

LOS TRÍPODES DE HEFESTO

Francisco ARENAS—DOLZ
Universidad de Valencia
Real Colegio de España

*And another day on the pier/ Was a fat fellah from Rhode
Island, a-sayin':/ «Bi Hek! I been all thru Italy/ An' ain't never
been stuck!»/ «But this place is plumb full er scoundrels.»/
And Yusuf said: Yais? An' the reech man/ In youah countree,
haowa they get their money;/ They no go rob some poor pair-
sons?/ And the fat fellah shut up, and went off¹*

E. Pound, *The Cantos* XXII

Any government worth a damn can/ pay dividends?²

E. Pound, *The Cantos* XLVI

1. Introducción

El propósito que atraviesa los poemas épicos que conforman *The Cantos* de Ezra POUND (1885–1972), uno de los grandes poetas norteamericanos modernos, es la búsqueda una sociedad como la que el poeta creyó que había existido en la Roma y Grecia clásicas, en la que la cultura y el arte no se encontraban sometidos a las leyes del mercado. En muchos de estos cantos parafrasea POUND a Adam SMITH, retomando su descripción del insidioso poder corruptor del dinero en manos de los grandes especuladores y financieros internacionales (canto XL). Además, POUND desarrolla y defiende las ideas sobre el Crédito Social, procedentes de Clifford Hugh DOUGLAS (canto XXII), y propugna medios por los que es posible huir de la corrupción y las miserias que el dinero produce, en busca de todo aquello que dignifica al hombre y a lo que todavía es posible al menos aspirar, aun a sabiendas de que lograr alcanzarlo no pase tal vez de ser un sueño (canto XLVI).

En las últimas décadas ha emergido un nuevo orden internacional, mucho más global que nunca. Existe empero en este contexto una gran ambigüedad en torno al significado de la palabra 'democracia'. Las tensiones entre los modelos representativo y participativo, entre el principio de libertad y de equidad, entre las esferas política y económica ponen en duda una plena realización de la de-

¹ «Y otro día en el malecón/ Estaba un gordo de Rhode Island, diciendo: “¡Caramba! ¡He andado toda Italia/ Y nunca me han robado!/ Pero este lugar está lleno de ladrones.”/ Y dijo Yúsuf: ¿De veras? ¿y los ricos/ En el país de usted, cómo hacen para conseguir su dinero;/ No roban a los pobres?/ Y el gordo se calló, y se fue».

² «¿cualquier gobierno que valga la pena puede/ pagar divididos?».

mocracia en una época en la que la confusión de los presupuestos se está haciendo cada vez más amenazante a causa de la *lobalización* —*homo homini lupus*— a que asistimos en la sociedad mundial moderna.

La experiencia del pasado siglo nos enseñó los grandes peligros de un poder tiránico. El modelo ateniense ha sido el paradigma sobre el que se han construido muchas de las actuales teorías sobre la democracia. No fue, sin embargo, el término *dēmokratía* el preferido por los teóricos griegos para referirse al poder popular, sino otros, como *isonomía* —igualdad de todos los ciudadanos atenienses ante la ley—, *isēgoría* —derecho de todos los ciudadanos atenienses a tomar parte en las asambleas públicas y, por ende, a deliberar y votar en asuntos concernientes a la *pólis*— o *isomoiría* —igual división de la tierra—, que tienen también su lugar en la teoría democrática contemporánea. El término *isonomía*, interpretado no sólo como igualdad formal de los ciudadanos ante la ley sino también como libertad de expresión, asociación y creencia ha sido uno de los preceptos democráticos más violados por los regímenes autoritarios. *Isēgoría*, el otro término, hace referencia a la dimensión participativa, mucho más presente en la sociedad ateniense que en la nuestra. Tanto *isonomía* como *isēgoría* se encuentran presentes en los debates contemporáneos entre liberales y comunitaristas sobre el lugar de los derechos y la importancia de las dimensiones individual y colectiva de la política. El término *isomoiría*, referido a las dimensiones económicas de la democracia, es el aspecto más olvidado en las democracias liberales occidentales hoy y que necesita ser una parte céntrica de la teoría democrática, no sólo nominalmente.

El propósito de este artículo es reivindicar el papel capital asignado por el estagirita del término *isomoiría*. Partiré para ello de algunas consideraciones que el filósofo helénico ofrece al comienzo de la “Política” acerca del orden ético-económico, mostrando su actualidad para la teoría de la acción contemporánea. En segundo lugar presentaré las conexiones que el heleno establece entre la actividad económica y los conceptos de ‘descanso’ (*anápausis*), ‘trabajo’ (*ascholía*) y ‘ocio’ (*scholé*) en el libro octavo de la “Política” así como la relación de estos conceptos con el tema de la igualdad de renta mínima y con la posibilidad de participación en la comunidad política, subrayando el nexo entre los conceptos de ‘espacio’ (*chóros, tópos*) y ‘tiempo’ (*krónos, kairós*) y su aplicación a las actividades económicas. En tercer lugar me ocuparé clarificar en qué consiste para el filósofo helénico la libertad real de los ciudadanos en relación con la teoría aristotélica de la deliberación. Finalmente y a modo de conclusión abordaré la controvertida cuestión de las bases republicanas del pensamiento aristotélico.

2. Actualidad del pensamiento económico aristotélico

En el libro primero de la “Política” presenta el estagirita un valioso tratado de economía. El enfoque aristotélico, íntimamente ligado a la ética, a la política y a la retórica, considera la economía como el arte de administrar la casa (*oikonomía*). En consecuencia la economía tiene que regirse por el canon de la razón y de la naturaleza, al servicio del bien de la comunidad.

Este contexto comunitario se refleja en el designio social y político con que el filósofo helénico caracteriza al *lógos*. Su esencial inherencia al ser del hombre hace manifiesta la naturaleza política del hombre. Por tanto el destino político del *lógos* es ineludible: sin *lógos* no hay sociedad humana, que se hace posible mediante el *lógos*. De ahí que la vida en comunidad sea para el hombre de una importancia trascendental.

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto... y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18).

Este pasaje central representa el punto de partida de la antropología y la teoría aristotélica de la acción. El *lógos* griego, que significa tanto la acción de pensar como la de hablar, es lo que caracteriza y distingue al hombre del animal por un lado y del dios por otro lado. Estudiar la facultad discursiva del ser humano es lo mismo que estudiar al propio ser humano, pues la facultad de palabra es la diferencia específica del ser humano y comprender al hombre es comprender lo que supone el hablar.

La capacidad del *lógos* supone en ese pasaje central la capacidad de distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo provechoso y lo perjudicial. Estas palabras del filósofo griego encierran al mismo tiempo una concepción antropológica y una teoría del conocimiento y de la acción humana pero sirven sobre todo de fundamento a una concepción de la comunicación humana.

A partir de este significativo texto de la “Política” es posible destacar, como hace CONILL, tres rasgos fundamentales que caracterizan a la economía aristotélica: «1) la economía está dentro de la filosofía práctica, de la ética política, que tiene un marcado carácter *comunitario* (doméstico y político); 2) tiene, por consi-

guiente, un enfoque *holista* de la vida en la *pólis*, por el que es posible partir de una unidad fundamental —del todo anterior a las partes—, estructurante también de la vida económica (por ejemplo, hay un interés común que mantiene unidas a las partes que intervienen en la actividad económica); 3) tiene un carácter *naturalista* “*oikológico*”, en el sentido aristotélico de la naturaleza (*physis*) y de la casa (*oikos*), que implica que la economía está al servicio de la satisfacción de las *necesidades* naturales que son *limitadas*» (Conill 2004: 81).

Para el filósofo helénico la economía consiste en la administración de la casa, cuyas partes son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, que conforman las tres relaciones constitutivas de la entidad económica básica: la heril, la conyugal y la procreadora. Para el estagirita el ámbito propio de la economía es el moral, su fin, es la vida buena del hombre cuyo *télos* se da en la *pólis*. Aunque la economía aristotélica en principio se refiere a la administración de la casa, también tiene otro sentido más amplio que abarca la administración de la *pólis*. El uso de los recursos necesarios tanto para el ámbito doméstico como para la *pólis* es para el estagirita la economía, mientras que la adquisición de esos bienes es la crematística. Los actos de la primera son intrínsecamente morales, en tanto que la crematística puede ser parte de la economía, o una búsqueda ilimitada de riquezas como fin en sí mismo. La diferencia fundamental entre ambos tipos de crematística está consecuentemente en el fin que persiguen: la crematística no natural es innecesaria e ilimitada, mientras que la natural es la que pertenece al ámbito de la economía y está restringida a unos límites, los apropiados para vivir (*eu zēn*) y vivir bien (*eu zēn*). Por tanto el análisis aristotélico pone de relieve la necesidad de buscar una articulación interna en el seno mismo de la práctica entre ética y economía.

Por tanto si no se dispone de las cosas necesarias resulta imposible vivir (*eu zēn*) y vivir bien (*eu zēn*). Es necesario disponer de los instrumentos (*orgánōn*) adecuados en orden a la producción, pues «si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos» (Aristot. *Pol.* I 4, 1253b 33–1254a 1).

Hefesto, dios del fuego, de los metales y la metalurgia, es un dios físicamente deforme, cojo. Reina sobre los volcanes, que son sus talleres, y en ellos trabaja con sus ayudantes, los Cíclopes. Es Homero quien relata en el canto VIII de la *Iliada* cómo Tetis acude a él para que le forje las armas de Aquiles, pues de todos era conocida su habilidad desde que fabricó para su madre, Hera, un trono de oro en el que misteriosamente unas cadenas sujetaban al que se sentase en él.

Tetis encuentra a Hefesto forjando veinte trípodes con ruedas de oro en los pies, para que de este modo pudieran entrar por sí solos en la asamblea de los dioses (Hom. *Il.* XVIII 376). Hefesto es entre los dioses lo que Dédalo es entre los humanos: un inventor para quien ningún milagro técnico resulta imposible.

Tal como constata el filósofo helénico existe una diferencia fundamental entre la producción y la acción: «lo que se suele llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción» (Aristot. *Pol.* I 4, 1254a 1–2). Y «la vida es acción, no producción» (Aristot. *Pol.* I 4, 1254a 7).

En esta dirección las reflexiones de ARENDT resultan bastante útiles para esclarecer la diferencia entre los conceptos aristotélicos de *prâxis* y *poiêsis*. El pensamiento ético-político de ARENDT, orientado a pensar esta tensión no resuelta, supone una interesante recepción de la filosofía aristotélica. En “La condición humana” (1958) se ocupa la autora de «lo que hacemos» (Arendt 2002: 18), dejando fuera de la obra «la más elevada y quizá la más pura actividad de la que es capaz el hombre, la de pensar» (Arendt 2002: 18). Muestra cómo la tradición del pensamiento político occidental ha canonizado la *poiêsis* a expensas de la *prâxis* como prototipo de la actividad política. Se trata de un intento de recuperación del concepto de *uita actiua* frente al de *uita contemplatiua*. Se dedica a presentarnos tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Estas tres actividades componen el contenido de la expresión *uita actiua*.

Nuestro lenguaje ha logrado eclipsar la distinción aristotélica, haciendo desaparecer el concepto aristotélico de *prâxis*, pero dejando a la *poiêsis* atribuirse su nombre. Por ejemplo, lo que MARX llama *prâxis* y lo que nosotros llamamos ‘práctica’ no es ya una acción sino un quehacer, no es una tarea ética orientada a la realización de la vida humana sino una producción de bienes por obra de expertos.

La distinción arendtiana entre labor y trabajo tiene gran importancia. El laborar supone mantener el proceso de la vida y es indispensable para la existencia del mundo. Pero el trabajo implica la aportación del artificio, la intervención del talento y de la imaginación para invertir esa labor y darle una intención estética. ARENDT se desmarca así de la comprensión marxista de esta cuestión. La autora considera que el estagirita veía la libertad de la *pólis* como la esencia de lo alcanzado y creado por la política. Los esclavos eran considerados seres carentes de la virtud del ciudadano, pero no eran considerados seres humanos inferiores. Estaban aptos para la libertad como cualquier otro. Lo que ocurría era que una persona no liberada de las necesidades perentorias de la vida no podía aspirar a entrar como ciudadano activo en ese *bíos politikós* que

generaba la ciudad. De ahí que el filósofo helénico libere a sus esclavos en el lecho de muerte (Arendt 2002: 100).

La pensadora judía distingue entre el *homo laborans* y el *homo faber*. El que fabrica no está sujeto a la necesidad. No es el amo porque se haya impuesto sobre la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos. No puede decirse lo mismo del *homo laborans*, que está sujeto a las necesidades de la vida, ni del hombre de acción, que depende de sus semejantes (Arendt 2002: 164). El *homo faber* tiene imagen de futuro y eso le permite producir con libertad, no como el *homo laborans* o el hombre de acción, que van a remolque de las necesidades perentorias.

La distinción entre *poiēsis* y *prâxis* resulta de una importancia capital pues en muchas ocasiones ambos términos se confunden en la realidad. La cancelación del límite entre *poiēsis* y *prâxis* tiene consecuencias reales en la convivencia social de los seres humanos. Es por tanto este problema el que nos lleva a diferenciar ambos términos, no un simple interés teórico.

El concepto de 'práctica' suponía para el filósofo helénico dos cosas diferentes: *poiēsis* y *prâxis*. Una actividad repetida generaba según el estagirita un hábito racional o competencia en el sujeto practicante. La distinción entre *poiēsis* y *prâxis* suponía para él distinguir entre las actividades instrumentales y las acciones que tienen en sí mismas su propio sentido. Una 'actuación instrumental' (*poiēsis*) es aquella que se efectúa para alcanzar un fin previsto. El sentido de estas actuaciones reside fuera de ellas, en el fin alcanzado. La 'acción con sentido propio' (*prâxis*) en cambio es aquella que conlleva nuestra propia realización, la satisfacción de una necesidad vital. La 'actuación productora' supone un 'proceso' que conlleva un transcurso de tiempo hasta que alcanza su fin. El fin y el proceso no se dan en la actuación productora simultáneamente. Sólo cuando el proceso de producción ha terminado aparece el fin realizado. La 'acción creadora de sentido' no es un proceso sino que es un fin en sí misma. La acción y su sentido coinciden. Mientras la acción se realiza, se realiza su sentido y su fin, en otro caso desaparecen. Por eso la palabra 'fin' es inadecuada y debe reservarse para el resultado de la actuación instrumental o productiva.

Además los dos conceptos aristotélicos (*poiēsis* y *prâxis*) se han fundido en una sola palabra. Mientras que la palabra *poiēsis* ha sido reservada para la actividad poética, abandonando su antiguo uso, nuestra palabra 'práctica' ha venido a sustituir a ambos conceptos a la vez, pero su significado propio para nosotros, el aspecto desde el cual se la entiende, es el 'hacer', la actuación productora o instrumental, lo que el filósofo helénico llamaba *poiēsis*. La *poiēsis* desplaza a la *prâxis* aristotélica y se apodera de su nombre y su identidad.

Nuestra mentalidad moderna no ve ya la necesidad de distinguir entre dos tipos de actuación humana, entre el sentido y la instrumentalidad.

Una lectura minuciosa del estagirita muestra que, aun cuando él distingue explícitamente entre *poiēsis* y *prâxis*, la separación no es total. Si tomamos en serio la distinción aristotélica y sacamos sus últimas consecuencias, se manifiesta una relación importante entre *poiēsis* y *prâxis*, entre la actuación instrumental y la acción con sentido.

Concepto moderno

Conceptos aristotélicos

	<i>Actividad humana</i>	<i>Competencia (virtud)</i>
Teoría	<i>theōría</i> (investigación)	<i>epistēmē</i> (saber)
	<i>poiēsis</i> (producción)	<i>téchnē</i> (técnica)
Praxis	<i>prâxis</i> (acción)	<i>phrônēsis</i> (sentido)

Ilustración 1. Conceptos modernos y aristotélicos de la acción (Ramírez 1997c)

Esta distinción contribuye a aclarar el sentido de la actividad económica. Las reflexiones del estagirita constituyen, tal como señala CONILL (2004: 92), «un punto de referencia ineludible para un paradigma teleológico y natural del ordenamiento social y racional de la vida económica». Sin embargo, desde comienzos de la modernidad el estatuto práctico de la economía en el sentido aristotélico fue objeto de un reduccionismo cada vez más acentuado que considera sólo el aspecto ‘poiético’ de la acción económica desvinculándolo del práctico. La tradición aristotélica renueva la necesidad de volver al sentido clásico de la Economía Política, cuyo paradigma original enmarca la economía dentro de la filosofía práctica, constituyendo así una fuente del republicanismo económico-político. La actualidad del pensamiento aristotélico se encuentra en que nos proporciona las bases para pensar de nuevo la teoría de la acción.

3. Renta mínima y ciudadanía: el enfoque aristotélico

La capacidad del hombre para sustraerse al dominio de la necesidad y de lo útil y entregarse a actividades libres y desinteresadas desaparece cuando se pierde de vista la tríada de conceptos que el estagirita saca a relucir en los libros finales de su “Política”: ‘descanso’ (*anápausis*), ‘trabajo’ (*ascholía*), ‘ocio’ (*scholé*).

Es significativo que en nuestro tiempo los términos ‘descanso’ y ‘ocio’ prácticamente sean vistos como sinónimos. Para el filósofo helénico no lo eran en modo alguno. El *Diccionario de Autoridades* considera que el ‘descanso’ consiste en «quietud, reposo y páusa del trabájo y fatiga [...] Se llama tambien todo aquello que le ocasiona, y physica ò moralmente es causa de alivio en la fatiga ò cuidado». El ‘ocio’ es «cessación del trabájo, inacción ò total omission de hacer alguna cosa [...] se toma tambien por diversión ù ocupación quieta, especialmente en obras de ingénio: porque estas se toman regularmente por descanso de mayores taréas».

La relación entre esas tres realidades para el filósofo helénico era más bien la que sigue: el descanso (*anápausis*) se ordena al trabajo (*ascholía*), y el trabajo se ordena al ocio (*scholé*). Bajo el término ‘ocio’ (*scholé*) hemos de entender ahí algo así como el cultivo del espíritu. En esa tríada de conceptos cabe establecer una división: mientras que descanso (*anápausis*) y trabajo (*ascholía*) se mueven en la esfera de lo necesario para la vida, el cultivo del ocio (*scholé*) se mueve en la esfera de lo libre. Aquí tenemos la diferencia entre ‘vivir’ y ‘vivir bien’, o, si se quiere, entre ‘sobrevivir’ y ‘vivir’. No hay que ser especialmente observador para advertir que en nuestro mundo se pierde cada vez más de vista esa diferencia.

Considera el estagirita que «la naturaleza misma procura no sólo poder trabajar (*ascholéîn*) bien, sino hacer buen uso del ocio (*scholázein*), que es [...] el principio (*arché*) de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio (*scholázein*) preferible al trabajo (*ascholías*) y fin (*télos*) de él, hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio (*scholázein*). No, ciertamente, jugando (*paízontas*); porque entonces el juego (*paidiàn*) sería necesariamente el fin (*télos*) de nuestra vida, lo cual es imposible; los juegos (*paidiâs*) deben emplearse más bien en medio de los trabajos (*en táis ascholíais*), porque el trabajo duro (*ponôn*) requiere descanso (*anapaúseōs*), y los juegos (*paidià*) son para descansar (*anapaúseōs*), mientras que el trabajo (*ascholéîn*) va siempre acompañado de fatiga y esfuerzo (*metà pónou kai syntonías*). Por eso hay que introducir los juegos (*paidiàs*) vigilando los momentos oportunos (*kairophylakoûntas*) para hacer uso de ellos y aplicándolos como una medicina (*hōs proságontas pharmakeías*), pues el movimiento del ánimo que con ellos se produce es un relajamiento (*ánesis*), y mediante este placer se produce el descanso (*anápausis*). Pero el ocio (*scholázein*) parece encerrar en sí mismo el placer (*tēn hēdonēn*), la felicidad (*tēn eudaimonían*) y la vida bienaventurada (*tò zēn makaríōs*). Esto no lo poseen los que trabajan (*toîs ascholoûsin*) sino los que disfrutan de ocio (*toîs scholázousin*), ya que el que trabaja (*ascholôn*) lo hace por algún fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, pues todos coinciden en creer que no va acompañada de dolor, sino de placer. Pero ya no están de acuerdo cuando se trata de establecer cuál es ese placer,

sino que cada uno lo determina según su carácter; el del hombre mejor es el mejor y el que procede de mejores fuentes» (Aristot. *Pol.* VIII 3, 1337b 30–1338a 9).

Asociado al tema del ocio y de la vida buena es importante considerar el nexo espacio–temporal en las actividades económicas. En el pensamiento del filósofo helénico es central la noción de *kairós*, la cual indica el momento oportuno para hacer algo. Por una parte el concepto de *kairós* tiene una dimensión educativa y política, que es la que resalta la retórica. Está conectado con las nociones de *decorum* y conveniencia, marcando así el inicio de la *inuentio* retórica. Por otra parte la noción aristotélica de *kairós* está estrechamente conectada con los momentos oportunos para actuar juiciosamente. Se relaciona con la deliberación y la decisión. Además, está vinculada a la noción de *phrónēsis*. Esta concepción del *kairós* es fundamental para entender la acción humana.

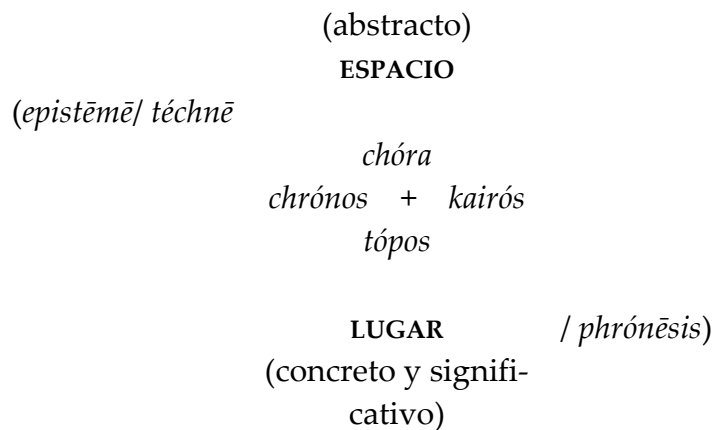


Ilustración 2. Tiempo y espacio aristotélico (Ramírez 1995a: 171)

En el cuadro anterior se presentan las nociones de tiempo y espacio clasificadas en pares distintos. El tiempo–*chrónos* puede expresarse como una cuantificación exacta del tiempo, opuesto al concepto de *kairós*. La noción de *tópos*, que denota lugar, es el complemento del espacio abstracto tridimensional o *chóra*. Esta distinción entre lugar y espacio es crucial. La razón es crítica, ya que el lugar sitúa el tiempo dándole un emplazamiento local, concreto y significativo. La dualidad *chrónos*/ *kairós* y *chóra*/ *tópos* es la que nos lleva a la distinción entre ciencias de la naturaleza, centradas en la lógica abstracta matemática, y ciencias sociales, centradas en la temporalidad y en la historia. En su elaboración de las teorías aristotélicas de la acción humana, RAMÍREZ sitúa los conceptos de *chrónos* y *kairós* en correlación con los de espacio y lugar, construyendo un conjunto de parejas en las que el tiempo abstracto (*chrónos*) se relaciona con el espacio (*chóra*) y el tiempo concreto y significativo (*kairós*) se pone en relación con el lugar (*tópos*).

Los conceptos abstractos de *chrónos* y espacio (*chóra*) se refieren al conocimiento científico y teórico (*epistēmē* y *téchnē*), mientras que *kairós* y lugar (*tópos*) caracterizan la sabiduría y el conocimiento práctico (*phrónēsis*).

Es probable que la explícita división espacial entre *chóra* y *tópos* no fuera tan acentuada entre los griegos como la distinción entre *chrónos* y *kairós*. Sin embargo, leído este cuadro de forma diagonal desde la parte superior izquierda a la parte inferior derecha, nos presenta el paso de la abstracción científica de la *epistēmē*, a través de la *téchnē*, hasta la acción concreta y significativa, representada por la *phrónēsis*.

RÄMÖ en su obra *The Nexus of Time and Place in Economical Operations. A Hermeneutics of Economy and Environment* (2000), a partir de las nociones de *chrónos*, *kairós*, *chóra* y *tópos* estudiadas por RAMÍREZ, propone algunos neologismos para ofrecer una categorización axiológica del tiempo y el espacio aplicable a los distintos ámbitos de conocimiento, en especial a la actividad económica. Estos neologismos, transcritos al español, son los siguientes: *cronocórico*, *cronotópico*, *cerotópico* y *cerocórico*. Aquí, *chrónos* puede traducirse por ‘tiempo exacto’, *chóra* por ‘espacio’, *tópos* por ‘lugar’, *kairós* por ‘tiempo oportuno’ (Rämö 2000: 165–189). La clasificación que nos ofrece RÄMÖ, adaptada al español, se presenta en la ilustración siguiente.

	ESPACIO ABSTRACTO	ESPACIO CONCRETO
TIEMPO ABSTRACTO	Cronocórico (<i>epistēmē</i>) Estética <i>particularismo</i> matemáticas, lógica, economía	Cronotópico (<i>téchnē</i>) Ética <i>individualismo</i> dirección empresarial
TIEMPO CONCRETO	Cerocórico (<i>téchnē</i>) Estética <i>sensacionalismo</i> medios audiovisuales	Cerotópico (<i>phrónēsis/ mantikē</i>) Ética <i>holismo</i> medioambiente

Ilustración 3. Categorización axiológica del tiempo y del espacio (Rämö 2000: 177)

Lo más destacable de esta categorización es su aplicación a dimensión ético-práctica de la actividad humana, que implica precisamente la toma de decisiones respecto del tiempo que se tiene y la búsqueda de ese tiempo oportuno, de ese momento justo para evaluar, determinar, planeando, alguna actividad, para procurarnos un fin determinado que queremos alcanzar.

En la “Política” presenta el filósofo helénico los medios adecuados para la conservación de la democracia. La renta básica, condición necesaria de la propia ciudadanía, se percibe en muchos textos de la “Política” de forma incondicional. La seguridad en los ingresos es vista como un derecho de ciudadanía, un derecho por el que cualquier ciudadano puede realizarse en tanto que ciudadano, tal y como piensa nuestro autor, quien considera que «el verdadero demócrata debe velar para que el pueblo no sea demasiado pobre (*áporon*), pues esto es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, hay que ingeniárselas para que se produzca una prosperidad (*euporía*) duradera (*chrónios*). Y esto conviene también a los ricos (*eupórois*): el producto de los recursos, una vez reunido todo, debe distribuirse a los pobres (*apórois*), sobre todo si cada uno puede reunir tanto como para la adquisición de un pequeño terreno, y si no, los fondos para emprender el comercio (*emporías*) o la agricultura (*geōrgías*), y si no es posible para todos, distribuirlo alternativamente, por tribus o cualquier otra división, y entretanto los ricos (*toùs eupórous*) aportarán la paga para las reuniones indispensables, quedando libres de las cargas públicas superfluas» (Aristot. *Pol.* VI 5, 1320a 33–1320b 4).

Como muestra el texto, para referirse a lo que nosotros llamamos ‘renta’, término que proviene del verbo latino *reddere* (‘dar’ – ‘devolver lo que uno ha recibido de otro’ – ‘restituir’ – ‘dar en retorno lo que se debe, lo que se ha prometido’ – ‘pagar’), el estagirita emplea la voz griega *póros*, la cual aparece en numerosos pasajes de la “Política” con el significado de ‘recursos – ingresos – adquisición – dinero – renta’.

Por una parte los ciudadanos necesitan de esta renta mínima, pues sin ella la ciudad no podría existir: «Hay que considerar también cuántos son los elementos sin los cuales la ciudad no podría existir, ya que las que llamamos partes de la ciudad deben figurar entre ellos necesariamente. Hay que enumerar, entonces, las actividades propias de una ciudad, pues a partir de ellas quedará clara la cuestión. En primer lugar, debe haber el alimento; después, oficios [...]; en tercer lugar, armas [...]; además, cierta abundancia de recursos (*chrēmátōn tinà euporían*), para tener con qué cubrir las necesidades propias y de la guerra; en quinto lugar, pero el primero en importancia, el cuidado de lo divino, que llaman culto; en sexto lugar y el más necesario de todos, un órgano de juzgue sobre lo conveniente y justo entre unos y otros» (Aristot. *Pol.* VII 8, 1328b b2–15).

Por otra parte la igualdad de renta mínima permite tiempo para ocio (*scholé*) y posibilita la participación en la comunidad política. Escribe el filósofo helénico: «Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte y disciplina que inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud. Por eso, llamamos embrutecedoras a todas las artes que disponen a deformar el cuerpo, y también a los trabajos asalariados, porque

privan de ocio a la mente y la hacen vil» (Aristot. *Pol.* VIII 2, 1337b 9–15). Por tanto, según dice el filósofo helénico en la “Política”, «el buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres». (*Pol.* VIII 3, 1338b 2–4).

Si hacemos caso a nuestro autor, sociedades donde la enfermedad principal es la adicción al trabajo serían un ejemplo claro de sociedad de esclavos. Consecuentemente resultan comprensibles las razones por las que el estagirita plantea la conveniencia de excluir a los pobres, a los no propietarios, de la *pólis*. No tiene sentido pretender que individuos que no tienen la subsistencia material asegurada y que, por lo tanto, «dependen del permiso de otros para vivir» porque están sometidos a la discrecionalidad más arbitraria por parte de quienes los han de contratar, puedan desarrollar una vida política libre de chantajes y, al fin y al cabo, pensar con auténtica independencia de juicio. No tiene sentido pretender que estos individuos puedan cultivar las virtudes y “ser lo que pueden ser”: ‘realizarse’, entre otras cosas en tanto que libres ciudadanos.

Para el filósofo helénico «la propiedad no debe ser común, como algunos han dicho, sino que en la práctica debe hacerse de ella, como entre amigos, un uso común, y que ninguno de los ciudadanos carezca de alimento» (Aristot. *Pol.* VII 10, 1329b 41–1330a 2). La política sólo es posible si se permite cierta variación entre las rentas pero sin admitir que ningún ciudadano quede marginado económicamente: «los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas) [...] Pero también las propiedades deben estar en las manos de estas dos clases, pues es necesario que tengan abundancia de recursos (*euporían*), y los ciudadanos son éstos». (Aristot. *Pol.* VII 9, 1328b 39–1329a 2. 1329a 17–19).

De este modo, la democracia radical es considerada como la más representativa, pues según el filósofo helénico «la democracia que más parece merecer ese nombre y el pueblo que verdaderamente lo es, son los que se deducen del concepto democrático de la justicia admitido por todos, según el cual la justicia consiste en que todos tengan numéricamente lo mismo (*tò íson échein hápantas kat’arithmón*)» (Aristot. *Pol.* VI 2, 1318a 3–5).

4. Libertad real y deliberación

¿Qué continuidad puede existir entre la *eleuthería* griega y lo que actualmente designamos con el término de libertad? La investigación desarrollada por MULLER en *La doctrine platonicienne de la liberté* (1997) pone en juego el carácter

filosófico de la noción de libertad, entendida como libertad de juzgar, como cualidad esencial del acto moral.

En el filósofo helénico se encuentra *eleuthería* y *eleútheros* en 21 y 70 ocasiones, respectivamente, de las cuales 20 y 65 corresponden a la “Política”. Este hecho ha llevado a la considerar que toda reflexión sobre la *eleuthería* debe apoyarse en el significado político del término. Sin embargo, la noción de *eleuthería* se caracteriza también por una especie de soberanía de la voluntad enfrentada a la violencia de la necesidad (Aristot. *EN* III 1–3). La voluntad es el atributo de un ser consciente, capaz de reflexión, que reconoce como suya la acción emprendida. El tratamiento de la noción de *proáiresis* en la “Ética Nicomáquea” gira entorno a la cuestión de si un acto tiene su principio en nosotros o fuera de nosotros (Aristot. *EN* III 1, 1110a 1), en qué medida el agente o el paciente ‘participan’ (*syμβálletai*, Aristot. *EN* III 1, 1110a 2). Así, la ‘fuerza’ (*bía*), primera de las razones para considerar un acto ‘involuntario’ (*akoúision*), se caracteriza por la exterioridad del principio de la acción (Aristot. *EN* III 1, 1110a 1; b 16); incluso las acciones mixtas, en las que se elige un acto para evitar un mal mayor, pese a la presión externa, se parecen a las voluntarias en la medida en que el principio del movimiento se encuentra en el hombre no fuera de él (Aristot. *EN* III 1, 1110a 15). El análisis del acto ‘voluntario’ (*hekoúision*) añade a esta definición que el principio reside en el agente, el conocimiento de las particularidades de la acción (Aristot. *EN* III 1, 1110a 21; b33). El análisis de la *proáiresis* añade la presencia de la razón (Aristot. *EN* III 2, 1111b 13, 1112a 16). Sin embargo, MULLER (1997: 97–98n10) concluye que ni uno ni otro análisis se interesan realmente por la especificidad de este nivel de causalidad: el criterio de lo voluntario —y la *proáiresis* no es más que la forma propiamente humana de lo voluntario— permite afirmar que la causa del acto está en el individuo considerado, pero no se pregunta si esta causa es de un orden diferente, si introduce una ruptura respecto a los otros casos. Esto se manifiesta en la ausencia del término *eleuthería* en toda la problemática. Esta ausencia del término no implica empero que ella no se encuentre de algún modo presente en el pensamiento aristotélico.

La noción de *eleuthería* designa una apertura radical, un indeterminación abierta a todas las posibles y por tanto fuente de muchos males: «Es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere (*he gàr exousía toû práttein hó ti àn ethélei tis*) no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre» (Aristot. *Pol.* VI 4, 1318b 38–1319a 1).

El mismo filósofo helénico, cuando habla de la justicia como una virtud completa y perfecta, precisa sin embargo que es justicia en la medida en que se refiere a otro (*pròs héteron*) (Aristot. *EN* V 3, 1129b 25–27; 1130a 12–13).

El autor de “Acerca del Alma” (I 3, 406b 24–25) critica la forma en que muchos se representan la acción del alma sobre el cuerpo y concluye que el alma se mueve «a través de cierta elección e intelección (*dià proairéseōs tinōs kai noēseōs*)».

A partir de lo dicho en la “Ética Nicomáquea” (III 5) donde se afirma que se delibera sobre las cosas necesarias, podría pensarse en la incompatibilidad de los conceptos de verdad y libertad. Puesto que existe un orden de cosas, una naturaleza objetiva constituida por un conjunto de ideas, que son principio de estabilidad, y que la verdad consiste en contemplarlas, parece que la verdad excluye cualquier forma de libertad. La —supuesta— discusión entre el estagirita y los megáricos a propósito de la contingencia de los acontecimientos futuros aborda esta problemática sólo desde un punto de vista oblicuo: para nuestro autor, los hechos del mundo sublunar son regulares, pero no necesarios.

PLATÓN y ARISTÓTELES consideran la libertad como autarquía, en el sentido de independencia respecto de las convenciones. Junto a sus significaciones políticas, la noción de libertad integra también valores morales que en la medida en que son aplicados al hombre expresan siempre una cualidad global de los individuos, una perfección de su humanidad, hasta el punto que el estagirita en la “Política” (VII 7, 1328a 6–7) considera que los conceptos de *árchon* y de *eleútheron* proceden de *thymós*.

ARISTÓTELES, igual que PLATÓN, sigue hablando del hombre libre como aquel que ha alcanzado el pleno desarrollo de su humanidad. Cuando opone la libertad a las preocupaciones de la vida política piensa siempre en la independencia de la filosofía que imita la autarquía divina (Aristot. *Pol.* VII 3, 1325a 19) y no en una libertad característica de la naturaleza y del espíritu. Sólo un empleo de *eleútheros* (Aristot. *Pol.* I 11, 1258b 11) podría relacionarse con esta idea, cuando se llama libre a la teoría por oposición a las necesidades de la práctica.

ARISTÓTELES denuncia que en la “República” PLATÓN trata de hecho muchos temas alejados del asunto central (Aristot. *Pol.* II 6, 1264b 39). Muy probablemente se está refiriendo a los desarrollos que en esta obra se encuentran sobre el conocimiento y la dialéctica, así como a los relativos a la doctrina del alma. Los filósofos deberían vivir en ciudades y afrontar las instituciones preexistentes: el constante desengaño de PLATÓN a este respecto se encuentra con la tesis más serena de ARISTÓTELES. La discusión sobre este asunto la desarrolla nuestro autor en la “Política” (VII 2–3). Se encuentra aquí la idea de que el filósofo se basta a sí mismo y que no tiene la menor necesidad de los demás (Aristot. *EN* X 7, 1177a 27–1177b 1; *Pol.* II 7, 1267a 11; VII 3, 1325b 14).

Las nociones de bien y de perfección de la ciudad y de los ciudadanos no designan una excelencia política cualquiera sino que reposan en la perfección

ética de los ciudadanos. Así, el estagirita afirma que las virtudes del Estado son las mismas que las virtudes de los individuos (Aristot. *Pol.* VII 1, 1323b 29); la virtud de todos los ciudadanos quiere decir la virtud de cada uno en particular (Aristot. *Pol.* VII 13, 1332a 36). Cuando el estagirita habla del *eû zên* como fin de la ciudad (Aristot. *Pol.* I 2, 1252b 30; III 9, 1280a 32) precisa que se trata de la virtud y no de una actualización (Aristot. *Pol.* VII 8, 1328a 37; 1332a 7).

La doctrina sobre la *eleuthería* juega un papel fundamental cuando se trata de deliberar en la Asamblea o pronunciarse en favor de un candidato en una elección: recomendar instituciones libres es también para un filósofo remitir un cierto número de decisiones a la libertad del ciudadano, sean cuales sean los riesgos a los que uno se expone. La reserva aristotélica hacia el refrán favorito de los demócratas, el famoso «vivir como se quiere (*tò zên hōs bouletái tis*)» (Aristot. *Pol.* VI 1, 1317b 11). Pues, como nuestro autor dice un poco más adelante: «es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca (*mē pân exeînai poiên hó ti àn dóxēi*), ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere (*he gàr exousía toû práttein hó ti àn éthélei tis*) no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre» (Aristot. *Pol.* VI 4, 1318b 38). Este texto muestra claramente que esos riesgos tienen su raíz en un concepto de libertad moral. El análisis aristotélico muestra cómo en la ideología democrática la igualdad funda la libertad como facultad de «hacer lo que se quiere» y de ahí el sistema de la alternancia, pues si los ciudadanos son iguales no hay razón para que unos hagan lo que quieren y los otros no y que manden sin ser a su vez mandados por nadie (Aristot. *Pol.* VI 2, 1317a 40–1317b 17). El régimen que goza del favor del filósofo helénico, la *politeía*, preserva los derechos de un pensamiento libre (Aristot. *Pol.* IV 11).

La libertad del ciudadano es una libertad real: formar el pensamiento (*phronēin, gnōmē*) y desarrollar un espíritu de investigación (*theōría, zētēsis*) según un método semejante al de la filosofía implica favorecer el acceso a una libertad auténtica. Ciertamente estas afirmaciones deben atenuarse a propósito de lo que el estagirita dice del esclavo, que carecería de la parte deliberativa del alma o a propósito de lo que el mismo filósofo helénico dice de la mujer, privada del poder de decisión (Aristot. *Pol.* I 13, 1260a 12–13). Lo que se esboza aquí empero es un proyecto educativo para el legislador, a quien se le propone pensar evitando cuidadosamente ir más allá de un término fijado de antemano.

En el heleno la noción de ‘juego’ (*paidiá*) designa un modo de actuar del ser humano caracterizado por la indeterminación y la apertura a múltiples posibilidades, de modo que el concepto mismo de juego supone una situación de ‘libertad’ (*parrēsía–eleuthería*), tanto de palabras como de acciones. El concepto de juego posee un grado de autosuficiencia tal que es posible tomarlo como modelo de una acción perfecta, terminada, incondicionada. En la “Ética Nicomáquea”

(x 6) se ve el juego en concurrencia con la contemplación. Ocupa en consecuencia el lugar de fin supremo, más exactamente, ofrece un contenido al fin supremo, la felicidad. Lo que justifica esta pretensión del juego es su carácter autotélico, el hecho de no buscar nada fuera de sí mismo. Para nuestro autor el juego es descanso y este último tiene como fin la actividad perfecta (Aristot. *EN* x 6, 1177a 1).

La libertad como facultad de “hacer lo que se quiere” sitúa en primer plano la iniciativa humana. A partir del momento en que surge la posibilidad de hacer o no hacer algo, si el motivo último que determina el resultado carece de una relación necesaria con la voluntad del agente, este motivo será subjetivamente insuficiente y por tanto no estará fundado en la razón. Apelar a otros motivos, a otras razones para actuar que se conviertan en el objeto de la voluntad de los agentes será un problema de persuasión, de retórica. Se trata de poner en marcha la reflexión, pues una acción no puede llevarse a cabo si no reposa en el análisis de un fin querido en sí mismo, como afirma el estagirita en la “Ética Nicomáquea” (I 1, 1094a 18). Este *archē* debe tener valor por sí mismo, de forma incondicionada, lo que implica que no se encuentra fuera de sí mismo. Así se define la autonomía, la libertad del pensamiento. Si se tiende a convertir este principio en un objeto, se le llamará ‘bien’, pero el carácter indeterminado de este bien muestra inmediatamente que no se trata de un contenido particular e interno sino de una forma de remitirse a uno mismo, de hacer triunfar en la decisión la instancia de la reflexión encargada de la decisión: la verdadera libertad consiste en “hacer lo que se quiere”.

5. Aristóteles republicano

En un contexto filosófico como el actual, donde el que se pone de manifiesto la “rehabilitación de la filosofía práctica”, el tema de la relación de la ética, la política y la retórica con la economía recupera hoy su vigencia. Autores de tendencias diversas, de ARENDT a STRAUSS, de GADAMER a HABERMAS, de RITTER a BUBNER y a MACINTYRE, han postulado este retorno a la filosofía práctica.

El sueño de ARISTÓTELES es nuestra realidad. Desde Grecia sabemos que el esclavo no puede ser ciudadano. Para poder ser ciudadano es imprescindible que la comunidad le proporcione la renta y el ocio necesarios para poder participar directamente en los asuntos públicos. Sin embargo, la modernidad adopta la forma de un Jano bifronte cuya cara es la dominación de la técnica y cuyo envés es la consecución de mayor tiempo de ocio (*scholé*) y mayores posibilidades de participación en la vida política. El problema con el que se enfrenta la reflexión en la modernidad son los innumerables espacios de dominación y dependencia social presentes en la sociedad. Apostar por una democracia más robusta y de mayor calidad, con más deliberación, nos invita a recuperar no sólo

el concepto de libertad como no interferencia arbitraria, sino el de libertad como autogobierno, en continuidad con el republicanismo clásico, cuyas bases se encuentran en el filósofo helénico. En este intento resulta muy esclarecedora la conexión que se puede establecer entre renta básica y deliberación.

Con el fin de contrarrestar un sistema de valores potencialmente totalitarios, ARENDT, que pone de manifiesto la unión indisoluble entre vida y pensamiento, destacará en “La vida del espíritu” (1971) la capacidad de juzgar, que pese a su fragilidad y vulnerabilidad será la vía de la comunicabilidad. ARENDT cree en la habilidad humana para trascender las limitaciones del pensar. Refiriéndose al pensar, nuestra autora lo califica de esencial para vivir. Se trata de algo imprescindible para alcanzar la dignidad humana. Quien renuncia a pensar con libertad cae con ello en la actividad mental llena de prejuicios y acaba degradando su condición humana. Negarse a pensar es una renuncia a la libertad.

Una idea clave aquí será la imposibilidad de pre-decir: «Surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano”, o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar» (Arendt 2002: 263). No es posible pre-decir puesto que no tenemos todavía al otro con nosotros ni se ha abierto el momento en el que esta situación básica se produce. Para pre-decir se precisa de otros que estén dispuestos a concedernos el derecho mutuo de *isēgoría*, que estén dispuestos a escuchar. El individuo ha de ser capaz de entender lo que siente o piensa otro conciudadano ante lo público porque todos somos miembros de un mismo género. Es esa mentalidad la que nos permite emitir juicios.

Es interesante la importancia que nuestra autora otorga al juicio, a la capacidad de juzgar que cada uno tiene en cada momento. El juicio es esencial para ser ciudadano, es parte central de la vida política. Para llegar a tener un juicio sobre algo resulta imprescindible tener en cuenta la retórica. El prestigio del orador y la necesidad de convencer a los ciudadanos de lo justo son imprescindibles en todo juicio.

Además, el *bíos theōrētikós* que fundamenta la *pólis* requiere que el pensador pueda contemplar los hechos teniendo en cuenta las percepciones e ideas de sus conciudadanos. La realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por nuestra aparición ante otros, «porque lo que aparece a todos, lo llamamos ser» (Aristot. *EN* x 2, 1172b 36) y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero

sin realidad, pues «el mundo es uno y común a quienes están despiertos y quien está dormido se aleja de sí mismo» (Heracl. *fr.* B 89 DK).

ARENDT distingue al que hace una acción de quien la contempla. Expresa la falta de conocimiento que tiene el actor, que no sabe lo que está pasando, pues el pleno significado de la acción sólo puede revelarse cuando ha terminado. La acción sólo se revela al narrador. El yo que actúa es incapaz de conocerse a sí mismo. Será a través de la acción como *a posteriori* pueda conocerse a sí mismo.

ARENDT considera la *isēgoría* como punto esencial de la constitución de la libertad: «Conviene aclarar por tanto que isegoría implica que tienes derecho *no a hablar sino a decir*. Y esto es lo que hace que el concepto de retórica se haga tan inseparable del concepto de democracia. Lamentablemente la retórica, *antístrofos* de la dialéctica, ha sido barrida muy eficazmente de la tradición de libertades que el *bios theoreticos* constituyó y que Arendt percibe con sensibilidad. La retórica como *ars bene dicendi* significaría luego en el mundo latino la aparición de esa extraordinaria libertad que le es otorgada al *ciudadano*. Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no sólo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación en el fondo de sus compañeros. Es un logos justo y musical que sólo ejemplifica Homero, un poeta analfabeto y ciego» (Roiz 2003: 174).

Se entiende así la vida política como una realidad que se articula en gran parte con el arte de la retórica. La *isēgoría*, cuyo significado es el de libertad para decir, requiere escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos con los sentidos externos e internos. Por tanto donde hay debate hay *boúleusis*, búsqueda y práctica constante del buen juicio. Resulta en consecuencia central el *lógos*, que no debe entenderse sólo como la presencia de la lengua sino como «todo aquello que ayudará a que *pasen por impregnación trozos complejos de vida de unos conciudadanos a otros*» (Roiz 2003: 174).

La vida pública, la participación en el *ágora* pública, en los procesos de deliberación y de discusión, son instancias fundamentales en la vida de los individuos. Se trata de instancias que necesitan ser revitalizadas en nuestras sociedades. Las ideas en cuestión deben ser entendidas por todos los participantes, y estos deben ser el mayor número posible. Tal como ha puesto de relieve HABERMAS es fundamental para nuestras sociedades que sus individuos sean capaces de embarcarse en una discusión en la que a través de argumentos puedan llegar a determinadas conclusiones. Para esto es imprescindible no sólo que las situaciones de deliberación sean adecuadas, sino además que estemos en condiciones de reconocer al otro como un interlocutor válido, que posee una visión del mundo y que perfectamente puede alterar nuestras propias convicciones. Se encuentra aquí presente la idea kantiana de

“igual dignidad”. Junto a los trabajos de HABERMAS, también los de APEL, ARENDT, PETTIT, POCOCK y SKINER han puesto de relieve la importancia de una democracia deliberativa y la centralidad del concepto de ‘diálogo social’, mediante el cual diferentes actores pueden interactuar y llegar o no a decisiones correctas. También se debe a estos autores haber recuperado en el ámbito de la filosofía política contemporánea los ideales republicanos desarrollados en la antigüedad por ARISTÓTELES o CICERÓN. De acuerdo con la teoría republicana, la creación de instituciones públicas deberá darse sobre la base de una plena coincidencia de todos sus miembros, considerados igualitariamente como interlocutores válidos. De este modo, la deliberación ciudadana se presenta como un camino valioso para revitalizar las instituciones.

El republicanismo clásico y las bases en las que se sustenta –libertad, responsabilidad, deliberación, autorrealización y vida cívica– se remonta al estagirita, quien en *Política* VIII establece la gran oposición entre libertad –como no dominación y como autogobierno– frente a la falta de libertad del esclavo. En la tradición republicana, libertad se opone a tiranía. El tirano lo es porque puede interferir arbitrariamente en la libertad personal de los ciudadanos. No es casual la insistencia de nuestro autor en la primacía de las leyes sobre, por ejemplo, los decretos de la Asamblea plenipotenciaria en su crítica a la democracia ateniense.

La deliberación es un ideal normativo para la teoría democrática. Reducir la democracia a un conjunto de reglas procedimentales que implican sólo la elección de representantes en los que se deposita la autoridad y la toma de decisiones es renunciar al poder deliberativo que encerraban las aspiraciones de la *isēgoría* en la política democrática ateniense.

Con todo, la palabra *dēmokratía*, creada por los griegos para distinguir un régimen de participación popular de una concepción monárquica o aristocrática del poder público, aparecía en el filósofo griego cargada de negatividad. Después de las experiencias atenienses posteriores a PERICLES, la democracia representaba para él la degeneración o abuso de una idea correcta, la degeneración de un régimen en el que todos los ciudadanos son iguales en derechos y deberes. Algunos deducen que nuestro autor era partidario de una aristocracia intelectual y adversario de la democracia en el sentido positivo que otorgamos a la palabra. Esto es erróneo.

En primer lugar, el estagirita se limitaba a constatar que el rey, o la aristocracia, se dan en determinados regímenes y por específicas circunstancias sociales e históricas. Y así como la monarquía degenera a veces en tiranía y la aristocracia en oligarquía el pensador helénico no podía sino constatar críticamente que un ‘gobierno del pueblo’ como la democracia ateniense había

degenerado en demagogia. Nuestro autor se adhería a un auténtico gobierno de todos los ciudadanos en régimen de igualdad. Y para diferenciar ese régimen de la degeneración en que había caído la democracia creaba la denominación de *politeía*.

El gobierno de todos los ciudadanos, la llamada *politeía*, por contraposición a la degeneración de la democracia ateniense se alza sobre una *aretē* cívica que hace del buen ciudadano un hombre prudente, capaz de participar en una deliberación racional sobre los asuntos comunes es decir capaz de autogobierno. La democracia entendida como *politeía* se halla así en el momento de su concepción por ARISTÓTELES unida a otro importante concepto de nuestra herencia griega, el concepto de *paideía*, que es la idea de una educación ciudadana basada en una formación humana. Estos son los conceptos básicos de una tradición histórica que se extiende hasta la sociedad europea moderna.

Quizá la tragedia de nuestra sociedad occidental consista justamente en la aspiración a una *politeía* que nunca pasa de ser a lo sumo 'democracia' en sentido negativo. La democracia ha estado siempre constreñida por un límite. Pero lo que durante largo tiempo fue un límite o imposibilidad externos, es hoy día un límite autoimpuesto, interno a nosotros mismos, creado por nuestra propia ceguera mental y nuestra conducta.

Frente a un concepto de diálogo democrático encaminado a las decisiones hay que dar paso a un concepto del diálogo político en que las decisiones no son fines sino resultados de la acción, caminos hechos al andar. Un diálogo así parte de la base de la deliberación. La razón práctica se caracteriza por la elección y la inseguridad, pues sólo donde las cosas pueden ser de otra manera hay libertad y elección.

La ética de la sociedad democrática es una ética discursiva y su pedagogía una pedagogía del diálogo. La racionalidad no es una cualidad de las proposiciones como la verdad o la falsedad, sino una virtud que se adquiere comportándose y ejercitándose y haciendo proposiciones discursivamente. Esa es la competencia sustentadora de la democracia. Sin negar el valor de las buenas reglas y de los buenos resultados está por encima de ellos el valor de la virtud cívica de la deliberación.

Por tanto educar es educar para la autonomía, es decir, para que el alumno sepa juzgar con criterios propios, para que el alumno cuestione las enseñanzas que sus profesores, sus padres y sus ambientes les transmiten. Educar empero no es educar desde la distancia, neutralidad e imparcialidad, sino que educar es también y principalmente educar en términos de proximidad e implicación personal, según la dignidad del otro concreto, promoviendo respuestas basadas en

la empatía y el cuidado, en definitiva, la educación es un proceso de ‘alfabetización emocional’. Es necesario consecuentemente conjugar las dimensiones cognitivas y emocionales, conciliando los principios de racionalidad, solidaridad y justicia con los de empatía y cuidado. Educar es aprender constructivamente desarrollando una motivación intrínseca. La educación es un aprendizaje permanente donde la escuela es un espacio importante, pero no el único, sino que abarca toda la vida de la persona. La educación ha de ser una educación cívica integral que promueva el desarrollo del carácter, del *ēthos* y en consecuencia las capacidades para el diálogo y la mutua comprensión, cultivando la práctica de la *phrónēsis*, que nos capacita para ser hábil en las deliberaciones públicas: «las sociedades creativas, autónomas, saben que la mejor inversión es aquella que se hace para educar el carácter, el *ēthos*, y que las energías mejor empleadas son las que se gastan en construir auténticas personas morales, tanto a través de la llamada *educación formal* en las escuelas como a través de la *educación informal*, en la familia, los medios de comunicación, la política o la economía, en la vida toda. Por eso importa, y mucho, ir detectando qué valores generan sociedades proactivas e ir imponiendo incorporarlos en la vida cotidiana como el mejor proyecto que puede unir a los miembros de una sociedad» (Cortina 2000b: 11).

6. Referencias bibliográficas

- ACKERMAN, B. & FISHKIN, J.S. (2002): «Deliberation Day», *The Journal of Political Philosophy* 10/ 2, 129-152.
- APEL, K.-O. 1988: «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona 1991.
- ARENDT, H. 1993: *La condición humana*, Barcelona.
- 2002: *La vida del espíritu*, Barcelona.
- CONILL, J. 2004: *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid.
- CORTINA, A. 2000: «Presentación» en *La educación y los valores*, Madrid 2000, 9–14.
- ELSTER, J. 2000: «La deliberación y los procesos de creación constitucional», en ELSTER, J. (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona.
- GARCÍA VALDÉS, M. 1988: *Aristóteles. Política. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- GUTMANN, A. & Thompson, D. (2002): «Deliberative Democracy Beyond Process», *The Journal of Political Philosophy* 10/ 2, 153-174.
- HABERMAS, J. 1987: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona.

- 1989: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid.
- 1998: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona.
- MARÍAS, J. & ARAÚJO, M. 1970: *Aristóteles. Ética a Nicómaco. Edición bilingüe, traducción y notas*, Madrid.
- MEIKLE, S. 1995: *Aristotle's Economic Thought*, Oxford.
- MULLER, R. 1997: *La doctrine platonicienne de la liberté*, París.
- NINO, C.S. 1997: *La Construcción de la Democracia Deliberativa*, Barcelona.
- RAMÍREZ, J.L. 1995: *Skapande mening – Bidrag till en humanvetenskaplig handlingsteori*, Estocolmo 1995.
- 1997: «La teoría del diseño y el diseño de la teoría» en <http://ub.es/geocrit/sv-70.htm>.
- 2003: «Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna» en CONILL, J. & CROCKER, D.A. (edd.): *Republicanismo y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, Granada 2003, 219–242.
- RÄMÖ, H. 2000: *The Nexus of Time and Place in Economical Operations. A Hermeneutics of Economy and Environment*, Estocolmo.
- ROIZ, J. 2003: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid.
- SHAPIRO, I. 2002: «Optimal Deliberation?», *The Journal of Political Philosophy* 10/2, 196-211.