

hombre como Jenofonte el revivir contemplativamente las experiencias sin duda era una manera de profundizar en ellas. Por tanto, acaso considerase que éste sería un goce más prometedor y más profundo que las propias experiencias originales, por estar menos mezcladas con dolor.

LECTURAS

A. Jenofonte, *Ciropeida y Memorabilia*.

B. Jenofonte, *Anábasis*.

"Historia de la Filosofía Política" 5ª ed.
Leo Strauss & Joseph Cropsey
(compiladores)

Fondo de Cultura Económica, México 2006

ARISTÓTELES
[384-322 a.c.]

CARNES LORD

ARISTÓTELES nació en la ciudad de Estagira, en la península calcídica del norte de Grecia. Su padre fue el médico personal de Amintas III de Macedonia, y una asociación directa con la casa real de Macedonia y con sus altibajos políticos determinaría, de manera importante, la carrera política de Aristóteles y la historia de la escuela política fundada por él. Siendo joven, Aristóteles fue enviado a Atenas, a continuar su educación. Se encontró ahí con Platón y fue miembro de la Academia, hasta el fin de la vida de éste. Tras un periodo durante el cual se dice (aunque esto acaso sea apócrifo) que actuó como maestro de Alejandro Magno, Aristóteles retornó a Atenas y estableció su propia escuela, el Liceo, dedicada a la investigación y la enseñanza de todo campo del conocimiento humano. Después de la muerte de Alejandro y la ulterior rebelión de las ciudades griegas contra la hegemonía macedonia, Aristóteles tuvo que volver a abandonar Atenas (dícese que lo hizo para que los atenienses no atentaran por segunda vez contra la filosofía). Falleció poco después.

Del gran número de obras atribuidas en la Antigüedad a Aristóteles, sólo una parte se ha conservado hasta hoy. Siguiendo las enseñanzas de su maestro, al parecer Aristóteles compuso unos diálogos dedicados a un público general, muchos de ellos sobre temas políticos; con la excepción de unas cuantas citas fragmentarias, nada queda de éstos. Las obras que se han conservado son, principalmente, tratados que, según se cree, fueron preparados en relación con las actividades de investigación y enseñanza de Aristóteles. Su enseñanza política nos ha llegado básicamente en la *Política* y en la *Ética nicomaquea*. Otros dos tratados, la *Ética eudemia* y la *Gran ética*, abarcan casi el mismo terreno que la *Ética nicomaquea*, pero son de menor interés; es muy incierta la relación que hubiese entre estas tres obras. También debe mencionarse la *Retórica*, que contiene una importante discusión de psicología política así como importantes reflexiones sobre la relación que hay entre la retórica y la política y la *Constitución de Atenas*, único ejemplo que se ha conservado de una colección de historias constitucionales de las ciudades griegas, compilada por Aristóteles y sus discípulos.

Los escritos de Aristóteles suelen ser considerados, en general, intentos directos de presentar una versión puramente científica o teórica de sus temas. Y sin embargo, no es claro que los tratados éticos y políticos deban verse sin duda a esta luz. Aristóteles indica que hay una diferencia fundamental entre las ciencias "teóricas", que se investigan por el conocimiento mismo, y las ciencias "prácticas", que se investigan principalmente por los benefi-

*

cios que de ellas puedan derivarse. Según Aristóteles, la política es la ciencia "práctica" por excelencia. Al comienzo es necesario comprender la gama y la intención de la ciencia práctica o política como Aristóteles la concibe, tanto para lograr una debida apreciación del carácter literario de los escritos éticos y políticos de Aristóteles, como para captar el papel problemático que en el pensamiento de Aristóteles desempeña la filosofía política como tal.

TEORÍA Y PRACTICA

Distinción entre la ciencia teórica y la ciencia práctica no es sistemáticamente elucidada por Aristóteles, parece ser que estos modos de conocimiento difieren en lo fundamental en su método y en la facultad intelectual que requieren, así como en sus objetivos y en su propósito. Los objetos de la ciencia teórica son cosas que no están sujetas a cambios, o cosas cuyo principio de cambio se encuentra en ellas mismas; su método es el análisis de los principios o causas de estas cosas, su propósito es el conocimiento demostrativo; y su facultad es la porción científica o teórica de la parte racional del alma. Las ciencias teóricas reconocidas por Aristóteles incluyen la metafísica o teología, las matemáticas, la física, la biología y la psicología. Por contraste, la ciencia práctica se preocupa exclusivamente por el hombre, o por el hombre en su capacidad de ser consciente de sí mismo, o fuente de acción (praxis), porque depende --o hasta el grado en que depende-- de la voluntad humana, la acción humana está esencialmente expuesta al cambio. El propósito de la ciencia práctica no es el conocimiento sino la mejora de la acción; su facultad propia es el segmento calculador o práctico de la parte racional del alma, o lo que Aristóteles llama la "sabiduría práctica" o la "prudencia" (phronesis).¹ En cuanto al método de la ciencia práctica, Aristóteles parece concebirlo como un modo de análisis destinado menos a descubrir los principios o las causas que articular los fenómenos de la acción humana; en gran parte por medio de un examen dialéctico y un refinamiento de las opiniones de los hombres con respecto a estos fenómenos.²

El hecho de que Aristóteles en sus escritos políticos dependa de una argumentación dialéctica --es decir, de un modo casi coloquial de investigación, que parte de premisas que forman la opinión común-- revela un parentesco en espíritu si no en forma con el diálogo platónico. Aristóteles, como Platón y como el Sócrates platónico, ubica el punto inicial propiamente dicho de la filosofía política en el lenguaje y en las opiniones de la gente ordinaria. No procede por deducción, partiendo de principios inmutables de la naturaleza humana, ni trata de establecer un vocabulario técnico lógicamente riguroso que esté lejos de la vida política real. Parte de la razón de esto se encuentra

¹ *Metafísica*, E. 1.1. 1025^b18-28; *Temas*, 6.6 145^b15-18; *Ética nicomaquea* (en adelante, EN), 2. 1139^a26-4, 4. 1140^a1-23.

² EN, 1.3. 1094^b11-27, 4. 1098^a30-^b13, 7. 1098^a26-^b8; *Ética eudemia* (en adelante, EE) 1.5.6. 1216^b11-17^a18.

en la insistencia de Aristóteles en que no debe buscarse la misma precisión en la esfera práctica o política que en las ciencias teóricas. Las cosas humanas son inherentemente variables, y acercarse a ellas con el espíritu del físico o del matemático que trata de descubrir leyes universales es deformar fundamentalmente los fenómenos en cuestión. El tipo de razonamiento que es apropiado para tratar de cosas políticas está cerca del razonamiento práctico o prudente del ciudadano ordinario, arraigado en los detalles de la experiencia cotidiana, más que en el razonamiento deductivo del hombre de ciencia o del filósofo. Cabe añadir que estas consideraciones refutan hasta cierto punto la opinión generalmente sostenida hoy, de que la ciencia política de Aristóteles queda invalidada por su asociación con una ciencia natural teleológica o metafísica ya caduca.

Pero el procedimiento de Aristóteles también refleja su entendimiento de los propósitos de la ciencia práctica. Precisamente porque está al servicio de la acción, la ciencia práctica debe preocuparse en lo fundamental por la presentación de su tema de tal modo que atraiga las opiniones y afecte la conducta de los políticos ordinarios. La ciencia práctica de Aristóteles no va dirigida a los filósofos o a los estudiosos de la filosofía, o al menos, no principalmente a ellos, sino a los políticos. Más precisamente, va dirigida a los políticos educados que son los reales o potenciales detentadores del poder político o, en el mejor de los casos, al "legislador" que crea el marco constitucional dentro del cual ocurre toda acción política.³

Esto no equivale a decir que la ciencia práctica de Aristóteles no tenga ninguna relación con su ciencia teórica. En varios pasajes, Aristóteles indica que la "filosofía teórica" tendrá un lugar en sus escritos políticos cuando así venga a la investigación,⁴ y da frecuente uso a unas suposiciones derivadas en particular de la psicología teórica. Sin embargo, no menos clara es la re-nuencia de Aristóteles a establecer la ciencia práctica sobre un fundamento visiblemente teórico. Esto se debe, al menos en parte, a su idea de que los políticos son indebidamente susceptibles a la influencia de los argumentos teóricos acerca de la política planteados por los intelectuales --al parecer, estaba pensando sobre todo en los sofistas--; carentes de todo entendimiento o capacidad práctica. (EE 1.6.1217^a1-6). En la medida en la que la prudencia teórica es amenazada constantemente por argumentos u opiniones teóricas viciadas, diríase que la ciencia práctica tiene cierta necesidad de una ciencia teórica, pero este hecho mismo subraya la importancia de salvar la autonomía de la esfera práctica.

La única ocasión en que Aristóteles emplea el término "filosofía política" lo hace de tal modo que sugiere que es ajena a la investigación que él ha emprendido en los escritos éticos y políticos que han llegado hasta nosotros. Aristóteles parece interpretar la investigación de la Política y de la Ética nicomaquea como forma de "experiencia política" o de "ciencia política" (po-

³ Véase particularmente EN, 10.9.

⁴ Considérese particularmente EE, 1.1. 1214^a9-14.

⁵ Política (en adelante, P.) 3.12. 1282^b14-23.

hike) Pero, ¿significa esto que Aristóteles reconoce la "filosofía política" como disciplina distinta e independiente de la "ciencia política"?

A primera vista, resulta tentador suponer que Aristóteles niega por completo la posibilidad de una filosofía política teórica, dada su opinión sobre la variabilidad de las cosas humanas y la imposibilidad de tener precisión al estudiarlas. Por otra parte, obviamente es erróneo ver en el enfoque de Aristóteles un barrunto de la moderna distinción entre la naturaleza como la esfera de la necesidad y los asuntos humanos como la esfera de la historia o de la libertad. Ciertamente es una distinción entre las cosas naturales y las cosas humanas.⁶ Pero esta distinción, en sí, es teóricamente imprecisa, porque, según Aristóteles, el hombre sigue siendo, categóricamente, una parte de la naturaleza, o porque posee una "naturaleza" que muestra regularidades significativas entre el flujo de los asuntos humanos. De allí, en cierto sentido, diríase que se sigue que los principios o causas de la acción humana son susceptibles de tratarlos en teoría. Por tanto, al menos hay que considerar la posibilidad de que los escritos políticos aristotélicos sean, a su manera, tan radicalmente irónicos como los de Platón: que en forma deliberada retienen las reflexiones finales o más fundamentales de Aristóteles acerca del hombre.

El tratamiento más extenso de la gama de la ciencia práctica o política aparece en el libro sexto de la *Ética nicomaquea*. Allí, Aristóteles indica que en cierto sentido la ciencia práctica es coextensiva con la ciencia política y con la prudencia. La ciencia práctica o política en este sentido lato tiene tres ramas: la ética o ciencia del carácter; la economía, o ciencia de la administración de la familia, y la ciencia política en su sentido más estrecho y familiar, la ciencia de gobernar la comunidad política. Es de importancia crítica reconocer que la ética forma parte integral de la ciencia política en su sentido más lato, y que los escritos éticos de Aristóteles evidentemente no fueron concebidos como tratados independientes sino como protegómicos a un estudio de la política. Todo análisis de la ciencia política de Aristóteles sería incompleto, por tanto, si no se prestase a una extensa atención a las enseñanzas de los tratados éticos y a la relación de esa enseñanza con la *Política*.

LA FELICIDAD, LA VIRTUD Y LA CABALLEROSIDAD

"Todo arte e investigación, y, asimismo, toda acción y elección intencional tiende a algún bien. La mismísima primera frase de la *Ética nicomaquea* refleja el interés de Aristóteles en establecer la gama y dignidad de la ciencia política. Así como todas nuestras acciones tienden, a la postre, a un fin determinado, el cual es desecado por sí mismo y no por algo que esté más allá, así las diversas artes y ciencias pueden interpretarse como subordinadas, a la postre, a una sola ciencia maestra, que abarca el bien humano en general. Pero esta ciencia maestra es evidentemente la experiencia o ciencia política (*politiké*): pues es la experiencia política la que

⁶ Considerese EN, 10.9, 1181^b15.

hace una determinación sobre qué ciencias son necesarias en las ciudades, cuáles deben ser aprendidas por qué tipo de personas, y hasta qué grado; y vemos que hasta las capacidades más apreciadas están subordinadas a ella, como el arte del general, la administración del hogar y la retórica. Dado que emplea las otras ciencias, y dado que legisla sobre qué se debe hacer y qué evitar, su fin abarcará todos los de las otras, y éste sería el bien humano (EN 1.2.1094^a 28-^b 7).

La dignidad de la experiencia política se refleja tanto en la autoridad que ejerce sobre todas las formas de conocimiento humano, al parecer, como en su papel en la legislación. El que una preocupación por el bien humano inevitablemente incluya una consideración de la ley y de la ciudad lo da por sentado para empezar Aristóteles: aun si el bien del individuo y el bien de la ciudad son el mismo, el de la ciudad evidentemente es más grande, más noble o más completo. "Estas son las cosas a las que tiende nuestra búsqueda, que es, así, una especie de experiencia política" (EN 1.2.1094^b 7-11). El bien o la vida buena para los hombres en lo individual y para la comunidad política, es el bien global de la ciencia política aristotélica.

Aristóteles empieza su investigación con la pregunta de la naturaleza del bien humano general. No le cuesta mucho trabajo identificar este bien como el bienestar o "felicidad" (*eudaimonia*). Cuando se trata, en cambio, de especificar el contenido de la felicidad, parece que hay un desacuerdo, tanto entre personas ordinarias como entre las personas ordinarias y los "sabios" (intelectuales o filósofos): en realidad, hay quienes identifican la felicidad con distintas cosas o diferentes épocas, según su preocupación del momento. Y sin embargo, Aristóteles no saca la conclusión, característica del pensamiento liberal moderno, de que la felicidad (a diferencia de los instrumentos o condiciones de la felicidad) es, por tanto, fundamentalmente subjetiva o reacia a toda definición que tuviese utilidad política. Aristóteles se contenta con decir que en realidad hay una gran medida de acuerdo sobre la naturaleza de la felicidad y que los desacuerdos al respecto son reflexiones no arbitrarias de aspectos fundamentales de la condición humana. Para Aristóteles, hay esencialmente tres modos de vida al alcance de los seres humanos: la vida del placer, la vida política y la vida teórica o filosófica. Una vida centrada en los placeres del cuerpo es la vida que lleva la mayoría de los hombres: muchos de los que han sido favorecidos por la fortuna así como personas ordinarias. Los hombres de índole más "refinada", en cambio, consideran que el honor es el fin de la vida y lo buscan haciendo una exhibición de sus virtudes en la vida política. Por último, unos cuantos buscan los placeres derivados de la pura actividad intelectual (EN 1.4.1095^a 14-26).

Contra lo que había podido esperarse, Aristóteles no trata de zanjar esta disputa. Simplemente deja de lado la vida de placer, y procede a elaborar una definición de felicidad que parece intentar, deliberadamente, borrar la diferencia entre la vida política y la vida teórica. Esto es del todo característico del enfoque de Aristóteles: poco antes, había indicado que su auditor es una persona bien educada en sus hábitos y no dominada por la pasión (EN 1.3.1095^a 2). En realidad, Aristóteles adopta la perspectiva de los hombres

de la vida de placer
↓
de la vida política
↓
de la vida teórica
↓
de la vida de la felicidad

políticos o prácticos, o de hombres de esta índole que han sido "refinados" como resultado de su crianza y educación.

Erróneo sería concluir que por tanto este enfoque es cerrado o circular, o que Aristóteles se limita a identificarse con la perspectiva del griego culto o de clase superior. Aparte de la clara sugerencia de que su auditor puede preocuparse más por el honor que se conquista en la vida política que por la virtud que lo merece, Aristóteles no desdén a las opciones del placer y la filosofía, que surgen como temas importantes en libros posteriores del tratado. De hecho, puede decirse que toda la estructura de la *Ética nicomaquea* tiene el carácter de un ascenso desde la perspectiva de los hombres políticos o prácticos ordinarios hasta una perspectiva imbuida por la filosofía, la cual es presentada en el Libro X como búsqueda decididamente superior a las búsquedas de la vida práctica (EN 10.7-9).

Al buscar una definición de felicidad que obtenga un consenso general, Aristóteles retrocede, de momento, de las opiniones comúnmente expresadas con respecto a la felicidad, hacia la cuestión más general y teórica de la naturaleza del hombre y su trabajo o función propia (*ergon*). Lo que es distintivo del hombre es su alma racional en la doble forma de elemento que posee razón o piensa y elemento que obedece a la razón. Por consiguiente, la función propia del hombre consiste en la puesta en acción o actividad (*energeia*) del alma de acuerdo con la razón o, antes bien, en la forma más excelente de dicha actividad. Entonces, la felicidad o el bien humano puede definirse como la actividad del alma de acuerdo con la excelencia o virtud (*areté*). Y, si hay varias virtudes, de acuerdo con la mejor y más perfecta (EN 1.9.1097^b 22-98^a 18).

Aristóteles niega en forma categórica que haya un conflicto entre la felicidad así definida y el placer, quienes habitualmente realizan acciones virtuosas o nobles encuentran un placer en hacerlas, pues tales acciones son gratas por naturaleza. No obstante, el eslabón entre la virtud y la felicidad está condicionado en varios aspectos importantes. Aristóteles reconoce que es difícil o imposible actuar virtuosamente o alcanzar la felicidad sin cierta cantidad módica de bienes exteriores. Estos incluyen no sólo cierta cantidad de riqueza, amigos y poder político, sino también hijos, buena cuna y hasta un buen aspecto. "Un hombre que es muy feo en apariencia o mal nacido o que vive solo y no tiene hijos no suele ser particularmente feliz y tal vez menos aún aquel cuyos hijos y amigos son viciosos por completo o fueron buenos pero han muerto" (EN 1.8.1099^b 3-6). Aristóteles se enfrenta, por fin, a la pregunta de si un hombre bueno expuesto a un sufrimiento extremo puede considerarse feliz de algún modo, y reconoce la idea general de que en último análisis la felicidad es juguete de la fortuna o don de los dioses (EN 1.9.1099^b 9-1100^a 9). Aunque rechaza tales ideas, Aristóteles tiene clara conciencia de aquellos aspectos de la situación humana que por fuerza limitan todo esfuerzo individual o colectivo por alcanzar la felicidad. No parece encontrar ningún mérito en una alternativa que se concentrara en obtener las condiciones materiales de la felicidad, de preferencia sobrementar las virtudes constitutivas de la felicidad tal como él la entiende. Al

Ergon

de felicidad

felicidad

(el placer

de acción

de acción

menos una parte de la razón de esto parece encontrarse en la convicción de Aristóteles (compartida por todos los pensadores políticos de la Antigüedad clásica) de que la riqueza es menos importante como condición externa de felicidad que las relaciones humanas, las cuales dependen críticamente de la virtud. A su vez, esta convicción refleja la idea fundamental de Aristóteles de que el hombre es, por naturaleza, un animal social o político.

Así como el alma humana está dividida entre un elemento racional y un elemento capaz de obedecer la razón, así la virtud o excelencia también es doble. A la parte racional del alma corresponden las virtudes intelectuales las que se adquieren (hasta el grado en que hayan sido adquiridas) principalmente por el habla o la enseñanza. A la parte no racional —a la parte del alma que es sede de la pasión o la emoción— pertenecen las virtudes morales o éticas, las virtudes asociadas al "carácter" (*ethos*). Según Aristóteles, las virtudes morales surgen en los hombres no por naturaleza ni son contrarias a la naturaleza: los hombres tienen un potencial natural para desarrollarlas, pero en realidad, el hacerlo requiere acostumbrarse. Las virtudes morales son similares a las artes por el modo en que se adquieren, pues los hombres aprenden a ser buenos realizando acciones justas, así como un carpintero aprende su oficio practicándolo (EN 1.13-2.1). Como veremos, el requerimiento de habituarse en las acciones de la virtud presta gran importancia, a ojos de Aristóteles, a la educación, y a su debida administración por las autoridades políticas.

Aquí no podemos seguir con detalle la compleja presentación que hace Aristóteles de las características y los tipos de la virtud moral; pero sí deben observarse varios puntos particulares. En primer lugar, aunque puede decirse que la virtud moral incluye la razón, no es algo esencialmente racional. Antes bien, es una característica actitud o disposición hacia las emociones y las acciones que de ellas derivan. Según la definición formal de Aristóteles, la virtud es una disposición que incluye la elección intencional, y va dirigida a la observancia de un "medio" entre extremos viciosos. Este medio no puede ser definido en abstracto con precisión, pero queda determinado por la razón de acuerdo con las circunstancias particulares del caso. Así pues, el papel de la razón en la acción moral es en gran parte, si no puramente, instrumental. Y aunque la acción moral para ser realmente moral, ha de ser resultado de una elección, no se supone que esta elección incluye un proceso de cálculo racional de las ventajas y desventajas de actuar moralmente. Antes bien, como lo repite Aristóteles, está en la esencia de la conducta moral el que las acciones de virtud sean efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias. Por tanto, es error fundamental atribuir a Aristóteles lo que hoy llamamos una concepción "utilitaria" de la moral. El hombre bueno no es guiado en todas sus acciones por un cálculo de que la honradez sea la mejor política o de que cada acto virtuoso contribuya a su propia felicidad.

La opinión general de Aristóteles queda bien ilustrada cuando trata la virtud del valor (EN 3.6-9), que es una prueba para toda interpretación utilitaria de la moral. El hombre valeroso es el que habitualmente escoge el medio entre la cobardía y la precipitación, sobre todo en situaciones que

* incluyen el riesgo de muerte súbita en combate. Aristóteles, sin embargo, distingue claramente entre el hombre que realiza hazañas valerosas por sí mismos y el que sólo lo hace pensando en la opinión de sus conciudadanos, es decir, por un sentido de vergüenza y un deseo de honores; el valor de esta índole sólo es "valor político", no valor simplemente. También se niega a reconocer como valor auténtico las acciones de un hombre motivado principalmente por la ira o por un temperamento vivo. Sin embargo, lo más notable es que en el curso de este análisis, Aristóteles ni siquiera alude al requerimiento de conservación de la ciudad o el motivo de patriotismo. Podemos añadir que nada resulta tan revelador de la diferencia crítica que hay entre la concepción aristotélica de la virtud cívica y la de la tradición del republicanismo moderno.

La intención de Aristóteles surge con particular claridad en un pasaje de la *Ética eudemiana*. Aquí distingue entre dos clases de hombres virtuosos, el "hombre bueno" (*agathos*), que actúa con virtud por un deseo de adquirir las cosas naturalmente buenas de la vida (es decir, en lo fundamental, riquezas y honores) y el "hombre noble y bueno" (*kaloskagathos*), que realiza acciones de virtud por sí mismas o por que son nobles. Al parecer, a la primera categoría pertenecen los espartanos, los ejemplos más notables de virtud para la mayoría de los griegos (EE 8.1124b⁸ 8-49¹⁷). En un pasaje anterior de la misma obra, Aristóteles indica que casi todos los "políticos" son "hombres buenos" en este sentido, mientras niega su derecho a ser llamados tales, "pues el político es el que escoge realizar buenas acciones por sí mismos pero en su mayoría adoptan esta clase de vida por motivo de lucro y engrandecimiento personal" (EE 1.5.1216^a 23-27). Dírase que la concepción aristotélica de virtud moral, lejos de ratificar simplemente las opiniones de sus contemporáneos, pretende, en cierta medida, ser un deliberado desafío a ellas.

El término empleado por Aristóteles para designar al hombre de virtud moral y política en sentido estricto ha sido tomado del discurso político de su época, donde tenía un fuerte sabor aristocrático, tal vez la mejor forma de traducirlo sea "caballero". Aristóteles no emplea el término en un sentido estrechamente político, pero la realidad política a la que se refiere es muy pertinente a un adecuado entendimiento de la estrategia retórica así como a la argumentación específica de los tratados ético y político. Nada revela tan claramente la idea que Aristóteles tenía de las fuerzas y flaquezas de la moral aristocrática como su incomparable descripción, en el Libro IV de la *Ética nicomaquea*, de las virtudes de la "magnificencia" (*megalo-pretia*) y la "grandeza de alma" (*megalo-psychia*), las virtudes que tratan, respectivamente, de gran riqueza y de grandes honores (EN 4.2-3). A pesar de que se supone que este tipo escasea, el hombre de gran alma es elemento crítico del análisis general de Aristóteles, tanto por su potencial papel político como por lo que revela acerca de la naturaleza de la virtud moral simplemente. Desde el punto de vista de la ciudad, el hombre de gran alma es inapreciable por el hecho de que es capaz de prestar los mayores servicios, y sin embargo se satisface con sólo ver recompensada con honores su virtud, para no decir que siente algún desdén del honor que la ciudad puede otor-

garle. Sin embargo, por razones similares, tales hombres tienden a mantener un cómodo desapego de la ciudad y en ciertas circunstancias hasta pueden ser una amenaza para ella, como pueden mostrarlo los ejemplos de Aquiles y de Alcibiades. Desde el punto de vista de la moral, parece ser que la grandeza de alma abarca en cierto sentido todas las virtudes: el hombre de gran alma realiza las acciones de las virtudes en la plenitud de su orgullo, o por que desdén los bienes o los placeres por los cuales los hombres suelen actuar bajamente. La grandeza de alma, concluye Aristóteles, es, por decirlo así, la corona de las virtudes, las magníficas a todas y no puede existir sin ellas", por ello presupone y a la vez perfecciona la calidad de la caballerosidad.

LA JUSTICIA Y LA AMISTAD

Si puede decirse que la grandeza de alma constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista del individuo, la justicia constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista de la ciudad. En su sentido más general, la justicia es lo que produce y lo que conserva la felicidad para la comunidad política y por ello es virtualmente idéntica al respecto a la ley, ya que la ley tiende a asegurar el bien común de la ciudad haciendo pronunciamientos con respecto a cada esfera de la vida humana. Porque —o en la medida en que— las leyes ordenan la actuación de todas las virtudes, la justicia es la virtud completa o perfecta, en la medida en que la virtud se ejerce en la relación con otros hombres (EN 5.1.1129^b 3-30^a 1).

Si, como parece, la grandeza de alma es una cualidad que tiene cierta tensión con los requerimientos de la ciudad, la justicia (en la presentación que hace Aristóteles) no satisface obviamente los requerimientos del individuo. En marcado contraste con el procedimiento de Platón en *La República*, Aristóteles no prueba los puntos débiles de la interpretación común de justicia, ni trata de demostrar que la justicia —que, reconoce, es "la única de las virtudes que es considerada como el bien de otro" (DN 5.1.1130^a 3-4)— es, en realidad digna de elección por sí misma. Pero la decisión de Aristóteles de respetar las ambigüedades que rodean la interpretación común de justicia incluye, por lo mismo, una cierta deprecación de la justicia como motivo para la acción política y elemento del análisis político.

Si justicia en su sentido más general no es otra cosa que la disposición a realizar los actos de las virtudes en obediencia a las leyes de la ciudad, la justicia en su sentido preciso o parcial es la disposición de dar o tomar sólo la parte equitativa o igual (*ison*) de las cosas buenas. Aristóteles distingue entre cierto número de sentidos de la justicia así interpretada (EN 5.2-5). El primer tipo de justicia es el que se ejerce en la distribución de honores, riquezas o cualquiera otra cosa que pueda ser dividida entre miembros de una comunidad política. La justicia de esta índole no se basa en una igualdad aritmética sino en una igualdad de proporciones entre personas y bienes; la distribución justa incluye la asignación de partes iguales a personas iguales y de partes desiguales a personas desiguales. Sin embargo, como lo indica Aristóteles, la justicia distributiva es esencialmente controvertible por-

Justicia distributiva → reparto de proporcional
 justicia correctiva → igualdad aritmética

Correspondencia
 de la
 virtud
 perfecta
 (o perfecta)
 de la
 justicia
 perfecta
 (o perfecta)

que la discriminación entre personas sobre la base del mérito es cuestión política; diferentes regímenes atribuyen mayor peso a las pretensiones del mérito de los ricos, los virtuosos y los nacidos libres. Aristóteles no hace ningún esfuerzo por resolver aquí estas controversias sustantivas; el tema será abordado en la *Política*.

El segundo tipo de justicia es el que incluye las transacciones y al que Aristóteles llama justicia correctiva. En este sentido, la justicia se aparta de las personas y aplica una simple igualdad aritmética a las personas y los bienes en cuestión; se extiende no sólo a las transacciones voluntarias como contratos, sino también a las acciones involuntarias o delictuosas, como el robo o el asesinato. Sin embargo, en términos generales la justicia correctiva también incluye un elemento importante de discriminación: el papel desempeñado por un juez o un jurado en los casos jurídicos.

Aristóteles también examina con cierta extensión una tercera clase de justicia, a la que llama "reciprocidad" (*to antipeponthos*). En este sentido, la justicia parece abarcar a la vez la simple venganza por daños recibidos y el intercambio de beneficios o de bienes. Aunque es oscura su relación precisa con la justicia correctiva, la justicia reciproca parece concebida por Aristóteles como una forma más primitiva de justicia, la cual no requiere la prudencial discriminación de un funcionario político o juez; de hecho, la reciprocidad parece ser la forma original o primaria de justicia en que se basaba toda clase de asociación humana.

A pesar de todo, Aristóteles aclara que la justicia en su sentido más pleno sólo existe en una comunidad de hombres relativamente libres e iguales cuyas relaciones están reguladas por ley. La virtud de justicia es algo característico de la ciudad, y la adjudicación es una institución que corresponde a la ciudad y en cierto modo la define.⁷ Teniendo esto en mente, podemos enfocar la discusión notoriamente controvertida del Libro V de la *Ética nicomaquea* acerca de la justicia natural o el derecho natural (*to physai dikaiion*) (EN 5.7.1134^b 18-35^a 5). Según Aristóteles, la justicia política se divide en lo que es justo por naturaleza y lo que es justo por ley o convención (*nomos*). Aristóteles hace constar su desacuerdo con la opinión de los sofistas de que, como todas las cosas justas están sujetas a variación o cambio, la justicia sólo existe por convención; a su parecer, aunque en realidad sea cierto que las cosas justas como todos los seres humanos están sujetas al cambio, sin embargo hay cosas justas por naturaleza. Por desgracia, Aristóteles no nos ofrece ni un sólo ejemplo de algo que sea justo por naturaleza. Pero si nos ofrece varias claves importantes. Una distinción similar, afirma, puede aplicarse también a otras cosas: "por naturaleza la mano derecha es más fuerte, y sin embargo es posible para cualquier hombre ser ambidextro". Y compara lo convencionalmente justo con las medidas para los cereales, que varían de una ciudad a otra, observando que tales cosas no son las mismas por doquier, como no lo son los regímenes políticos, "y sin embargo sólo hay un régimen que por naturaleza es el mejor por doquier".

⁷ EN. 5.6. 1134^a 23-^b 18; cf. P. 1.2. 1253^a 29-39.

La interpretación de este pasaje ha sido muy influida por el intento de Santo Tomás de Aquino y de ulteriores pensadores cristianos, por asimilar la opinión de Aristóteles con la doctrina del derecho natural. Y sin embargo, Aristóteles no aprueba la idea de que haya unos primeros principios de justicia, inmutables, que sirven, aunque de manera remota si se quiere, como guía de la práctica real. Diríase que Aristóteles concibe la justicia natural menos como un tope que como un fondo o menos como una aspiración que como una base desde la cual aspirar. La justicia natural parecería encontrarse en la misma relación con el mejor orden político que el ser diestro con el hecho de ser ambidextro. Ambas son condiciones necesarias pero no suficientes de excelencia. Antes bien, la norma de excelencia para la sociedad nos la ofrece "el régimen que por naturaleza es el mejor por doquiera" régimen que, sin embargo, no puede ni debe aplicarse en todas partes debido a la variabilidad irreductible de las cosas humanas. Aristóteles parece indicar que, en cambio, la justicia natural debe buscarse en los requerimientos más elementales (aunque igualmente variables) de la ciudad, la conservación de su régimen y la observancia de sus leyes.

Esta línea de interpretación encuentra cierta corroboración en el ulterior estudio que hace Aristóteles de la relación entre justicia y "equidad" (EN). La justicia, en forma de lo legalmente justo, no basta como guía para la práctica, porque la ley como tal tiene una generalidad que hace que resulte insuficiente en cierto número de ejemplos. La equidad es la virtud que corrige la deficiente generalidad de la ley mediante una minuciosa atención a los detalles que desde luego afectan de manera decisiva la justicia del resultado de acciones individuales. Aristóteles aclara que nada de esto es argumento contra la necesidad de la ley. Y sin embargo, ciertamente plantea una pregunta acerca de la simple justicia de la ley y del apego a la ley. Empero, lo más notable es que Aristóteles no fundamenta la equidad en alguna idea de una ley superior o en principios de justicia natural. Diríase que el ejercicio de la equidad es análogo a un aspecto —si no es esto— de la prudencia de los políticos o ciudadanos actuando en un caso particular.

Pero es imposible ver hasta dónde llega la depreciación de la justicia para Aristóteles si no se toman en cuenta sus ideas acerca de la amistad. El análisis de la amistad en los Libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea* es el tratamiento más largo de una sola cuestión en todo el libro, y uno de los rasgos más distintivos de la enseñanza ética de Aristóteles. En el lenguaje de Aristóteles y de sus contemporáneos, "amistad" (*philia*) se refiere a una gama más vasta de fenómenos que los términos equivalentes en la actualidad. Abarca no sólo el apego de los amigos sino el amor de marido y mujer, el afecto de padres e hijos y los sentimientos afines entre personas pertenecientes a toda una variedad de asociaciones privadas, ciudadanos de una misma ciudad y (en ciertas circunstancias) simplemente seres humanos. Así, Aristóteles puede argüir que la amistad

parece mantener unidas ciudades enteras, y los legisladores parecen prestar más atención a ella que a la justicia. Pues la concordia parece ser algo similar a la amis-

tad, y a esto es en particular a lo que tienden, mientras tratan de expulsar a su enemigo, el conflicto de facciones. Y cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, pero cuando son justos necesitan, además, de la amistad. Y de las cosas justas lo que es particularmente justo es considerado como algo que abate a la amistad. (EN 8.1.1155^a 22-28).

El significado político de la amistad consiste en lo fundamental en que mitiga el apego de los hombres a sus intereses privados en favor de compartir de manera espontánea con otros los bienes externos. "Las cosas de los amigos son comunes", dice el proverbio griego. De este modo, la amistad puede actuar como poderoso refuerzo de esa comunidad de intereses que constituye el fundamento de toda asociación humana.

Sin embargo, de manera un tanto sorprendente el análisis de Aristóteles se ocupa más de la amistad en sus formas más directamente políticas que de la amistad en el sentido más elevado. Según Aristóteles, la amistad en general puede distinguirse según si su motivo primario es la utilidad, el placer o la virtud. La forma más perfecta de amistad es la amistad de hombres buenos basada en la virtud. En ese sentido, la amistad, que abarca el placer tanto como la utilidad, alcanza la identificación más perfecta de nuestro propio bien con el bien de nuestros amigos. Aristóteles reconoce que tales amistades son relativamente raras. Pero la significación de este fenómeno surge en una consideración más general del argumento de Aristóteles. Puede decirse que la amistad, en la medida en que puede resolverse en el plano de la acción político-moral, es la antinomia de la moral interpretada como la perfección de la virtud individual y la moral interpretada como justicia. Aristóteles dice del hombre de gran alma que "es incapaz de vivir con vistas en otro, salvo para un amigo" (EN 4.3.1124^b 31-25^a 1). La amistad ofrece al hombre de gran alma la satisfacción de su necesidad de honor y de comunidad sin comprometer su apego a la virtud. Dicho de otro modo, muestra que el modo de vida del caballero no es, a la postre, intelectualmente trágico.

LA PRUDENCIA, EL ESTADISTA Y LA CIENCIA POLÍTICA

El estudio de la justicia en el Libro V de la *Ética nicomaquea* concluye la reflexión de Aristóteles sobre la virtud moral propiamente dicha. Puede decirse que los siguientes libros están dedicados a varios aspectos de la cuestión de la relación entre la virtud moral y el conocimiento. En el Libro VI, Aristóteles se entrega a una consideración de las virtudes intelectuales, ante todo la prudencia o la sabiduría práctica. En el Libro VII, "haciendo otro principio", aborda el problema de la falta de dominio propio o flaqueza moral (*akrasia*)—es decir, la incapacidad de actuar de acuerdo con nuestro propio conocimiento o nuestra elección moral—debido a la influencia de la pasión. Ambos estudios comparten retrospectivamente el análisis de la virtud moral hecho en los libros anteriores, mostrando lo inadecuado de la virtud moral

como tal: es decir, la habitual disposición a la virtud moral, como garantía de una conducta moral en sociedad.

Para Aristóteles, la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*) es la virtud propia de la porción deliberante o calculadora de la parte racional del alma. Mientras que la prudencia es una virtud intelectual, al mismo tiempo es un aspecto integral de la acción moral, y no puede existir sin virtud moral. No se debe confundir la prudencia con la simple astucia o viveza. La tarea de la prudencia no consiste en asegurar nuestro propio bien como tal sino, antes bien, en inventar medios apropiados para alcanzar los fines planteados por las virtudes morales. Esto también implica que la prudencia no sólo trata, y ni siquiera principalmente, de cosas universales: la principal tarea de la prudencia es adaptar los universales reflejados en las virtudes morales a las circunstancias particulares en que ha de ocurrir la acción moral. Por tanto, la prudencia depende mucho de la experiencia. Por esta razón, observa Aristóteles, el joven puede llegar a ser experto en matemáticas o en geometría pero forzadamente carecerá de prudencia como resultado de su limitada experiencia de la vida (EN 6.5.7-8, 13).

El análisis aristotélico de la relación entre prudencia y experiencia política o capacidad de estadista es fundamental para nuestros propósitos. Aunque concediendo que tiene algo de verdad la opinión común de que la prudencia se dedica al bien del individuo, Aristóteles afirma que la experiencia política es una forma de prudencia. Parece ser que la prudencia del político o del estadista tiene dos variedades distintas, una arquitectónica prudencia "legislativa" y una prudencia más "práctica y deliberativa" dedicada a los detalles de la política cotidiana; esta misma "prudencia política" adopta dos formas: deliberativa y judicial (EN 6.8.1141^b 23-33). De este modo, implica Aristóteles que el estadista en el auténtico sentido de la palabra es el que combina la virtud moral con la inteligencia práctica, la experiencia y el conocimiento de las características particulares de su ciudad o de su pueblo.

Y sin embargo, ¿no hay también un componente más estrictamente intelectual en la experiencia política? Aristóteles vuelve a esta pregunta al final mismo de la *Ética nicomaquea*. Al parecer, hay dos tipos de aspirantes a un conocimiento de las cosas políticas: los auténticos practicantes de la política, y los "sofistas" que profesan enseñar el arte político. Y sin embargo, los practicantes de la política no hablan ni escriben acerca de estas cosas, y parecen incapaces de hacer que sus propios hijos o amigos sean expertos en política; por tanto, diríase, su propio éxito es poseer una capacidad natural y una experiencia, en lugar de conocimiento. En cuanto a los sofistas, en su mayoría ni siquiera saben lo que es la experiencia política o de qué trata, pues de otro modo no la habrían considerado idéntica o aun inferior a la retórica, ni habrían creído que era fácil legislar recabando las leyes más célebres (EN 10.9.1180^b 28-81^a 19). Un poco antes, Aristóteles ya había indicado que los "discursos" que exhortan a la virtud son por sí mismos insuficientes para llevar a los hombres a la caballeridad: sólo la combinación de razón y de construcción representada por la ley puede ofrecer un marco adecuado para la habituación a la acción virtuosa que requieren no sólo en la juventud

sino, a lo largo de la vida (EN 10.9.1179^b 4-80^a 22). Al parecer, los sofistas sobreestiman el poder del discurso o de la razón en sí misma para afectar la conducta de los hombres. El mismo error fundamental se refleja en su enfoque a la legislación. Los sofistas creen que la legislación es fácil porque creen que la fuerza de la ley se encuentra en su racionalidad, o que las leyes buenas son igualmente apropiadas para cualquier ciudad. Según Aristóteles, por contraste, "la ley no tiene fuerza con respecto a la obediencia aparte del hábito, y éste sólo es creado sobre un largo período". (P 2.8.1269^a 20-22). Pero esto significa que la consideración crítica no es las leyes de una ciudad tanto como su cultura duradera o carácter político: ante todo, su integración sociopolítica y manera de gobierno, o lo que Aristóteles llama su "régimen" (*politeia*). Por consiguiente, continúa Aristóteles, "dado que nuestros predecesores han dejado inexplorado lo que concierne a la legislación, tal vez valga más que lo investiguemos nosotros mismos, y por consiguiente, en general, en cuanto al régimen" (EN 10.9.1181^b 12-14).

La principal aportación que la ciencia política aristotélica puede hacer a la práctica del arte del estadista se encuentra, pues, en el terreno de "legislación". Es necesario comprender todo el alcance de esta afirmación, pues es de importancia fundamental para entender el carácter específico de la *Política* de Aristóteles. El término "legislación" no es utilizado sin precisión, como sinónimo, simplemente, del arte del estadista. Como ya quedó indicado por la distinción que hace Aristóteles en el Libro VI entre prudencia "legislativa" y prudencia "política", el arte del estadista o experiencia política en lo que podría llamarse su sentido operativo exige un conocimiento de toda una gama de cuestiones de significación política práctica. En un pasaje de la *Retórica*, Aristóteles identifica cinco áreas clave de la deliberación política: ingresos y egresos, guerra y paz, defensa del territorio, importación y exportación, y legislación. Con respecto a la última de éstas, hace la observación siguiente: "la conservación de la ciudad se encuentra en sus leyes, por lo cual es necesario saber cuántos tipos de regímenes hay, cuáles son apropiados para cada tipo de ciudad, y mediante qué cosas se les puede destruir: cosas, ambas, propias de los regímenes y de sus opuestos".⁸ El estadista debe tener cierta familiaridad con (sustituyendo las expresiones de Aristóteles por la terminología moderna) el comercio, las finanzas, la defensa y la política exterior; pero al parecer esta familiaridad puede adquirirse esencialmente por experiencia. Esto desde luego no es verdad, o no lo es en el mismo grado, en el caso de la legislación o, en términos generales, de las instituciones y prácticas legales y consuetudinarias que definen el régimen de una ciudad. Como lo confirma ampliamente la *Praxia-Política*, la ciencia política aristotélica es, ante todo, la ciencia de los regímenes.

No queda inmediatamente claro por qué debe ser esto así, pero al menos puede sugerirse una respuesta provisional. En primer lugar y tal vez lo de mayor importancia, el estadista es por necesidad una creación de una época y un lugar particulares; cualquiera que sea la extensión de su conocimiento

⁸ *Retórica*, 1.4. 1359^b19-23.

de otras ciudades y de otras formas de organización política, lo probable es que este conocimiento sea incompleto e indirecto. El estadista tiende a dar por sentada la naturalidad y permanencia del régimen que hay aquí y ahora, y no es lo bastante sensible a acontecimientos al parecer insignificantes que, con el tiempo, pueden afectar radicalmente la integración política de una ciudad y, por tanto, sus disposiciones de gobierno.⁹ Además, quizá el estadista tendrá ciertos apegos a la ciudad y su régimen —es decir, o a un partido, o a una clase gobernante en particular— que no son plenamente racionales. Por contraste, la propia ciencia política de Aristóteles presupone un sistemático estudio comparativo de los regímenes y de su evolución en el tiempo. Y Aristóteles ocupa una posición ventajosa que trasciende esencialmente el partidismo de la vida política. En todo esto, debe añadirse, lo que parecería una incapacidad inherente a la filosofía —su desapego de la ciudad— se convierte en la base del derecho a la gratitud de la ciudad.

La justificación implícita de la filosofía que hace Aristóteles ante los abogados de la ciudad recuerda la explícita apología de la filosofía hecha por Platón o por el Sócrates platónico. Se ha observado a menudo que la afirmación de Aristóteles de que "nuestros predecesores han dejado sin explorar lo que concierne a la legislación" no hace, rotundamente, una excepción para el predecesor y maestro de Aristóteles. En realidad, esta observación parece mal intencionada a menos que se tenga en mente el significado preciso que Aristóteles asigna al término "legislación". En su breve crítica a *Las Leyes* de Platón, en la *Política* observa Aristóteles que *Las Leyes* tienen poco que decir acerca del carácter real del régimen que presentan como el orden político más práctico (P 2.6 1264^b 42-65^a 1). La cuestión de la naturaleza y los tipos de régimen está sin duda muy presente en *La República* de Platón. Pero el tema de *La República* es el régimen mejor posible, cuya realización reconoce Platón que es sumamente improbable, si no imposible, mientras que *Las Leyes*, más centradas en lo que es factible, casi no hacen ningún intento por analizar las variedades de las ciudades y los regímenes. Cualquiera que sea la opinión final de Aristóteles sobre la filosofía política platónica, parece considerarla inadecuada ya que no ofrece, en forma generalmente accesible, el conocimiento más necesario para los estadistas prácticos.

La diferencia esencial entre la ciencia política y aristotélica y la filosofía política platónica aparece con la mayor claridad en los dos primeros libros de la *Política*. En el Libro I Aristóteles aborda las cuestiones más fundamentales o teóricas sobre la naturaleza de las ciudades y del hombre; en el Libro II se propone exponer lo inadecuado de las versiones teóricas anteriores del mejor régimen —no dejando para lo último el tratamiento platónico del tema—, así como las limitaciones de los regímenes reales considerados generalmente como los mejores. Sin embargo, no lo hace para dar mayor claridad teórica a estas cosas, sino con objeto de suprimir el mas formidable de los obstáculos intelectuales para llegar a una apropiada comprensión de los requerimientos de la política práctica.

⁹ Considérese P. 5.7. 1307^b1-19, 8. 1307^b29-38.

LA CIUDAD Y EL HOMBRE

El comienzo de la *Política* corre paralelo al comienzo de la *Ética nicomachea*:

Dado que vemos que cada ciudad es una especie de asociación, y que toda asociación está constituida para obtener algún bien (pues cada quien hace cualquier cosa por lo que se considera bueno), es claro que todas las asociaciones tienden a algún bien, y que la asociación más autorizada de todas y que abarca todas las demás lo hace particularmente, y tiende al bien más autorizado de todos. Esto es lo que se llama la ciudad o la asociación política.

La "ciudad" (*polis*) es una especie de sociedad, asociación o comunidad (*koinonía*), es decir, un grupo de personas que comparten o tienen ciertas cosas en común. El hecho de que haya un solo tipo de asociación más autorizada que las demás y que abarca sus fines u objetivos particulares es presu- puesto por Aristóteles, sobre la base del estudio con que empieza la *Ética nicomachea*, como la identidad del bien autorizado que caracteriza la asociación política. Hay que distinguir la idea de Aristóteles de la opinión familiar de que el "Estado" actúa simplemente como instrumento de la variedad de asociaciones privadas que constituyen la "sociedad". Erróneo sería suponer, empero, que para Aristóteles la "sociedad" en sus diversas manifestaciones es, por tanto, una simple servidora del "Estado". La distinción misma entre "Estado" y "sociedad" es ajena al modo de pensar aristotélico: no es posible identificar la ciudad con el Estado o con una forma del Estado, y la calidad "autorizada" que Aristóteles le atribuye no tiene nada que ver con la "soberanía" jurídica que es esencial para la concepción moderna del Estado. Antes bien, se deriva por completo de la circunstancia de que la ciudad y sólo la ciudad está sobre todo interesada en el bien humano en general.

La no identidad de la ciudad y del Estado es evidente, además, en la secuencia inmediata. Aristóteles procede a criticar la opinión —expuesta en los escritos de Platón y de Jenofonte— de que el régimen político o la experiencia política es esencialmente lo mismo que la experiencia que interviene en el gobierno real, en la administración de la familia y en el gobierno de un amo sobre los esclavos. La ciudad como forma de asociación humana difiere en esencia no sólo de las asociaciones subpolíticas de personas en la familia, sino también del gobierno de un rey sobre una tribu o pueblo (*ethnos*). Aristóteles muestra poco interés en analizar las disposiciones políticas de las sociedades tribales o imperios de su época, o en distinguir las del "reinado" interpretado como régimen de la *polis*; pero es importante recordar que su exclusión en la *Política* es deliberada. La ciudad se distingue del reinado propiamente dicho ante todo por el hecho de que la ciudad es o tiende a ser una asociación de seres humanos que son libres e iguales y que "difieren en especie": es decir, caracterizados por un alto grado de especialización económica (P 2.2.1261^a 22-34). Esta combinación de libertad política y de las artes es la esencia de la ciudad tal como la concibió Aristóteles.¹⁰

¹⁰ Considérese también, a este respecto, P. 77.

La confusión que hace Platón de las formas políticas con otras formas de gobierno está directamente relacionada con lo que Aristóteles considera como otro error fundamental: la defensa del comunismo que hace Sócrates en *La República* (P 2.2-5): ambas revelan una incapacidad de apreciar la diferencia de personas que es característica de la ciudad. A primera vista, una ciudad cuyos ciudadanos comparten todas las cosas, o aquellas cosas que característicamente causen divisiones entre ellos, parecería superior a una ciudad caracterizada por una forma menos completa de compartir. Y sin embargo, afirma Aristóteles, lograr la unidad mediante la abolición del matrimonio y de la propiedad común es, a la vez, imposible e indeseable. En lugar de fortalecer la "amistad" entre los ciudadanos, la abolición del matrimonio la diluiría al eliminar los apegos fundamentales de la familia; la comunización de la propiedad destruiría el hecho placer que los hombres encuentran en lo que es suyo así como en la virtud de la generosidad, sin eliminar para nada las causas de conflicto por bienes materiales. La ciudad no puede ni debe tratar de duplicar la unidad de intereses que caracteriza las relaciones de los miembros de la familia y los amigos. Antes bien, la ciudad en su irreductible diversidad "debe hacerse una y común por medio de la educación" o mediante la influencia combinada de "hábitos, filosofía y leyes" (P 2.5.1263^b 35-40). La ironía última del trato que Aristóteles da a Platón es que regaña al autor de *La República* por descuidar la "filosofía". Pero esta observación es al mismo tiempo picarosa y muy reveladora de la intención de Aristóteles: como se verá en breve, aquí lo que está en juego es algo muy distinto de la filosofía en el sentido estricto del término.

Al tratar de elucidar el carácter específico de la ciudad, Aristóteles hace un análisis de los elementos de que está compuesta la ciudad y la manera de su desarrollo. (1.2.1252^a 25-53^b 39). Hay dos formas de asociación que integran la familia: la relación entre marido y mujer, y la que hay entre amo y esclavo, que reflejan respectivamente las necesidades naturales de la reproducción y de la conservación. (El hecho de que la esclavitud representa una relación natural entre gobernante y gobernado es afirmado aquí por Aristóteles; esta opinión después será planteada con mayor extensión, y será debidamente condicionada.) La familia en general es una asociación que sirve a las necesidades de la vida cotidiana. La primera forma de asociación producto de la satisfacción de las necesidades no cotidianas es la aldea, resultado de una unión de varias familias. La ciudad es la asociación completa o perfecta que surge de la unión de varias aldeas, y la primera que logra la autosuficiencia. Aunque el impulso que hace surgir la ciudad al parecer no es esencialmente distinto del que produce la formación de la familia y de la aldea, la ciudad demuestra ser, en lo fundamental, distinta de otras asociaciones: como dice Aristóteles, "al cobrar el ser por su deseo de vivir, existe también por el deseo de vivir bien". Sin embargo, dado que las primeras asociaciones son naturales, diríase que también la ciudad es natural y que el hombre es, por naturaleza, un animal político.

La célebre frase de Aristóteles, de que el hombre por naturaleza es un animal político debe interpretarse en el contexto general de su defensa de la

naturalidad de la ciudad. Aristóteles no pretende decir que los hombres se dedican continuamente a la actividad política, o que quisieran hacerlo; por lo contrario, en otra parte subraya la inclinación de la mayoría de los hombres a atender a sus asuntos privados (P 6.4.1318^b 6-27), y reconoce que en un sentido importante, el hombre es, por naturaleza, más un animal "congugal" que un animal político, ya que la familia es "anterior y más necesaria que la ciudad, y la cría de los hijos más común entre los animales".¹¹ El hombre es un animal político, en primera instancia, en el sentido de que los seres humanos, como ciertos tipos de animales, se congregan por doquier en grupos más numerosos que la familia, y "se esfuerzan por vivir juntos aun cuando no tengan necesidad de ayuda mutua" (P 3.6.1278^b 19-20). En otro sentido, sin embargo, "el hombre es un animal político mucho más que ninguna clase de oveja o cualquier animal de rebaño", pues, único entre los animales, el hombre posee discurso o razón. Como explica Aristóteles, el discurso o la razón (*logos*) "sirve para revelar lo ventajoso y lo nocivo, y por tanto también lo justo y lo injusto"; único entre los animales, el hombre "tiene una percepción de lo bueno y lo malo y lo justo y lo injusto y otras cosas de esta índole; y la asociación en estas cosas es lo que forma una familia y una ciudad" (P 1.2.1253^a 8-18). Es un error creer que la ciudad está constituida simplemente por la partición de bienes externos entre sus miembros: la ciudad es una asociación constituida en este aspecto decisivo al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo. El hombre es el animal político por excelencia por ser el animal racional y moral.

Aristóteles contrasta su opinión de la naturaleza de la ciudad con otra interpretación, la cual se asemeja notablemente a la teoría del liberalismo moderno. Según esta interpretación, la ciudad es una especie de alianza entre sus miembros para prevenir la injusticia y facilitar el intercambio económico, en que la ley es un simple "contrato" y (en una frase que Aristóteles atribuye al sofista Licofrón), "un garante mutuo de las cosas justas". En cambio, para Aristóteles todo el que se preocupe por el buen orden de una ciudad "debe prestar minuciosa atención a la virtud y el vicio políticos": "la virtud debe estar al cuidado de cualquier ciudad, o al menos de cualquier ciudad a la cual pueda aplicarse el término en realidad y no sólo como manera de hablar". Repitiendo, debe interpretarse la ciudad como algo que existe no sólo para vivir, sino para vivir bien, noble o felizmente. (P 3.9.1280^a 24-81^a 6).

Sólo en la ciudad, pues, realiza el hombre su potencial de felicidad interrelacionado como la vida de acción de acuerdo con la virtud, y como la ciudad es esencial para la realización del potencial natural del hombre, la ciudad misma es preeminentemente natural. Sin embargo, debemos ser cautelosos al atribuir a Aristóteles cualquier opinión sencilla de la ciudad como organismo natural. "Hay en todos, por naturaleza, un impulso hacia esta clase de asociación", observa Aristóteles, "y sin embargo, el que primero constituyó una ciudad es responsable del mayor de los bienes". Las ciudades no se limi-

¹¹ EN, 8.12. 1162^a 16-19; cf. EE, 1242^a 21-26.

tan a crecer; son fundadas por acciones discontinuas de individuos particulares, y esto es así porque hay aspectos de la humanidad que se resisten a la ciudad y sus propósitos. "Así como el hombre es el mejor de los animales cuando está completo, cuando se separa de la ley y de la adjudicación es el peor de todos. Pues la injusticia es peor cuando posee armas; y el hombre natural, por naturaleza, posee yod armas para el uso de la prudencia y la virtud, que sin embargo son muy susceptibles de ser utilizadas por sus opuestos" (P 1.2.1253^a 29-37). Como queda indicado por su referencia en este contexto al potencial único del hombre para el canibalismo y el incesto, Aristóteles tiene plena conciencia de la capacidad del hombre para el mal: es decir, para transgredir los sagrados límites que son reconocidos como tales, y por la misma razón, sabe de la fragilidad de la ley y de la necesidad de una medida de fuerza o de constrictión en cada ciudad. La defensa que hace Aristóteles de lo natural de la ciudad debe considerarse como respuesta a una poderosa opinión de su época, según la cual la ciudad es contraria a la naturaleza y, en último análisis, se apoya en la fuerza. Este sofístico argumento (que conocemos, ante todo por *La República* y el *Corpus de Platón*) encuentra su más poderoso apoyo en el fenómeno de la esclavitud. Por consiguiente, a Aristóteles le preocupa en particular combatir la idea de que la esclavitud es simplemente antinatural. Sus intérpretes no han prestado, en general, atención suficiente al propósito retórico que tiene el análisis aristotélico de la esclavitud (P 1.5-7), y a las estudiadas ambigüedades de su argumento. Aristóteles concede que sí existe algo que puede llamarse la esclavitud convencional: es decir, la esclavitud que se origina en la conquista de guerra. Cuando describe al esclavo por naturaleza como aquel que es tan diferente es capaz de realizar una labor corporal y que sólo comparte la razón en la medida en que la percibe y la obedece, sólo podemos concluir sensatamente que Aristóteles pretende indicar que el esclavo natural es algo menos que un ser humano normal, y por tanto que la esclavitud como institución social es esencialmente convencional. Esto parece confirmado por la expresa afirmación de Aristóteles de que a todos los esclavos de su mejor régimen se les prometa su libertad como recompensa por cooperar, así como por su observación de que la virtud que se pide a los esclavos es mayor que la que se pide a los trabajadores libres.¹² Puede añadirse que el obvio interés de Aristóteles en fundar la esclavitud sobre una superioridad de la virtud del amo y no en la simple fuerza resulta excelente como estrategia para humanizar la práctica de la esclavitud en su época.

LA CIUDADANÍA Y EL RÉGIMEN

En el comienzo del Libro III de la *Política*, Aristóteles hace un nuevo comienzo en el argumento y aborda la cuestión fundamental de la naturaleza

¹² P. 7.10. 1350^a 31-33, 1.13.1259^b 33-60^b 7.

de los regímenes. Empieza con un análisis de la naturaleza de la ciudadanía, y luego pasa a una discusión de los tipos básicos de regímenes, las diferencias que hay entre ellos y sus relativas pretensiones de justicia política. El análisis de la monarquía y de la ley que sigue inmediatamente desarrolla más el vasto tema de la naturaleza del régimen político.

Aristóteles introduce la cuestión de la ciudadanía como medio de entender la relación que hay entre la ciudad y el régimen. La identidad de la ciudad se deriva obviamente de aquellos que son reconocidos como sus "ciudadanos" (*politai*). Sin embargo, no queda muy claro lo que debe calificar a una persona como ciudadano. Las "definiciones políticas e inmediatas" generalmente en uso tienden a basarse en la ciudadanía de los padres o antepasados de un individuo, pero tales definiciones son por supuesto inadecuadas cuando grandes números de personas son sumadas o restadas al cuerpo de ciudadanos en épocas de revolución. En términos generales, el ciudadano puede ser definido como aquel que comparte la toma de decisiones o el gobierno, ya sea porque ocupe un cargo o porque goce del derecho de voto en las asambleas públicas o en los jurados. En último análisis, la ciudadanía es función del régimen: las personas que son ciudadanas en una democracia no por fuerza lo son en una oligarquía. Por consiguiente, la identidad de la ciudad queda determinada en última instancia por el tipo de régimen que tenga, aparte de factores como la geografía o la nacionalidad.

Luego, Aristóteles enfoca la cuestión de la relación entre el buen ciudadano y el buen hombre (P 3.4). La función básica del buen ciudadano es la conservación de la asociación política; pero dado que es el régimen el que en lo fundamental constituye esta asociación, la virtud del ciudadano forzosamente es relativa al régimen. Más aún, puesto que la ciudad está integrada por personas que difieren de manera cualitativa en sus ocupaciones, la virtud de todos los ciudadanos no es la misma. Entonces, ¿hay algún caso en que la virtud del ciudadano coincida con la virtud del hombre que es bueno, incondicionalmente? El caso en cuestión es el del buen ciudadano que al mismo tiempo es gobernante, pues sólo el gobernante posee la "prudencia" que es necesaria para alcanzar la virtud en su sentido pleno. Para evitar equívocos, Aristóteles aclara que los regímenes o tipos de gobierno que pertenecen a la ciudad se caracterizan porque en ellos se borra la distinción entre gobernantes y gobernados: el gobierno político propiamente dicho consiste en que los ciudadanos "gobieren y sean gobernados a su vez", y las virtudes requeridas para gobernar la ciudad se adquieren, por lo general, mediante la experiencia de ser gobernado. Sin embargo, esto no ocurre con la virtud de la prudencia, "única virtud peculiar del gobernante". El argumento de Aristóteles parece implicar la existencia de una clase o tipo de políticos que "gobiernan" en un sentido más fuerte o más preciso que los ciudadanos ordinarios y que por tanto requieren una preparación en la prudencia, más allá de la que puede lograrse por la experiencia de la vida política ordinaria.

"El régimen es una disposición de una ciudad con respecto a sus cargos, particularmente el que tiene autoridad sobre todas las cosas. Pues lo que

tiene autoridad en la ciudad es, en todas partes, el cuerpo gobernante, y el cuerpo gobernante es el régimen" (P 3.6.1278^b 8-12). Como lo aclara Aristóteles desde el comienzo de su análisis, aunque el régimen es en primera instancia una disposición institucional, el régimen puede ser interpretado adecuadamente tan sólo en términos de institución. El régimen refleja unas realidades políticas más fundamentales: las relaciones de autoridad y subordinación entre los diversos grupos que integran la ciudad. Para todos los fines prácticos, la clase políticamente dominante —el "cuerpo gobernante" (*politaima*)— es el régimen. Aunque esto no es la última palabra de Aristóteles sobre el tema de la relación entre instituciones y grupos o clases, sí es el punto de partida indispensable para un entendimiento adecuado de su análisis, y revela una afinidad importante entre el pensamiento de Aristóteles y el marxismo, así como la moderna sociología política.

El análisis de los regímenes que hace Aristóteles es presentado al comienzo en forma esquemática y, como pronto se ve, sumamente simplificada. Todos los regímenes tienen como elemento gobernante a una, pocas o muchas personas; y su objetivo es, o el bien común de la ciudad en conjunto, o la conveniencia privada de los gobernantes. Hay, pues, seis tipos básicos de régimen. El reinado es la forma correcta de gobierno de un solo hombre, o monárquico, la tiranía es la forma desviada; el gobierno de los pocos toma la forma, o bien de aristocracia —llamada así "ya sea porque las mejores personas gobiernan, o porque están gobernando con vistas a lo que es mejor para la ciudad y para quienes participan en él"— o la oligarquía; y el gobierno de la multitud en su forma desviada es la democracia, en tanto que la forma correcta es llamada con el término común a todos los regímenes, "constitución política" (*politaiá*).

Sin embargo, Aristóteles aclara que la base para la distinción entre regímenes no son los simples números. La diferencia esencial entre la democracia y la oligarquía no son las dimensiones del elemento gobernante sino, antes bien, la riqueza o su ausencia: la oligarquía es el gobierno de los ricos, que generalmente suelen ser pocos, y la democracia es el gobierno de los pobres, que por lo general son la mayoría. Esta diferencia es fundamental porque se basa en modos de vida esencialmente distintos y en concepciones distintas de la justicia política. Oligarcas y democratas convienen en el principio de la justicia distributiva —que iguales personas deben recibir iguales cosas— pero están en desacuerdo sobre lo que constituye la igualdad en las personas. Los primeros creen que la desigualdad de riqueza justificada en general un trato desigual, y los últimos que la igualdad de libertad requiere trato igual en todos los aspectos. Debe notarse que los muchos no fundamentan sus pretensiones de justicia política simplemente en su condición de seres humanos o de hombres libres: la igualdad encarnada en la pretensión de los democratas refleja una igualdad de riesgo al defender de sus enemigos a la ciudad. Esta pretensión de justicia en nombre de la "virtud militar" es particularmente clara en el caso de la constitución política, donde el derecho de llevar armas es, virtualmente, la definición de un cuerpo gobernante (P 3.7.1279^b 1-4). En realidad, parecen ser, ante todo, los requerimien-