones sociales específicas del orden político. Por ejemplo, un campesino, por su trabajo, constituye una parte funcional del “organismo” completo. Asimismo, este campesino en su carácter de ciudadano de la πόλις es el beneficiario del éxito alcanzado por el “organismo” al garantizar la vida buena de los individuos conjunta e individualmente. Este modelo resulta relevante porque reúne dos principios fundamentales de los problemas planteados hasta el momento: la jerarquía entre los diversos “órganos” de la comunidad y la dimensión económica de la πόλις, ya no entendida como una “lucha de clases” sino a partir de la división social del trabajo.

#### 3.a.4. Conflicto y relaciones sociales.

En primer lugar, el término στάσις designa una variedad de significados y el desarrollo del concepto puede describirse con la siguiente secuencia: «(1) stand, (2) standpoint, (3) group of persons sharing a standpoint, (4) in the plural two or more groups of persons holding conflicting standpoints, (5) the conflict between such groups, civil war» (Hansen y Nielsen 2004:127). El significado establecido por Aristóteles<sup>174</sup> excluye el aspecto partidario o clasista del término y remite al

---

174Cf. Bonitz (1955:698).

proceso emprendido por esos partidos o clases. De este modo, su concepto de *στάσις* reemplaza el problema del conflicto social, inherente a la comunidad, por el problema de la desigualdad, de la reivindicación de participación política. La *στάσις* en Aristóteles es una abstracción del proceso de constitución de clases y del conflicto de intereses. Por ejemplo, las facciones son descritas en las fuentes griegas de una de las siguientes tres maneras (Hansen y Nielsen 2004:127): (1) el grupo se define por su relación con otra *πόλις*, (2) el grupo se define por su preferencia por un régimen político o (3) el grupo se define por su riqueza y posición social de sus miembros. Aristóteles toma esta última acepción de la tradición conservadora y se substrahe de la reflexión sobre la conformación de las facciones. La visión de la ciudad dividida en dos facciones y su definición de los regímenes desviados por su orientación al bien particular lo lleva a la idea de justicia como igualdad. Esa misma igualdad, reivindicada por la democracia, resulta problemática por la diversidad de intereses de la clase pobre: «el salto que en la exposición aristotélica hemos subrayado entre la igualdad numérica que sostienen los demócratas y el régimen de la mayoría pobre se produce mediante una doble premisa no argumentada: que los pobres son unánimes en sus deliberaciones y votaciones y los ricos no cuentan como individuos [...] La imagen democrática de la mezcla democrática es bien distinta a esta mera adición de dos grupos irreconciliables [...] La unanimidad democrática es, en todo caso, el resultado de un proceso deliberativo y de voto, no un presupuesto de clase» (Sancho 2002:425). Por lo tanto, la diversidad de intereses de los pobres y de los ricos en la *στάσις* impugna su reducción de los ciudadanos a dos clases sociales y la división de la *πόλις* en dos partes enfrentadas.

En este punto, resulta necesario retomar el conflicto de la *πόλις* en términos de la división social del trabajo. Aristóteles mismo brinda un modelo detallado, el modelo sociológico mencionado por Schofield (1999:109 y ss.) de tipo jerárquico, como todo organismo animal (*ζῷον*), donde aparecen unas diez partes definidas como oficios. En la descripción se encuentran campesinos, obreros, mercaderes, braceros, combatientes, los propietarios, liturgos, magistrados y jueces, expuestos (1290b39-1291a40) en orden jerárquico. Aunque Aristóteles afirme a continuación

que las facultades para desempeñar aquellos oficios, aquellas funciones sociales, especialmente las políticas, no son propias de las mismas personas y por eso unos son pobres y otros ricos, es decir, unos cumplen unas funciones y otros otras, la división social de trabajo, históricamente desarrollada, no responde a semejante estructura. Por lo tanto, la jerarquía de las relaciones sociales obedece, más que al lugar “natural” de cada parte en la estructura social, al tipo de relaciones establecidas históricamente por los ciudadanos. Así, la representación aristotélica de la στάσις le impone al conflicto social de la πόλις unas categorías funcionales a su ordenación jerárquica de la comunidad económica.

### **3.b. La distinción aristotélica entre οἰκονομική y χρηματιστική.**

En el primer libro de la *Política* se encuentra una colección de definiciones y problemas de índole económica y allí, precisamente, se distingue entre οἰκονομική y χρηματιστική. Aunque el libro pareciera tener cierta unidad e independencia temática, las discusiones económicas pueden encontrarse en otros lugares de la obra aristotélica: un ejemplo relevante es la clasificación de cuatro tipos económicos en el segundo libro del pseudo-aristotélico *Económico*<sup>175</sup>. En ambos escritos pueden establecerse explícitamente los criterios de división y las racionalidades implícitas en cada forma económica. En la *Política* se distingue enfáticamente entre οἰκονομική y χρηματιστική y se explica que la primera consiste en la utilización (τὸ χρήσασθαι, 1256a12) y la segunda en la provisión (τὸ πορίσασθαι, 1256a11). La economía sirve para administrar las diversas partes del hogar (especialmente, las posesiones: κτήματα) y esta destreza implica cierto

---

<sup>175</sup>Los tres libros, adscriptos a Aristóteles, constituyen una colección bastante despareja: el primer libro y el tercero (sólo en latín) retoman algunos conceptos económicos del primer libro de la *Política* y adoptan el género discursivo de administración doméstica desarrollado por Jenofonte. El segundo totalmente distinto establece algunas tipificaciones económicas y recoge una serie de anécdotas administrativas. Este estudio posiblemente fuera de Teofrasto o algún discípulo suyo (Pomeroy 1994:68). Las únicas dos reseñas significativas son de Golbrunner (1970) y Finley (1970b).

grado de aprovisionamiento según los diversos modos de vida (1256a29-b7). Sin embargo, cuando la suficiencia natural no es satisfecha por la destreza adquisitiva (κτητική, 1256b27) en ninguno de estos modos, la economía se sirve de la crematística, como forma subsidiaria. En este caso, la administración de las posesiones implica el intercambio, ya que «los hombres tienen de unas cosas más y de otras menos que las suficientes»<sup>176</sup>. El problema del intercambio surge porque la crematística no funciona simplemente como adquisición natural, es decir, un comercio limitado a lo suficiente, sino que se asocia a la utilización del dinero. Aristóteles sostiene que el comercio exterior, la importación de productos necesarios con la exportación de excedentes, originó la utilización del dinero para facilitar el transporte y esta complicidad originó la segunda crematística:

Provisto el dinero a causa del intercambio necesario, nació la segunda forma de crematística, el menudeo, primero nacida igualmente sencilla, después a través de la experiencia ya más técnica, intercambiando donde y como se hiciera más ganancia<sup>177</sup>.

Aristóteles también ensaya una interesante exposición de las partes de la crematística dedicada al intercambio y sus principios (1258b9-39) y menciona el célebre procedimiento de Tales de Mileto para obtener el monopolio de los molinos de aceite (1259a6-21), estableciendo el conocimiento de un método general de maximización de la ganancia. Por lo tanto, Aristóteles advierte perfectamente que el motivo primario del sustento, de la satisfacción de las necesidades, se puede extraviar en la ambición y el deseo monetarios. Mientras el intercambio sea realizado para satisfacer una necesidad básica, el objetivo del cambio está limitado por esa misma satisfacción y, por lo tanto, conforma su término natural; pero cuando el intercambio está motivado por el afán de lucro, «el dinero es elemento y término del cambio»<sup>178</sup>. Que el dinero se intercambia

---

176«τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ ἐλάττω τῶν ἰκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους» (1257a16-17).

177«πορισθέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν πρῶτον ἀπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος» (1257b1-5).

178«τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν» (*Pol.* 1257b23).

por dinero significa que el aumento de dinero es infinito, pues no está limitado por otra cosa más que por sí mismo. Así surge específicamente la distinción entre ambas crematísticas:

En efecto, todos los negociantes incrementan al infinito la moneda. Y la causa es la cercanía de ellas. Pues la utilización, que es propia de ella, alterna cada una de las crematísticas, ya que es propio de ella la utilización de la posesión, pero no de la misma manera sino de una un fin distinto y de la otra el incremento. De modo que a algunos les parece que esta es la función de la economía, y terminan creyendo que es necesario conservar o incrementar la tenencia de moneda al infinito. Y la causa de esta disposición es el ocuparse de vivir pero no de vivir bien. Y puesto que aquel deseo es al infinito, también desean las inventivas infinitas. Y cuantos también ansían el vivir bien buscan lo relativo a los goces corporales, y así como también esto parece ocurrir en la posesión, todo pasatiempo es sobre la negociación, y la otra forma de crematística ha comenzado por esto. Pues al estar el goce en el exceso, buscan la inventiva del exceso gozoso; y si no pudieran conseguirlo a través de la crematística, lo intentan a través de otro recurso, sirviéndose de cada una de las capacidades no según la naturaleza; pues lo propio de la valentía no es hacer riqueza sino confianza; ni de la estrategia y la medicina, sino de una la victoria y de la otra la salud. Pero algunos hacen crematísticas todas, como si este fuera el fin, y en ese fin cada una necesitara encontrar<sup>179</sup>.

---

179«πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὐξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν. ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις, τοῦ αὐτοῦ οὕσα, ἐκατέρας τῆς χρηματιστικῆς. τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστὶ κτήσεως χρῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταυτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὐξήσις. ὥστε δοκεῖ τισὶ τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σῶζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὐξεῖν τὴν τοῦ νομίματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὕσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ' ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμὸν ἐστὶ, καὶ τὸ ἕτερον

Aunque la distinción entre οικονομική y χρηματιστική es importante, Aristóteles insiste más en la distinción entre la primera y la segunda crematística y no le dedica mucho más que su repudio, a esta conducta lucrativa, porque la racionalidad de la segunda crematística era la constante de los λόγοι οικονομικοί. De hecho, su confusión o sinonimia tenía un uso extendido en la época (Descat 1988:105) y Aristóteles traza el contraste para delimitar su propia racionalidad económica y distinguirla de su homónima. Sin embargo, este contraste no es una absoluta creación aristotélica: «el comercio exterior de la economía primitiva está inducido por la no disponibilidad en el interior de los artículos de importación. De hecho, tal parece ser invariablemente la racionalidad del comercio exterior de los primitivos. Por el contrario, en las economías occidentales de mercado, el comercio exterior tiene lugar según el principio del menor costo: se importa lo que puede producirse en el interior si tales importaciones son más baratas que sus equivalentes domésticos» (Dalton 1976:197). Por lo tanto, no debe resultar extraña esta propuesta aristotélica de alcanzar la αὐτάρκεια con el comercio más que perseguir la ganancia, pues la πόλις está constituida originariamente por esa unidad primitiva llamada οἶκος. Esta unidad primaria está limitada a la satisfacción de las necesidades cotidianas y, en este sentido, es autosuficiente. La asociación de estas unidades, según su descripción genética, fue establecida para obtener aquellos artículos no disponibles en el οἶκος; después, la satisfacción de las necesidades no cotidianas promovió la unidad intermedia y, finalmente, la comunidad de estas aldeas constituyó la πόλις para vivir bien (1252a24-1253a38). No es extraño, por lo tanto, que la racionalidad económica propuesta por Aristóteles tenga el fin de la satisfacción autárquica y no de la satisfacción lucrativa<sup>180</sup>.

---

εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὐσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἐκάστη χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν. ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικὰς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἅπαντᾶν» (1257b33-58a14).

180«El interés de Aristóteles por el problema económico no se centra por tanto en la escasez de recursos. Ciertamente que para él toda escasez procedería (utilizando por un momento la

De este modo, la οικονομική no implica la búsqueda de recursos sino fundamentalmente su manejo al interior del οἶκος. Esta estructura económica le permite establecer a Aristóteles una serie de clasificaciones políticas: la economía es al hogar lo mismo que la política a la ciudad. En esta explicación genética de la πόλις, la economía es asimilada a la monarquía (1255b19), ya que el hogar se rige por uno solo<sup>181</sup>, a diferencia de la ciudad donde el gobierno se da entre varios, libres e iguales. Aristóteles impugna la determinación de la economía por la cantidad de bienes administrados con una determinación política. Estas estructuras relacionales resultan significativas para comprender el fundamento de la dimensión económica y la clave puede encontrarse en las clasificaciones económicas descritas en el segundo libro *Económico* pseudo-aristotélico. Allí se aborda la administración o gestión económicas y el libro comienza con un precepto: «el que va a administrar algo...» (τὸν οἰκονομεῖν μέλλοντὰ τι, 1345b7). El sentido del verbo οἰκονομεῖν como *administrar* o *gestionar*, puede establecerse parcialmente a partir de su etimología, pues νέμειν significa *administrar*, *gestionar*, *dirigir*, pero la caracterización principal se deduce más precisamente del contexto. Al finalizar la primera parte, el uso del verbo διοικεῖν (κτλ. διώκησαν, 1346a27) indica que se habla de la misma actividad. El verbo está acompañado del adverbio τεχνικῶς para especificar que la administración técnica es el equivalente de la actividad analizada desde el comienzo del libro, es decir, οἰκονομεῖν<sup>182</sup>. Sin embargo, la primera parte del libro, más que la administración, describe los aspectos de cada uno de los diversos regímenes de administración. Estos son cuatro, es decir, cuatro son las economías (οἰκονομίαι): la economía real (βασιλική), la economía satrápica (σατραπική), la economía

---

terminología de Adam Smith y toda la teoría económica moderna) del lado de la demanda, en ningún momento de la oferta, porque “es propio de la naturaleza proveer de medios a los que engendra”, y en esto no puede fallar. Lo que ocurre, cuando se advierte una situación en la que la demanda supera la oferta, es que alguien está dejando que sus deseos vayan más allá de los límites naturales» (Basáñez 1994:157).

181Cabe recordar que Aristóteles se opone al modelo económico de Jenofonte, al hogar gobernado por la mujer: ver capítulo 1.b. *Antecedentes: Demócrito y Jenofonte*.

182«Aunque el término no se define científicamente, la continuación de la obra muestra en qué sentido se lo debe tomar, a saber, la administración financiera» (Van Groningen 1933:25).

cívica (πολιτική)<sup>183</sup> y, finalmente, la economía particular (ιδιωτική), (1345b13-14). Su distinción en términos de magnitud y variedad de sus aspectos no debería retenerse como el principio más importante. Precisamente, después de la exposición de la cuarta economía, se presenta una característica común a todas las economías: que los gastos no resulten mayores que los ingresos («τὸ τὰναλώματα μὴ μείζω τῶν προσόδων γίνεσθαι», 1346a16).

Este principio podría parecer trivial<sup>184</sup>, pero la economía griega presenta una paradoja desde la perspectiva moderna. Resulta difícil establecer una distinción entre los recursos públicos y privados, porque la πόλις no puede asimilarse directamente a la forma estatal: «el modelo heroico del botín repartido no desaparecerá jamás del imaginario de la ciudad, hasta la época helenística inclusive. Al comienzo, el Estado se ve más como un órgano de repartición de beneficios hechos colectivamente que en un rol de autoridad abstracta o una función de regulación y de legislación» (Bresson 2000:248). La πόλις no puede comprenderse como una instancia exterior garante del orden social y de la autonomía de la esfera económica. En este sentido, la economía griega (pre-capitalista) estaba incrustada en las relaciones sociales (Polanyi 1957:71) y el proceso general de organización de los medios de subsistencia respondían a esta estructura redistributiva. Así, el proceso de redistribución no representa otra característica más que la contrapartida de la participación en la comunidad. Por lo tanto, las administraciones económicas del tratado pseudo-aristotélico son descritas en términos exclusivamente de ingresos porque exponen los principios de esa contrapartida redistributiva. En el caso de la economía más variada y grande, la satrápica, se exponen los ingresos por la tierra, por los productos autóctonos en la región, por el comercio, por los impuestos, por los rebaños, etc. En las restantes tienen menos variedad de ingresos, pero son los mismos tipos. La administración de estas economías se basa exclusivamente en la administración

---

183La moderna expresión “economía política” nace de la aplicación de la noción de “administración doméstica” a “administración de la nación o reino” en el mercantilismo: “What oeconomy is in a family, political oeconomy is in a state” (Steuart 1767, I:2). Obviamente, la inspiración aristotélica es innegable.

184Así lo evalúan Austin y Vidal-Naquet (1986:151-153), siguiendo lógicamente a Finley.

de los ingresos y esta característica, relacionada con la restricción anterior de los gastos bajo los ingresos, permite deducir la racionalidad económica de los sistemas descriptos: la optimización de estas administraciones económicas se alcanza con mayores y mejores recursos. De hecho, las historias de la segunda parte del tratado son ejemplos para la adquisición de recursos (εἰς πόρον χρημάτων, 1346a27), e intentan ilustrar la τέχνη οἰκονομική. En este sentido, la racionalidad económica de estas cuatro economías consiste en el aumento de los ingresos, no en la reducción de los gastos, como exige la racionalidad económica de la segunda crematística. Así, «la categoría de *prosodoi* es lo que es decisivo, lo que se puede adquirir a título privado, como *idiôtes*, o a título público, como *polites*. Para emplear una metáfora espacial, la concepción moderna presupone la existencia de una separación horizontal: encima del Estado, debajo de la economía. En el mundo de la *polis*, sólo cuentan los *prosodoi* que un particular obtendrá por su actividad a título privado o de los que se beneficiará a título público por su participación en la comunidad-Estado. En cuanto a esta última, buscaba ante todo obtener los *prosodoi*, con medios que eran diferentes de los de un particular pero que mantenían fundamentalmente el mismo principio» (Bresson 2000:259). De este modo, la economía por sus condiciones sociales y políticas dominantes se define como la administración de esos recursos. Ante estas condiciones materiales, la segunda crematística no puede más que representar una conducta reprobable, porque los bienes comunes de la πόλις se utilizan para adquirir una fortuna a título privado.

### 3.c. La justicia en el intercambio económico según Aristóteles.

Tanto la desigualdad social, representada por la στάσις, como el lucro y el interés individual, representados por χρηματιστική, son fundamentales para el equilibrio de la polis y deben ser corregidos por la justicia. El concepto de justicia (δικαιοσύνη), en sus aspectos particulares (es decir, como una parte de la justicia completa), es desarrollado en el libro quinto de la *Ética Nicomaquea*. Allí

se presentan las partes de la justicia relativas a las distribuciones (de honores, de dinero, etc.) y a los tratos voluntarios e involuntarios. Estos tipos de justicia son definidos por su conformidad con la norma y la equidad<sup>185</sup> y, en este último sentido, como una media (μέσον) entre cuatro términos: «aquellos para quienes es precisamente justo, son dos, y aquellos entre los que [está lo justo], las cosas, dos»<sup>186</sup>. De este modo, Aristóteles presenta tres esquemas explicativos de orden matemático para establecer la correspondiente media: en el capítulo tercero se analiza lo justo en la distribución (τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον) conforme a la proporción geométrica (κατὰ τὴν γεωμετρικὴν ἀναλογίαν), en el cuarto lo justo correctivo (τὸ διορθωτικὸν δίκαιον) o restaurativo (ἐπανορθωτικόν) conforme a la proporción aritmética (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν) y en el quinto un tipo de justicia atribuido a una relación de reciprocidad (τὸ ἀντιπεπονηθός<sup>187</sup>). Aunque el libro continúa con la justicia política y los tratos voluntarios e involuntarios, el análisis de los tipos de justicia según las proporciones finaliza en el mencionado capítulo quinto.

Los modelos de justicia distributiva y la correctiva fueron ampliamente utilizados en el campo filosófico<sup>188</sup> y su asociación con la igualdad democrática y oligárquica es prácticamente indiscutida<sup>189</sup>. Sin embargo, la comprensión del tercer esquema (τὸ ἀντιπεπονηθός) a partir de los modelos aritmético y geométrico ha resultado sumamente infructuosa. En primer lugar, hay una

---

185«Lo justo es lo normal y lo igual» («τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον», 1129a34).

186«οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο» (1131a19-20).

187El término aparece sin el sentido matemático más adelante: «εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονηθόσι φιλίαν εἶναι» (1155b33-34). En la *Política*, el término reviste el mismo significado técnico pero es una simple alusión: «διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονηθός σώζει τὰς πόλεις, ὡσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον» (1261a30-31). En *Mechanica*, se utiliza para describir una proporción geométrica: «ὃ οὖν τὸ κινούμενον βάρος πρὸς τὸ κινουόν, τὸ μῆκος πρὸς τὸ μῆκος ἀντιπέπονηθεν» (850b1-2). Este último caso merece ser comparado con la descripción aristotélica de la conjunción en diagonal (ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις, *E.N.*1133a6-7).

188Platón *Gorgias* 508a; Aristóteles *Pol.*1301b27-1302a8; 1317b2-10.

189La aplicación de la teoría matemática de las proporciones se aplica así en su «forma “clásica”»: considera a la igualdad aritmética como constitutiva de la democracia, y la igualdad geométrica de la oligarquía» (Vitrac 1987:8).

distinción entre la reciprocidad y los dos tipos previamente abordados: Aristóteles afirma que este tipo de justicia no es sencillamente “reciprocidad respecto a otro” (τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ, 1132b23). En las asociaciones comerciales (ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς, 1132b31) —y éste es el ámbito de análisis del resto del capítulo quinto— la reciprocidad se produce por la conjunción en diagonal (ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις, 1133a6-7) de sus partes. En los tipos anteriores, la distributiva respondía a una proporción geométrica donde un conjunto respecto al otro está en la misma relación que sus propias partes entre sí (1131b14-15) y la correctiva respondía a una proporción aritmética donde la cantidad excedida por un extremo respecto a la media se debe añadir al otro menor para ajustar la relación (1132b4-6); pero en este tercer tipo, la proporción exige un cruce: un albañil —el ejemplo es brindado por Aristóteles mismo— recibe de un zapatero su producción y comparte con él a su vez su propia producción. Si se alcanza la igualdad en la proporción de ese intercambio, entonces ocurre la reciprocidad.

### 3.c.1. Aspectos generales de la interpretación del intercambio.

Soudek afirma que «la historia de la interpretación de los puntos de vista económicos de Aristóteles en el libro quinto de la *Ética*, en su mayor parte, es una historia de malas interpretaciones. Esta tendencia parece haber sido iniciada por el filósofo escolástico Alberto Magno» (1952:64). La exégesis escolástica introdujo un elemento ajeno a la concepción aristotélica. Alberto Magno se refirió a la igualdad en la reciprocidad como una igualdad en la cantidad de trabajo y sus costos y de la misma manera se expresó su discípulo, Tomás de Aquino, en su comentario a la *Ética*, donde estableció que «la igualdad en el intercambio significa igualdad en “trabajo y costos” aunque se dio cuenta de que la necesidad (o utilidad) era la real medida del valor. Haber llevado el trabajo y los costos a la discusión de la teoría de Aristóteles fue un error, aunque uno fructífero. “El verdadero descendiente de la doctrina de Aquino es la teoría del

valor”, dice Tawney» (Soudek 1952:65). Así, las interpretaciones modernas intentaron infructuosamente aparear los conceptos aristotélicos con los economistas clásicos y sus teorías del valor.

En este sentido, el análisis de la reciprocidad debe comenzar por establecer de qué manera Aristóteles puede determinar semejante igualdad. Aristóteles sostiene exactamente que:

Es necesario que lo que precisamente un albañil es respecto a un zapatero tantos calzados sean respecto a una casa o alimento<sup>190</sup>.

Algunas interpretaciones contemporáneas de esta afirmación se apoyan sobre la “commensurabilidad” de los objetos intercambiados en términos de igualdad efectiva. Ciertamente, Aristóteles propone el ejemplo de cinco camas por una casa (1133b23-28). El problema para explicar esta identidad, según Meikle (1995:6-27), reside en la diferencia cualitativa existente entre las mercancías intercambiadas. Desde su aspecto metafísico, las cosas son inconmensurables y, según Meikle, Aristóteles formula un problema del cual no puede encontrar una solución aceptable (Meikle 1995:27). Asimismo, Finley (1970a) traslada este problema al establecimiento de aquellos precios en los mercados y concluye que Aristóteles no desarrolla un análisis económico (1970:15). En general, las interpretaciones modernas no están desconectadas de las teorías económicas contemporáneas: Meikle comparte la visión de Marx y Finley adopta las concepciones de Schumpeter. En el caso de Soudek esta tendencia es admitida<sup>191</sup>, pero se justifica en su reconstrucción del marco social e intelectual del pensamiento aristotélico. Así, su interpretación de la relación cruzada a partir de la *habilidad (skill)* del albañil y del zapatero no desluce el resto de su análisis. Soudek realiza una precisa explicación de las proporciones matemáticas utilizadas por Aristóteles y examina detalladamente la conjetura sobre la asimilación de la reciprocidad a la proporción armónica. También, es cierto, llega a afirmar que «la teoría del valor de Jevons, basada en el hedonismo de

190«δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαυτὰ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν» (1133a22-24).

191Soudek (1952:46).

Bentham, es prácticamente la misma que la de Aristóteles» (Soudek 1952:74).

En todo caso, estas interpretaciones deben contrastarse con algunas afirmaciones fundamentales de su argumentación. Aristóteles afirma precisamente que:

En verdad es imposible que cosas tan diferentes resulten conmensurables, pero respecto a la necesidad resulta bastante aceptable<sup>192</sup>.

Al retomar la oposición entre φύσις y νόμος, podría comprenderse el pasaje como la distinción entre una conmensurabilidad real y otra convencional, ya que Aristóteles inmediatamente exige una unidad de comparación establecida por convención: la moneda (νόμισμα<sup>193</sup>, 1133b21). De este modo, la proporción establecida entre los términos del intercambio no obedece a una determinación objetiva sino a un índice subjetivo. Precisamente, la necesidad (χρεία) no sólo es la referencia de esa comparación sino el principio de las relaciones comerciales, ya que la necesidad mantiene mutuamente unidas a las personas por la dependencia de la producción del otro. No habría intercambio si las personas y sus productos fueran iguales; no se asocian dos médicos o dos agricultores sino dos personas diferentes, un médico y un agricultor (1133a16-18). De ahí la relación cruzada y su afirmación de que no es sencillamente reciprocidad respecto a otro (1132b23). El médico debe suministrar al zapatero aquello que necesita, a cambio de lo que necesita el médico de parte del zapatero, y en la medida que ambos resulten igualmente retribuidos, ya que «ciertamente nada impide que el trabajo de uno sea mayor que el del otro»<sup>194</sup>. La proporción no se

---

192«τῆ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἰκανῶς» (1133b18-20).

193Aristóteles reconoce allí mismo su derivación etimológica del término νόμος, *convención, norma, ley, etc.*

194«οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου» (1133a12-13). Como se reconoció en la primera parte, resulta significativo recordar que la categoría de trabajo «muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites» (Marx

define en función de la ponderación del trabajo propio (relación directa con el trabajo subjetivo, *i.e.* fuerza de trabajo), sino de la necesidad del trabajo ajeno (relación cruzada con el trabajo objetivo, *i.e.* producto). Por lo tanto, Aristóteles destaca dos características cruciales de la experiencia del intercambio comercial: necesidad y convención. Ambas permiten, de un modo muy particular, concretar la comparación cruzada:

En efecto, es necesario con una sola medir todas, como precisamente se dijo antes. Y esto es en verdad la necesidad, que reúne todas; pues, si no carecieran o no [carecieran] por igual, no habría cambio o no [existiría] el mismo. Y la moneda ha venido a ser por convención como un sustituto de la necesidad<sup>195</sup>.

De este modo, la proporción justa de la reciprocidad en un intercambio comercial, aunque apoyada sobre la necesidad mutua, es establecida convencionalmente por la sociedad y representada por el dinero. En este sentido, una última aclaración debería zanjar la distinción entre conmensurabilidad real y convencional de los trabajos intercambiados: Aristóteles sostiene que la moneda, si bien no tiene siempre el mismo valor, al menos es más estable que las restantes mercancías, y por ese motivo, la considera una unidad de cambio más adecuada que las restantes (1133b10-14).

### 3.c.2. El pensamiento económico de Aristóteles: la interpretación marxista.

Aunque los elementos presentados previamente orienten la interpretación del pasaje, resulta inevitable revisar las interpretaciones inspiradas en *El Capital* ya

---

1980:26). Por lo tanto, tiene razón Soudek cuando afirma que «el “trabajo” [labor] en abstracto, el tiempo-de-trabajo de la Economía Política, es ajeno al pensamiento de Aristóteles; nunca lo menciona o implica en sus deducciones» (1952:60).

195«δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὡσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῆ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρεῖα, ἢ πάντα συνέχει· εἰ γὰρ μὴθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτή· οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρεῖας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην» (1133a25-29).

que Marx apoya su análisis del valor de la mercancía en la formulación aristotélica y su interpretación ha sobrevivido hasta los estudios económicos sobre Aristóteles más modernos y completos, como el libro Meikle (1995). Si bien este estudio analiza la argumentación aristotélica, no establece claramente la correspondencia entre los conceptos económicos antiguos y modernos, específicamente entre valor de uso y valor de cambio, como se planteó en la primera parte<sup>196</sup>. En realidad, Adam Smith es el primer autor en definir expresamente la distinción entre los dos significados del término “valor”:

La palabra *valor*, debe observarse, tiene dos significados diferentes, y a veces expresa la utilidad de algún objeto particular, y a veces el poder de adquirir otros bienes que la posesión de este objeto transmite. Una puede ser llamada “valor de uso”; la otra, “valor de cambio”<sup>197</sup>.

Cuando Marx analiza en *El Capital* la *forma equivalencial* de las mercancías y explica los dos factores de la mercancía, el *valor de uso* y el *valor de cambio*, obedece a una tradición extraña al pensamiento aristotélico, aunque pretenda entenderla como *sustancia* y *magnitud del valor*. Así, afirma que la ecuación “5 camas = 1 casa”, presente en *E.N.* 1133b27-28, desarrolla la forma simple del valor como expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera. Sin embargo, no hay tal desarrollo conceptual sobre la categoría de valor en el texto aristotélico. En su análisis, Meikle intenta ubicar, al igual que Marx, en el texto de *Política I* 9<sup>198</sup> la distinción de la categoría de valor económico, distinción fundacional del

---

196Ver capítulo 2.c. *La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?*

197«The word value, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possession of that object conveys. The one may be called “value in use”; the other, “value in exchange”» (Smith 2001:48).

198La versión de Meikle (1995:8) dice «with every article of property there is a double way of using it; both uses are related to the article itself, but not related to it in the same manner—one is peculiar to the thing and the other is no peculiar to it». Sin embargo, la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* no está presente en el texto citado por Meikle. En ninguna parte del pasaje se desarrolla el concepto mismo de “valor”, sino el de “utilización”

pensamiento económico moderno. El texto, ya abordado en la primera parte, es fundamental:

Pues de cada posesión la utilización es doble, y ambas utilidades propiamente, pero no propiamente por igual, sino una utilización apropiada y otra no apropiada de la cosa, como del calzado el calzarse y el intercambiarlo. Pues ambas son utilidades del calzado. Pues también el que intercambia con el necesitado de calzado por dinero o alimento utiliza el calzado en cuanto calzado, pero no respecto a la utilización apropiada; pues no ha sido creado a causa del intercambio. Y es del mismo modo respecto a las restantes posesiones<sup>199</sup>.

La distinción elaborada para el uso de las cosas, el uso propio e impropio del calzado (como zapato y como objeto de intercambio comercial), implicaría, según Meikle, una distinción entre dos clases de valor: *valor de uso* y *valor de cambio*. Que esta última distinción sea adoptada por Marx en *El Capital*, no significa que sean análogas, ni nada parecido<sup>200</sup>. Aristóteles emplea la palabra *χρήσις*<sup>201</sup> y esto es fundamental para entender la distinción, porque esta misma palabra es utilizada anteriormente por Aristóteles (*Pol.* 1254a3) para señalar la distinción entre instrumento (*ὄργανον*) y posesión (*κτημα*). Afirma que el instrumento produce algo más que su propia utilización (*χρήσις*), por ejemplo la

---

(propia e impropia).

199«ἐκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστίν, ἀμφοτέραι δὲ καθ' αὐτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἢ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἢ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. ἀμφοτέραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις: καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ἢ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν: οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονε. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων» (*Pol.* 1257a6-14).

200«La famosa distinción de Aristóteles entre los dos “usos” de bienes, el uso en consumo y el uso en intercambio (*Pol.* I,9, 1257a6) tiene poco en común con el espíritu del “valor de uso” y “valor de cambio” de Adam Smith y los economistas clásicos» (Soudek 1952:47).

201Se estableció claramente, en el capítulo 2.c. *La interpretación historicista: ¿Aristóteles o Marx?*, la incongruencia entre *χρήσις* y *Gebrauchswert*, ya que Aristóteles intenta distinguir dos tipos de crematística.

lanzadera produce el tejido o un vestido además de su propia utilización en tanto lanzadera, mientras que una posesión sólo exhibe su utilización, es decir, su uso en cuanto vestido por ejemplo, y nada más. Por lo tanto, con la distinción de la utilización de las cosas realizada en el pasaje arriba citado (*Pol.* 1257a6-14) Aristóteles no describe ningún aspecto valorativo del objeto sino una caracterización funcional, pues utilizado propiamente satisface la necesidad para la cual fue fabricado, pero utilizado impropriamente está su fin determinado por el intercambio. Es, precisamente, la utilización (*χρησις*) de una cosa y no su “valor”, como pretenden Marx y Meikle. Por otra parte, si el objeto es intercambiado para la satisfacción de una necesidad del sustento, la *χρησις* está limitada a la suficiencia natural y es necesaria; pero si la misma es conforme al lucro, resulta innecesaria e infinita, como advierte Aristóteles. Por lo tanto, la consideración aristotélica del objeto no responde ni a la distinción entre valor de uso y valor de cambio ni tampoco a la categoría aristotélica de cantidad, como pretende Meikle cuando afirma: «puesto que la expresión “5 camas = 1 casa” afirma una relación de igualdad, entonces camas y casa no pueden darse aquí como entidades cualificadas, sino solamente como cantidades de algo cualitativamente igual» (1995:15). Esta interpretación implica que «el problema es encontrar qué clase de cantidad es el valor de cambio» (Meikle 1995:15)<sup>202</sup>.

### 3.c.3. La reciprocidad como categoría de relación.

Meikle desarrolla una interpretación de la conmensurabilidad a partir de categorías ontológicas, más cercanas a la concepción marxista que a la aristotélica, ya que en *E.N.* 1133a22-24 no se presenta una ecuación entre magnitudes o valores de un producto. La necesidad (*χρεία*<sup>203</sup>) mantiene unidas a las personas en el intercambio y su representación convencional, según 202Asimismo, Meikle admite que esta interpretación es la misma que da Marx de *E.N.* V 5 en *El Capital*.

203Analizada, tanto para Aristóteles (*E.N.* 1133a27) como para Platón (*Rep.* 369c2), en el capítulo 2.b.3. *Origen y finalidad de la formación social*.

Aristóteles, se encuentra en la moneda. Sin embargo, que la moneda constituya una unidad de medición no implica que la necesidad también lo sea. En este sentido, Meikle se equivoca cuando interpreta de este modo la argumentación aristotélica: «la idea sería esta: *cheria*, no el dinero como sugirió anteriormente, hace conmensurables las cosas, pero ella carece de unidad y no puede ser la medida» (1995:35). Precisamente, la *χρεία* no puede ser la medida de comparación, no porque carezca de una unidad, sino porque la *χρεία* en ningún momento es planteada por Aristóteles como la cantidad (en tanto categoría) responsable de la conmensurabilidad de las cosas. La igualdad en el intercambio comercial se establece por la reciprocidad de necesidades, por la dependencia mutua entre el albañil y el zapatero de sus respectivas producciones. Por lo tanto, la *χρεία* no constituye de ninguna manera una cantidad de las cosas, sino la relación misma de mutua dependencia incorporada en la reciprocidad (τὸ ἀντιπεπονθός).

Este punto es central para comprender la falacia de la interpretación marxista. Cuando Meikle afirma que «la relación que Aristóteles ha identificado entre proporciones de casas, comida y calzados, es una de igualdad, y él escribe de la cantidad en *Categorías* que “lo más distintivo de la cantidad es su ser llamado tanto igual como desigual”...» (1995:15), olvida que Aristóteles analiza en este pasaje la reciprocidad (τὸ ἀντιπεπονθός) y que la ecuación “5 camas = 1 casa” es sólo una representación convencional de esa relación cruzada entre necesidades mutuas y no la expresión misma del valor de las mercancías. Asimismo, Meikle olvida que la igualdad también establece una relación y que también puede ser comprendida bajo la categoría de relación, como dice Aristóteles sobre las relaciones numéricas: «por consiguiente, todas estas cosas respecto a algo se dicen según un número y son afecciones del número, y además lo igual, lo semejante y lo idéntico, de otro modo (en efecto, según lo uno se dicen todas, pues son idénticas a las cosas de las que la sustancia es única, semejantes a las cosas de las que la cualidad es única e iguales a las cosas de las que la cantidad es única; y la unidad es principio y medida del número, de modo que todas estas

cosas respecto a algo se dicen según un número, pero no del mismo modo)»<sup>204</sup>. En este punto resulta significativo aclarar que la categoría de relación es precisamente la categoría utilizada por Aristóteles para definir la reciprocidad cuando afirma que «es necesario que lo que precisamente un albañil es *respecto a* un zapatero tantos calzados sean *respecto a* una casa o alimento»<sup>205</sup> y también recordar que en *Categorías* afirma que «todo lo relativo se dice respecto a un recíproco»<sup>206</sup>. En todo caso, la ecuación “5 camas = 1 casa” debe comprenderse como una adecuación convencional entre ambas partes, como la aplicación de una convención (la moneda: νόμισμα, 1133b21) que «hace conmensurable a todas las cosas»<sup>207</sup>, pero nunca como un aspecto de la cantidad<sup>208</sup>.

En el libro de Meikle (1995) no hay ninguna reflexión sobre los términos “valor de uso” y “valor de cambio” aplicados por Marx al texto aristotélico. Meikle los utiliza tan acríticamente como Marx, o más aún ya que las limitaciones filológicas deberían ser más disculpables en Marx que en Meikle si se consideran los avances filológicos del siglo veinte. La sentencia es conclusiva: «la interpretación de Meikle de *Ética Nicomaquea* V 5 es inverosímil porque su reconstrucción del argumento global de Aristóteles no está soportada por el texto» (Miller 1998:390). En general, la tradición marxista carece de fundamentos

---

204«ταῦτά τε οὖν τὰ πρὸς τι πάντα κατ’ ἀριθμὸν λέγεται καὶ ἀριθμοῦ πάθη, καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταῦτ’ ἄλλοι τρόποι (κατὰ γὰρ τὸ ἓν λέγεται πάντα, ταῦτ’ ἄλλ’ ὡς μία ἢ οὐσία, ὅμοια δ’ ὡς ἢ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὡς τὸ ποσὸν ἓν· τὸ δ’ ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον, ὥστε ταῦτα πάντα πρὸς τι λέγεται κατ’ ἀριθμὸν μὲν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον)» (*Met.* 1021a8-14).

205«δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδὶ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν» (1133a22-24).

206«Πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται» (*Cat.* 6b28).

207«πάντα ποιῆ σύμμετρα» (*E.N.* 1133b22).

208«Un precio, es verdad, expresa la cantidad de dinero que es necesario dar a cambio de una mercancía dada. Pero su significación es la relación entre esta cantidad de dinero y otras cantidades similares. Y las valuaciones que el sistema de precios expresa no son en absoluto cantidades. Son un arreglo de cierto orden. Asumir que la escala de precios relativos no mide ninguna cantidad en absoluto salvo cantidades de dinero es muy innecesario. El valor es una relación, no una medida» (Robbins 1945:56).

textuales y herramientas filológicas. Meikle (1995) intenta presentar una interpretación definitiva del pensamiento económico de Aristóteles, pero carece de sustento. Así, Miller detecta la falla característica de muchas de las argumentaciones del libro: «Meikle agrega que Aristóteles “observa que puesto que la *chreia* carece de una unidad, no puede servir como medida, y por esta razón Aristóteles descarta esta segunda idea también”(23). ¿Dónde Aristóteles hace esta observación? Desafortunadamente Meikle no cita el texto» (1998:390).

### 3.c.4. Aristóteles y el análisis económico.

Aunque la tradición marxista haya resultado significativa para el análisis de las condiciones materiales de la vida social, el texto ha ocupado un lugar central en las discusiones sobre el origen de las teorías económicas. En el caso paradigmático de Finley, una pretendida definición científica del análisis económico encabeza su estudio descartando *a priori* cualquier aspiración analítica del texto aristotélico. Por otra parte, Finley no le presta demasiada atención al sentido matemático de τὸ ἀντιπεπονθός y lo relaciona inmediatamente con la *lex talionis*. Asimismo, las apreciaciones terminológicas a lo largo de su estudio no hacen más que demorar su sentencia final y su trabajo es únicamente una compilación de los principales comentarios sobre el tema. Este tedioso recorrido parece ser una excusa para admitir que «antes de que proceda a dar una respuesta negativa, debo confesar que, como Joachim, no entiendo qué pueden significar las proporciones [ratios] entre los productores» (Finley 1970a:13). De este modo, cualquier intento de encuadrar el texto aristotélico en esta perspectiva no puede resultar enriquecedor<sup>209</sup>. Por este motivo, conviene retomar los estudios dedicados a la reconstrucción del

---

209«Finley (1970a), un prominente historiador de la economía clásica y Meikle (1995), un filósofo marxista, siguieron la estrecha definición del siglo veinte de la teoría microeconómica del precio como la esencia de la economía y negaron a Aristóteles cualquier reputación como un contribuidor al desarrollo de la economía» (Lowry 1998:27).

trasfondo intelectual del pensamiento aristotélico en sus aspectos matemáticos. El trabajo de Soudek (1952) mantiene una gran vigencia, especialmente en su análisis matemático de las proporciones en la justicia. Asimismo, se les puede reconocer cierto progreso en la cuestión a los trabajos de Lowry (1998, 2003 y 2010). En ambos casos, los autores profundizan la hipótesis de una vinculación entre las concepciones pitagóricas y el modelo matemático utilizado por Aristóteles. Mientras Soudek (1952:56) la considera una conjetura abierta, la proporción armónica habría sido utilizada por Aristóteles para ilustrar el intercambio según Lowry (2003:20 y 2010:195).

Soudek divide la argumentación aristotélica en dos partes: una relativa a los motivos del intercambio y otra dedicada a las proporciones entre los bienes en el intercambio. En primer lugar, establece que Aristóteles estaba más preocupado por el valor de las habilidades de los productores que por el valor de sus productos. En la perspectiva de Aristóteles, tanto el valor de la habilidad del zapatero como el valor del calzado estaría determinado por el grado de satisfacción de necesidad que ofrecen en el intercambio. De este modo, este denominador común permite la igualación en el intercambio: «la “ecualización de habilidades”, decía Aristóteles, es para él idéntica a un grado equivalente de la utilidad brindada por cantidades proporcionadas de los bienes producidos por diferentes habilidades. La suya es —para acuñar una frase— una “teoría del valor del trabajo”, diametralmente opuesta a la “teoría laboral del valor”» (Soudek 1952:46). Sin embargo, el texto aristotélico no se presta tan fácilmente a esta interpretación. Por lo pronto, el primer ejemplo de la conjunción en diagonal parte de la siguiente afirmación:

Y hace la permuta en proporción la conjunción en diagonal: un albañil sobre *a*, un zapatero sobre *b*, una casa sobre *c*, un calzado sobre *d*. Así pues, es necesario que tome el albañil de parte del zapatero el trabajo de aquel, y éste a aquel le dé la parte suya<sup>210</sup>.

---

210«ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ’ ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ’ ᾧ α, σκυτοτόμος ἐφ’ ᾧ β, οἰκία ἐφ’ ᾧ γ, ὑπόδημα ἐφ’ ᾧ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ» (1133a5-

El trabajo del albañil (τὸ ἐκείνου ἔργον) es interpretado por Soudek como su habilidad (skill) para producir el calzado. Inmediatamente después Aristóteles afirma que «ciertamente nada impide que el trabajo de uno sea mayor que el del otro»<sup>211</sup>, pero interpretar ἔργον en su aspecto subjetivo es injustificado. Soudek alude a la relación complementaria entre los diversos oficios expuestos en *República* II como un principio de equiparación de las necesidades. Así, utiliza una especie de juego de palabras cuando pasa al texto aristotélico y afirma que «los bienes ofrecidos son el producto de una habilidad a diferencia de la habilidad que ha producido los bienes deseados» (1952:47). Aunque es verdad que una serie de oficios es necesaria para sostener las necesidades de los habitantes de la πόλις, Aristóteles no propone aquí ecualizar los productos ni las habilidades correspondientes sino las necesidades mutuas. En la segunda descripción de la proporción dice:

Un labrador *a*, el alimento *c*, un zapatero *b*, su trabajo igualado *d*<sup>12</sup>.

Por lo tanto, Aristóteles se refiere a la cantidad de calzados equivalentes al alimento y no a la habilidad de producirlos. Resulta complejo admitir la interpretación de Soudek, porque las relaciones respecto a *c* y *d* no presuponen una habilidad ni tampoco implican una utilidad con su consumo. El intercambio, para Soudek, “es *motivado* por la carencia mutua y *regulado* por el “valor” relativo”, la capacidad para satisfacer la necesidad, de las habilidades aplicadas a la producción de bienes para ser intercambiados» (1952:45). Aristóteles reiteradamente afirma que la moneda mide todas estas mercancías y, en cierto modo, las iguala de manera suficiente. Sin embargo, la unidad para medir todas las cosas «en verdad es la necesidad, que contiene todas las cosas»<sup>213</sup>, ya que la moneda es solamente un sustituto convencional. Así, no es la habilidad sino la χρεία el factor de “regulación” de la relación en el intercambio.

En segundo lugar, Soudek se dedica extensamente al análisis del “modelo”

---

10).

211 «οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου» (1133a12-13).

212 «γεωργὸς α, τροφή γ, σκυτοτόμος β, τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον δ» (1133b4-5).

213 «ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἡ πάντα συνέχει» (1133a26-27).

matemático utilizado por Aristóteles en los tres tipos de justicia particular. En el caso de lo justo en la distribución, ilustra la proporción geométrica con el ejemplo brindado en la *Política* donde se dice exactamente que

En efecto, no es justo que participe igual de las cien minas el que contribuye una mina que el que da todo lo restante, ni de las del principio ni de las sucesivas<sup>214</sup>.

Aunque parece indiscutible que este pasaje se ajuste a la proporción geométrica descrita por Aristóteles, Soudek ofrece dos interpretaciones divergentes. En la primera, asigna a los términos *a* y *b* las respectivas contribuciones de ambos contribuyentes y establece los proporcionales respectivos si el reembolso completo fuera 100 dracmas. En la segunda, identifica los términos *a* y *b* con las personas mismas y los términos *c* y *d* con sus respectivas contribuciones, tal como Aristóteles plantea: «aquellos para quienes es precisamente justo, son dos, y aquellos entre los que [está lo justo], las cosas, dos»<sup>215</sup>. En este caso, Soudek objeta su aceptación en términos de proporción matemática, ya que *a* y *b* no son magnitudes o cantidades en sentido matemático. Desde su perspectiva, constituyen símbolos lógicos y no se ajustan a una proporción estrictamente matemática. Al respecto se pueden considerar dos aspectos del problema. Por una parte, conviene contrastar la concepción del número utilizada por Soudek con el texto aristotélico. Poco después, Aristóteles explica por qué lo justo puede asimilarse a una proporción. Desde una concepción más amplia que la supuesta por Soudek, Aristóteles afirma que:

En efecto, lo proporcional no sólo es propio del número abstracto, sino del número en general<sup>216</sup>.

En este sentido, el número no es una abstracción formal sino también una

---

214«οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον ἴσον μετέχειν τῶν ἑκατὸν μινῶν τὸν εἰσενέγκαντα μίαν μινᾶν τῷ δόντι τὸ λοιπὸν πᾶν, οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς οὔτε τῶν ἐπιγινομένων» (*Pol.* 1280a28-31).

215«οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστὶ, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο» (1131a19-20).

216«τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ» (1131a30-31).

entidad concreta. Sus propiedades no son exclusivamente formales; constituyen propiedades intrínsecas de las cosas. Por lo tanto, Aristóteles le asigna un carácter ontológico, según Soudek, a categorías lógicas. Así surge el segundo aspecto del problema, la vinculación del pensamiento aristotélico con la tradición pitagórica: «Aristóteles, al confundir o mezclar buenas matemáticas con una suerte de lenguaje simbólico, estaba siguiendo una tradición que aparentemente aceptó como generalmente conocida y sabida, concretamente la filosofía social pitagórica pero que, al contrario de su suposición, no era completamente comprendida por sus propios discípulos o sus contemporáneos» (Soudek 1952:50). En este aspecto, su argumentación es bastante endeble porque unas pocas referencias a la interpretación de Burnet le permiten afirmar que Aristóteles adoptó la vieja creencia mística de los pitagóricos sobre el simbolismo de los números con un nuevo sentido racionalista. De este modo, el número cuatro representa la justicia para los pitagóricos<sup>217</sup> y Aristóteles coincidiría al concebirla a partir de cuatro términos, dos para las personas y dos respecto a las cosas<sup>218</sup>. Sin embargo, esta interpretación no se ajusta al texto y la primera referencia directa de Soudek (1952:50) a la concepción pitagórica del número en Aristóteles no favorece su interpretación. El pasaje de *Metafísica* aludido por Soudek dice exactamente:

Y los pitagóricos, porque ven muchas afecciones de los números existentes en los cuerpos sensibles, describieron que los entes son números pero no separados, sino que los entes proceden de los números. Y ¿por qué? Porque las afecciones de los números existen en la armonía, en el cielo y en muchas otras. Pero los que dicen que existe el número matemático solo no admiten decir de acuerdo a sus

---

217«Aristóteles sugiere que de acuerdo a ellos el “momento justo” (καιρός) era el siete, la justicia era el cuatro y el casamiento el tres» (Burnet 1908:119). Cabe aclarar que el pasaje aludido por Burnet dice exactamente: «οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος» (*Met.*1078b21-23). Por lo tanto, sin una mención expresa del número cuatro, el pasaje aristotélico no testimonia a favor de la interpretación de Soudek.

218*E.N.*1131a19-20.

hipótesis nada semejante, sino que dicen que las ciencias no serán propias de éstos. Pero nosotros decimos que son, como precisamente dijimos antes. Y es evidente que los entes matemáticos no están separados; pues las afecciones de los separados no existirían en los cuerpos. Por consiguiente, los pitagóricos en tal cuestión no están acusados de nada, sin embargo en que hacen proceder de los números a los cuerpos naturales, de los que no tienen peso ni siquiera levedad los que tiene levedad y peso, parecen hablar sobre otro cielo y cuerpos pero no los sensibles. Pero los que lo hacen separable, porque a los sensibles no se aplicarán los axiomas, y los razonamientos erran y adulan el alma, suponen no sólo que existen sino también que son separadas. E igualmente también las magnitudes matemáticas. Por lo tanto, es evidente que también el argumento opuesto dirá lo contrario y lo que recién se problematizó los que hablan así deben resolver, por qué sin existir de ninguna manera en los sensibles las afecciones suyas existen en los sensibles<sup>219</sup>.

Aristóteles ni confunde conceptos matemáticos con lenguaje simbólico, ni los mezcla con el uso corriente en la tradición pitagórica, como pretende Soudek.

---

219«οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὄραν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα· διὰ τί δέ; ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἀρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις. τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθὲν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. ἡμεῖς δὲ φαμεν εἶναι, καθάπερ εἶπομεν πρότερον. καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώριστα τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι κατὰ μὲν τὸ τοιοῦτον οὐθενὶ ἔνοχοί εἰσιν, κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρους μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρους, εἰκόσασσι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες, ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχὴν, εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. δῆλον οὖν ὅτι καὶ ὁ ἐναντιούμενος λόγος τάναντία ἐρεῖ, καὶ ὁ ἄρτι ἠπορήθη λυτέον τοῖς οὕτω λέγουσι, διὰ τί οὐδαμῶς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπαρχόντων τὰ πάθη ὑπάρχει αὐτῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς» (*Met.* 1090a20-1090b4).

Aristóteles establece claramente la distinción pitagórica y su propia posición. En primer lugar, los pitagóricos admiten que los cuerpos sensibles presentan algunas propiedades matemáticas. Aristóteles coincide en este punto y por eso introduce una distinción entre los pitagóricos y quienes conciben al número como algo separado. Esta posición también es congruente con la antes citada: «en efecto, lo proporcional no sólo es propio del número abstracto, sino del número en general»<sup>220</sup>. De este modo, la concepción más amplia del número le permite afirmar que las ciencias también son propias de los objetos sensibles. Hasta aquí la posición pitagórica no puede ser objetada, según Aristóteles. El problema aparece cuando los pitagóricos componen los cuerpos naturales a partir de las entidades numéricas. La contradicción surge porque el número no tiene peso ni levedad pero los cuerpos naturales sí y, así, tal entidad no puede producir a la otra. Aristóteles toma posición respecto a los pitagóricos, pero no profundiza el problema<sup>221</sup>. Tanto en el pasaje citado de la *Metafísica* como en la *Ética*, el problema reside en la concepción restringida del número. El aspecto central de la discusión cierra el pasaje: sus partidarios deben explicar por qué si las afecciones matemáticas no existen en los cuerpos sensibles, se encuentran presentes en los cuerpos sensibles. Por lo tanto, la concepción restringida del número, una especie de “nominalismo aritmético”, debe superarse con la inclusión de las restantes dimensiones: «el número, por consiguiente, en tanto que entidad matemática, tanto es razón significativa que encierra cualidad y cantidad como enigma o símbolo, que manifiesta de la mejor manera posible la inefabilidad de la sustancia intelegible [...] Resulta ser, entonces, que el número como una mera entidad cuantitativa abstracta y aislada es una fantasía mental, apta desde luego para calcular, operar y encontrar pruebas confirmatorias de esta actividad, pero todo eso clauso o encerrado en sí mismo, amputación de lo real que gira sobre sí y, como tal, acción a medias humana y arbitraria y, en el fondo, inútil» (García Bazán 2005:32)<sup>222</sup>.

220«τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ’ ὅλως ἀριθμοῦ» (1131a30-31).

221La cuestión es retomada en *Met.*1092a21 y ss.

222Cabe aclarar que García Bazán reconstruye la noción usual de ἀριθμός porque la

En el caso de lo justo correctivo, el modelo se ajusta a la proporción aritmética y Soudek lo ilustra con el siguiente ejemplo:  $10 - 6 = 6 - 2$ . Esta proporción no representa estrictamente, según Soudek, una proporción aritmética sino una serie de números en progresión aritmética. La observación se apoya en el comentario de Burnet y alude al sentido originario de analogía: el término se aplicaba a la proporción geométrica, pero parece ser que en la época de Aristóteles se había extendido a las series en progresión aritmética (Burnet 1900:216-217). Resulta significativo aclarar que cada autor presenta sus propios ejemplos: Burnet allí mismo presenta los números 2, 4, 6, 8 y Rackham (la traducción utilizada por Soudek) presenta 1, 3, 7, 9 y también aclara, aparentemente siguiendo a Burnet, que esto no es una proporción y propone la progresión aritmética 1, 3, 5, 7<sup>223</sup>. Estas interpretaciones tienen un alto grado conjetural, ya que se pueden rastrear antecedentes de la utilización de las medias en Platón<sup>224</sup> y Arquitas. Por lo tanto, la interpretación de Soudek, realizada a partir de una concepción restringida del número, debe admitirse con ciertas reservas. Esta posición asimismo le ha restado importancia al uso político de las medias matemáticas. Antes de analizar la tercera forma, Soudek establece que: «el contraste entre las dos formas de justicia particular implica de este modo más que una mera diferencia entre proporción geométrica y aritmética; envuelve también la antítesis entre “naturaleza” y “ley” o “naturaleza” y “convención” como dos principios opuestos de justicia. Justicia distributiva es “justicia natural”, justicia correctiva la justicia como instituida por leyes de la sociedad y acuerdos entre la gente. Esta es la respuesta de Aristóteles a uno de los grandes conflictos ideológicos en la sociedad griega y, particularmente, ateniense en los siglos quinto y cuarto» (1952:52). De este modo, Soudek conjetura una combinación ideológica entre

---

concepción moderna del número no permite comprender la concepción pitagórica del número, propósito principal de su libro. En este sentido, la conceptualización citada es funcional al análisis aquí desarrollado. Las distinciones respecto a la concepción aristotélica se abordan posteriormente en el análisis específico de τὸ ἀντιπεπονηθός.

223 Aristotle (1934) *Nicomachean Ethics*, London, Harvard University Press, vol 19, [translated by H. Rackham].

224 *Timeo* 36a.

concepciones platónicas y pitagóricas en la fórmula aristotélica para paliar la tendencia impuesta por los sofistas. Sin embargo, el trasfondo intelectual del análisis aristotélico es bastante más complejo. En primer lugar, «la expresión ἐς μέσον aparece en el vocabulario político a finales del siglo VI» (Détienne 1965:427) y testimonia una serie de procedimientos y dispositivos utilizados para institucionalizar un espacio político en términos geométricos. Esta tendencia aparece en el contexto de juegos, repartición de botines y asambleas de justicia (Détienne 1965:429) elaborando el cuadro conceptual y las técnicas mentales necesarias para el nacimiento de la “razón griega”. En este sentido, el origen de una asociación teórica entre estructuras geométricas y nociones políticas puede situarse en la cosmología de Anaximandro (Vernant 1968). En segundo lugar, la influencia pitagórica no puede adscribirse exclusivamente al uso platónico. Aristóteles, según Soudek (1952:54), habría refinado las nociones pitagóricas presentes en Platón como herramientas de análisis y adoptado como fuente en el análisis de las proporciones la teoría social de Arquitas. Sin embargo, «esta tendencia a tratar a Arquitas como una nota al pie de Pitágoras y el pitagorismo presocrático es un artefacto de la tradición neopitagórica en la antigüedad tardía y se contradice directamente con el abordaje de Aristóteles en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Arquitas» (Huffman 2005:45). En este sentido, Aristóteles jamás denomina “pitagórico” a Arquitas ni es agrupado junto a otros pitagóricos criticados (Huffman 2005:45). En el catálogo de obras aristotélicas, se encuentran mencionados algunos escritos sobre Arquitas y cada referencia aristotélica conservada indica un conocimiento significativo de su pensamiento.

### **3.c.5. El campo filosófico y el análisis aristotélico de la justicia.**

En lo justo en la distribución (τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον) y en lo justo correctivo (τὸ διορθωτικὸν δίκαιον) Aristóteles de manera expresa asocia las proporciones geométrica y aritmética respectivamente. Resta establecer cuál sería la

proporción<sup>225</sup> asociada al tipo de justicia definida por Aristóteles como relación de reciprocidad (τὸ ἀντιπεπονθός). En el intento de establecer los orígenes del análisis económico, los estudios abordados previamente se han mostrado insuficientes al respecto. Las respuestas más adecuadas provienen del reconocimiento de los términos matemáticos y su aplicación política. En este sentido, conviene recorrer el campo de las posiciones previas al planteo aristotélico y, especialmente, la posición de Arquitas, ya que tanto Soudek como Lowry asocian de alguna manera τὸ ἀντιπεπονθός con la proporción armónica.

Ante todo resulta significativo definir brevemente el marco previo a las influencias pitagóricas. Posiblemente gracias a sus viajes por Mesopotamia y el Nilo Pitágoras fuera influenciado por las culturas caldea y egipcia. Lowry admite una concepción más amplia de la economía bajo tres categorías (administrativa, moral y analítica) y reconoce en sendos imperios una fuerte tradición administrativa vinculada con el uso de las matemáticas: «dos ramas de pensamiento surgieron de la simple tradición de administración racional que fue expresada aritméticamente por los caldeos y geoméricamente por los egipcios. En un sentido, el sistema autoritario desarrolló costumbres para enfrentarse con disputas entre individuos de igual estatus que no afecten la autoridad del sistema administrativo —primariamente problemas de distribución o reparto justo» (Lowry 2010:184). De este modo, entonces se podrían admitir estas condiciones culturales como premisas para los desarrollos pitagóricos y para la incorporación de nociones matemáticas al establecimiento de la justicia administrativa.

Por otra parte, en el caso específico de la teoría de las medias, suele asociarse tradicionalmente el descubrimiento empírico de la dependencia entre intervalos musicales y proporciones numéricas a la figura de Pitágoras<sup>226</sup>. Al comienzo los pitagóricos obtenían la relación numérica a partir de división de una cuerda

---

225Por supuesto, también se puede suponer que Aristóteles emplea solamente dos proporciones matemáticas. En la mayoría de los casos suele soslayarse la referencia a la correspondencia entre proporciones matemáticas.

226Por ejemplo, Heath (1921:85). En cuanto a la leyenda de los martillos puede encontrarse en Boecio: *De Institutione musica*, I.X.

tensa denominada *monocordio* (Marsá 2008:327). El procedimiento es el siguiente: «si uno toma una cuerda tensa de espesor y constitución uniformes, y la pulsa, produciendo un sonido agudo, y luego lo divide a la mitad con un puente y pulsa una de las secciones resultantes, la segunda nota producida será exactamente una octava arriba de la primera. Si en cambio uno la divide a dos tercios del largo total, y pulsa la sección más larga, la nota producida estará en el intervalo de una quinta perfecta arriba del primer tono; y si uno la divide a tres cuartos del largo total y otra vez pulsa la sección más larga, la nota estará en el intervalo de una cuarta perfecta arriba de aquella producida por la longitud completa. De ahí que la octava esté asociada con longitudes en la razón 2/1, la quinta con longitudes en la razón 3/2 y la cuarta con longitudes en la razón 4/3» (Barker 1994:114). Más tarde los pitagóricos ensayaron con más cuerdas y establecieron la relación 9/8 para el tono. Sin embargo, consideraron imposible la división de la octava en dos partes iguales, ya que implicaría un número irracional<sup>227</sup>: «la teoría de la imposibilidad de división del tono y de la octava en dos partes iguales se atribuye a Arquitas de Tarento» (Marsá 2008:329). Una división viable puede establecerse con la octava musical dividida en dos cuartas exactas separadas por un tono completo<sup>228</sup>. Así, el esquema resultante (en cualquiera de las mitades) forma una serie de cuatro notas consecutivas denominada *tetracordio*. En este punto, el aporte de Arquitas al desarrollo de sus

---

227«El problema específico que aparentemente causó la crisis dentro de la tradición pitagórica fue la cuestión de cómo reducir la raíz cuadrada de dos a una razón numérica entera. Si uno traza una diagonal en una unidad cuadrada, entonces esta diagonal debería ser igual a la raíz cuadrada de dos. Debería haber una razón aritmética numérica entera entre la diagonal del cuadrado y un lado. Esto no podría ser geoméricamente derivado por una medición meticulosa. Se sabe que Eudoxo trajo el sistema de escala numérica a la academia de Platón en la primera mitad del siglo cuarto a. C. La escala numérica para arribar a la raíz cuadrada de dos se construye con una secuencia en la que dos columnas están desarrolladas con pares adyacentes de números comenzando con 1-1, luego 2-3, 5-7, 12-17» (Lowry 2010:187). Aquí se encuentra el fundamento de la díada platónica, la línea dividida, etc.

228Debe recordarse que en la escala musical tradicional (diatónica) el intervalo entre notas consecutivas (Do, Re, Mi...) no siempre es un tono entero; en algunos casos es un semitono (por ejemplo, Mi-Fa y Si-Do).

predecesores debe entenderse como pluralista y nada dogmático. En el caso de su teoría musical<sup>229</sup>, parece haber tenido una influencia tanto de pitagóricos como de no pitagóricos (Huffman 2005:54). Asimismo, «Arquitas no indica que esté limitando la referencia a los pitagóricos; la expresión “aquellos relacionados con las ciencias” es muy general. Además, seguramente cuando Arquitas pensó en sus predecesores en geometría, debe haber pensado en no pitagóricos tales como Hipócrates de Quíos, de cuya obra su solución al problema de la duplicación del cubo dependía» (Huffman 2005:52). Este posicionamiento puede resultar sumamente significativo para analizar la proporción denominada armónica. El fragmento fue conservado por Porfirio:

Y Arquitas al hablar sobre las medias escribe esto: y las medias en la música son tres, una es aritmética, y la segunda la geométrica y la tercera subcontraria, [a la que llaman armónica]. Aritmética, siempre que estén los tres términos en un excedente proporcional tal que en lo que el primero excede al segundo, en eso el segundo excede al tercero. Y en esta proporción coincide que el intervalo de los términos mayores es menor, y el de los menores mayor. Y la geométrica, siempre que estén cuanto el primero respecto al segundo, también el segundo respecto al tercero. Y de éstos los mayores y los menores igualan el intervalo. Y la subcontraria, a la que llamamos armónica, siempre que sean <tales que,> en la parte del primero <en la que> el primer término supera al segundo, en esta parte del tercero el medio supera al tercero. Y en esta proporción el intervalo de los términos mayores resulta mayor, y el de los menores menor<sup>230</sup>.

---

229Su teoría y la explicación de su división del tetracordio puede encontrarse en Barker (2007:292 y ss.) y Huffman (2005:410 y ss.).

230«Ἀρχύτας δὲ περὶ τῶν μεσοτήτων λέγων γράφει ταῦτα. μέσαι δ' ἐντι τρεῖς τᾶ μουσικᾶ. μία μὲν ἀριθμητικὰ, δευτέρα δ' ἄ γεωμετρικὰ, τρίτα δ' ὑπεναντία, [ἄν καλέοντι ἀρμονικάν]. ἀριθμητικὰ μὲν, ὅκκα ἕωντι τρεῖς ὄροι κατὰ τὰν τοίαν ὑπεροχάν ἀνάλογον, ᾧ πρῶτος δευτέρου ὑπερέχει, τούτῳ δεύτερος τρίτου ὑπερέχει. καὶ ἐν ταῦτα <τᾶ> ἀναλογία συμπίπτει εἶμεν τὸ τῶν μειζόνων ὄρων διάστημα μείον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μείζον. ἄ γεωμετρικὰ δ', ὅκκα ἕωντι οἷος ὁ πρῶτος ποτὶ τὸν δεύτερον, καὶ ὁ δεύτερος ποτὶ τὸν

Este fragmento puede considerarse como el primer texto con una descripción cuidadosa y precisa de las tres medias. En todos los casos, se consideran tres términos en progresión descendente. Así, por ejemplo, los términos  $A$ ,  $B$ ,  $C$ , estarían en la secuencia  $A > B > C > 0$  y el término  $B$  constituiría la media entre los términos extremos  $A$  y  $C$ . La proporción aritmética en la formulación de Arquitas se establece cuando el término  $A$  excede al término  $B$  (es decir, la razón o diferencia entre  $A$  y  $B$ ) en la misma cantidad que el término  $B$  excede al término  $C$ . Entonces, la proporción aritmética puede establecerse, por ejemplo, en la progresión 12, 9, 6, y así 12 excede a 9 en la misma cantidad que 9 excede a 6. Por lo tanto, el término  $B$  constituye la media aritmética entre los términos  $A$  y  $C$  en la siguiente proporción:  $A - B = B - C$ . Asimismo, Arquitas también especifica la relación de cada intervalo<sup>231</sup> de la proporción. El intervalo entre los términos mayores es menor que el intervalo entre los términos menores, es decir, siguiendo el ejemplo anterior,  $12/9 < 9/6$ . Por lo tanto, la razón  $12/9$  es la razón correspondiente a la cuarta ( $4/3$ ) y la razón  $9/6$  la razón correspondiente a la quinta ( $3/2$ ). La proporción geométrica en la formulación de Arquitas se establece cuando el término  $A$  está respecto al término  $B$  (es decir, la razón o cociente entre  $A$  y  $B$ ) en la misma relación que el término  $B$  está respecto al término  $C$ . Entonces, la proporción geométrica puede establecerse, por ejemplo, en la serie 12, 6, 3, y así  $12/6$  está en la misma relación que  $6/3$ . Por lo tanto, el término  $B$  constituye la media geométrica entre los términos  $A$  y  $C$  en la siguiente proporción:  $A / B = B / C$ . Asimismo, el intervalo entre los términos mayores es igual al intervalo entre los menores, porque la proporción en este caso se define

---

τρίτον. τούτων δ' οἱ μείζονες ἴσον ποιῶνται τὸ διάστημα καὶ οἱ μείους. ἃ δ' ὑπεναντία, ἂν καλοῦμεν ἁρμονικάν, ὅκκα ἔωντι <τοῖσι,  $\phi$ > ὁ πρῶτος ὄρος ὑπερέχει τοῦ δευτέρου αὐταύτου μέρει, τούτῳ ὁ μέσος τοῦ τρίτου ὑπερέχει τοῦ τρίτου μέρει. γίνεται δ' ἐν ταύτῃ τῆ ἀναλογίᾳ τὸ τῶν μειζόνων ὄρων διάστημα μείζον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μείον» (Porfirio *In Ptolemai Harmonica* I.5 [Huffman 2005: Frag. 2; Düring 93.5-94.20; DK B2]).

231El término διάστημα designa la distancia entre dos notas. Aunque aquí puede representarse en términos matemáticos como una razón cociente entre dos números, el contexto resulta ambiguo. El comentario de Porfirio, precisamente, introduce el fragmento de Arquitas para abordar la diferencia entre razón (λόγος) y exceso (ὑπεροχή), ya que ambas denominaciones podrían aplicarse al intervalo.

por la igualdad de razones y adquiere la misma forma:  $12/6 = 6/3$ . En este caso la razón corresponde con la razón de la octava, es decir  $2/1$ . La proporción armónica en la formulación de Arquitas se establece cuando el término  $A$  excede al término  $B$  en la misma parte de  $A$  que en la parte de  $C$ ,  $B$  excede a  $C$ . Entonces, la proporción armónica puede establecerse, por ejemplo, en la progresión 12, 8, 6 y así  $12 - 8$  está en relación a 12 (es decir, en una relación de  $1/3$ ) al igual que  $8 - 6$  en relación a 6. Por lo tanto, el término  $B$  constituye la media armónica entre los términos  $A$  y  $C$  en la siguiente proporción:  $(A - B) / A = (B - C) / C$ . Asimismo, el intervalo entre los términos mayores es mayor que entre los términos menores:  $12/8 > 8/6$ . Por lo tanto, la razón  $12/8$  es la razón correspondiente a la quinta ( $3/2$ ) y la razón  $8/6$  la razón correspondiente a la cuarta ( $4/3$ ).

Las proporciones resultantes de las medias de Arquitas se corresponden con el descubrimiento empírico atribuido a Pitágoras. Si se asigna la razón  $2/1$  a la octava, entonces la media aritmética corresponde con la quinta musical ( $3/2$ ) y la media armónica con la cuarta musical ( $4/3$ ). La media aritmética de los términos 2 y 1 se resuelve por la ecuación  $B = (A+C) / 2$  y, por lo tanto,  $B = (2+1) / 2$  y así  $B = 3/2$ , es decir, la razón de la quinta musical. La media armónica de los términos 2 y 1 se resuelve por la ecuación  $B = 2 \cdot A \cdot C / (A+C)$  y, por lo tanto,  $B = 2 \cdot 2 \cdot 1 / 2+1$  y así  $B = 4/3$ , es decir, la razón de la cuarta musical. Por último, cabe agregar que la razón entre la media aritmética y la media armónica determina el valor del intervalo entre tonos, ya que  $(3/2) / (4/3) = 9/8$ .

En función de determinar la correspondencia entre τὸ ἀντιπεπονθός y la proporción armónica, resulta significativo destacar algunos aspectos de esta serie de medias. En primer lugar, hay una divergencia en la denominación de la tercer media. En el fragmento citado aparece denominada primero como “subcontraria” y después, subordinada a una aclaración, como “armónica”. La denominación “armónica” se presenta primero supeditada al verbo καλέοντι (tercera persona del plural) y después supeditada al verbo καλοῦμεν (primera persona del plural). No puede establecerse taxativamente la identidad del sujeto en tercera persona y

las conjeturas sobre esta divergencia no superan el estado especulativo. Tradicionalmente se suele adjudicar por este mismo fragmento a Arquitas su denominación “armónica” y se suele suponer la denominación “subcontraria” en el uso pitagórico; pero en el estado actual de las fuentes es imposible determinar su origen (Huffman 2005:175). Una noticia de Jámblico permite presumir un uso anterior en Filolao de Crotona (Barker 2007:283). La noticia resulta relevante porque introduce varios elementos significativos para la comprensión de esta proporción: «el testimonio en A24 hace dos afirmaciones acerca de Filolao y la teoría de las medias. La primera sugiere que dio el nombre de “armónica” a la media armónica porque se manifiesta en el cubo que él denomina “armonía geométrica”. La segunda dice que usó lo que se denomina “proporción musical”, i.e., una proporción en cuatro términos que combina la proporción aritmética y armónica, por ejemplo, la serie 12, 9, 8, 6» (Huffman 1993:169). Esta proporción musical<sup>232</sup> establece una relación entre cuatro términos donde los términos medios de la proporción son ocupados por cada una de las respectivas medias aritmética y armónica:  $12/9 = 8/6$ . Así, la peculiaridad de esta proporción musical reside en la razón resultante  $4/3$ , equivalente a la cuarta musical y a la media armónica de la octava musical. Sin embargo, no es necesario acudir a la formulación de Filolao para realizar esta combinación, ya que la proporción armónica por sí misma puede cumplirla: «según Jámblico, la tercera media era llamada armónica porque “parecía abarcar las razones de lo que es armónico y melódico”. Ahora bien, la media armónica nos permite dividir la octava en una cuarta y una quinta ( $12:8 :: 8:6$ , donde  $12:8$  es una quinta y  $8:6$  es una cuarta), con la cuarta como el intervalo menor. Además, en la escala tradicional griega la nota que le daba el nombre “media” (*mesē*) estaba una cuarta arriba de la nota inferior de la octava (*hypatē*) y una quinta debajo de la nota superior (*nētē*), así obtiene exactamente la posición de la tercera media (si asumimos que los números más grandes van con las notas más altas, lo cual ciertamente no es una práctica universal). De este modo, puesto que la tercera media determina la nota media en la escala normal griega o armonía, sería natural llamar a esta media la

<sup>232</sup>Sus contribuciones a la ciencia armónica, aunque puedan aplicarse al análisis musical, deben ubicarse, según Barker (2007:285), en el contexto de su cosmología.

media armónica» (Huffman 2005:174). Sin embargo, esta particularidad no es exclusiva de la media armónica, ya que la simetría entre las proporciones permite obtener una división análoga con la media aritmética. Si se considera la progresión 12, 9, 6, entonces la razón entre el extremo superior y la media resulta 12/9, es decir, la razón de 4/3 correspondiente a la cuarta musical y la razón entre la media y el extremo inferior resulta 9/6, es decir, la razón de 3/2 correspondiente a la quinta musical. Esta simetría entre las proporciones también muestra que la división de la octava por las medias aritmética y armónica se presenta en relación inversa o contraria<sup>233</sup>, ya que la división por la media aritmética presenta una cuarta y una quinta y la división por la media armónica una quinta y una cuarta<sup>234</sup>.

En este complejo sistema, la media armónica ocupa un lugar tan preciso como inherente y, por este motivo, resulta difícil aceptar que Aristóteles asociara la media armónica a τὸ ἀντιπεπονηθός sin ninguna referencia a la serie ni una descripción de su fórmula como en los casos anteriores de lo justo en la distribución y correctivo. Por su parte, Soudek sostiene que entre los extremos de la proporción armónica está lo que Aristóteles llama conjunción cruzada (“cross-conjunction”), pero deja como una conjetura que la proporcionalidad recíproca sea la proporción armónica (1952:56) y posterga el análisis de la reciprocidad por fuera del sistema de proporciones. En cambio, Lowry elabora una explicación de la proporción armónica partiendo de la definición de Arquitas y del testimonio de Boecio sobre la utilización de las tres proporciones para dilucidar las relaciones sociales y políticas. En su análisis de la proporción armónica advierte que la media se define por dos bases subjetivas diferentes (Lowry 2010:195). En otra parte, Lowry arriesga una explicación matemática: «la característica de esta proporción es que el término o términos medios están definidos recíprocamente, en términos subjetivos, a partir de ambos extremos. La formulación clásica de

---

233Es posible que la denominación primitiva de la tercer media fuera ὑπεναντία por su relación inversa con la primera media, ya que algunas alusiones en ese sentido pueden encontrarse en Filolao (Huffman 2005:176-177).

234En esto precisamente reside el análisis de los intervalos realizado por Arquitas.

esta proporción es una en la que, usando los extremos de 6 y 12, la media 8 es un tercio de 6 mayor que 6 y un tercio de 12 menos que 12. Este cuadro matemático de equilibrio subjetivo dual tendría una resonancia platónica como una validación de la existencia de un tipo ideal que es reproducible en la tierra. Sin embargo, si usamos los extremos de 12 y 21, un tercio de 12 más que 12 es 16 y un tercio de 21 menos que 21 es 14. Los dos términos medios se superponen parcialmente y la relación definida subjetivamente a partir de los dos extremos debe ser resuelta. Aplicar esta imaginería a una situación comercial, si A (12) estaba queriendo pagar tanto como 16 por mercancías y B (21) estaba queriendo vender las mercancías por tan poco como 14, entonces, las dos partes estarían empatadas simultáneamente por el beneficio potencial mutuo del intercambio y, si la superposición parcial fuera partida, el intercambio debería realizarse en 15. Los cambistas ganarían ambos un beneficio secundario de la transacción por encima y por debajo de sus mínimos y máximos precios aceptables. Tal formulación de un proceso de dos etapas al analizar el intercambio y la idea de la división justa del “exceso” en el contexto de un “intercambio aislado” (i.e., uno sin referencia al mercado) coloca el oscuro pasaje del libro V.v en su lugar» (1998:29). Sin embargo, la argumentación se basa en una falacia, ya que en la progresión armónica 12, 8, 6, la media corresponde a la razón de 1/3 sobre el extremo inferior y debajo del extremo mayor solamente para estas magnitudes. En cualquier otro caso, esta razón no se corresponde por sí misma, porque la razón 1/3 no es constitutiva de la definición de la media armónica.  el caso de los extremos 21 y 12, la media armónica B se deduce de la proporción  $(A - B) / A = (B - C) / C$  y, por lo tanto, su resultado será 168/11, es decir, aproximadamente 15,2727273, y no 15, como plantea Lowry<sup>235</sup>. El error de su formulación reside en la división en partes iguales para resolver el proceso de aproximación a la media. Lowry intenta aplicar una división a una proporción superparticular<sup>236</sup> como la

---

235En su último trabajo (Lowry 2010:195), no desarrolla el análisis de aproximación en dos etapas del intercambio a partir de las cantidades de la proporción armónica, sino a partir de cantidades fortuitas.

236Arquitas demostró, según Boecio, que una razón superparticular no puede dividirse a la mitad (Huffman 2005:451). Esto es precisamente lo que hace Lowry.

armónica estableciendo una igualdad entre las partes cuando Aristóteles establece expresamente que «la reciprocidad es según la proporción y no según la igualdad»<sup>237</sup>. Fundamentalmente, la media armónica no puede corresponder con τὸ ἀντιπεπονθός, porque la estructura de relaciones establecida por la proporción armónica no se corresponde con el esquema de la relación cruzada propuesta por Aristóteles para τὸ ἀντιπεπονθός. La proporción armónica entre cuatro términos establece una relación entre los extremos equivalente a la relación entre la diferencia del extremo superior y su medio y la diferencia del medio menor y su extremo<sup>238</sup>. De este modo, el término A está respecto al término D (es decir, la razón o cociente entre A y D) en la misma relación que el exceso del término A sobre el término B (es decir, la razón o diferencia entre A y B) está respecto al exceso del término C sobre el D. Así, la proporción armónica entre cuatro términos se establece según la ecuación  $A/D = (A - B) / (C - D)$ . Por lo tanto, no hay una relación cruzada directa al término medio respectivo sino al exceso y al defecto de cada término medio.

Descartada la posibilidad de adscribir τὸ ἀντιπεπονθός a la proporción armónica, resta analizar puntualmente la formulación aristotélica y proponer alguna solución al esquema de la conjunción en diagonal (ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις, 1133a6-7). Soudek describe la figura resultante de la relación entre el albañil y el zapatero mediante dos diagonales trazadas entre cuatro términos: el término A representa al albañil, el término B al zapatero, el término C una casa, el término D un calzado. Así, la proporción resultante sería «A : D :: B : C»<sup>239</sup>. Hasta aquí la figura se corresponde con el esquema propuesto por Aristóteles, pero no esclarece las propiedades de la proporción. Por este motivo, Soudek incorpora la definición de las figuras recíprocas establecida por Euclides: «las

<sup>237</sup>«τὸ ἀντιπεπονθός κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα» (1132b32-33).

<sup>238</sup>La proporción continua se convierte en discreta estableciendo una media distinta para cada extremo. En *E.N.*1131a32-b3, Aristóteles explica que la proporción discreta tiene cuatro términos y la continua también, ya que se utiliza un término como si fueran dos.

<sup>239</sup>Soudek (1952:59) utiliza el esquema de Burnet (1900:225), pero se aparta de su interpretación: mientras Burnet interpreta la relación como proporción aritmética, Soudek la interpreta, más acertadamente, como una especie de proporción geométrica.

figuras son recíprocas, cuando en cada una de las figuras hay razones antecedentes y consecuentes»<sup>240</sup> Asimismo, brevemente en una nota al pie Soudek constata, siguiendo a Heath, que la definición nunca se aplica y que en las proposiciones siguientes las figuras no son denominadas “recíprocas” sino que se denomina “recíprocos” a los lados de la figura (Heath 1908:189). Por ejemplo, se dice que «de los paralelogramos iguales y equiángulos los lados sobre ángulos iguales son recíprocos; y aquellos paralelogramos equiángulos de los cuales los lados sobre ángulos iguales son recíprocos, son iguales»<sup>241</sup>. Por otra parte, la expresión “razones antecedentes y consecuentes” sería una denominación imprecisa y, asimismo, una interpolación tardía (Heath 1908:189). Así, Soudek (1952:59) reconoce explícitamente este obstáculo e interpreta esta especie de proporción geométrica no como una relación entre cuatro términos sino como una relación entre cuatro razones. Así, la razón  $A:C$ , es decir, entre el albañil y la casa, estaría representada por el término  $e$ ; la razón entre  $B:D$ , es decir, entre el zapatero y el calzado, estaría representada por el término  $f$ ; la razón entre  $A:D$ , es decir, entre el albañil y el calzado, estaría representada por el término  $g$ ; y la razón entre  $B:C$ , es decir, entre el zapatero y la casa, estaría representada por el término  $h$ . Si se admiten esas razones, «entonces  $e:f :: g:h$ . En esta proporción las razones  $e:f$  y  $g:h$  son iguales. Como en una proporción geométrica el primer término (razón) puede ser conjuntivo con el tercero, y el segundo con el cuarto término. Entonces,  $e:g :: f:h$ » (1952:60). Sobre esta interpretación se pueden realizar dos observaciones. En primer lugar, Soudek adopta un presupuesto, implícito en la definición de Euclides y válido para sus proposiciones, sobre la igualdad cualitativa de los términos comparados. Así como la proporción geométrica exige magnitudes del mismo tipo, τὸ ἀντιπεπονθός exigiría una igualdad entre las razones y no entre los términos

240 «ἀντιπεπονθότα δὲ σχήματά ἐστιν, ὅταν ἐν ἑκατέρῳ τῶν σχημάτων ἡγούμενοί τε καὶ ἐπόμενοι λόγοι ᾤσιν» (Euclides: *Elementos* VI, Def. 2).

241 «τῶν ἴσων τε καὶ ἰσογωνίων παραλληλογράμμων ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας; καὶ ὧν ἰσογωνίων παραλληλογράμμων ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας, ἴσα ἐστὶν ἐκεῖνα» (Euclides: *Elementos* VI, Prop.14).

porque los términos comparados, personas y bienes, no son iguales<sup>242</sup>. Precisamente, este presupuesto le permite establecer la proporción de la primera formulación:  $e:f :: g:h$ . Sin embargo, τὸ ἀντιπεπονθός exige una igualdad no entre razones, sino entre relaciones, y más precisamente entre la relación del albañil con el calzado y la del zapatero con la casa. Así, la igualdad exigida se alcanza mediante la conjunción en diagonal (ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις) porque:

es necesario que tome el albañil de parte del zapatero el trabajo de aquel, y éste a aquel le dé la parte suya. Si en efecto primero está la igualdad según la proporción, después surge la reciprocidad<sup>243</sup>.

En segundo lugar, la proporción resultante  $e:g :: f:h$  no se ajusta a la relaciones propuestas por el texto aristotélico. Soudek afirma que las razones  $e:f$  y  $g:h$  son iguales, pero esto es parcialmente verdadero. La razón  $e:f$  es una razón entre la relación del albañil con la casa y la relación del zapatero con el calzado. Esta razón aparece implícita en la argumentación aristotélica, cuando se afirma que:

No es necesario aplicar el esquema de la analogía, cuando intercambiaron (si no, tendrá ambos excedentes el otro extremo), sino cuando tengan los propios<sup>244</sup>.

En este sentido, es necesario determinar cuántos calzados corresponden a la casa o al alimento para establecer mediante estas magnitudes la razón  $e:f$  y poder realizar posteriormente el intercambio. Hasta aquí es admisible la interpretación,

---

242 Aunque resulta totalmente adecuada la condición establecida por Soudek, la primera formulación de la proporción,  $A/D = B/C$ , respeta la homogeneidad de los términos, como establece la definición de Euclides: «razón es cierta relación de dos magnitudes homogéneas según la tamaño» («λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις», Euclides: *Elementos* V, Def. 3).

243 «δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ. ἐὰν οὖν πρῶτον ᾗ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται» (1133a8-11).

244 «εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάζωνται (εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρως ἔξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον), ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὐτῶν» (1133b1-3).

pero la razón  $g:h$  no corresponde exactamente al planteamiento aristotélico. Tanto el término  $g$  como el término  $h$  constituyen ambos la diagonal requerida; pero estrictamente no forman una relación sino una conjunción (σύζευξις) y, por lo tanto, son el producto de una igualdad antes que una equivalencia en proporción, como pretende Soudek. Esto se deduce a partir de la  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  del albañil respecto al calzado y la  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  del zapatero respecto a la casa. En ambos casos, la necesidad los mantiene unidos y permite medirlos e igualarlos:

En efecto, es necesario con una sola medir todas, como precisamente se dijo antes. Y esto es en verdad la necesidad, que reúne todas<sup>245</sup>.

El intercambio y la reciprocidad no son posibles si no se equiparan los términos  $g$  y  $h$  como una razón 1:1. Asimismo, si no conforman una razón 1:1, entonces los términos no están en relación proporcional y las propiedades de la ecuación correspondiente (cualquiera que sea, ya que todavía no ha sido determinado el tipo de proporción) no pueden aplicarse a los términos. Lamentablemente Soudek no lleva más allá el análisis matemático<sup>246</sup> de esta proporción y vuelve sobre el factor de equalización entre los productos: «la fundamental “desigualdad” de los productos consiste en que son *productos de diferentes habilidades*» (1952:60).

El intento de resolver el significado de τὸ ἀντιπεπονθός principalmente a partir de la teoría de las medias de Arquitas resulta limitado por la parcialidad misma de la información manejada. Las interpretaciones revisadas no han profundizado demasiado las condiciones de producción ni el trasfondo intelectual y matemático de las diversas posiciones del campo filosófico. Ciertamente, el fragmento de Arquitas, transmitido por Porfirio, afirma expresamente que las medias en música son tres. Sin embargo, la teoría general de las medias contiene, en principio, tres medias más y su descubrimiento se atribuye confusamente a Arquitas, Hipaso o Eudoxo, según el testimonio.

---

245«δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὡσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἢ  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , ἢ πάντα συνέχει» (1133a25-27).

246Su análisis está demasiado supeditado a las lecturas de Heath (1931) y Burnet (1900).

Jámblico en varios pasajes<sup>247</sup> de su *Introducción a la Aritmética de Nicómaco* introduce algunas referencias confusas y a veces contradictorias, pero finalmente significativas para establecer una aproximación al problema. En este sentido, «pareciera que Jámblico está intentando reconciliar dos versiones diferentes de la historia de las medias, en una de las cuales Eudoxo descubrió las medias 4-6 y en otra Arquitas las descubrió. Así el presenta un reporte en el cual Arquitas comienza el descubrimiento de las medias 4-6 y Eudoxo finaliza el descubrimiento [...] pero resulta más razonable aceptar el primer reporte, el cual asignó a Arquitas y sus seguidores el cambio de nombre de la tercer media de subcontraria a armónica y a Eudoxo y sus seguidores el descubrimiento de las medias 4-6» (Huffman 2005:171). Por lo pronto, aquí resulta innecesario dirimir la autoría entre ambos, ya que importa de manera específica que haya sido concebida previamente al uso aristotélico. La segunda versión resulta sumamente interesante por dos motivos. En primer lugar, Eudoxo tuvo un rol protagónico en la Academia platónica al ingreso de Aristóteles. Aproximadamente en el año 367 a. C., Platón se dirigió Siracusa y Eudoxo quedó como escolarca a cargo de la Academia. Asimismo, su presencia junto a sus discípulos le brindó a la Academia un nuevo estilo como punto de reunión de los sabios de la época (Düring 2005:23). En el caso específico de Aristóteles, se puede observar que «las construcciones geométricas con las que explica los fenómenos ópticos son muy elegantes y prueban que dominaba soberanamente la matemática contemporánea. Es lícito suponer que aquí utiliza material de la escuela de Eudoxo» (Düring 2005:608). En segundo lugar, la teoría general de la proporción se encuentra en el quinto libro de los *Elementos* de Euclides y en su esolío se afirma que este libro es el descubrimiento de Eudoxo<sup>248</sup>. Por lo tanto, no resulta improbable admitir su conocimiento por parte de Aristóteles, ni mucho menos su conceptualización ya que el sistema de las seis medias se deduce lógicamente de

---

247Ver 100.19–101.11; 113.12–113.21; 116.1–7 ; 118.19–119.3 .

248«No hay razón para dudar de la verdad de la afirmación. La nueva teoría parece haber sido ya familiar a Aristóteles. Además, los principios fundamentales muestran claros puntos de contacto con los utilizados en el método al cual refiero la definición de exhaustión, también debido a Eudoxo» (Heath 1921:325-326).

la aplicación de todas las combinaciones posibles. Así,

$$(B - C) / (A - B) = A/A, A/B, A/C, B/A, B/B, B/C, C/A, C/B, C/C.$$

En este sistema, la proporción aritmética se formula  $(B - C) / (A - B) = A/A = B/B = C/C$ , utilizando tres combinaciones. La proporción geométrica se formula con dos combinaciones  $A/B$  y  $B/C$ , es decir, se formula  $(B - C) / (A - B) = B/A = C/B$ . La proporción armónica se formula  $(B - C) / (A - B) = C/A$ , utilizando una única combinación. En el caso de las medias cuarta, quinta y sexta, se las denomina “subcontrarias” por su carácter inverso u opuesto a las tres primeras. La cuarta se formula  $(B - C) / (A - B) = A/C$ , siendo esta última igualdad la inversa de su correspondiente en la armónica. La quinta se formula  $(B - C) / (A - B) = B/C$ , siendo esta última igualdad la inversa de una de las combinaciones en la geométrica. Finalmente, la sexta se formula  $(B - C) / (A - B) = A/B$ , siendo esta última igualdad la inversa de la otra combinación en la geométrica. En el texto de Arquitas, la denominación (ὑπεναντία) parece provenir de sus antecesores, más precisamente de la concepción cósmica de Filolao. De este modo, es probable que estas proporciones careciesen de un nombre específico en la época de Eudoxo y así no resultaría extraño el equívoco uso aristotélico. En este sentido, Nicómaco no encuentra muchas referencias anteriores y decide presentar de manera resumida las proporciones subcontrarias correspondientes:

Y éstas son en orden extraídas por nosotros conforme a la subcontrariedad<sup>249</sup> respecto a los tres arquetipos ya considerados, puesto que también a partir de éstos mismos se forman alcanzando una secuencia similar. La cuarta, también denominada subcontraria por enfrentarse y ser inversamente proporcional a la armónica, existe cuando en tres términos como el mayor respecto al menor, así la diferencia de los menores está respecto a la de los mayores, como por ejemplo 3, 5, 6, pues las cosas comparadas se ven del doble. Y

---

<sup>249</sup>La traducción más exacta sería “subposición”, pero se debería rectificar la denominación ya establecida de “subcontraria” por “subpuesta”. Por otra parte, resulta necesaria esta serie de neologismos, ya que ninguno de los términos requeridos está reconocido por la Real Academia Española.

evidentemente conforme a las cosas que son contrarias a la armónica. En efecto, siendo los mismos extremos para ambos y de doble razón, en la anterior el excedente de los mayores respecto al de los menores conserva la misma razón, pero en ésta inversamente el [excedente] de los menores respecto al de los mayores. Y debe saberse que lo propio de ésta es esto: que hace al producto del mayor y del medio el doble que el producto del medio y del menor, pues el doble de cinco veces 3 es seis veces 5. Las dos medias quinta y sexta se formaron ambas a comparación de la geométrica, y difieren entre sí de este modo: la quinta es cuando en tres términos como el medio respecto al menor, así también la diferencia de estos mismos respecto a la [diferencia] del mayor respecto al medio, como por ejemplo 2, 4, 5, pues el 4, término medio del menor, es el doble del 2, y el 2 del 1, diferencia de los menores respecto a diferencia de los mayores. Y lo que la hace subcontraria a la geométrica es esto: que en ésta como el medio respecto al menor, así el excedente del mayor respecto al medio [está] respecto al [excedente] del medio respecto al menor, y en ésta inversamente el [excedente] del menor respecto al [excedente] del mayor. E igualmente también lo propio de ésta es que el producto del mayor y el medio es el doble que el del mayor y el menor, pues cinco veces 4 es el doble de cinco veces 2. Y la sexta es cuando en tres términos como el mayor esté respecto al medio, así el excedente del medio a comparación del menor esté respecto al [excedente] del mayor a comparación del medio, como por ejemplo 1, 4, 6, pues cada uno está en razón sesquiáltera. Y hay también para ésta una causa posible de la subcontrariedad respecto a la geométrica, pues se invierte también aquí la igualdad de las razones como en la quinta<sup>250</sup>.

---

250«εἰσὶ δὲ αὐταὶ τὰξι ἐκφερόμεναι ὑφ' ἡμῶν κατὰ ὑπεναντίωσιν τὴν πρὸς τὰς πεφρασμένας ἀρχετύπους τρεῖς, εἶπερ καὶ ἐξ αὐτῶν τούτων ἀναπλάσσονται, τὰξεως τυγχάνουσαι ὁμοίας. τετάρτη μὲν ἢ καὶ ὑπεναντία λεγομένη διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι καὶ ἀντιπεπονηθῆναι τῇ ἀρμονικῇ ὑπάρχει, ὅταν ἐν τρισὶν ὄροις ὡς ὁ μέγιστος πρὸς τὸν ἐλάχιστον, οὕτως ἢ τῶν ἐλαττόνων διαφορὰ πρὸς τὴν τῶν μειζόνων ἔχη, οἷον γ, ε, ζ, ἐν γὰρ διπλασίῳ τὰ

En la cuarta proporción, Nicómaco utiliza los verbos ἀντικειῖσθαι y ἀντιπεπονθέναι para explicar la causa de la denominación “subcontraria”. La cuarta proporción es *inversamente proporcional* o *recíproca* a la armónica («ἀντιπεπονθέναι τῇ ἀρμονικῇ», II.28.3). En este caso, la reciprocidad es establecida respecto al esquema, es decir, a la proporción misma, y, de este modo, se invierten los términos de la proporción armónica. Así, la ecuación  $C/A = (B - C) / (A - B)$  se invierte resultando  $A/C = (B - C) / (A - B)$ <sup>251</sup>. Del mismo modo, la cuarta proporción realizada entre cuatro términos debe establecer una relación entre los extremos inversa<sup>252</sup> a la relación entre la diferencia del extremo superior y su medio y la diferencia del medio menor y su extremo. Aquí tampoco hay una relación cruzada directa al término medio respectivo sino al exceso y al defecto de cada término medio, como sucedía en la proporción armónica. Por lo

---

συγκριθέντα ὁρᾶται· φανερόν δέ, καθ’ ἃ ἦναντίωται τῇ ἀρμονικῇ· τῶν γὰρ αὐτῶν ἄκρων ἀμφοτέραις ὑπαρχόντων καὶ ἐν διπλασίῳ γε λόγῳ, ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης ἢ τῶν μειζόνων ὑπεροχῇ πρὸς τὴν τῶν ἐλαττόνων τὸν αὐτὸν ἔσωζε λόγον, ἐν ταύτῃ δὲ ἀνάπαλιν ἢ τῶν ἐλαττόνων πρὸς τὴν τῶν μειζόνων· ἴδιον δὲ ταύτης ἰστέον ἐκεῖνο, τὸ διπλάσιον ἀποτελεῖσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ μείζονος καὶ μέσου πρὸς τὸ ὑπὸ τοῦ μέσου καὶ ἐλαχίστου, τοῦ γὰρ πεντάκις γ διπλάσιον τὸ ἑξάκις ε. αἱ δὲ δύο μεσότητες πέμπτη καὶ ἕκτη παρὰ τὴν γεωμετρικὴν ἐπλάσθησαν ἀμφοτέραι, διαφέρουσι δ’ ἀλλήλων οὕτως· ἢ μὲν πέμπτη ἔστιν, ὅταν ἐν τρισὶν ὅροις ὡς ὁ μέσος πρὸς τὸν ἐλάχιστον, οὕτω καὶ ἡ αὐτῶν τούτων διαφορὰ πρὸς τὴν τοῦ μεγίστου πρὸς τὸν μέσον, οἷον β, δ, ε· διπλάσιος γὰρ ὁ μὲν δ τοῦ β, μέσος ὅρος τοῦ ἐλαχίστου, ὁ δὲ β τοῦ α, ἐλαχίστων διαφορὰ πρὸς διαφορὰν μεγίστων· ὁ δ’ ὑπεναντίον αὐτὴν τῇ γεωμετρικῇ ποιεῖ, ἐκεῖνό ἐστιν, ὅτι ἐπὶ μὲν ἐκείνης ὡς ὁ μέσος πρὸς τὸν ἐλάττονα, οὕτως ἢ τοῦ μείζονος πρὸς τὸν μέσον ὑπεροχῇ πρὸς τὴν τοῦ μέσου πρὸς τὸν ἐλάττονα, ἐπὶ δὲ ταύτης ἀνάπαλιν ἢ τοῦ ἐλάττονος πρὸς τὴν τοῦ μείζονος· ἴδιον δ’ ὅμως καὶ ταύτης ἐστὶ τὸ διπλάσιον γίνεσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ μεγίστου καὶ μέσου τοῦ ὑπὸ τοῦ μεγίστου καὶ ἐλαχίστου, τὸ γὰρ πεντάκις δ διπλάσιον τοῦ πεντάκις β. ἢ δὲ ἕκτη γίνεται, ὅταν ἐν τρισὶν ὅροις ἦ ὡς ὁ μέγιστος πρὸς τὸν μέσον, οὕτως ἢ τοῦ μέσου παρὰ τὸν ἐλάχιστον ὑπεροχῇ πρὸς τὴν τοῦ μεγίστου παρὰ τὸν μέσον, οἷον α, δ, ζ, ἐν ἡμιολίῳ γὰρ ἑκάτεροι λόγῳ· εὐκταῖα δ’ αἰτία καὶ ταύτη τῆς πρὸς τὴν γεωμετρικὴν ὑπεναντιότητος, ἀναστρέφει γὰρ κἀνταῦθα ἢ τῶν λόγων ὁμοιότης ὡς ἐπὶ τῆς πέμπτης» (Nicómaco: *Introducción a la Aritmética* II.28.2-5).

251Nicómaco define la armónica por la ecuación  $A/C = (A - B) / (B - C)$  y su inversión la realiza así  $A/C = (B - C) / (A - B)$ , en los pasajes II.25 y II.28.3 respectivamente.

252Por su inversión de la armónica resulta  $D/A = (A - B) / (C - D)$ .

tanto, también debe descartarse la cuarta para explicar τὸ ἀντιπεπονθός.

Nicómaco afirma que la quinta y la sexta se construyen ambas frente a la proporción geométrica. Soudek había reconocido en la descripción aristotélica un esquema similar al geométrico, pero había resultado infructuosa su búsqueda porque su introducción de la definición de figuras recíprocas de Euclides no avanzó suficientemente. Tanto Heath como Soudek descuidan la proposición 30: «dividir la recta finita dada respecto a la razón extrema y media»<sup>253</sup>. Esta proposición resulta fundamental para la comprensión de τὸ ἀντιπεπονθός por dos motivos. En primer lugar, su demostración utiliza el concepto de reciprocidad cuando se comparan dos paralelogramos: una vez contruidos los paralelogramos AΔ y BZ a partir de tal división de la recta, «los lados sobre los ángulos iguales de los [paralelogramos] BZ, AΔ son inversamente proporcionales»<sup>254</sup>. Esto implica que los lados resultantes de los paralelogramos establecidos para dividir una recta en razón extrema y media tienen una proporción recíproca. De este modo, la proporción resulta de la división establecida por la definición 3: «se dice que una recta ha sido dividida en razón extrema y media cuando como la recta entera esté respecto al segmento mayor, así el mayor respecto al menor»<sup>255</sup>. Por lo tanto, la proporción resultante de la división en razón extrema y media de una recta en dos segmentos implica una proporción recíproca. Esta proporción constituye un caso especial de proporción geométrica, la denominada *proporción áurea*. La ecuación correspondiente puede expresarse, por ejemplo, mediante la fórmula  $a/b = (a + b) / a$ , donde el término  $a$  corresponde al segmento mayor y el término  $b$  corresponde al segmento menor. La particularidad de esta proporción reside en el valor expresado por la razón resultante: «si tomamos una línea arbitraria y la

---

253«τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν πεπερασμένην ἄκρον καὶ μέσον λόγον τεμεῖν» (Euclides: *Elementos* VI, Prop. 30).

254«τῶν BZ, AΔ ἄρα ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας» Euclides: *Elementos* VI, Prop. 30). Asimismo, el resto de la demostración establece la proporción correspondiente.

255«ἄκρον καὶ μέσον λόγον εὐθεῖα τετμηθῆναι λέγεται, ὅταν ἢ ὡς ἡ ὅλη πρὸς τὸ μείζον τμήμα, οὕτως τὸ μείζον πρὸς τὸ ἔλαττον» (Euclides: *Elementos* VI, Def. 3).

dividimos en EMR [extrema y media razón] con el segmento más largo considerado como 1 y la línea entera como  $x$ , entonces la definición da  $x:1 = 1:x - 1$  ó  $x^2 - x - 1 = 0$ . La raíz positiva de esta ecuación cuadrática es  $(1 + \sqrt{5})/2$  que es aproximadamente 1,618» (Herz-Fischler 1998:3). Esta magnitud no puede expresarse mediante una fracción con numerador y denominador enteros. Por lo tanto, la división en la razón extrema y media de una recta expresa el número irracional  $\Phi = (1 + \sqrt{5}) / 2$ , también conocido como *número áureo*<sup>256</sup>. Entre sus antecedentes, Eudemo menciona brevemente la utilización de la división en razón extrema y media por parte de Eudoxo en su método de análisis y antes suyo Teeteto la habría utilizado para construir el dodecaedro (Lasserre 1964:102). En los *Elementos* de Euclides, se utiliza varias veces y aparece vinculada a la construcción del pentágono en libro IV proposición 11 y en el libro XIII proposición 8 se determina la razón extrema y media por el corte entre las diagonales del pentágono. En segundo lugar, la proporción establecida por la división en razón extrema y media para el número  $\Phi = (1 + \sqrt{5}) / 2$  coincide exactamente con la media entre las magnitudes 2 y 1 de la quinta proporción subcontraria de la geométrica. En la definición de Nicómaco, la razón entre el término medio B y el extremo menor C es equivalente a la razón entre la diferencia del término medio B y el extremo menor C y la diferencia del extremo mayor A y el término medio B. En la ecuación resultante  $B/C = (B - C) / (A - B)$ , puede observarse que la diferencia  $(B - C)$ , por ejemplo para las magnitudes presentadas por Nicómaco (5, 4, 2, respectivamente), representa el segmento mayor y la diferencia  $(A - B)$  representa el segmento menor de la recta dividida en razón extrema y media. En el caso de la quinta proporción, la media subcontraria a la geométrica se puede calcular con la siguiente fórmula  $B = (A - C + \sqrt{(A - C)^2 + 4 \cdot C^2}) / 2$  (Toader 2005:13). Por lo tanto, la media B para los extremos 2 y 1 resulta  $B = (2 - 1 + \sqrt{(2 - 1)^2 + 4 \cdot 1^2}) / 2$  y luego  $B = (1 + \sqrt{5}) / 2$ , es decir, el número irracional  $\Phi$ .

---

<sup>256</sup>En realidad, su denominación es muy diversa e imprecisa: divina proporción, razón dorada, media áurea, sección áurea, número de oro, etc. Actualmente, se la representa de manera unificada con la letra  $\Phi$ , en honor a Fidias.

De este modo, si τὸ ἀντιπεπονθὸς expresa la proporción áurea, entonces el esquema de la conjunción en diagonal (ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις) debe presentar la misma relación establecida por esta media. En primer lugar, Aristóteles establece que este tipo de justicia es «lo recíproco conforme a la proporción» (τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν, 1132b32-33). La proporción se establece, como se reconoció previamente, por el cruce de necesidades:

Y hace la permuta en proporción la conjunción en diagonal: un albañil sobre *a*, un zapatero sobre *b*, una casa sobre *c*, un calzado sobre *d*. Así pues, es necesario que tome el albañil de parte del zapatero el trabajo de aquel, y éste a aquel le dé la parte suya<sup>257</sup>.

La conjunción en diagonal establece una proporción recíproca, pero asimismo establece una serie de razones entre los términos comparados. El término A debe estar respecto a B al igual que el término C respecto al D. De este modo, Aristóteles establece dos razones equivalentes:

Es necesario que lo que precisamente un albañil es respecto a un zapatero tantos calzados sean respecto a una casa o alimento<sup>258</sup>.

Los términos C y D son igualados y, de este modo, comportan la misma razón que entre A y B. Por lo tanto, una primera formulación del esquema es el siguiente:  $A/B = C/D$ . Esto se puede contrastar con siguiente formulación aristotélica de la proporción:

lo que precisamente un labrador es respecto a un zapatero, el trabajo del zapatero es respecto al trabajo del labrador<sup>259</sup>.

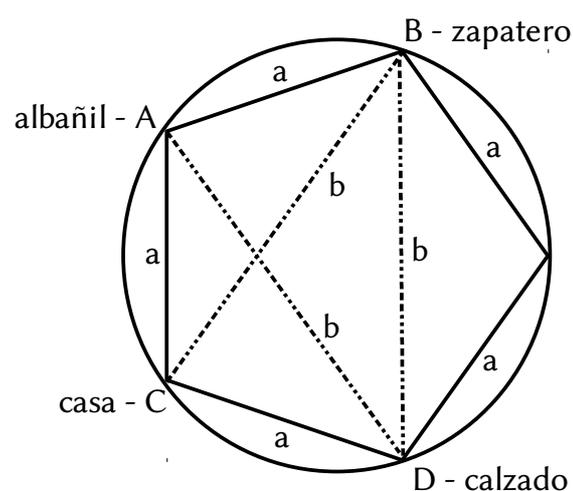
---

257«ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ' ᾧ α, σκυτοτόμος ἐφ' ᾧ β, οἰκία ἐφ' ᾧ γ, ὑπόδημα ἐφ' ᾧ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ» (1133a5-10).

258«δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τσοσαδι ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν» (1133a22-24).

259«ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ» (1133a32-33).

Por lo tanto, si τὸ ἀντιπεπονθός expresa la proporción áurea, entonces la proporción  $A/B = C/D$  debe expresar la proporción áurea y sus razones deben reproducir la división en razón media y extrema. Esta correspondencia puede corroborarse geoméricamente si se inscriben las razones resultantes de la conjunción en diagonal en una figura con lados y diagonales inversamente proporcionales. En este sentido, el esquema τὸ ἀντιπεπονθός puede desarrollarse en un pentágono regular inscrito en una circunferencia, como establecía la proposición 11 del libro IV de los *Elementos* de Euclides o su equivalente en la proposición 8 del libro XIII. De este modo, la relación entre el albañil y el zapatero, es decir, entre los términos A y B, representa el lateral (a) de las caras del pentágono. Asimismo, la relación entre la casa y los zapatos, es decir entre los términos C y D, representa la misma relación y, por lo tanto, la misma media y otra cara igual (a) del pentágono. Aunque Aristóteles no mencione las relaciones del albañil y del zapatero respecto a su propio trabajo, en este esquema esa relación está representada, en un caso por otro lateral del pentágono (a) y en el otro por la misma distancia de las diagonales (b). Así, la igualdad de los trabajos de uno (a) y otro (b) se establece por la misma proporción diagonal (b) y, por lo tanto, la razón entre las caras del pentágono (a) y sus diagonales (b) está en razón extrema y media.



Hasta aquí se ha determinado la correspondencia entre la quinta proporción

subcontraria a la geométrica y τὸ ἀντιπεπονθὸς mediante la división en razón extrema y media. El esquema establecido<sup>260</sup> presenta una particularidad significativa para comprender la distinción establecida por Aristóteles respecto a los pitagóricos. En el esquema puede observarse que los términos A, B, C, D conforman un cuadrilátero determinado por los intervalos *a* y *b*. Si lo justo fuera considerado, como plantean los pitagóricos, como «sencillamente reciprocidad respecto a otro» (ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλω, 1132b22-23), la relación no sería inversamente proporcional sino directamente proporcional<sup>261</sup> y el cuadrilátero conformaría un rectángulo con todos sus lados iguales (*a*) y sus diagonales (*b*) en relación cuadrática con los lados. Así, el rectángulo se conformaría por dos triángulos rectángulos adyacentes y la relación se reduciría al teorema de pitágoras: la suma del cuadrado de los lados (*a*) es igual al cuadrado de la hipotenusa (*b*). Sin embargo, en los intercambios comerciales, como plateó Aristóteles, es imposible que los productos sean conmesurables y considerados como iguales: la relación A/C no puede ser igual a C/D, como en el esquema pitagórico, porque «ciertamente nada impide que el trabajo de uno sea mayor que el del otro»<sup>262</sup>. De este modo, resulta necesario igualarlos convencionalmente a partir de la relación cruzada de las necesidades.

---

260La particularidad de esta proporción reside en la utilización del pentágono inscrito en el círculo para establecer la denominada razón áurea. El procedimiento se remonta a muy antiguo y por lo tanto, «vincular el pentágono a los pitagóricos porque éstos lo usaron como símbolo me parece parte de una tradición más bien romántica» (Herz-Fischler 1998:96).

261En este caso, la proporción resultaría como la planteaba Soudek.

262«οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου» (1133a12-13).

## CONCLUSIONES GENERALES

La comprensión adecuada de la filosofía política aristotélica requiere adicionalmente reconocer el carácter prospectivo de todo enunciado dentro de su propio campo. La producción de cada enunciado remite a los intereses y posibilidades objetivas del campo y a su percepción subjetiva inscrita en el habitus: «cada productor, escritor, artista, científico, elabora su propio proyecto creador en función de la percepción de las posibilidades disponibles que le proporcionan las categorías de percepción y de valoración inscritas en su *habitus* a través de una trayectoria concreta y en función también de la propensión a captar o a rechazar ésta o aquella de esas posibilidades que le inspiran los intereses asociados a su posición en el juego» (Bourdieu 1997a:64). La formulación aristotélica de τὸ ἀντιπεπονθός, no como «sencillamente reciprocidad respecto a otro» (ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός ἄλλω, 1132b22-23), sino como expresión de la proporción subcontraria a la geométrica, implica el interés deliberado por apartarse de la tradición pitagórica y alinearse a otra posición rival consolidando su propia posición dentro del campo filosófico. De este modo, la justicia en las asociaciones comerciales, la definición política y económica de los integrantes de la ciudad, el vínculo básico entre las personas, la concepción de la comunidad y sus partes, entre otras, no obedecen tanto al conocimiento inmediato de las condiciones materiales, sociales, políticas y económicas, de su época, como a la definición vigente dentro del campo filosófico. Cuando Aristóteles ingresa a la Academia, Eudoxo no sólo es el responsable de la dirección de los estudios sino también es el representante de una tradición filosófica divergente. Eudoxo, según detalla Diógenes Laercio, «aprendió la geometría a través de Arquitas»<sup>263</sup>. Esta tradición se remontaba hasta Tales de Mileto, ya que fue el responsable de ingresarla a Grecia desde Egipto donde fue descubierta<sup>264</sup>. La geometría, despreciada por su linaje obrero,

---

263«οὗτος τὰ μὲν γεωμετρικὰ Ἀρχύτα διήκουσε» (D.L. 8.86).

264«εὐρήται ἡ γεωμετρία πρῶτον μὲν ἐκ τῶν Αἰγυπτίων, ἦγαγε δὲ εἰς τοὺς Ἕλληνας Θαλῆς, μετὰ δὲ τὸν Θαλῆν Μამέρτιος ὁ Στησιχόρου ποιητοῦ ἀδελφὸς καὶ Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος καὶ μετὰ ταῦτα ὁ Πυθαγόρας ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀύλως καὶ νοεῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος καὶ μετὰ τοῦτον Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Πλάτων καὶ Οἰνοπίδης ὁ Χῖος καὶ Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος καὶ Ἰπποκράτης πρὸ τοῦ Πλάτωνος. μετὰ

es considerada por Platón inferior a la aritmética<sup>265</sup>. En esta conformación del campo filosófico, Platón habría reprochado a Eudoxo y Arquitas la aplicación de la geometría a los cuerpos sensibles<sup>266</sup>. Por lo tanto, Aristóteles está siguiendo la tradición geométrica en franca oposición a la tradición aritmética de corte pitagórico platónico. Por ese motivo, no puede caracterizarse el pensamiento aristotélico por un menguante platonismo y un creciente empirismo, como pretendía Jaeger.

En el capítulo 2.b. *Las críticas aristotélicas a República II y las condiciones sociales y económicas*, el término usual πολιτεία, establecido en el campo político para designar diversas dimensiones de la condición ciudadana, comportaba la oposición introducida por el criterio de soberanía (ἀρχή) y los intereses de clase correspondientes. Asimismo, la πολιτεία era reintroducida en el campo filosófico por el esfuerzo de explicitar y formular sus principios prácticos de acuerdo al orden discursivo impuesto por la representación filosófica de la división social de trabajo. De este modo, el modelo biológico suple al modelo político en la configuración de las relaciones sociales y en el lugar de la economía. La descripción filosófica de la mejor constitución se caracteriza así por la pretensión de ajustar los acontecimientos sociales al principio racional de su descripción.

En el capítulo 3.a. *La representación aristotélica de la στάσις*, la categoría política tradicional para designar el conflicto social desde la época de Solón es resignificada para someter la comprensión de la dinámica social al principio de la justicia racional. La reducción abstracta del conflicto social a sus mínimas

---

ταῦτα καὶ Λεωδάμας ὁ Θάσιος καὶ Ἀρχύτας ὁ Ταραντίνος καὶ Θεαίτητος ὁ Ἀθηναῖος, Εὐδόξος ὁ Κνίδιος» (Herón *Definiciones* 136.1).

265En *República* la geometría es incluida entre las «τέχνη βίανασοί» (522b4), la aritmética es considerada una guía para la verdad (525b1) y sólo una parte de la geometría puede aprovecharse para conocer la idea del bien (526d7-e1). Asimismo, en el *Filebo* se establecen dos ciencias diversas según su aplicación material, una aritmética popular y otra filosófica (56d4-6), y otro tanto para la geometría empleada en la construcción y el comercio y la geometría de los filósofos (56e7-57a2).

266Plutarco *Marcelo* 14.5-6 y *Quaestiones Convivales* 1.718e.

expresiones, el antagonismo de clases, no permite comprender el origen económico de la desigualdad más que en términos de restitución del equilibrio natural. Aunque el modelo geométrico de configuración del espacio social tenía sus precedentes en el más amplio campo social, Aristóteles toma posición dentro del campo filosófico ajustando la comprensión de las diferencias sociales a procedimientos de ecualización racional. De este modo, la desigualdad social, asumida por la oligarquía y por la democracia de manera opuesta, representa, para la filosofía política aristotélica, la problemática central en la disputa por el sentido teórico de la justicia.

En el capítulo 3.b. *La distinción aristotélica entre οἰκονομική y χρηματιστική*, los criterios políticos se encuentran superpuestos a los criterios económicos. La distinción aristotélica entre οἰκονομική y χρηματιστική no representa más que esa superposición. El esfuerzo analítico de Aristóteles por imponer esa diferenciación expone la paradoja presente en el campo político entre la administración del οἶκος, según el interés privado, y la administración de la πόλις, según el interés común. De este modo, la distinción no operaría cuantitativamente (la πόλις es mayor que el οἶκος) sino cualitativamente distinguiendo el tipo de intereses. Aristóteles introduciría en el campo filosófico una forma neutralizada de esta oposición: mientras en el campo social coexisten en franca tensión ambas orientaciones económicas produciendo las desigualdades sociales, en el campo filosófico la distinción representa la subordinación del orden individual al orden colectivo no resuelto por las estructuras políticas vigentes.

En el capítulo 3.c. *La justicia en el intercambio económico según Aristóteles*, el análisis en términos estrictamente económicos resultaba insuficiente para la comprensión cabal del pasaje *E.N. V.5.*, ya que no clarifica la implementación de las proporciones matemáticas para la descripción de los diversos modelos de justicia. Sólo la reconstrucción previa del marco intelectual del pensamiento aristotélico y su posicionamiento dentro del campo filosófico permiten comprender la ecualización matemática de acuerdo a la proporción subcontraria

a la geométrica como modelo de justicia en las asociaciones comerciales y la toma de posición de Aristóteles respecto a la tradición aritmética.

De este modo, la filosofía política aristotélica constituye una toma de posición dentro del campo filosófico más que una reflexión teórica sobre las condiciones sociales y económicas vigentes. En este sentido, los enunciados no constituyen la trama sistemática de un pensamiento uniforme e inequívoco, sino la puesta en acto de sus intereses personales en función de la estructura del campo. La justicia definida en términos proporcionales expresa, antes que un análisis de las condiciones sociales y económicas, la pretensión filosófica de uniformidad de las relaciones sociales y matemáticas propia del campo filosófico. Por este motivo, resulta fundamentalmente significativo el trasfondo intelectual del análisis aristotélico. Los enunciados de la filosofía política aristotélica no conforman una construcción sistemática abstracta desarrollada expresamente en sus libros sino la actualización de su posicionamiento dentro del campo filosófico. Por otra parte, los textos aristotélicos en su actual configuración de corpus en la edición de Bekker no constituyen más que la expresión de los intereses y posibilidades de su transmisión heredados por la tradición. En términos epistemológicos, el presente desarrollo de esta tesis ha procurado reintroducir el interés de los agentes en el análisis teórico, restituyéndole al objeto de estudio las condiciones sociales y materiales de su producción.

## FUENTES UTILIZADAS<sup>267</sup>.

### ARISTÓTELES.

*Analíticos primeros y segundos* = Ross, Willian David [ed.] (1964) *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford, Clarendon Press.

*Athenaion Politeia* = Oppermann, Hans [ed.] (1928) *Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία*, Leipzig, Teubner.

*Categorías* = Minio-Paluello, L. [ed.] (1949) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, pp. 3-45.

*Económicos [Segundo libro económico]* = Groningen, Bernhard Abraham van y Wartelle, André [eds.] (1968) *Aristote. Économique*, Paris, Les Belles Letres.

*Ética Eudemia* = Susemihl, F. [ed.] (1884) *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig, Teubner.

*Ética Nicomaquea* = Bywater, Ingram [ed.] (1894) *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-224.

*Historia animalium* = Louis, Pierre [ed.] (1964) *Aristote. Histoire des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, vol. 1.

*Metafísica* = Ross, Willian David [ed.] (1924) *Aristotle's metaphysics*, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press.

*Poética* = Kassel, R. [ed.] (1965) *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford, Clarendon Press.

*Política* = Ross, Willian David [ed.] (1957) *Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press.

*Problemata* = Bekker, Inmanuel [ed.] (1831) *Aristotelis Opera*, Volúmen 2, Berlin, Reimer.

*Retórica* = Ross, Willian David [ed.] (1959) *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press.

*Tópicos* = Ross, Willian David [ed.] (1958) *Aristotelis topica et sophisticus elenchi*, Oxford, Clarendon Press.

### ATENEIO.

*Deipnosofistas* = Kaibel, G. [ed.] (1887) *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 volúmenes, Leipzig, Teubner.

### DEMÓCRITO.

---

<sup>267</sup>Todas las traducciones al castellano, excepto indicación contraria, pertenecen a Carlos Andrés Martín.

*Fragmentos* = Diels, Hermann [ed.] (1954) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 2º volumen.

#### DIÓGENES LAERCIO.

*Vidas* = Long, Herbert Strainge [ed.] (1964) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press.

#### ESTRABÓN.

*Geográfica* = Meineke, August [ed.] (1877) *Strabonis geographica*, 3 volúmenes, Leipzig, Teubner.

#### EUCLIDES.

*Elementos* = J. L. Heiberg, () *Euclidis Elementa*. J. L. Heiberg. Leipzig. Teubner. 1883-1888, trad. [traducción castellana mía].

#### HERÓN.

*Definiciones* = Heiberg, J.L. [ed.] (1903) *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia*, volumen 4, Leipzig, Teubner, pp. 2-168.

#### JENOFONTE.

*Ciropedia* = Marchant, Edgar Cardew [ed.] (1910) *Xenophontis opera omnia*, volumen 4, Oxford, Clarendon Press.

*Económico* = Marchant, Edgar Cardew [ed.] (1921) *Xenophontis opera omnia*, volumen 2, Oxford, Clarendon Press.

*Recursos* = Marchant, Edgar Cardew [ed.] (1920) *Xenophontis opera omnia*, volumen 5, Oxford, Clarendon Press.

#### NICÓMACO.

*Introducción a la Aritmética* = Hoche, Richard Gottfried (1866) *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*, Leipzig, Teubner.

#### PLATÓN.

*Cartas* = Burnet, Johannes [ed.] (1907) *Platonis opera*, volumen 5, Oxford, Clarendon Press.

*Fedón* = Burnet, Johannes [ed.] (1900) *Platonis opera*, volumen 1, Oxford, Clarendon Press, [traducción castellana de Conrado Eggers Lan, Eudeba, 2006].

*Fedro* = Burnet, Johannes [ed.] (1901) *Platonis opera*, volumen 2, Oxford, Clarendon Press.

*Filebo* = Burnet, Johannes [ed.] (1901) *Platonis opera*, volúmen 2, Oxford, Clarendon Press.

*Gorgias* = Burnet, Johannes [ed.] (1903) *Platonis opera*, volúmen 3, Oxford, Clarendon Press.

*República* = Burnet, Johannes [ed.] (1902) *Platonis opera*, volúmen 4, Oxford, Clarendon Press.

*Timeo* = Burnet, Johannes [ed.] (1902) *Platonis opera*, volúmen 4, Oxford, Clarendon Press.

## PLUTARCO.

*Cimón* = Ziegler, K. [ed.] (1969<sup>4</sup>) *Plutarchi vitae parallelae*, volúmen 1.1, Leipzig, Teubner, pp. 332-359.

*Marcelo* = Ziegler, K. [ed.] (1968<sup>2</sup>) *Plutarchi vitae parallelae*, volúmen 2.2, Leipzig, Teubner, pp. 105-147.

*Pericles* = Ziegler, K. [ed.] (1964<sup>3</sup>) *Plutarchi vitae parallelae*, volúmen 1.2, Leipzig, Teubner, pp. 1-47.

*Sila* = Perrin, B. [ed.] *Plutarch's lives*, 4 volúmenes, Cambridge, Harvard University Press, pp. 324-444.

*Solón* = Ziegler, K. [ed.] (1969<sup>4</sup>) *Plutarchi vitae parallelae*, volúmen 1.1, Leipzig, Teubner, pp. 82-123.

*Quaestiones convivales* = Hubert, C. [ed.] (1938) *Plutarchi moralia*, volúmen 4, Leipzig, Teubner, pp. 1-335.

## PORFIRIO.

*Vida de Plotino* = Volkmann, Richard Émil [ed.] (1883) *Enneades: Praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello*, Leipzig, Teubner.

## SEMÓNIDES.

*Fragmentos* = West, M.L. [ed.] (1972) *Iambi et elegi Graeci*, volúmen 2, Oxford, Clarendon Press, pp. 97-109.

## SOLÓN.

*Fragmentos* = Adrados, Francisco Rodríguez (1981) *Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos arcaicos, Introducción, edición crítica y traducción*, 2a edición revisada y actualizada, Madrid, CSIC, [traducción castellana utilizada en el texto pertenece a Carlos Andrés Martín].

## BIBLIOGRAFÍA<sup>268</sup>.

- Alvar, Jaime (2006) «El contraideal del comercio: entre la ficción histórica y el uso historiográfico», en Plácido, Domingo et alii [eds.] (2006) *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, Editorial Complutense, p.179-186.
- Andreau, Jean (1995) «Vingt ans après *L'Économie antique* de M. I. Finley», *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, N° 50, pp. 947-960.
- Austin, Michel y Vidal-Naquet, Pierre (1986) *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, [1° ed., Paris, 1972], Barcelona, Paidós.
- Barber, William Joseph (1976) *Historia del pensamiento económico* [1° ed., New York, 1967], Madrid, Alianza.
- Barker, Andrew (1994) «Ptolemy's Pythagoreans, Archytas, and Plato's conception of mathematics», *Phronesis*, N° 39, pp. 113-135.
- Barker, Andrew (2007) *The Science of Harmonics in Classical Greece*, New York, Cambridge University Press.
- Barnes, Jonathan (1977) «Aristote dans la philosophie anglo-saxonne», *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tomo 75, N° 26, pp. 204-218.
- Barnes, Jonathan (2001) «Roman Aristotle», en Nagy, Gregory [ed.] (2001) *Greek Literature: Greek literature in the Roman period and in late antiquity*, vol. 8, New York, Routledge, pp. 119-188.
- Basáñez, Federico (1994) «El lugar epistemológico de 'lo económico' en Aristóteles: La Filosofía de la Economía de Aristóteles», *Thémata*, N° 12, pp. 133-170.
- Berti, Enrico (1997a) *Aristóteles no século XX*, São Paulo, Loyola, [1° ed., Roma, 1992].
- Berti, Enrico (1997b) «The Present Relevance of Aristotle's Thought», en Dragona-Monachu, Myrta y Roussopoulos, George [eds.] (1997) *The Actuality of the Ancient Greek Philosophy*, Athens, Ellinika Grammata, pp. 306-316.
- Berti, Enrico (2000) «La presenza di Aristotele nella filosofia odierna», en Brock, Stephen L. [ed.] (2000) *L'attualità di Aristotele*, Roma, Armando Editore, pp. 85-100.
- Bodéüs, Richard (1982) *Le philosophe et la cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bodéüs, Richard (1991) *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur (Belgium), Société des Études Classiques a.s.b.l., cap VIII «L'animal politique et l'animal économique», pp. 153-163.

<sup>268</sup>Todas las traducciones al castellano, excepto indicación contraria, pertenecen a Carlos Andrés Martín.

- Bonitz, Hermann (1955) *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt.
- Bordes, Jacqueline (1982) *POLITEIA dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinction*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1983) *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, [1ª ed., Paris, 1971].
- Bourdieu, Pierre (1996) «La double vérité du travail», *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 114, N° 1, pp. 89-90.
- Bourdieu, Pierre (1997a) «Para una ciencia de las obras», en Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, pp. 53-90, [1ª ed., Paris, 1994].
- Bourdieu, Pierre (1997b) «El punto de vista escolástico», en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, pp. 203-219, [1ª ed., Paris, 1994].
- Bourdieu, Pierre (2006) *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, [1ª ed., Paris, 1977].
- Bourdieu, Pierre (2007) *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, [1ª ed., Paris, 1980].
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1996) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Fontamara, [1ª ed., Paris, 1976].
- Bresson, Alain (2000) *La Cité Marchande*, Paris, Ausonius.
- Brisson, Luc (1993) «Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste du Platon», *Méthexis*, N° VI, pp. 11-35, [traducción castellana de Victoria Juliá en el Suplemento para países de habla hispana].
- Burnet, John (1900) *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co.
- Burnet, John (1908) *Early Greek Philosophy*, London, A & C Black Ltd..
- Cascajero, Juan (1993) «Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua», *Gerión*, N° 11, pp. 95-144.
- Chambers, Mortimer (1961) «Aristotle's "Forms of Democracy"», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 92, pp. 20-36.
- Cherniss, Harold (1993) *El enigma de la primera academia*, México, UNAM, [1º ed., Berkeley, 1945].
- Chroust, Anton-Herman (1963) «The first thirty years of modern Aristotelian scholarship», *Classica et Mediaevalia*, N° XXIV, pp. 27-57.

- Chroust, Anton-Herman (1972) «Did Aristotle own a school in Athens between 335/34 and 323 B.C.?», *Rheinisches Museum für Philologie*, N° 115, pp. 310-318.
- Christesen, Paul (2003) «Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens», *Greece & Rome* vol. 50, N° 1, Abril, pp. 31-56.
- Coby, Patrick (1988) «Aristotle's Three Cities and the Problem of Faction», *Journal of Politics*, vol 50, N° 4, Noviembre, pp. 896-919.
- Dalton, George (1976) «Teoría económica y sociedad primitiva», en Godelier, Maurice [comp.] (1976) *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, pp. 179-207, [1ª ed., Paris, 1974].
- Dewey, John (1938) *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, H. Holt & Co..
- Deleuze, Gilles (1976) «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en Chatelet, François [dir.] (1976) *Historia de la filosofía, ideas y doctrinas*, Tomo 4, Madrid, Espasa Calpe, pp. 567-599, [1ª ed., Paris, 1972].
- Descat, Raymond (1988) «Aux origines de l'*oikonomia* grecque», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N° 28, pp. 103-119.
- Détienne, Marcel (1965) «En Grèce archaïque: géométrie, politique et société», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 20, N° 3, pp. 425-441.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (2001) «La religión en el *emporion*», *Gerión* 19, pp. 221-257.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (2003) «Comercio, santuarios y moneda en la Grecia arcaica», *Moneta Mercanti Banchieri. I precedenti greci e romani dell'Euro. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2002*, Pisa, Fondazione Niccolò Canussio, pp. 39-64.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. y otros (1999) *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial.
- Düring, Ingemar (1957) *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- Düring, Ingemar (2005) *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, [1ª ed., Heidelberg, 1966].
- Finley, Moses I. (1965) «Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient World», *The Economic History Review*, New Series, Vol. 18, N° 1, pp. 29-45.
- Finley, Moses I. (1970a) «Aristotle and Economic Analysis», *Past and Present*, N° 47, pp. 3-25.
- Finley, Moses I. (1970b) «Review: Aristote, *Économique* by B. A. van Groningen; André Wartelle», *The Classical Review*, New Series, Vol. 20, N° 3 (Diciembre), pp. 315-319 .

- Finley, Moses I. (1974) *La economía de la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, [1ª ed., Berkeley, 1973].
- Fortenbaugh, W. W. (1976) «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions», *Transactions of the American Philological Association* Vol. 106, pp. 125-137.
- Foucault, Michel (1968) «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Généalogie des sciences, Cahiers pour l'analyse*, N° 9, pp. 9-40.
- Foucault, Michel (2005) *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, [1ª ed., *Critique* N° 282, noviembre 1970].
- Gaiser, Konrad (1994) *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano, Vita e Pensiero, [1ª ed., Stuttgart, 1962].
- Gallego, Julián (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires, Del Signo.
- García Bazán, Francisco (2005) *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Gernet, Louis (1980a) «La noción mítica de valor en Grecia», en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, pp. 85-122, [1ª ed., Paris, 1968].
- Gernet, Louis (1980b) «Hóroi hipotecarios», en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, pp. 313-322, [1ª ed., Paris, 1968].
- Golbrunner, Hermann (1970) «Review: Aristote *Économique* by B. A. van Groningen; A. Wartelle », *Gnomon* 42, Julio, pp. 336-339 .
- Gómez, Ricardo J. (2003) *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y debacle*, Buenos Aires, Ediciones Macchi.
- González Escudero, Santiago y Riaño Alonso, Juan José (2003) «El concepto aristotélico de βιβλιοθήκη», *Revista de Filosofía*, Vol. 28, N° 2, pp. 397-417.
- Gottschalk, Hans B. (1972) «Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs», *Hermes*, N° 100, pp. 314-342 .
- Gottschalk, Hans B. (2002) «Eudemus and the Peripatos», en Bodnár, István y Fortenbaugh, William W. [eds.] (2002) *Eudemus of Rhodes*, New Jersey, Transaction Publishers, pp. 25-37.
- Grayeff, Felix (1956) «The Problem of the Genesis of Aristotle's Text», *Phronesis*, Vol. 1, N° 2, Mayo, pp. 105-122.
- Greene, Kevin (2000) «Technological Innovation and Economic Progress in the Ancient World: M. I. Finley Re- Considered », *The Economic History Review*, New Series, Vol. 53, N° 1 (Febrero), pp. 29-59 .
- Hansen, Mogens Herman (1993) «Introduction. The *Polis* as Citizen-State», en

- Hansen, Mogens Herman [ed.] (1993) *The Ancient Greek City-state. ymposium on the Occasion of the 250th Anniversary of The Royal Danish Academy of Sciences and Letter*, Danske Videnskabernes Selskab, pp. 7-29.
- Hansen, Mogens Herman (2004) «The Concept of the Consumption Ctiy Applied to the Greek *Polis*», en Nielsen, Thomas Heine [ed.] (2004) *Once Again: Studies in the Ancient Greek Polis*, Papers from the Copenhagen Polis Centre 7, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 9-47.
- Hansen, Mogens Herman y Nielsen, Thomas Heine (2004) *An inventory of archaic and classical poleis*, New York, Oxford University Press.
- Harris, Edward M. (2001) «Workshop, Marketplace and Household. The nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society», en Cartledge, Paul, Cohen, Edward E. y Foxhall, Lin [eds.] *Money, Labour and Land. Aproaches to the economies of ancient Greece*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 67-99.
- Heath, Thomas (1908) *The thirteen books of Euclid's Elements*, tomo 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heath, Thomas (1921) *A History of Greek Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- Heath, Thomas (1931) *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- Herz-Fischler, Roger (1998) *A Mathematical History of the Golden Number*, Nwe York, Dover Publications.
- Howgego, Christopher (1995) *Ancient History from Coins*, Florence, KY, USA, Routledge.
- Huffman, Carl A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and presocratic: a commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffman, Carl A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jackson, Henry (1920) «Aristotle's Lecture-room and Lectures», *Journal of Philology* N° 35, pp. 191-200.
- Jaeger, Werner (1946) *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, [1ª ed., Berlin, 1923].
- Jansen, Joseph Nicholas (2007) *After Empire: Xenophon's Poroi and the Reorientation of Athens' Political Economy*, Tesis doctoral, Austin, The University of Texas.
- Kahn , Charles H. (1985) «Democritus and the Origins of Moral Psychology », *The American Journal of Philology*, Vol. 106, N° 1 (Primavera), pp. 1-31 .
- Kaplan, David (1976) «La controversia Formalistas-Sustantivistas de la antropología económica: Reflexiones sobre sus amplias implicaciones», en

- Godelier, Maurice [comp.] (1976) *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, pp. 208-229, [1ª ed., Paris, 1974].
- Karamanolis, George E. (2006) *Plato and Aristotle in agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, New York, Oxford University Press.
- Karayiannis, Anastassios D. (1988) «Democritus on Ethics and Economics», *Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali*, vol. 35, Nº 3-4, pp. 369-391.
- Karayiannis, Anastassios D. (2003) «Entrepreneurial functions and characteristics in a proto-capitalist economy: The Xenophonian entrepreneur», *Wirtschaftspolitische Blätter*, No 4, pp. 553-563.
- Kenyon, Frederic G. (1932) *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford, Clarendon Press.
- Kim, Henry S. (2001) «Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money», en Meadows y Shipton (2001), pp. 7-21.
- Krämer, Hans (1983) «Die ältere Akademie», citado por Zhmud, Leonid (1983) «Plato as "Architect of Science"», *Phronesis*, Vol. 43, Nº 3, Agosto, pp. 211-244.
- Krämer, Hans (1996) *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, [1ª ed., Milano, 1987].
- Lasserre, François (1964) *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, New York, American Research Council.
- Lévi-Strauss, Claude (1971) «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Mauss, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42, [1ª ed., Paris, 1960].
- Littig, Friedrich (1890) *Andronicus von Rhodos. I. Das Leben des Andronikos and seine Anordnung der aristotelischen Schriften*, München, Königl. Maximilians-Gymnasium.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (2007) *Aristóteles. Desarrollo y estructura de su pensamiento*, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, [1ª ed., Cambridge, 1968].
- Lowry, S. Todd (1998) «The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought», en Lowry, S. Todd y Gordon, Barry (1998) [eds.] *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, New York, Brill, pp. 11-37.
- Lowry, S. Todd (2003) «Ancient and Medieval Economics», en Samuels, Warren J., Biddle, Jeff E. y Davis, John B. [eds.] (2003) *A companion to the History of Economic Thought*, United Kingdom, Blackwell.
- Lowry, S. Todd (2010) «Pythagorean mathematical idealism and the framing of economic and political theory», *Advances in Mathematical Economics*, Vol. 13, pp. 177-199.

- Lynch, John Patrick (1972) *Aristotle's school. A study of a Greek educational institution*, Berkeley, University of California Press.
- Marsá, Verónica (2008) *Himnos délficos dedicados a Apolo: Análisis histórico y musical*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Mársico, Claudia T. (2007) *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática*, Córdoba, Del copista.
- Mársico, Claudia T. (2011) «Sobre los cerdos. Aspectos de la *phýsis* en Antístenes», Segundas Jornadas de Filosofía Antigua, Universidad Nacional de San Martín, 13 y 14 de Mayo.
- Martín, Carlos Andrés (2008) «La justicia en el intercambio comercial según Aristóteles», *Espacios de crítica y producción*, N° 39, Noviembre, pp. 52-57.
- Marx, Karl (1968) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* = Marx, Karl - Engels, Friedrich (1968) *Werke*, Volumen 23, Berlin, Dietz Verlag, [1ª ed., Berlin, 1885].
- Marx, Karl (1980) *Elementos Fundamentales Para la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI Editores, Vol. 1.
- Marx, Karl (2005) *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, Ernst Thälmann Verlag, [1ª ed., Berlin, 1859].
- Mavridis, Dimitrios G. (2008) «Intellectual Entrepreneurial Aspects Disclosed in Xenophon's Work "Oikonomikos"», Proceedings at the 3rd MIBES – International Conference, TEI of Larissa, Larissa, 4-5 July.
- Meadows, Andrew y Shipton, Kirsty [eds.] (2001) *Money and its uses in the ancient greek world*, New York, Oxford University Press.
- Meikle, Scot (1979) «Aristotle and the Political Economy of the *Polis*», *Journal of Hellenic Studies*, N° 99, pp: 57-73.
- Meikle, Scott (1995) *Aristotle's Economic Thought*, New York, Oxford University Press.
- Meiksins Wood, Ellen (2003) «La *polis* y el ciudadano-campesino», en Gallego, Julián [ed.] *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, pp. 269-326, [cap. 3 de Meiksins Wood, Ellen (1988) *The foundations of the Athenian democracy*, Verso Books, Londres, pp. 81-125 y notas en 195-200].
- Michaelides, Panayotis, Kardassi, Ourania y Milios, John (2005) «Democritus and his Influence on Classical Political Economy», *Seventh Conference of Greek Historians of Economic Thought*, University of Athens, 27-28 May 2005.
- Mill, John Stuart (1844) «On the Definition of Political Economy; And On the Method of Investigation Proper to It», *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London, John W. Parker Editor, pp. 120-164.
- Miller, Fred D., Jr. (1998) «Was Aristotle the First Economist?», *Apeiron* XXXI 4,

pp. 387-398.

Molina, Luis A. (1998) «Solon and the Evolution of the Athenian Agrarian Economy», *Pomoerium* 3, pp. 5-18.

Moraux, Paul (1951) *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires.

Moraux, Paul (2000) *L'aristotelismo presso i greci*, Volumen 2, Parte 1, Milano, Vita e Pensiero.

Mossé, Claude (1976) «Les salariés à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle », *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 2, Nro. 1, pp. 97-101.

Mundell, Robert A. (2002) *The Birth of Coinage*, Discussion Paper, Department of Economics, Columbia University, New York.

Natali, Carlo (1991) *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino.

Ober, Josiah (1989) *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*, New Jersey, Princeton University Press.

Owen, G.E.L. (1965) «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy*, N° 50, pp. 125-150, [reimpreso en Nussbaum, Martha [ed.] (1986) *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, New York, Cornell University Press, pp. 200-220].

Pearson, Harry W. (1994) «Introducción», en Polanyi (1994), pp. 41-53.

Pérez Cortéz, Sergio (2004) *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, México, Siglo XXI.

Plácido Suárez, Domingo (1989) «Economía y Sociedad: *Polis* y *Basilea*, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte», *Habis* 20, pp. 135-154.

Polanyi, Karl (1957) «Aristotle Discovers the Economy», en Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad y Pearson, Harry [eds.] (1957) *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe, Free Press, pp. 64-94.

Polanyi, Karl (1994) *El Sustento del Hombre*, Barcelona, Mondadori, [1° ed., New York, 1977].

Polanyi, Karl (2003) *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, [1° ed., Boston, 1944].

Pomeroy, Sarah B. (1984) «The Persian King and the Queen Bee», *American Journal of Ancient History* IX, pp. 98-108.

Pomeroy, Sarah B. (1994) *Xenophon, Oeconomicus: a social and historical*

- commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Pomeroy, Sara B. (2004) *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Madrid, Akal.
- Reale, Giovanni (1993) «In che cosa consiste il nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone», *Méthexis*, Vol. VI, pp. 135-154, [traducción castellana de Victoria E. Juliá en el Suplemento de *Méthexis*, pp. 131-149].
- Robb, Kevin (1994) *Literacy and paideia in ancient Greece*, New York, Oxford University Press.
- Robbins, Lionel (1945) *An Essay on the Nature & Significance of Economic Science*, London, MacMillan & Co.
- Sancho Rocher, Laura (2002) «Democracia: multitud y mayoría en Aristóteles», *Athenaeum* 90/2, pp. 411-429.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio (2008) «Dos tipos de profesionales del libro en la Atenas clásica: sofistas y órficos», en Fernández Álvarez, María Pilar [ed.] (2008) *Est hic varia lectio: la lectura en el mundo antiguo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 63-82.
- Saussure, Ferdinand de (1945) *Curso de Lingüística general*, Buenos Aires, Losada, [1ª ed., Lausanne-Paris, 1916].
- Schofield, Malcolm (1999a) «Plato on Economy», en *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Florence-KY-USA, Routledge, pp. 69-81.
- Schofield, Malcolm (1999b) «Equality and Hierarchy in Aristotle's Political Thought», en *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Florence-KY-USA, Routledge, pp. 100-114.
- Schütrumpf, Eckart (1991) «Hermagoras of Temnos and The Classification of Aristotle's Works in The Neoplatonic Commentaries», *Mnemosyne*, Vol. XLIV, Fasc. 1-2, pp. 96-105.
- Shipton, Kirsty (2001) «Money and the Élite in Classical Athens», en Meadows y Shipton (2001), pp. 129-144.
- Sollenberger, Michael G. (1992) «The Lives of the Peripatics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' Vitae Philosophorum Book 5», en Haase, Wolfgang y Temporini, Hildegard [eds.] (1992) *Rise and decline of the Roman world: Principate*, Parte 2, Volumen 36, Berlin, Walter de Gruyter Editor, pp. 3793-3879.
- Sombart, Werner (1919) *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Dunker & Humbolt, tomo 1.
- Sorabji, Richard (1969) «Aristotle and Oxford Philosophy», *American Philosophical Quarterly*, Vol. 6, N° 2 (Abril), pp. 127-135.

- Soudek, Josef (1952) «Aristotle's Theory of Exchange», *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 96, Nro. 1, Febrero, pp. 45-75.
- Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice de (1989) *The class struggle in the ancient Greek world*, New York, Cornell University Press.
- Steuart (1767) *Elements of Political Economy*, [citado por Hardy, Thomas Duffus (1852) *Memoirs of the R. H. Henry Lord Langdale: In two volumes*, vol. 1, London, Richard Bentley Editor, p. 209]
- Swift Riginos, Alice (1976) *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, Brill.
- Szlezák, Thomas Alexander (1999) *Reading Plato*, London, Routledge, [1ª ed., Stuttgart, 1993].
- Tanner, R. G. (2010) «Aristotle's Works: The Possible Origins of the Alexandria Collection», en MacLeod, Roy [ed.] (2010) *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, New York [1ª ed., 2000], Tauris, pp. 79-91.
- Tarán, Leonardo (1981) [reseña] «Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. 1. Band: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr. by Paul Moraux», *Gnomon*, 53. Bd., H. 8 , pp. 721-750.
- Thaler, Richard H. (2000) «From Homo Economicus to Homo Sapiens», *Journal of Economics Perspectives*, vol. 14, N° 1, pp. 133-141.
- Toader, Gheorge y Toader, Silvia (2005) *Greek Means and the Arithmetic-Geometric Mean*, RGMIA Monographs, Victoria University.
- Valdés Guía, Miriam (2001) «El proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la "primera polis" de Atenas», *Gerión* 19, pp. 127-197.
- Valdés Guía, Miriam (2002) «Aerópago y prítanos *ton naukraron*: crisis política a finales del s. VII a.C. (de Cilón a Solón)», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 28/2, pp. 65-101.
- Van Groningen, Bernhard Abraham (1933) *Aristote. Le second livre de l'Économique*, Leyde, Sijthoff.
- Verbeke, Gérard (1952) «Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, Tercera serie, Tomo 50, N°25, pp. 90-102.
- Vernant, Jean-Pierre (1968) «Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre», *Eirene*, vol. VII, pp. 5-23.
- Vidal-Naquet, Pierre (1992) «La sociedad platónica de los diálogos: esbozo de un estudio prosopográfico», en *La democracia griega, una nueva visión*, Madrid, Akal, pp. 74-93, [1ª ed., Paris, 1984].
- Vitrac, Bernard (1987) *Égalité politique, Égalité mathématique*, inédito, disponible en <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00455257>.

- Vlastos, Gregory (1945) «Ethics and Physics in Democritus », *The Philosophical Review*, Vol. 54, N° 6 (Noviembre), pp. 578-592.
- Weber, Max (1996) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1ª ed., Tübingen, 1922], México, Fondo de Cultura Económica.
- Whitehead, David (1977) *The ideology of the Athenian Metic*, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Volumen suplementario N° 4.
- Whitley, J. (1991) *Style and Society in dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literacy Society 1100-700 B.C.*, pp. 59, Cambridge [citado por Domínguez (1999:59)].
- Witt, Charlotte (1996) «The evolution of Developmental Interpretations of Aristotle», en Wians, William Robert [ed.] (1996) *Aristotle's philosophical development: problems and prospects*, Maryland, Rowman & Littlefield, pp. 67-82.
- Witty, Francis J. (1958) «The Pínakes of Callimachus», *The Library Quarterly*, Vol. 28, N° 2, Abril, pp. 132-136.
- Zhmud, Leonid (1983) «Plato as "Architect of Science"», *Phronesis*, Vol. 43, N° 3, Agosto, pp. 211-244.