

---

*Las exigencias de la autarquía. Aristóteles y la invención de la otredad*

---

Jean Carlos Sirias

Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

[jean.sirias@ucr.ac.cr](mailto:jean.sirias@ucr.ac.cr)

**Resumen:**

El artículo presenta un análisis de las propuestas aristotélicas en el ámbito político, con el fin de determinar el lugar de la otredad en el planteamiento de Aristóteles. Para ello, el autor toma como punto de partida para la discusión la clásica polémica entre lo natural y lo artificial suscitada en el siglo V a. C., y como base para el análisis, el ideal político de Aristóteles, representante superlativo de la autarquía. El objetivo perseguido es evidenciar el carácter convencional de la otredad en conformidad con el planteamiento del filósofo griego.

**Palabras clave:** autarquía, otredad, ideales, Aristóteles, artificialidad

**Abstract:**

This paper presents an analysis of Aristotle's political proposals, in order to determine the place of otherness in his thought. The author takes as a starting point the classic polemic between what is natural and what is artificial, that originates in the 5<sup>th</sup> century BC. At the same time, as a basis for analysis, he takes Aristotle's political ideal (*i.e.* his best regimen) as a superlative representative of autarchy. The author's aim is to show the conventionality of otherness according to the Greek philosopher.

**Keywords:** autarchy, otherness, ideals, Aristotle, artificiality

## **Introducción**

Preguntarse por la alteridad en la filosofía aristotélica supone, como norma general, una búsqueda constante entre líneas. Aun cuando se trata de un tema de indiscutible relevancia contemporánea, cuenta con relativamente pocos años, por lo que en vano se perseguiría un tratamiento detallado de la cuestión en los textos antiguos. Esto hace innegociable asumir algunos lineamientos metodológicos, como el ya referido trabajo de construcción mediante la lectura entre líneas. Es decir, los conceptos y las tesis no pueden ser directamente extraídos de los textos, pero sí que podrá identificárselos operando en los pasajes en los que Aristóteles se propone otras cosas.

Dado lo anterior, conviene emplear una disputa filosófica indiscutiblemente presente en el contexto aristotélico para hacerla converger con las cuestiones que sobre la alteridad han sido planteadas contemporáneamente. Para este caso me valgo de la polémica relativa al origen de los Estados, la cual buscaba determinar si el origen de los estados se daba “por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*” (Guthrie 1994, 67). A esta disputa viene aparejada otra, casi de forma inexpugnable: dada la pluralidad de Estados, si el origen de estos es por ordenación divina o por necesidad natural, ¿cómo se explica la existencia de divisiones en la especie humana? ¿Estas divisiones también tendrían su origen en la ordenación divina o la necesidad natural, según sea el caso, o sería necesario recurrir a una explicación distinta? No es otra la cuestión que aquí me propongo abordar. Como hipótesis planteo que desde la propuesta aristotélica no es posible admitir que las divisiones en la especie humana sean naturales, por lo que deben ser consideradas convencionales. Mi objetivo consiste en identificar la figura de la otredad en Aristóteles, y a partir de ella justificar una interpretación de la cual se siga la aceptación de la hipótesis que propongo. Para ello, tomaré como asidero a la autarquía y su rol en la construcción política aristotélica, argumentando que los mecanismos que debe desencadenar la ciudad para garantizar su autarquía es lo que conduce a la consolidación de la otredad.

Asimismo, he dividido el artículo en tres secciones. El primer apartado representa un esfuerzo por determinar los conceptos que conducirán el análisis de los textos aristotélicos. Se trata del establecimiento de un marco conceptual que, aunque desproporcionadamente extenso, me resulta indispensable, pues de otra manera se multiplicarían las digresiones y las oscuridades en el texto.

En la segunda sección delinearé la autarquía ética y la autarquía política, con el fin de distinguir las entre sí, evitando, con ello, (1) atribuir a una lo que corresponde a la otra, y (2) tratar de la ciudad autárquica como si fuese un ciudadano autárquico. Para desarrollar lo que me propongo tomo como punto de partida los ideales aristotélicos tanto en lo ético (la figura del sabio) como en lo político (el régimen más perfecto) para extraer de estos ideales las características de la autarquía en cada registro. Por este medio pretendo enfatizar la simetría que hay entre ambas expresiones de la autarquía en el planteamiento aristotélico, apuntando a establecer una analogía entre el comportamiento del sabio y el comportamiento de la ciudad perfecta. Asimismo, introduzco las

nociones de mecanismos de la autarquía y de exigencias de la autarquía, con lo que evidenciaré el conflicto que conduce a la hipótesis propuesta.

Finalmente, la tercera parte me permite transitar desde la figura del ser humano como animal político a la posibilidad del desplazamiento de individuos desde el rol de *otros* hasta llegar a ser *parte de los mismos* (estos conceptos, ahora sin significación alguna, son parte de los que desarrollo en la primera sección; véase). Este tránsito lo posibilita la limitación de la población de la ciudad, la cual es impuesta a toda ciudad que procure ser autárquica. Esta limitación representa un punto de encuentro entre el natural instinto social establecido por Aristóteles y las condiciones que toda ciudad debe satisfacer para alcanzar su autarquía. Valiéndome, por fin, de la dicotomía natural/artificial establezco un condicional en conformidad con el cual *si* es posible que se den desplazamientos como el aludido, *entonces* es necesario aceptar la hipótesis del carácter convencional de la otredad en la filosofía política aristotélica.

### **Propios y ajenos. Sobre la construcción de los procesos de identificación social**

Thomas Nagel (2000) imaginó un murciélago para demostrar el carácter subjetivo de la experiencia. En su *¿Qué se siente ser un murciélago?* sostiene que la experiencia de un murciélago nos es completamente inaccesible. “El problema, sin embargo, no se limita a estos casos exóticos, pues se da entre una persona y otra. Por ejemplo, el carácter subjetivo de una persona ciega y sorda de nacimiento no es accesible para mí” (Nagel 2000, 281). Lo mismo podría decirse de una persona que no sea ni ciega ni sorda. Nuestra confianza en que las otras personas perciben el mundo de la misma manera en que lo hacemos nosotros no se basa más que en una extensión de nuestra percepción por medio de la analogía: siendo que los demás son análogos a mí, habrán de percibir el mundo de forma análoga también. Pero esto no es distinto a *imaginarnos* a nosotros mismos como murciélago, lo que nunca podrá darnos la experiencia del mamífero.

El mundo, por lo tanto, está eterna e incondicionalmente organizado según cada peculiar punto de vista. No puedo acceder al mundo más que desde este espacio que ocupo. Mi percepción del mundo, así como mi relación con él y con las personas que lo habitan, está dada por este *yo* que lo percibe y se relaciona. El yo es, en este sentido, punto de partida. “El centro del mundo, desde mi perspectiva, soy siempre yo (...). Es el *sí mismo*, de cada cual y, por delante de todos, el *mí mismo*” (Aranguren 1993, 9).

Lo anterior no niega –¿cómo podría negarlo?– la existencia del otro. Ese otro aparece de forma necesaria, como necesaria y evidente contraposición a lo que no soy yo. Dicho de otra manera, siempre que se ponga un yo, se pondrá, inexpugnablemente, un otro, como todo aquello que me excede. Los *no-yo* y los *otros*, por lo tanto, se identifican como un mismo conjunto. No hay, así, ningún tipo de aprioricidad del yo respecto de los otros. Hay primacía en algunos sentidos (como lo es el caso de la representación del mundo), mas no anterioridad. “Por el contrario, la emergencia del individuo

en tanto ‘sujeto’ o ‘persona’ (...) se funda sobre el reconocimiento –el descubrimiento, dice Benveniste<sup>1</sup>– de una doble relación que lo sitúa frente al ‘otro’” (Landowski 1993, 99).

Todo esto vale solo en una primera aproximación, ya que la cuestión no es tan polarizada como ha sido representada. En efecto, las relaciones que sostenemos con los otros no son todas iguales, porque ese conjunto de *los otros* no es, tampoco, uniforme. Ciertamente, todos los elementos que caen en ese conjunto son otros, pero mis conocidos, por ejemplo, no son un otro en el mismo sentido en que lo es alguien de cuya existencia no tengo ni siquiera conocimiento<sup>2</sup>; al igual que aquellos representan una forma de otredad distinta a la que representan mis amigos más cercanos, o mi familia, o yo mismo en otros momentos<sup>3</sup>. Así, parece haber una serie de escalas de otros, dentro de las cuales se contienen diferentes miembros y distintas formas de relación<sup>4</sup>. Esto trae consigo varias consecuencias que es necesario considerar.

Primeramente, habría que explorar la condición en la que queda el yo ante este escenario. Ha quedado establecido que la presencia del yo implica la presencia del otro. Más aún, los otros me permiten delinear los contornos de mi yo. Desempeñan, en este sentido, una suerte de función especular. Es reflejándome en ellos como me veo<sup>5</sup>. Mas ¿cómo reflejarnos certeramente en un espejo tan variable? ¿De qué forma garantizar que ese es el yo constituido, si no tengo la certeza de estar reflejándome en un “otros” constituido? La relación que cada yo mantiene con cada conjunto de otros no está nunca dada por completo, no llega nunca a constituirse definitivamente. El yo no puede, así las cosas, estar definitivamente constituido (cf. Balandier 1993, 42).

Asimismo, es necesario considerar las formas en que nos relacionamos con el otro. Atendiendo a lo que se ha planteado, es posible sostener, con Balandier (1993), que las relaciones son o bien cercanas, o bien lejanas<sup>6</sup>. Evidentemente, los otros con los que mantenemos relaciones cercanas son favorecidos sobre aquellos otros con los que las relaciones son lejanas. La configuración de estas relaciones puede venir dada por diversos factores, desde cuestiones de índole objetiva (quieranlo o no, los habitantes de la ficticia Utopía están condenados a guardar relaciones con cierta cercanía, dado el aislamiento de su comunidad) hasta cuestiones propiamente subjetivas: “nos acercamos a quien

---

<sup>1</sup> Émile Benveniste, quien en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, capítulo III, lleva a cabo un análisis de la noción de sí (*soi*); referida por Landowski, 1993.

<sup>2</sup> Recuérdese, en este sentido, la acción aglutinante que desempeña la amistad en la política aristotélica. Gracias a ella las demandas de justicia pueden ser garantizadas para todos los ciudadanos por igual. Que los ciudadanos se conozcan entre sí unifica la ciudad.

<sup>3</sup> Derek Parfit, p. ej., en la tercera parte de *Razones y personas* (i.e. 2004, 371-603) discute tanto con la tesis que sostiene la existencia de un yo cartesiano, uniforme y real, como con la tesis que sostiene la conformación del yo a partir de la continuidad psicológica, tesis representada por Locke (2004, 402-408). En este orden de cosas: Paul Ricoeur 1990.

<sup>4</sup> En el registro moral, De Waal (2007, 201-224) sostiene una tesis semejante para responder a las objeciones de Peter Singer (2007) a su *Primates y filósofos*. En conformidad con el primatólogo, es posible representarse los alcances de las obligaciones morales como una pila de círculos concéntricos. Así, la cúspide estaría ocupada exclusivamente por el yo (cartesiano, de paso), y la base por “todas las formas de vida”. Las obligaciones morales estarán primariamente dirigidas al yo, y se irán extendiendo a las demás capas en la medida en que los recursos lo permitan (cf. De Waal, 2007, 205). El mismo argumento: De Waal, 1996.

<sup>5</sup> Tesis de este tipo pueden verse en la modernidad bajo el padrinazgo de Spinoza, para quien (cf. E 3P40-46) la idea que tenemos de la forma en que los otros nos conciben desencadenará una serie de afectos determinados.

<sup>6</sup> Balandier habla de “diferencias” (1993, 41). Lo modifico para reservarme el concepto “diferente” para otros fines.

pensamos que, con su trato, nos favorece, y nos alejamos de quien por razón o sin razón de nuestros prejuicios tememos que nos perjudique” (Aranguen 1993, 10)<sup>7</sup>.

De esta manera, se evidencia la existencia de una gradación de los otros. Cuando se trata de otros cuya distancia respecto del yo es muy marcada, se dibuja un límite imaginario hasta el cual llega la continuidad del yo y, allende el cual, se encuentran los otros que son, ahora, otros *por antonomasia*, en contraposición a esos otros *por grado*<sup>8</sup> que, no dejando de ser otros, no han traspasado aquel límite que dibuja el yo. Es decir, el yo extiende un territorio imaginario dentro del cual están aquellos otros que no son tan diferentes de él, y que le permite separarlos que aquellos que sí lo son. Marca, así, un adentro y un afuera. Quienes quedan fuera, son otros por antonomasia; quienes están dentro, son otros solo por grado.

No obstante, si no se pierde de vista que el yo y el conjunto de los otros no están completamente constituidos nunca, sino siempre en un proceso de constitución, resultará evidente que esos otros por antonomasia pueden devenir, eventualmente, otros por grado, y viceversa. De esta manera, el yo se establece como un elemento en tensión entre dos otredades, con una de las cuales comparte elementos (poco importa si son elementos relevantes o no, de la misma manera que es indiferente si esos elementos se comparten en realidad o si no es más que el producto de la imaginación del yo). Conforman, así, las figuras de la otredad y de la mismidad. Ya no es únicamente un yo con un conjunto de otros con los cuales mantiene una relación cercana, sino un *nosotros*. El yo, por lo tanto, se pluraliza, y ese nosotros comprenderá más o menos otros dependiendo de los elementos que se compartan o de las condiciones determinadas que se cumplan<sup>9</sup>. Lo que aglutina a los integrantes de este conjunto no es otra cosa que una representación de *mismidad*; “somos de los mismos”.

Procurando evadir la confusión, permítaseme valerme de otra palabra para designar a esos otros que forman parte del nosotros. Aranguen observa que el francés y el latín cuentan con términos que, sin dejar de designar otredades, facilitan la distinción en la que vengo insistiendo, y lamenta que el español carezca de tales matices<sup>10</sup>. A riesgo de perder en alguna medida la familiaridad entre las palabras, valga para nuestros fines emplear la distinción otros/diferentes. Ciertamente, la palabra “diferentes” no evoca esa idea de otredad que viene siendo objeto de atención, pero la claridad terminológica y la facilidad explicativa ofrecidas por el empleo de esta distinción justifican su uso.

Así, se forma un esquema que permite recoger los elementos planteados en este apartado. Dicho esquema deberá contemplar tres elementos que se articulan entre sí: identidad-mismidad/diferencia-otredad. La identidad y la otredad son puntos límite, cuya existencia real no es

---

<sup>7</sup> Aranguera (1993, 10) cuestiona: “¿Es la comunidad de lenguaje y trato la fuente de la alteridad y, por el contrario, el uso de idiomas diferentes y la lejanía, el origen de la aliedad? En principio, sí, pero la etnia y los prejuicios sociales también influyen”. Sobre el uso de “alteridad” y “aliedad” trataré más adelante. En cuanto a la diversidad de elementos mencionados (idiomas, cercanía territorial, etnia y prejuicios), valga decir, para aclarar la distinción, que considero como objetivos a los primeros dos, mientras que los restantes cabrían en la categoría de subjetivos.

<sup>8</sup> Hago uso de la terminología que, con un sentido ligeramente distinto, establece Landowski (1993, 102).

<sup>9</sup> En el caso de De Waal expuesto más arriba, por ilustrar el asunto, una de esas condiciones es la suficiencia de recursos.

<sup>10</sup> Los términos a los que alude Aranguen son, en francés: *l'autre y autrui*; en latín: *alius y alter*.

posible. En efecto, aunque el yo sea siempre *el mismo* (aceptando el yo cartesiano) a través del paso del tiempo, no es, sin embargo, idéntico<sup>11</sup>. El yo en un momento determinado ( $t_{n+1}$ ) habrá modificado, necesariamente, alguna de las propiedades que tenía en cualquier momento anterior ( $t_n$ ), lo que hace imposible sostener su identidad. Para fines explicativos, sin embargo, colocaremos al yo como expresión de la identidad.

De manera análoga, toda vez que estemos tratando de personas, el concepto de otredad (en sentido absoluto) no podrá ser nunca plenamente satisfecho. Empleando ya tesis aristotélicas, podemos sostener que el ser humano opera como un polo, al cual se opone la diada dios/bestia (*Pol.* 1253a1-20). Es esta diada la que, necesariamente, expresaría una otredad definitiva respecto de lo humano, pero en tanto nos mantengamos en el registro de lo humano (que es el que aquí interesa), la otredad absoluta devendrá concepto límite<sup>12</sup>.

La mismidad y la diferencia, por fin, son una misma cosa, expresada con dos conceptos distintos. El objetivo de esta dualidad conceptual es poder enfocar ese sector determinado desde distintos puntos de vista. Llamemos a ese conjunto mismidad/diferencia, por un momento, el conjunto  $x$ . A los miembros de ese conjunto  $x$ , comparado consigo mismo, el yo les llama *diferentes*; comparado con los otros, les llama *mismos* (nosotros). Este ámbito es, asimismo, el más inestable. Como la otredad permanece –insisto en ello– en constante constitución, es posible que se den entradas y salidas en el registro de la mismidad/diferencia. Los límites que establece el yo para separar lo interno de lo externo no son más que imaginarios y, en muchos sentidos, arbitrarios. Por eso mismo son, también, elásticos. Nada obsta para que comprendan más o menos elementos de un momento a otro<sup>13</sup>. Existirá, así, una serie de instancias que operan estas entradas y salidas, cuyo abordaje, sin embargo, excede los intereses de estas páginas<sup>14</sup>.

Conviene, en cambio, recuperar sumariamente los principales aportes de este apartado. El yo desempeña, siempre, un punto de vista central. Allende el yo, existe lo otro, la otredad. Yo y otredad son, por lo tanto, conceptos mutuamente implicados. Pero ninguno de los dos conceptos es uniforme en cuanto a su extensión, y uno y otro pueden ser dichos en plural. Es decir, existe un nosotros, que no es más que un grupo conformado por el yo y un conjunto de otros con los cuales comparte

---

<sup>11</sup> Basta, para sostener esto, recordar el reconocido principio de identidad de los indiscernibles lebniziano, en conformidad con el cual “toda cosa es idéntica a cualquier otra de la cual sea indiscernible, esto es, con la cual *comparta exactamente las mismas propiedades*” (Brown & Fox 2006, 121. El énfasis es mío).

<sup>12</sup> En ese sentido puede entenderse la analogía que establece Aristóteles entre el apátrida y la diada dios/bestia. En efecto, ese personaje “sin fratría, sin ley y sin hogar” representa un distanciamiento tal respecto del yo que no puede más que ser analogado a los elementos que expresan el distanciamiento superlativo. No es que tal individuo devenga dios o bestia, es que el yo se los representa como estando a la misma distancia que aquellos, tal y como nosotros, alcanzada ya cierta distancia, no podemos distinguir si una cosa está, o no, un metro más lejos que la otra, y las juzgamos *como si* estuviesen a la misma distancia.

<sup>13</sup> En este orden de cosas, Landowski habla de una lógica de la distinción, antes que de una *dramatización de la semejanza*. Esta persigue una reivindicación del grupo de pertenencia, por medio de la cual, más que afirmar al grupo propio, se niega al otro grupo. Así las cosas, se marcan “zonas de repulsión” que delimitan los lugares que pueden alcanzar los otros. La lógica de la distinción, en contraste con lo anterior, marca zonas de distinta cercanía al yo (*cf.* 1993, 106-107). En este sentido, dentro del registro de la mismidad/diferencia podrían aun dibujarse múltiples sub-registros (tantos como se quiera, en realidad) que contengan: (i) a las personas conocidas, (ii) a las amistades, (iii) a las amistades más cercanas, (iv) a la familia, etcétera.

<sup>14</sup> Para un análisis de las posibles formas de integración, véase Landowski 1993, 111-115.

elementos de diversa índole. Asimismo, la otredad puede ser dicha de varias maneras. Para nuestros intereses, digamos que la otredad puede ser tanto individual como colectiva. Mi vecino o mi padre son otredades individuales. La otredad se dirá colectivamente cuando comprenda a todo un grupo de otredades que se distingue del conjunto nosotros. Así, el país vecino (como un todo) será una otredad tanto como lo es cualquiera de sus miembros respecto de mí. Dicho de otra forma, la expresión “las relaciones con la otredad” podrá referirse tanto (a) a las relaciones de una persona con las otras personas de su comunidad, como (b) a las relaciones de una comunidad con otras (u otra, para simplificar el análisis) comunidades. Mantengamos a la vista, pues, este esquema conceptual, y sondeemos la teoría política aristotélica, con el fin de demostrar la artificialidad de la otredad en la filosofía política aristotélica.

### **El régimen más perfecto. Ideales aristotélicos y mecanismos de la autarquía**

La figura de la otredad atraviesa la construcción política aristotélica como el correlato de la mismidad representado por la ciudad propia. Constituye, de esta manera, la contraparte tácita de la ciudad respecto de la teoría de la autarquía aristotélica, como aquello al respecto de lo cual debe ser garantizada la autarquía de la ciudad. La ciudad deberá ser, en conformidad con Aristóteles, autárquica (*Pol.* 1252b15 y ss.) respecto de las otras ciudades. Pero lejos de lo que sería dado esperar, no hay una explicación detallada sobre qué es esta autarquía o cómo debe proceder la ciudad para alcanzarla. Lo más cercano a un análisis se da en *Ética Eudemia*, donde Aristóteles dedica un capítulo (VII, 12) al análisis de la relación autarquía-amistad<sup>15</sup>. Esto supone dos cosas: (1) que la autarquía no es un asunto exclusivo de la política, sino que hunde sus raíces hasta alcanzar el dominio de la ética, y (2) que Aristóteles hace un uso común del término<sup>16</sup>, sin necesidad de una clarificación más detallada de su sentido. La implicación inmediata de 2 es que corresponderá a quien se aproxime a este asunto el delinear los contornos de la autarquía, incluyendo, por supuesto, la cuestión esgrimida en 1. Ya que la consideración de lo ético es, en este contexto, un medio para llegar a lo político (objeto de interés de estas páginas), partiré del abordaje de lo ético para alcanzar lo político.

La aparición de la autarquía en *Ética nicomáquea* I 7 (1097b7-12) será el punto de anclaje para este análisis:

[...] parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y ciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.

<sup>15</sup> Hay, asimismo, apariciones ocasionales en *Ética nicomáquea*: I 7, 1097b5 y ss.; V 6, 1134a27 y ss.; X 7, 1177a28 y ss.; X 7, 1177b20; X 8 1179a1-5.

<sup>16</sup> Mayhew (1997) presenta una síntesis de la etimología de *αὐτάρκεια* y de *αὐτάρκεις*, y advierte que significa “capacidad de defenderse o de asegurarse a sí mismo”. También señala que en su uso habitual era entendida como “autosuficiencia”, “suficiencia”, “independencia” (Mayhew 1997, 54, n.2 y n.3).

En este pasaje se establecen dos vinculaciones que deben ser tenidas en cuenta: (1) la vinculación autarquía-bien perfecto y (2) la vinculación autarquía-individuo. La cuestión implícita en (1) es determinar si “autarquía” y “bien perfecto” son la misma cosa o no, y si no, qué rol desempeña la autarquía con vistas al bien perfecto. Al respecto, Aristóteles coloca a la autarquía al lado del ocio y de la ausencia de fatiga (*cf. Eth. Nic.* 1177b20 y ss.), lo que hace suponer que la autarquía no es sino una condición, al igual que aquellas dos, para alcanzar el bien perfecto. Esto significa que autarquía y bien perfecto difieren entre sí.

Por su parte, con (2) se erige la cuestión sobre qué significa ser una persona autárquica. A sabiendas de que el ser humano se desenvuelve en un contexto social, y con plena consciencia del alto valor que ha asignado a la amistad, Aristóteles busca legitimar la necesidad de amistades aun cuando una persona haya alcanzado la autarquía propia. No cabe que la adquisición del bien perfecto conlleve el aislamiento social (“puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”, sentencia Aristóteles al final del pasaje citado). La persona autárquica no vive como una persona aislada; más bien conserva, aunque de forma distinta, las amistades<sup>17</sup>. Lo autárquico de la persona se manifiesta en su capacidad para hacer aquello que conduce al bien perfecto sin necesidad de que haya otras personas. De ahí que Aristóteles emplee como ejemplo al sabio, quien no requiere de otras personas *para teorizar* (*cf. Eth. Nic.* 1077a25-1177b 2).

En el registro ético, por lo tanto, la autarquía no debe ser entendida como una autosuficiencia para la vida, sino como autosuficiencia para *el buen vivir*. (La separación entre estas dos expresiones del vivir debe ser tenida en cuenta a lo largo de esta construcción sobre la autarquía, para evitar atribuirle a esta un rol que no le corresponde<sup>18</sup>). Es decir, en este registro ser autárquico no remite a la satisfacción de las necesidades para el vivir (*necesidades materiales*), sino a la de las condiciones para el buen vivir (*necesidades inmateriales*). Lo mismo con otras palabras: el sabio es autárquico en el registro ético porque no necesita de nadie más para su teorizar, *a pesar de que requiere de otras personas para alimentarse, cubrir su cuerpo, etcétera*. Esto quiere decir que en el registro ético se dice que autárquica aquella persona que puede satisfacer las necesidades inmateriales, sin detrimento alguno de su autarquía por no poder satisfacer todas las necesidades materiales por su propia cuenta.

No obstante, las funciones de la ciudad no se limitan a las condiciones inmateriales. Todas las comunidades políticas tienen una finalidad determinada. La ciudad, por su parte, “[...] tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el buen vivir” (*Pol.* I, 2; 1252b 30). Contempla, por lo tanto, las dos expresiones del vivir. Dicho de otra manera, la ciudad se particulariza por el hecho de ser la

---

<sup>17</sup> El amigo aparece ahora como un medio para que individuo se conozca a sí mismo. Se trata de una suerte de *otro yo* que permite la auto-contemplación. El amigo no es ya un elemento útil ni un recurso para la diversión, etcétera, sino como una forma de expresión del *sí mismo* (*cf. Eth. End.* VII, 12; en especial: 1245a27-1245b1).

<sup>18</sup> Ossandón (2001, 50) parece transitar de la expresión aristotélica “consideramos suficiente [αὐτάρκεις] lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada” (*Eth. Nic.* 1097b15-16), a la idea de que la autarquía es “aquel bien que por sí solo vuelve feliz a un hombre”. Si bien es cierto que la autarquía aparece como condición necesaria para la adquisición del bien perfecto, también lo es que ella no funge como condición suficiente. Sostengo, y se hará evidente con el desarrollo de estas páginas, que el cuestionable tránsito en el que incurre Ossandón se debe a una pérdida de vista de la separación entre el vivir y el buen vivir y, correlativamente, entre las condiciones para el vivir y las condiciones para el buen vivir.

única forma de comunidad que opera en vistas al buen vivir, pero comparte con las otras formas de comunidad la satisfacción de las condiciones materiales. Sin embargo, esta satisfacción no se da en el mismo grado, sino que la ciudad goza del mayor grado de autarquía. Contará la ciudad, por lo tanto, con la capacidad para satisfacer de manera superlativa los dos tipos de condiciones.

Si así son las cosas, estaremos en presencia de una significativa diferencia. Hablar de autarquía en lo ético y de autarquía en lo político no es lo mismo, pero responden a una analogía de proporcionalidad. La autarquía de la ciudad y la autarquía del individuo difieren entre sí dado el alcance que cada una de ellas tiene. La autarquía, en el registro político, no consiste sólo en la satisfacción de las condiciones inmateriales de los ciudadanos, sino también de sus condiciones materiales. Contrastando con lo dicho sobre el sabio, podríamos decir ahora que si la ciudad no satisface alguno de los dos tipos de condiciones, no podrá, entonces, ser dicha autárquica, aun cuando el otro tipo de condiciones sea satisfecho con creces. La sola insatisfacción de uno de los tipos de condiciones levanta a la ciudad su título de autárquica. De ahí, pues, lo imperativo de que el individuo viva en una ciudad para alcanzar la felicidad, toda vez que por sus propios medios la satisfacción de las necesidades materiales se verá entorpecida. Se trata, por así plantear el asunto, de una operación conjunta.

De esta manera, la autarquía de la ciudad (autarquía política) sería anterior a la autarquía del individuo (autarquía ética), en estricta correspondencia con lo establecido por Aristóteles al sostener que la ciudad es anterior a cada uno de sus individuos (*cf. Pol.* 1253a20 y ss.). Se establece, entonces, una suerte de escalinata, en cuya cúspide se encuentra el bien perfecto. Para alcanzar este bien, es necesario transitar antes otros escalones (necesidades inmateriales, entre las que se incluye la autarquía ética) que hacen las veces de condición directa para la adquisición del bien perfecto. A estos últimos le anteceden otros escalones que deben ser recorridos, no ya directamente para al bien perfecto, pero sí para alcanzar lo necesario para llegar a aquel. Se trata, pues, de condiciones indirectas (entre las que se cuenta la autarquía política). Así, pues, siendo autárquica la ciudad podrá el individuo alcanzar su propia autarquía, gozar de ocio, carecer de fatiga, etcétera; elementos todos gracias a los cuales será posible alcanzar la felicidad. La autarquía política deviene una suerte de meta-condición para el bien perfecto<sup>19</sup>, y la ciudad una suerte de medio para llegar al bien mayor<sup>20</sup>.

De lo anterior se sigue que debe separarse el hablar de la autarquía política del hablar de la adquisición del bien perfecto por parte de un individuo. Las condiciones para alcanzar la autarquía de la ciudad y las condiciones para alcanzar el bien perfecto son cosas separadas<sup>21</sup>. En vistas de esto, se

---

<sup>19</sup> Se trata de una relación contenido (autarquía ética)-contenedor (autarquía política). Mayhew (1997, 40) se refiere a *dos tipos* de autarquía, pero los textos referidos no permiten sostener una separación tan marcada. En *Pol.* 1326b2-9 Aristóteles relaciona ambos registros de la autarquía, haciéndolos continuarse uno en el otro. La diferencia que señalé anteriormente responde (1) a que Aristóteles habla de autarquía política empleando su sentido habitual, pero matiza este sentido en su uso dentro del registro ético, y (2) a la diferencia entre el teorizar sobre política y el teorizar sobre ética (*cf. Eth. Nic.* I, 2).

<sup>20</sup> Aristóteles se refiere a la ciudad como un fin, pero fin referido a la evolución de las comunidades políticas, no fin en sí mismo. Esto es fácil de ver si se considera que cada comunidad política tiende a un fin determinado, y que el de la ciudad es garantizar las condiciones para el buen vivir (*cf. Pol.* 1252b30). Asimismo, repárese en lo establecido en *Eth. Nic.* I, 1.

<sup>21</sup> *Cf.* Ossandón (2001, 40-47), donde la distinción parece perderse por momentos.

impone como necesidad el aproximarse al ideal político que establece Aristóteles en *Política* VII para extraer de ahí, como antes de la figura del sabio como expositor de la autarquía ética, los contornos y las características de la autarquía política.

Este ideal político aristotélico considera, principalmente, siete cuestiones, de las cuales saltaré por sobre una<sup>22</sup>; considera –no precisamente en este orden– disposiciones relativas (1) al territorio, (2) al comercio, (3) a lo militar, (4) a lo religioso, (5) a la administración de la justicia y (6) a la población. Cualquier ciudad que busque su expresión más perfecta deberá atender a estas disposiciones. Ahora bien, toda vez que la ciudad es autárquica, resulta evidente que ninguno de estos supondrá el menoscabo de la autarquía de la ciudad en cuestión. Antes bien, se trata de los *mecanismos*, de los cuales se valdrá la ciudad para alcanzar su autarquía. Por estos mecanismos no entiendo otra cosa más que (a) las acciones que serán llevadas a cabo por la ciudad para conquistar la autarquía, tanto como (b) los lugares o espacios en los que esta se manifiesta. Lo religioso, por ejemplo, es un mecanismo de la autarquía porque (b) la ciudad no puede depender de otras ciudades en lo referente a lo religioso, en razón de lo cual (a) dedicará una parte de los ingresos de la ciudad a cubrir gastos relativos a la adoración de los dioses.

Dicho sumariamente, Aristóteles procura que la ciudad organizada según sus preceptos logre “tener de todo y no carecer de nada” (*Pol.* 1326b27), lo que logrará o bien produciendo todo cuanto necesita, o bien granjeándose aquellas cosas que necesita pero que, por las razones que sea, no puede producir<sup>23</sup>. Será competencia exclusiva de la ciudad la satisfacción de las necesidades que permitan al individuo emprender su búsqueda del bien perfecto. Esto quiere decir que la ciudad evitará que la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos dependa de la participación de cualesquiera otras ciudades, entre lo que se incluye la seguridad de sus ciudadanos. Así, Aristóteles establece preceptos como la existencia de la propia fuerza militar y la autosuficiencia de la ciudad para manejar los asuntos relativos a la justicia entre sus ciudadanos<sup>24</sup>.

El ideal aristotélico se completa, por fin, asegurando que la ciudad provea espacios para dedicarse al cuidado de los dioses y sacerdotes que cumplan con las obligaciones del caso. Cumplido todo lo anterior, la ciudad alcanzará en el más alto grado la autarquía. Asegurará a sus ciudadanos la posibilidad de perseguir el buen vivir sin intermediación alguna de otras ciudades<sup>25</sup>. En orden a cumplir todas las *exigencias* que estos mecanismos de la autarquía imponen a la ciudad, será necesario

---

<sup>22</sup> En *Pol.* VII, 15-17, Aristóteles discurre sobre la forma de crianza y de educación de los ciudadanos en sus primeros años. Este asunto excede los intereses de este trabajo, además de que es largamente tratado por el autor en *Pol.* VIII.

<sup>23</sup> Aristóteles recomienda que el territorio sea suficientemente grande como para que los ciudadanos puedan vivir holgadamente, además de la necesidad de un territorio que produzca los recursos básicos. Asimismo, es necesario que cuente con acceso al mar, para que, valiéndose del comercio (*Pol.* 1331b 1 y ss.), satisfaga aquellas necesidades para las cuales el territorio no está bien dispuesto.

<sup>24</sup> Aristóteles recomienda tanto la existencia de fuerzas navales, murallas, etcétera, (*cf.*, p. ej., *Pol.* 1327b1 y ss., 1331a1-15, 1328b11-14, etc.) como la necesidad de que el gobernante se encargue de la administración de la justicia, sin atender a instancias ulteriores para resolver los conflictos internos (*cf.*, p. ej., *Pol.* 1329b23-30 y 1326b30 y ss.). Es decir, la ciudad deberá estar en condiciones de proteger a sus ciudadanos tanto de los conflictos externos como de los conflictos internos.

<sup>25</sup> Puede notarse que, en conformidad con lo que establecíamos al diferenciar la autarquía ética de la autarquía política, la autarquía de la ciudad consiste en la satisfacción completa de las necesidades materiales de sus ciudadanos, insatisfechas las cuales sería imposible que estos se dispongan para la virtud y para el buen vivir.

contar con una población determinada que sea suficiente, pero no excesivamente numerosa, pues rebasado un número determinado de ciudadanos será imposible establecer una constitución para ordenarlos a todos.

Valga observar que opera, en esta construcción, una distinción entre *mecanismos* de la autarquía y *exigencias* de la autarquía. El territorio, por ejemplo, es un mecanismo de la autarquía, cuyo cumplimiento implica satisfacer exigencias como la de contar con acceso al mar o, en caso contrario, conquistar los territorios necesarios para asegurar dicho acceso. El mecanismo *territorio* exige, por lo tanto, acceso al mar.

Así las cosas, se da una suerte de confrontación entre las exigencias de la autarquía. Los mecanismos del 1 al 5 (territorio, comercio, milicia, culto divino y administración de la justicia) imponen como principal exigencia una numerosa población que permita satisfacer otras exigencias, pero el sexto mecanismo (la población) impone como exigencia un límite poblacional. La ciudad debe dar con un término medio que le permita satisfacer las exigencias impuestas por ambas partes. En este proceder constituye aquello que en el apartado anterior llamábamos *mismidad*, establece unos límites maleables allende los cuales hay individuos que no forman parte del grupo de pertenencia, que no responden al *nosotros*, sino al *otros*.

Esta figura de los otros no aparece explícitamente en el planteamiento aristotélico, pero sí está implícitamente en todo el recorrido del libro VII de la *Política*. Ciertamente, los mecanismos de la autarquía suponen la existencia en acto de algún otro al respecto del cual hay que ser autárquico. Tal y como en el registro ético ser autárquico no significa vivir aisladamente, en el registro político la ciudad autárquica no se aísla de las demás<sup>26</sup>. El sabio, decíamos más arriba, no requiere de otras personas para ejercer su actividad (teorizar), de forma análoga, la ciudad no requiere de otras para ejercer la suya. Pero esto ni elimina a las otras personas ni suprime a las otras ciudades.

Ahora bien, ¿cómo se conforma esa otredad, y de qué tipo de relaciones con el grupo de pertenencia es susceptible? ¿Es posible sostener que la otredad surge, asimismo, como un producto de la naturaleza? ¿Qué tan definitivamente se marca la separación entre lo propio y lo ajeno en la propuesta de Aristóteles?

### **El animal político y el origen de la otredad**

Visto absolutamente, como lo hiciera el ojo de Dios, cada ciudad se constituye de la misma manera siguiendo, más o menos, el mismo recorrido. Pero desde tal punto de vista no aparece la otredad como parte de la realidad inmediata. Evidentemente, vistas así las cosas solo aparece la mismidad, representada por cada una de las ciudades. El análisis que aquí ensayaré, sin embargo, pretende situarse desde el punto de vista de una ciudad determinada. No observándolas todas desde arriba, como quien observa múltiples hormigueros, sino desde adentro, viéndolas como viera la

---

<sup>26</sup> Aristóteles niega la posibilidad de la ciudad completamente aislada y regida por buenas leyes (como consta en *Pol.* 1325a1-10), en manifiesta oposición a la recomendación platónica (*Leyes* 704e).

hormiga los otros hormigueros. En este sentido, ofrezco un análisis sesgado, toda vez que asumo un punto de vista determinado. No obstante, se justifica el sesgo si se considera, primero, que es la única forma en la que realmente se puede hablar de otredad y si se considera, segundo (y quizá más importante), que no es otra nuestra humana forma de ver las cosas.

La naturalidad que Aristóteles atribuye a la ciudad está dada por la natural disposición del ser humano a vivir en sociedad<sup>27</sup>. Se trata de un *instinto social*<sup>28</sup> que desencadena un proceso de agregación. El único criterio por satisfacer, estrictamente hablando, es pertenecer al conjunto de los seres humanos. De un proceso así planteado sería dado esperar exhaustividad, entendida como un agotar el conjunto de lo humano. En efecto, es el solo hecho de contar con la naturaleza humana lo que lleva a la necesidad de conformar comunidad y no hay razones para suponer que esa tendencia que lleva al individuo a asociarse con un grupo de personas se detenga súbitamente y no le lleve a continuar agregando elementos. Empero el mecanismo de agregación no es, como lo atestigua una rápida mirada alrededor, exhaustivo. Se impone, por el contrario, un límite a este proceso, límite exigido por el mecanismo poblacional de la autarquía. Permítaseme recurrir a dos posicionamientos políticos de la modernidad para mostrar, como a contraluz, la dificultad que de aquí se sigue.

(1) Hobbes, distanciándose de Aristóteles, propone un tránsito desde las atrocidades del estado natural a la paz de la sociedad civil apelando a un contrato social que medie entre los individuos<sup>29</sup>. Esta idea del contrato le exime de la dificultad de la limitación de la agregación, dado el carácter voluntario de la participación o la no participación en dicho contrato. Los otros son aquellos que no participan del contrato. Nótese que en el caso aristotélico sí sería reprochable que una persona sea excluida del proceso, ya que es la naturaleza la que hizo que las otras personas se asociaran. ¿Qué ha pasado, entonces, con la naturaleza en ese caso particular, que deja de operar y excluye a una sola persona habiendo funcionado de forma regular antes de eso? Y lo mismo da si queda por fuera una sola persona o si quedan cientos o miles de ellas. ¿Qué causa que en un momento determinado el instinto de solidaridad deje de operar, excluyendo así a personas del natural mecanismo de agregación?

(2) En un punto intermedio entre Hobbes y Aristóteles podría colocarse a Spinoza. El autor de la *Ética* ideó una realidad en la cual todo lo que existe forma parte de una única substancia omniabarcante. En este contexto, el ser humano se asocia con otros para procurarse muchos beneficios y evitar grandes males (*E* 4P37S2). La convivencia en sociedad es mejor para el ser humano que el aislamiento. Por medio de esta asociación constituye una suerte de meta-individuo o individuo de segundo grado, que es el Estado, al cual, por las mismas razones que al ser humano, le es conveniente asociarse a otros individuos de segundo grado. Esta segunda asociación produciría un

---

<sup>27</sup> “Resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que son por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político” (*Pol.* 1253a2-3). Sobre a construcción aristotélica del ser humano como un animal político, véase la interpretación de Ranger (2009). Castaño (2011) enfatiza la doble significación en la que debe entenderse tal sentencia, advirtiendo que se trata de una natural disposición o tendencia humana que lo lleva a vivir en la ciudad, pero que también expresa que solo en la ciudad es posible que el ser humano alcance la perfección de su naturaleza. Ambos autores coinciden, así también Ossandón (2001), en el rol que desempeña el lenguaje como evidencia de esta tendencia humana.

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *Investigaciones sobre los animales*, 487b34-488a 13.

<sup>29</sup> *Lev.* I 17, § 7.

individuo de tercer grado (una asociación de asociaciones), y así hasta agotar a la humanidad, congregada toda en una única sociedad civil<sup>30</sup>.

Ahora bien, aunque esta asociación es una necesidad resultante de la naturaleza humana, el proceso mediante el cual se da dicha asociación es, sin embargo, un acuerdo, al estilo de Hobbes<sup>31</sup>. Así las cosas, lo dicho al respecto de Hobbes puede decirse también al respecto de Spinoza. Las razones que llevan al ser humano a asociarse en la explicación spinoziana son de tipo prudencial.

Así, un planteamiento como el anterior escaparía también al reproche que contra la explicación aristotélica planteamos. La razón de la incomodidad que produce la limitación al proceso de agregación que aparece en Aristóteles es, sin lugar a dudas, la apelación a la naturaleza. En efecto, si por naturaleza se asocian las personas (acción del instinto de solidaridad), y por naturaleza se asocian solo estas y no todas (limitación al proceso de agregación), entonces es también por naturaleza que aquellas que no son asociadas quedan fuera (dramatización de la semejanza<sup>32</sup>).

Evidentemente, es posible admitir esta representación de la otredad como la expresión de una diferencia natural<sup>33</sup>. No es algo distinto lo que hace Aristóteles al defender que existen esclavos por naturaleza, o pueblos que son naturalmente presas para la guerra. Sin embargo, esta asunción implicaría aceptar, asimismo, que aquellos otros no pueden mutar su condición de otros. Una ciudad vecina, por ejemplo, representante de la otredad, no podría de ninguna manera llegar a formar parte de la ciudad propia (el conjunto del nosotros). Solo satisfecho este criterio podría decirse que la otredad aparece en Aristóteles como otredad por naturaleza. Lo que está en juego es, por lo tanto, la determinación del origen de las divisiones dentro de la especie humana. Estas divisiones pueden o bien (1) ser carácter natural ( $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), si obedece a lo que venimos planteando en los últimos párrafos, o bien (2) ser de carácter convencional ( $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ) si sucede lo contrario<sup>34</sup>.

En una primera instancia es pensable que Aristóteles aceptara (1), pero esto se debe a una estandarizada interpretación polis-céntrica del pensamiento aristotélico<sup>35</sup>. Lo que corresponde será, por lo tanto, determinar si el ideal político prescrito por Aristóteles responde a esa lógica polis-céntrica y a lo que ella implica. De lo contrario, será necesario aceptar la convencionalidad de la otredad.

La disputa quedará dirimida una vez que se determine la posibilidad o imposibilidad de hacer que los miembros de la otredad se conviertan en miembros de la mismidad. Al respecto, es necesario señalar, en primer lugar, que al hablar del límite poblacional que exige la autarquía Aristóteles se

---

<sup>30</sup> Para esta explicación gradual me valgo de Balibar (2009).

<sup>31</sup> Sobre la polémica al respecto de la teoría política de Spinoza: Cortés (2016) y James (2012, 233-250). Adopto aquí una explicación de tipo contractualista, tal y como aparece en la *Ética*.

<sup>32</sup> Cf. *supra* n. 13.

<sup>33</sup> Pucci (1993) reconstruye este tipo de explicaciones utilizando como base la narración de Ulises de su encuentro con Polifemo, a partir de cuya caracterización del Cíclope el autor contrapone la imagen del hombre culto o civilizado a la del salvaje o primitivo ("ignorante del otro y, por lo tanto, de sí mismo" [1993, 126]), representados, respectivamente, por Ulises y Polifemo. Estas condiciones (civilización y salvajismo) son naturales, y, por lo tanto, las distinciones que de ellas surgen también: Polifemo es naturalmente otro respecto de Ulises.

<sup>34</sup> Se trata, evidentemente, de una reactivación del conflicto  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma/\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  en cuanto a la posibilidad del cosmopolitismo. Participa, asimismo, del carácter excluyente de estos términos (lo que es por  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  no puede ser por  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , y viceversa).

<sup>35</sup> El concepto lo adopto de Dietz (2012).

refiere, dentro del ámbito de las mejores ciudades posibles, a la ciudad más elemental, conformada por el número más elemental de ciudadanos (*Pol.* 1326b 7-9). Pero es posible que existan ciudades menos elementales que esa o, dicho positivamente, más grandes que esa: “es posible que la que esté por encima de esa población sea una ciudad mayor, pero esto no puede llevarse al infinito, como dijimos” (1326b 9-11). Quedaría implícitamente negada la posibilidad de una “ciudad mundial”. La razón de tal imposibilidad es que no podría darse un efectivo gobierno mundial<sup>36</sup>.

La población oscilará, por lo tanto, entre la satisfacción de las necesidades (mínimo) y la efectiva ordenación jurídica (máximo). Sin embargo, estos límites no son fijos o determinables *a priori*<sup>37</sup>. Sería necesario que una ciudad vea insatisfechas sus necesidades para decir “he caído por debajo del mínimo”, o que acontezca el desorden interno para que concluya: “somos demasiados ciudadanos”. No obstante, aunque ambos límites son franqueables, no lo son en el mismo grado. No hay razones por las cuales la ciudad quiera probar su mínimo poblacional, pues ningún beneficio obtendría de alcanzar el mínimo posible, pero sí que las hay para poner a prueba su máximo, ya que “conviene que sea grande la ciudad feliz” (*cf. Pol.* 1326a8-11). La ciudad tiene por propósito que sus ciudadanos alcancen la felicidad, y mientras más grande sea el número de ciudadanos que la alcancen, más grande será la ciudad. De ahí que el criterio sea *el máximo posible que permita el gobierno* (*cf. Pol.* 1326b21-26) y no *el mínimo posible que permita la autarquía*.

En la ciudad persistiría, por lo tanto, un movimiento al aumento poblacional. Refiriéndose al pueblo griego, Aristóteles observa que este cuenta con las mejores formas de organización política y que podría dominar a todos los demás pueblos en caso de encontrar una forma de gobierno único (*cf. Pol.* 1327b25-30). La posibilidad de un gobierno tal quedó descartada más arriba, pero lo cierto del caso es que la dominación política aparecería como un medio para el aumento de la población<sup>38</sup>. La ciudad podrá poner a prueba su límite máximo en lo relativo a la población o bien aumentando significativamente las tasas de nacimiento y ampliando la esperanza de vida de sus ciudadanos, o bien adhiriendo a sí otras ciudades circundantes. Hacia el final del primer apartado de este trabajo advertía que en el grupo de pertenencia de un individuo es normal que se den entradas y salidas de *otros* individuos<sup>39</sup>, se trata de una extensión de las fronteras que separan lo propio de lo ajeno, lo que

---

<sup>36</sup> Posteriormente puede verse la misma tesis en Nagel (2007, 188), quien, tratando el problema de la justicia global, afirma que “la ausencia de autoridad soberana (...) hace prácticamente inviable que estas instituciones [a saber, las internacionales] persigan la justicia.”. Rawls (2001) en el clásico contemporáneo *Derecho de gentes* se adhiere a una tesis del mismo orden (véase la primera parte de su texto, sobre todo 23-42).

<sup>37</sup> Barnes (1999) hace referencia a la afirmación aristotélica de que “ni diez hombres llegan a constituir una ciudad, ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil” (*Eth. Nic.* 1170b 32). Sin embargo, no hay razones para suponer que se trata de una determinación de estos límites, ya que (1) no aparece razonamiento alguno que legitime llegar a esos números, en contraposición a (2) los pasajes de la *Política* (1326b23-26, 1326b7-11, 1326a25 y ss., donde explícitamente refiere a la experiencia para advertir que una población muy numerosa es de difícil control, etcétera), los cuales apuntan a tal determinación; de existir números exactos al respecto de estos límites, sería esperable encontrarlos en *Pol.* VII, 4.

<sup>38</sup> Aristóteles afirma la conveniencia de todo lo relativo a la guerra, siempre y cuando esta no esté concebida como un fin supremo, sino como medio para un fin. Esto no afecta en ninguna medida el argumento que estamos planteando.

<sup>39</sup> Señalaba, entonces, que existen mecanismos de integración o de asimilación; refiero nuevamente a la obra de Landowski (1993, 111-115) para un análisis de esos mecanismos.

corresponde al *nosotros* de aquello que corresponde a los *otros*. En el caso aristotélico, esta extensión de fronteras no es necesariamente metafórica.

Así las cosas, la forma en que Aristóteles ha delineado su ciudad ideal en *Política* VII admite la integración de otras ciudades a la propia, en tanto no acontezca el desorden político al interno de la ciudad. Quiero decir que la posibilidad de que otras ciudades (expresiones de la otredad respecto de la ciudad propia) sean asimiladas o integradas en la ciudad propia (expresión de la mismidad) es una posibilidad real en la ciudad pensada por Aristóteles. Decíamos más arriba que la figura de la otredad trae consigo problemas relativos a la forma en que se organiza la especie humana (1: la separación en la especie humana es o bien natural, o bien artificial), y que nos proponíamos determinar la forma en que Aristóteles se posiciona al respecto de esos problemas (2: si es posible que la otredad se convierta en mismidad, entonces, debe negarse que la separación en la especie humana sea natural). Hemos recurrido al ideal político aristotélico para determinar el tipo de relaciones que guardaría con *otras* ciudades (3: es posible que la otredad se convierta en mismidad), y establecido que la separación en la especie humana y el correspondiente origen de la otredad no es sino artificial (*por lo tanto*: debe negarse que la separación en la especie humana sea natural [a partir de 2 y 3]; la separación en la especie humana es artificial [a partir de 1 y 4]). Dicho de otra manera, la otredad que aparece como correlato de la ciudad en las teorías aristotélicas (y que no es más que las otras ciudades que se relacionan con la propia) es el resultado de una resolución nomotética, en el sentido de convencional; no se limita el natural proceso de agregación, sino que se lo pospone por un periodo determinado.

## **Conclusión**

El recorrido seguido a lo largo de las páginas que anteceden sustenta la hipótesis planteada en la introducción de este trabajo. Siendo que los lineamientos del ideal político aristotélico permiten el tránsito de la otredad a la mismidad, es necesario que se acepte la convencionalidad de la otredad en la propuesta del autor. Valga observar, como nota al margen, que desligaría a Aristóteles de la visión polis-céntrica en la que habitualmente se le incluye, en conformidad con lo planteado por Dietz (2012).

## **Referencias bibliográficas**

- Aranguren J. L., 1993. "El Yo, el sí mismo, el otro y El Otro". *Revista de occidente*, 140, 9-11.
- Aristóteles, 1985. *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia* (tr. de Julio Palli Bonet). España: Gredos.
- , 1992. *Investigación sobre los animales* (tr. de Julio Palli Bonet). Madrid: Gredos.
- , 1994. *Física* (tr. de Guillermo R. de Echandía). Madrid: Gredos.
- , 1994. *Metafísica* (tr. de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- , 2017. *Política* (tr. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez). Madrid: Alianza.
- Balandier G., 1993. "La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro". *Revista de occidente*, 140, 35-42.

- Balibar É., 2009. *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (tr. de Anselmo Torres). Córdoba: Brujas.
- Barnes J., 1999. *Aristóteles* (tr. de Marta Sansigre Vidal). Madrid: Cátedra.
- Brown S. & Fox N. J., 2006. *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow press.
- Castaño S., 2011. "Del poder político. Una respuesta aristotélica en diálogo con otras posiciones". *Espíritu*, LX, 141, 107-138.
- Cortés J. V., 2016. "El problema de la generación del Estado en Spinoza (contractualismo y naturalismo en la teoría política de la modernidad temprana)". *Isegoría*, 54, 171-191.
- De Waal F., 1996. *Good Natural: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- De Waal F., 2007. *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre* (tr. de Vanesa Casanova Fernández). Barcelona: Paidós.
- Dietz M., 2012. "Between Polis and Empire. Aristotle's *Politics*". *The American Political Science Review*, 106(2), 275-293.
- Guthrie W. K. C., 1994. *Historia de la filosofía griega. Vol. III* (tr. de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Gredos.
- Hobbes Th., 2014. *Leviatán* (tr. de Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- James S., 2012. *Spinoza on Philosophy, Religion, and politics. The Theologico-Political Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- Landoski E., 1993. "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social". *Revista de occidente*, 140, 98-117.
- Mayhew R., 1997. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Nagel Th., 2000. *Ensayos sobre la vida humana*. México: F.C.E.
- , 2007. *El problema de la justicia global* (tr. de Margarita Maxit). Consultado en línea: [https://www.palermo.edu/derecho/revista\\_juridica/09Jurica07.pdf](https://www.palermo.edu/derecho/revista_juridica/09Jurica07.pdf)
- Ossandón J. C., 2001. *La felicidad y la política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico.
- Parfit D., 2004. *Personas y razones* (tr. de Mariano Rodríguez González). Madrid: A. Machado Libros.
- Platón, 1988. *Diálogos IV. La República* (tr. de Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- , 1999 *Diálogos VIII. Leyes, libros I-IV* (tr. de Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- Pucci P., 1993. "El yo y el otro en el relato de Ulises sobre los Cíclopes" *Revista de occidente*, 140, 119-142.
- Ranger J-Ph., 2009. "La question de l'animal politique: une mise en dialogue entre Aristote et Épicure". *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 42(1), 237-258.
- Rawls J., 2001. *Derecho de gentes* (tr. de Hernando Valencia Villa). Barcelona: Paidós.
- Ricoeur P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Singer P., 2007. “Moralidad, razón y derechos de los animales”. En De Waal F., 2007. *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre* (tr. de Vanesa Casanova Fernández). Barcelona: Paidós, 177-197.

Spinoza B., 2013. *Ética* (tr. de Vidal Peña). Madrid: Alianza.

———, 2013. *Tratado político* (tr. de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

———, 2014. *Tratado teológico-político* (tr. de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.