

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, *Anabasis*.

"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 PRÁCTICA

Aunque la 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^a15-18; *Ética nicomaquea* (en adelante, *EN*) 2.1139^a26^b-4, 4.1140^a1-23.

² *EN*, 1.3. 1094^b11-27, 4. 1095^a30^b-13, 7. 1098^a26^b-8; *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 "registrador" 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 convenga 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 relevancia 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 de los políticos es amenazada constantemente por argumentos u opiniones teóricas viticiadas, 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"⁵ 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 Considérese 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 elaborar una 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 placer

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

Eróteo 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 desdena 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 imbuída 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 distinto 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 1.5.1097^b22-98^a18).

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 estabón 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^b3-6). Aristóteles se enfrenta, por fin, a la pregunta de si un hombre bueno expuesto a un sufrimiento externo 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^b9-1100^a9). 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 sobre-mentar las virtudes constitutivas de la felicidad tal como él la entiende. Al

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 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 y 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 desarrollárlas, pero en realidad, el hecho 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 llamaríamos 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

del placer
felicidad
energía

Moral A.
virtud es

Virtudes
éticas

* 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 eudémonica*. 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" (*kaloskakhos*), 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 8.1124b 8-49^o 17). 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^o 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-plepsia*) y la "grandeza de alma" (*megalopsychia*), 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 porque desdeña 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 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^o 3-30^o 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^o 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 (según mérito)
 Justicia correctiva → igualdad aritmética

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

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 antiprosithos*). 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 dikaion*) (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 23-3^a 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 prueba 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 am-

ta, 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 abaraca 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 refulso 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 racionalidad 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 periodo" (P 2.6.1269^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 predicadores 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 estas, 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 propia *Política*, la ciencia política aristotélica es, ante todo, la ciencia de los regímenes.

No queda inmediatamente claro por qué debe ser 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 predicadores han dejado sin explorar lo que concierne a la legislación" no hace, rotundamente, una excepción para el predicador 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 más formidables de los obstáculos intelectuales para llegar a una apropiada comprensión de los requerimientos de la política práctica.

⁹ Considérese P. 5.7.1307^a1-19, 8.1307^b29-38.

LA CIUDAD Y EL HOMBRE

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

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 nicomaquea*, 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 secuela 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 "cívico" 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 Licófrón), "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, 8.12.1167^a16-19; cf. EE, 1242^a21-26.

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 nace, por naturaleza, poseyendo armas para el uso de la prudencia y la virtud, que sin embargo son muy susceptibles de ser utilizadas por sus puestos" (P 1.2.1253^a 29-37). Como queda indicado por su referencia en este contexto al potencial único del hombre para el cannibalismo 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 mezcla de fuerza o de restricción 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 *Cratílos* de Platón) encuentra su más poderoso apoyo en el leno 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 de otros hombres como el alma del cuerpo o el hombre de la bestia, que sólo 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. 7.10.1330^a31-33, 1.13.1259^b33-60^a7.

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 "gobiernen 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 requieran 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 demócratas 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 demócratas 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-

tos militares de una ciudad los que explican su tendencia a ser una asociación de personas libres e iguales; y explican al menos en parte su tendencia a desmorollarse en la dirección del gobierno popular (P 4.13.1297^a 2-28).

Aristóteles nos recuerda que la mejor manera de juzgar las pretensiones de justicia política de los grupos componentes de la ciudad es por sus respectivas contribuciones al objetivo de la ciudad. La dificultad está en que los grupos políticamente más poderosos de la ciudad —los muchos, y los pocos ricos— pueden afirmar que contribuyen mucho más a los medios de felicidad o de virtud que a la felicidad o virtud como tal. Entonces, ¿significa esto, que la autoridad de la ciudad puede ser justamente reclamada por el elemento "respetable", es decir, por los caballeros que son criados en la virtud? Aristóteles no niega la fuerza de este argumento; se limita a afirmar que el gobierno exclusivo de tales hombres privaría a todos los otros reclamantes de los honores o las prerrogativas que considerarían suyas por derecho. Parece sugerir, así, que la participación de los otros dependientes en el gobierno es cosa de conveniencia, más que de derecho. Sin embargo, en la secuela inmediata, Aristóteles plantea muy extensamente el argumento de los muchos, y al hacerlo muestra que hay un sentido importante en que los muchos pueden disputar la pretensión de los caballeros en su propio terreno. Aunque ninguno de los muchos puede ser plenamente excelente en lo individual, arguye Aristóteles, sí puede ocurrir que la suma de las virtudes de espíritu y de carácter presentes en muchos individuos contapesen la virtud colectiva de unos cuantos hombres excelentes, así como un banquete al que muchos contribuyan puede ser mejor que uno preparado por una sola persona, o como las obras de música o de poesía pueden ser mejor juzgadas por muchos que por pocos. Los ejemplos sugieren el carácter tentativo de esta defensa, y Aristóteles aclara que el argumento no se aplica a cualquier tipo de multitud, o a la participación en los más altos cargos, donde la virtud individual es recompensada. Sin embargo, Aristóteles pasa trabajos para retutar la depreciación (característicamente platónica) de la competencia política de los muchos por medio de una analogía con las artes: los muchos son competentes para juzgar los efectos de las políticas inventadas por otros, así como el usuario de una casa puede afirmar que es buen juez, o hasta mejor juez de ella que el arquitecto (P 3.11).

La condicionada defensa que hace Aristóteles de la democracia o gobierno del pueblo debe interpretarse en el marco de su enfoque al problema general de la justicia política. Los grupos que, típicamente, compiten por el poder en la ciudad tienen pretensiones, todos ellos, de justicia política que son válidas en cierto grado; y sin embargo, dado que los hombres son malos jueces en sus propios casos, constantemente se ven tentados a hacer abstracciones esas pretensiones a expensas de las pretensiones de los demás. A primera vista, no parece haber un modo fácil de resolver este conflicto entre pretensiones que parecen fundamentalmente incommensurables. Y sin embargo, resulta que pueden ser consideradas commensurables, en cierto modo. Aunque pueda ser imposible decidir si las aportaciones de la riqueza o de la virtud son más necesarias —y hasta qué grado— a la ciudad, es posi-

ble comparar la riqueza de los oligarcas con la riqueza de los caballeros, de los muchos o de un solo individuo, así como la virtud de un caballero puede ser comparada a la virtud de los muchos o de un hombre sobresaliente. Pero el acto mismo de considerar la justicia política en esta perspectiva induce a la moderación en las pretensiones de cada grupo, ya que bien puede ocurrir que un grupo particular sea superado, en términos de su propia reclamación, por otro grupo considerado en general o por varios grupos tomados colectivamente, o este sometido a un desafío legítimo por uno de sus propios miembros (P 3.12-13).

No puede decirse que lo que aporta Aristóteles sea una solución teórica al problema de la justicia distributiva. En realidad, hay razones para dudar de que considere que este problema puede resolverse en el nivel teórico. Los diversos grupos que constituyen la ciudad desempeñan funciones que son igualmente necesarias en el sentido de que es imposible atribuir una prioridad abstracta a uno o a otro de ellos. La ciudad no puede existir sin cuerpos que acudan en su defensa; no puede existir como comunidad civilizada sin el ocio que crea la riqueza; y no puede existir como ciudad en el sentido pleno de la palabra sin virtud. En este sentido, todos los grupos clave de la ciudad tienen un derecho absoluto a la justicia política. Aristóteles trata de no adjudicar estos derechos, tanto como de fomentar un acomodo práctico entre ellos, basado en un reconocimiento del valor de las pretensiones y los grupos en competencia.

Uno de los rasgos notables del análisis aristotélico de la justicia política es su hincapié en el individuo sobresaliente, o "el hombre mejor", que parece virtualmente equivalente en importancia política a todo un grupo o una clase. En vista de su interés por suavizar el conflicto entre pretensiones en competencia por gobernar, resulta sorprendente que Aristóteles se muestre favorable a la práctica democrática del ostracismo de los individuos políticamente poderosos. En realidad, hasta llega a afirmar que el ostracismo en los regímenes desviados sirve a la vez al interés privado del elemento gobernante y que es justo (P 3.13.1284^b 23-25). Aunque no lo diga tan explícitamente, la razón parece ser que tales hombres plantean una amenaza fundamental al régimen político como tal. Tanto más sorprendente es, pues, que Aristóteles hiciera una excepción en favor del individuo de virtud sobresaliente, o cuya virtud es totalmente desproporcionada a la contribución de los otros ciudadanos: lo único justo es que todos obedezcan a semejante hombre y lo hagan "rey permanente" en su ciudad.

Con esta observación, Aristóteles emprende una consideración sistemática del tema de la monarquía (P 3.14-17). Gran parte de este análisis está dedicado a un examen de la pregunta de si es más ventajoso ser gobernados por el hombre mejor o por las leyes mejores. Aristóteles da todo su peso, como al tratar la equidad en la *Ética nicomaquea*, a la deficiente particularidad de la ley. Lo que decide, sin embargo, la cuestión en favor del imperio de la ley es que está libre de pasión. Hablamos podido pensar que el hombre mejor es, por definición, aquel en que la pasión es dominada por la virtud, pero esto no es por fuerza así: "el ardor (*thymos*) pervierte a los gober-

nantes y a los hombres mejores" observa Aristóteles, haciendo eco a un importante tema platónico (P 3.16.128^a 30-31). Hasta hombres de virtud sobresaliente quedan viciados, por decirlo así, por la maligna operación de una pasión o un complejo de pasiones que actúan al mismo tiempo como fuente vital de apoyo a su virtud. Aristóteles vuelve a subrayar, aunque discretamente, la problemática relación que hay entre la caballería en su más elevada forma y los requerimientos de la ciudad. Diríase que es este pensamiento el que explica el inesperado giro que da el argumento de Aristóteles: la alternativa a la monarquía no es, a fin de cuentas, tanto el gobierno de la ley cuanto el gobierno de un número de hombres excelentes, que, colectivamente, son menos vulnerables a los desfueros del ardor: es decir, la aristocracia. Aunque Aristóteles esté dispuesto a reconocer la monarquía como el régimen apropiado para ciertas clases de sociedades, aclara que la monarquía corresponde a la más temprana época de la ciudad. Con respecto a su vaclación sobre el tema del ostracismo, podemos aventurar la sugerencia de que refleja la renuencia de Aristóteles a sancionar el principio de que la excelencia moral o la nobleza debe quedar enteramente subordinada a las necesidades de la justicia política.

LAS VARIEDADES DE LOS RÉGIMENES

El planteamiento más completo del programa subyacente en el detallado análisis que hace Aristóteles de las variedades de los regímenes en el resto de la *Política* aparece en el comienzo del Libro IV. Aristóteles comienza comparando la ciencia de los regímenes con el arte del maestro de gimnasia, que necesita preocuparse no sólo por el tipo de ejercicio que es mejor para el mejor tipo de físico sino también por los tipos que son mejores o aceptables para toda una gama de físicos imperfectos. De manera similar, corresponde a la ciencia de los regímenes no sólo considerar el régimen que es absolutamente el mejor, sino examinar los tipos de regímenes que son los mejores para tipos particulares de ciudades, y el tipo que al mismo tiempo es el mejor y el más apropiado o más aceptable para la mayor parte de las ciudades. Casi todos los que han expresado opiniones sobre el régimen yerran, dice Aristóteles, por olvidar lo que es verdaderamente útil, el estudio de los regímenes menos perfectos pero más alcanzables, y por concentrar su atención, ya en el mejor régimen que está fuera del alcance de casi todas las ciudades, ya en el mejor régimen como el espartano, que aunque más alcanzable, no puede decirse que sea típico de los regímenes existentes. En cambio, "debemos introducir una disposición de tal suerte que sean persuadidos con facilidad y capaces de participar en él por el hecho de que surge directamente de aquellos que existen, ya que reformar un régimen no es tarea más fácil que instituir otro desde el comienzo" (P 4.1.128^a 1-4). El interés central de Aristóteles en la reforma de los regímenes existentes es decisivo para comprender su enfoque general. En contra de una opinión común en el sentido de que el análisis de los regímenes existentes, en *Política* IV-VI, es motivado

por un interés en la clasificación científica, y fundamentalmente indiferente a las cuestiones de rango o valor relativo entre los regímenes, este análisis es guiado desde su comienzo por la idea de que la realización del mejor régimen o del mejor régimen posible, aunque deba desearse devotamente, tal vez ocurra por medio de un cambio gradual dentro del marco de las leyes e ideas políticas existentes y no por la promulgación de esquemas utópicos radicales.

Hay un buen número de regímenes, nos recuerda Aristóteles, porque hay un buen número de partes en cada ciudad. Las partes más importantes, y universales son el grueso del pueblo y los pocos ricos; por consiguiente, a menudo se sostiene que en efecto sólo hay dos tipos de régimen, la democracia y la oligarquía. Sin embargo, además de los ricos y de los pobres, algunas ciudades tienen un "elemento medio" de importancia política: es decir, una clase media. Además, ricos y pobres están lejos de ser uniformes en su integración: los pobres pueden incluir a granjeros, artesanos y operarios (y dentro de estos grupos pueden predominar ciertas ocupaciones particulares), cada quien con un modo de vida que difiere considerablemente en sus implicaciones políticas; y similares diferencias caracterizan a los ricos y a los caballeros. Las diferencias en dimensiones o exclusividad del cuerpo gobernante, el papel asignado a otros elementos en la ciudad, y la importancia relativa de la ley en oposición al gobierno personal también contribuyen a moldear los distintos subtipos de regímenes. Por ejemplo: Aristóteles reconoce un subtipo de oligarquía al que llama "gobierno de los poderosos" (*dynastía*), régimen caracterizado por el gobierno personal de un número pequeño de personas ricas; y distingue entre aquellas formas de democracia que se basan en el poder político de la clase campesina y el gobierno de la ley y la democracia radical característica de Atenas en su fase clásica, en que las clases laborantes urbanas, apoyadas por ingresos del Estado, gobiernan sin hacer caso a la ley. Las diferencias entre tales subtipos de régimen no sólo son de la mayor importancia política: a veces, son mayores en aspectos clave a las diferencias que separan a los propios tipos de regímenes. De este modo, por ejemplo, una democracia moderada puede tener más en común con una oligarquía moderada que con una democracia radical. Cuando se toman en cuenta los subtipos de régimen, las variedades de régimen aparecen con mayor claridad como puntos en un solo *continuum* que como tipos política o ideológicamente exclusivos. Esto, en realidad, ocupa lugar central en la intención de Aristóteles: cierta borrosidad de las líneas entre regímenes es esencial si se quiere que triunfe una estrategia de reforma gradual de régimen.

Con justicia puede considerarse a Aristóteles como originador de la idea del (régimen mixto), que ejercería una poderosa influencia sobre el pensamiento y la práctica de la política hasta bien entrados los tiempos modernos. Es habitual analizar la idea aristotélica del régimen mixto en el contexto del trato que da al régimen al que llama *constitución política*. Sin embargo, hablando propiamente, el régimen mixto en la *Política* es menos un tipo de régimen específico que un reflejo de la estrategia que imbuje el enfoque

de Aristóteles a la formación y conservación de los regímenes en general. La tarea práctica central que Aristóteles se propone en la *Política* es paliar si no eliminar el conflicto político entre ricos y pobres. La constitución política, a la que Aristóteles describe inicialmente como una "mezcla de oligarquía y democracia", ofrece una especie de solución a este conflicto. Pero Aristóteles experimenta, asimismo, con las posibilidades de reforma en el marco de la oligarquía o la democracia como tales; además, trata como forma de régimen mixto no sólo la constitución política sino la aristocracia en el sentido lato del término: un régimen en que se rinden honores a la virtud y en que los caballeros desempeñan un papel políticamente significativo pero comparten el poder con los ricos y con el pueblo en general (P 4.7.1293^b 1-20).

La descripción que hace Aristóteles de la constitución política como mezcla de oligarquía y de democracia pretende modificar la versión inicial del Libro III en que la constitución política es presentada simplemente como la forma de democracia correcta o con espíritu cívico. Las constituciones políticas pueden inclinarse hacia la democracia o bien hacia la oligarquía; las de esta última clase son llamadas generalmente aristocracias, por una común confusión del modo de vida de los ricos con el modo de vida de los caballeros. Sea como fuere, es la marca de una constitución política bien mezclada a la que se puede llamar indiferentemente democracia u oligarquía (así como el régimen espartano es descrito, a menudo, como democracia, así como oligarquía o aristocracia) y que obtiene la lealtad no sólo de una mayoría sino de cada grupo de la ciudad (P 4.8.9).

Un rasgo característico de la enseñanza política de Aristóteles, que tiene el mayor interés desde el punto de vista del análisis político actual, es el papel que asigna al "elemento mediano" en la ciudad, para mediar en la lucha entre ricos y pobres. No basta identificar el régimen mixto en general como el régimen que es mejor o más aceptable para la mayoría de las ciudades. Dado que el régimen es, en último análisis, no sólo una cierta disposición de los cargos sino un modo de vida para la ciudad en general, parecería que los regímenes que intenten reconciliar los intereses de grupos poderosos y dispares tan sólo por medios constitucionales habrán de ser, en cierto sentido, construcciones artificiales y, por tanto, constantemente sometidas a una inestabilidad política. Pero, ¿qué pasa si se puede construir semejante régimen en torno de un grupo que, a su vez, actúe como puente entre las diferencias sociopolíticas e ideológicas que causan la inestabilidad?

Éste parece ser el pensamiento en que se basa el notable e inesperado elogio que hace Aristóteles de la clase media y de su potencial papel político (P 4.11). Parece haber un eslabón entre la virtud interpretada como el medio entre los extremos y una condición media o intermedia con respecto a las posesiones. Quienes tienen una cantidad moderada de propiedades se inclinan más a comportarse de manera razonable que los extremadamente ricos o los extremadamente pobres: "Los primeros tienden a volverse arrogantes y bajos en grande escala, los últimos, maliciosos y bajos en formas mezquinas; y unos y otros cometen actos de injusticia, por arrogancia o por malicia." El elemento medio se inclina menos a evitar el gobierno o a tratar de gobernar,

cosas ambas dañinas para la ciudad; al mismo tiempo, está bien dispuesto a gobernar o a ser gobernado. Por contraste, quienes se han criado en el lujo nunca se acostumbran a ser gobernados, en tanto que los pobres tienden a ser demasiado humildes o serviles. "Lo que surge, entonces, no es una ciudad de personas libres sino de esclavos y de amos, consumidos los unos por la envidia, los otros por el desprecio. Nada está más lejos de la amistad y de la asociación política." Semiante relación de ricos y de pobres conduce al conflicto de facciones e impide al régimen en dirección de una estrecha oligarquía, o —dada la incompetencia de los pobres para gobernar— a la tiranía. En cambio, donde el elemento medio es fuerte, el conflicto de facciones se mantiene en un mínimo, y el régimen es más estable y duradero.

Es importante considerar este argumento en su perspectiva propia. Aristóteles reconoce que la clase media es pequeña en muchas ciudades, que su papel político a menudo se encuentra circunscrito y no aumentado por la lucha de ricos y de pobres, y que las circunstancias internacionales —en particular, la rivalidad de Atenas y de Esparta— han tendido a quitar más importancia a este papel. Además, erróneo sería suponer que Aristóteles considera la clase media como fuente fidedigna de apoyo para la virtud política. Aristóteles aclara que el régimen que está buscando no presupone "virtud de la índole que está más allá de las personas privadas" o la educación que la inculcara: el tipo intermedio no se caracteriza tanto por la posesión de virtud cuanto por la ausencia de vicio, y por circunstancias externas favorables a la adquisición de la virtud. Parte de la razón del evidente entusiasmo de Aristóteles por la clase media, en cambio, bien puede ser que la considere como campo de cultivo para una especie de virtud o caballerosidad que menos ambiguamente esté al servicio de la ciudad que la virtud o caballerosidad del tipo convencionalmente aristocrático.

El resto del Libro IV y los dos libros siguientes están dedicados a un extenso tratamiento de las instituciones políticas, las causas del conflicto fáctico (*stasis*) y el cambio político o revolución (*metabole*), y los métodos de instituir y conservar los regímenes. En su escueto realismo y segura captación de las preocupaciones de la política cotidiana, estas páginas tienen pocos paralelos en la bibliografía de la teoría política; al mismo tiempo, enriquecen y profundizan el análisis de los tipos de régimen esbozados en los libros anteriores. Particularmente notable es la buena disposición de Aristóteles a dar consejos sobre la conservación de los regímenes existentes no sólo a los políticos de las democracias imperfectas y las oligarquías, sino aun a los tiranos (P 5.10-11). Esto muestra a la vez la singular flexibilidad de Aristóteles, la modestia de sus expectativas de la política, y su confianza en las posibilidades de reforma. Aunque no indique, de ninguna manera, que los súbditos de un tirano se hallan bajo la obligación moral o legal de obedecerlo o de no intentar derrocarlo, Aristóteles parece aceptar que hay circunstancias en que no es factible un cambio de un régimen de esta índole; por tanto, toda mitigación de las severidades del régimen del tirano ha de depender de convencimiento de que la conservación de su régimen lo exige.

También tiene gran importancia la luz que este material arroja sobre la visión aristotélica de la psicología de los políticos. A pesar de su hincapié en la clase como fundamento del conflicto político, Aristóteles atribuye sorprendentemente poca importancia al papel de los motivos económicos en la política. Repetidas veces subraya que la lucha entre ricos y pobres es, en el fondo, una pugna no por la propiedad como tal sino por concepciones rivales de justicia, y tienen mucho que decir acerca del papel frecuentemente decisivo que en el conflicto pasional y la revolución desempeñan pasiones como la ira, la arrogancia, el miedo, el desprecio y la pasión del honor. Su tratamiento resulta en particular revelador de la psicología de las élites aristocráticas y oligárquicas, e ilustra convincentemente las consecuencias políticas, a menudo dramáticas, que pueden surgir de la virtud individual o de su ausencia.

EL RÉGIMEN MEJOR

El análisis aristotélico de los regímenes abarca, como hemos visto, no sólo una variedad de regímenes imperfectos sino también el régimen que simplemente es el mejor para el hombre. Pero, ¿qué lugar puede tener semejante régimen en una ciencia de la política decididamente práctica? ¿No es el análisis aristotélico del régimen mejor, en los dos últimos libros de la *Política*, después de todo (como han supuesto muchos) una especie de vestigio de su herencia platónica, con poca conexión orgánica con el argumento de los libros más prácticos de la *Política*, si no de la obra en su conjunto?

La primera respuesta a la cuestión de la utilidad del régimen mejor es que el régimen mejor no representa más que un intento por hacer explícitas las suposiciones y elecciones subyacentes en toda reforma de los regímenes existentes. No tiene importancia el que el régimen mejor presuponga una rara combinación de circunstancias (o para el caso, pueda no haber existido nunca en realidad); el único requerimiento es que respete aquellas limitaciones que son inherentes a la condición humana. Así entendido, el régimen mejor aporta no sólo normas para juzgar la legitimidad de los regímenes existentes, sino un modelo o meta para todo cambio político.

La dificultad de semejante explicación es que queda en Aristóteles una disyunción —no tan marcada, ni con mucho, como en el caso de *La República* de Platón, pero siempre significativa— entre el régimen mejor y virtualmente todos los demás regímenes contemporáneos. El régimen mejor de Aristóteles se basa en una forma de organización social y económica que, en el mundo griego, sólo parece haber existido en Esparta y otros cuantos lugares: que abarca una sola clase de ciudadanos que gozan de completa libertad para la actividad política y militar, y una clase no libre o semilibre de trabajadores de los campos. Sin embargo, cuando Aristóteles se enfrenta a la cuestión general de la justicia política y sus implicaciones para la reforma del régimen, parece suponer como norma para las ciudades un cuerpo considerable de ciudadanos libres dedicados a las actividades económicas. El régimen mejor no sólo no parece funcionar como modelo para tales ciuda-

des; podría argüirse que en realidad funciona en la dirección opuesta, al poner en duda la legitimidad de los derechos políticos del elemento popular, lo que puede causar la pérdida de sus derechos.

Pese al hecho de que el régimen mejor no es analizado en una conexión explícita con el anterior análisis esquemático de los tipos de régimen, casi no hay duda de que el régimen mejor es interpretado por Aristóteles como una forma de aristocracia. Y es aristocracia en el sentido estricto del término: el gobierno concentrado de un cuerpo gubernamental dedicado públicamente a buscar la virtud. Si Aristóteles parece guardar un extraño silencio en lo tocante a las disposiciones políticas del régimen mejor es precisamente porque el régimen mejor no se enfrenta a los conflictos políticos normales que caracterizan a aquellos regímenes que consisten en grupos heterogéneos de ciudadanos libres. El problema central del régimen mejor no es el acomodo de derechos parciales incompatibles a la justicia política sino, antes bien, la educación en la virtud, que es lo que sostiene la mejor pretensión de justicia política.

Puede decirse que el análisis del régimen mejor, en los libros finales de la *Política*, sirve a dos fines prácticos específicos. En primer lugar, Aristóteles toma en cuenta (siguiendo el ejemplo de Platón en *Las Leyes*) las posibilidades que ofrece la fundación de nuevas ciudades en zonas remotas del mundo griego. El elaborado trato que da (P 7.4-12) a cuestiones como las dimensiones de la ciudad, su ubicación y plano, y las cualidades de sus habitantes debe interpretarse bajo esta luz. En segundo lugar, el trato que da Aristóteles a la educación y el modo de vida de los ciudadanos del régimen mejor pretende ser una guía práctica para aristócratas con tiempo libre o para aristócratas potenciales en las ciudades ya existentes. En el Libro II, Aristóteles hace ciertos esfuerzos por señalar los defectos del modo de vida de las clases aristocráticas en esas ciudades —especialmente Esparta y Cartago—, que tienen la reputación de ser las mejor gobernadas. El régimen mejor de los libros finales de la *Política* pretende ofrecer, ante todo, otro modelo del modo de vida aristocrático para aquellos cuyas ideas políticas fueron formadas por los ejemplos de las sociedades, impresionantes y, sin embargo, con fallas.

Un defecto crítico, subrayado por Aristóteles en su análisis de Esparta y de Cartago, es la preocupación de sus clases gobernantes por la riqueza. En Esparta, la riqueza es codiciada en secreto, pese a la austeridad de las leyes (que entre otras cosas prohibían la acumulación particular de oro y plata), en parte porque las propias leyes, inadvertidamente, favorecen unas grandes diferencias de riqueza por medio de mal pensadas disposiciones con respecto a la herencia de propiedad en tierras, en parte por una tendencia utilitaria de la educación espartana. En cambio, en Cartago con sus tradiciones comerciales, la riqueza es abiertamente honrada y se le consistiera como requisito para ocupar un cargo. Por lo contrario, Aristóteles insiste en que "donde la virtud no es honrada por encima de todas las cosas, no puede haber un régimen ciertamente aristocrático" (P 2.11.1273^a 41-^b 1). Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles no sólo es una variación de la austeri-

dad espartana. Aristóteles rechaza, sin duda, la alternativa de los cartagineses, de una nobleza cuya prosperidad se basa en el comercio en favor de una nobleza territorialmente del tipo espartano. Como aparece, ante todo, en el extenso estudio del lucro o "negocio" (*chrematistiké*) en el Libro I, Aristóteles está convencido de que la emancipación de la actividad económica ante las limitaciones naturales del modo de vida agrícola tiene que dar un ímpetu peligroso al deseo de los hombres de obtener bienes externos. Sin embargo, al mismo tiempo no ve ningún mérito en el delirado fomento de la pobreza privada o pública, y reconoce plenamente la necesidad de comercio y de dinero. Aunque no es deseable que la ciudad mejor sea un puerto, Aristóteles favorece una ubicación cercana al mar; esto no sólo facilita el comercio sino que permite el desarrollo de una potencia naval (P 7.6). Pero toda ciudad capaz de mantener una flota requiere ingresos considerables. En cuanto al papel de la riqueza privada, Aristóteles indica que una cantidad moderada de propiedad es sumamente deseable, mientras que los males inherentes a la riqueza pueden mitigarse fomentando el uso común de la riqueza por medio de la institución de los alimentos tomados en común, de apartar tierras para favorecer al tesoro público, y una educación en las virtudes de la moderación y la generosidad.

El breve tratamiento de la cuestión de las dimensiones de la ciudad mejor (P 7.4) revela un aspecto característico de la enseñanza de Aristóteles. En la opinión común, la ciudad mejor es la ciudad más grande, opinión que parece basada en una preocupación de que, en el aspecto militar, la ciudad sea lo más fuerte posible. Aristóteles rechaza semejante idea, basado en que es imposible que una gran ciudad sea bien gobernada. Esto ocurre así, en primer lugar, simplemente porque es difícil dominar a grandes números de personas ("¿Quién será general de un número excesivo, o quién será heraldo, o a menos que tenga la voz de Estentor?"). Sin embargo, más fundamentalmente refleja el menoscabo de funciones políticas críticas, que resulta de una carencia de conocimiento personal de los individuos: tanto la adjudicación como la distribución de cargos de acuerdo con el mérito exige que los ciudadanos estén familiarizados con las cualidades de los demás. Aristóteles concluye diciendo que las dimensiones óptimas de la ciudad pueden definirse como el mayor número posible con vistas a la autosuficiencia y que al mismo tiempo sea "fácil de supervisar".

Por la importancia que esta cuestión adopta en la ruptura con la filosofía política clásica, ruptura iniciada por Maquiavelo, es esencial no interpretar erróneamente la posición de Aristóteles. Como se ha visto, Aristóteles no es insensible al requerimiento de seguridad, fundamental para la ciudad. Pero niega que la seguridad pueda quedar garantizada, en último análisis, sólo por la expansión: los ejemplos de Atenas y de Esparta bastan para mostrar que el imperio puede arruinar una ciudad tan fácilmente como unos inadecuados recursos militares (cf. P 7.14.1333^b 4-25). Sea como fuere, una ciudad pequeña no carece de estrategias eficaces para su defensa. Aristóteles sugiere cuatro de tales estrategias, que a menudo pueden seguirse simultáneamente y que se refuerzan unas a las otras: una preparación superior de las

tropas en valor y habilidad militares; fortificaciones; una potencia naval ofensiva, y alianzas. Particularmente notables son las últimas, pues Aristóteles mantiene abierta la posibilidad de que la ciudad mejor pueda elegir o ser compélida a actuar en un papel "hegemónico y político" con respecto a otras ciudades,¹³ a la manera de Atenas y de Esparta en sus fases preimperiales. Y sin embargo, Aristóteles se muestra renuente a hacer demasiado hincapié en esa posibilidad. Como pronto veremos, esto muestra que está consciente de la importancia central de la orientación externa o la política extranjera de la ciudad mejor para el modo de vida de la ciudad en conjunto.

LA EDUCACIÓN, LA CULTURA Y EL MEJOR MODO DE VIDA

Al comienzo del Libro VII, al plantear el tema del régimen mejor, Aristóteles se vuelve a considerar con cierta proflijidad la cuestión del mejor modo de vida para individuos y ciudades. Este pasaje es de importancia fundamental para comprender no sólo el propósito y la significación del análisis de la educación y la cultura con que concluye la *Política* tal como la tenemos, sino también el carácter general de la enseñanza política de Aristóteles.

No queda inmediatamente claro por qué Aristóteles vuelve a una cuestión que consideraríamos resuelta en sus escritos sobre ética. Aristóteles empieza por reiterar su argumento de que la felicidad puede identificarse con la vida de la virtud o, más precisamente, de "virtud y prudencia y acción de acuerdo con éstas", y afirma que lo que puede decirse de los individuos también debe poder decirse de la ciudad en general. Sin embargo, parece que puede plantearse una pregunta sobre si la felicidad o virtud de la ciudad y la del individuo son las mismas. Pues, nos dice Aristóteles,

hay una disputa entre quienes convienen en que el modo de vida más digno de elección es el que va acompañado por la virtud, sobre si el modo de vida político y activo es digno de elección, o antes bien aquel que está divorciado de todas las cosas externas—el que incluye, por ejemplo, cierto tipo de estudio— que algunos afirman que es el único modo de vida filosófico, pues es evidente que estos dos modos de vida son los que suelen ser intencionalmente elegidos por aquellos seres humanos que son más ambiciosos con vistas a la virtud, tanto en tiempos antiguos como en el presente; los dos a que me refiero son el político y el filosófico. (P 7.2.1324^a 25-32)

Éstas son dos cuestiones que exigen atención a este respecto: si el mejor modo de vida es el de participación activa en la vida política de la ciudad o, antes bien, el característico de un extranjero; y cuál régimen y cuál orientación (*diathesis*) de la ciudad se considerarán mejores. Pero es esta última pregunta—la pregunta sobre la política exterior del mejor régimen—la que ocupa el primer plano en la discusión aristotélica. Según Aristóteles,

¹³ P. 7.6. 1327^a 40-^b 6; cf. 14. 1333^b 36-34^a 2.

Hay algunos que consideran que el gobierno sobre los propios vecinos, si se entiende a la manera de un maestro, irá acompañado por la injusticia mayor, y que si se hace a la manera política, no incluye injusticia sino que es un impedimento a nuestro propio bienestar. Otros sostienen opiniones que son virtualmente opuestas a las anteriores. Creen que el modo de vida activo y político es el único para el hombre, y que en el caso de cada tipo de virtud no hay más lugar para la acción de parte de los individuos privados que de parte de aquellos que son activos con respecto a cuestiones comunes y se dedican a la política. Ésta es la concepción que tienen algunos de ellos; pero otros afirman que el modo de régimen que incluye dominio y tiranía es el único feliz. De hecho, entre algunos, éste es el principio definidor del régimen y de las leyes: que elijan dominio sobre sus vecinos. (P 7.2. 1324^a 36^b 4)

Aristóteles aclara que está pensando en Esparta en particular como paradigma de la ciudad dedicada a la guerra, la conquistista y la dominación de los extranjeros. Parece haber una alternativa a la orientación espartana: la no participación en los asuntos de otras ciudades, o una orientación "activa y política" que incluye, en caso extremo, la jefatura o gobierno "político" sobre las ciudades aliadas. Los diversos modelos de participación en la vida política por los individuos están en directo paralelo. Los hombres pueden retirarse de la política como el extranjero o el filósofo, participar en la política de manera "política" gobernando y siendo gobernados a su vez, o tratar de ejercer el dominio o un gobierno tiránico sobre sus conciudadanos.

Sin embargo, de hecho, este paralelismo es un tanto engañoso, y la disciplina señala el problema que principalmente preocupa a Aristóteles. Nadie considera que el dominio o la tiranía sean un modo de vida respetable para los hombres dentro de la ciudad. Pero al parecer la mayoría supone que no hay diferencia entre dominio y régimen político cuando se trata de extranjeros, y "no se avergüenzan de prepararse a hacer a otros lo que niegan que sea justo o ventajoso para ellos". Esta parecería ser la opinión aun de aquellos (o de algunos de aquellos) que creen que "el modo de vida activo y político es el único para el hombre", es decir, para el hombre que está interesado en realizar hechos nobles y conquistar honor. En otras palabras, parecería haber una inestabilidad inherente a la idea del gobierno mismo de tal modo que hasta hombres respetables tienden a creer que "tener autoridad sobre todos es lo mejor". El impulso de gobernar de esta manera busca, naturalmente, una salida en la dominación de los extranjeros; pero también es un polígono omnipresente dentro de la ciudad misma: ceder al impulso en el extranjero probablemente tendrá repercusiones en el interior, como vuelve a demostrarlo el ejemplo de Esparta (P 7.1.4.1333^b 26-36).

Para apreciar la lógica aparentemente tortuosa del argumento tal como lo expone Aristóteles, no debemos dejarnos engañar por su llamado a la vida filosófica. La intención del análisis no es adjudicar al individuo las respectivas pretensiones de los modos de vida político y filosófico. En el libro décimo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles aclara que el modo de vida filosófico es superior para quienes son capaces de él, pero no nos da ninguna indicación de que este hecho, por sí mismo, tenga consecuencias políticas directas.

En el contexto actual, Aristóteles se interesa en la vida filosófica sólo como modelo o analogía para los fenómenos de significación política. En particular, plantea la alternativa de la no participación en la vida política de parte de individuos, sólo o básicamente porque esta alternativa es la que tiene cierta importancia política. Así como algunos aristócratas preferían una vida de actividad política, otros, sosteniendo que "hay más espacio para la acción de parte de individuos privados"¹⁴ deseosos de efectuar hechos virtuosos, se mantienen apartados de toda participación en la política: actitud que goza de particular favor entre los aristócratas que viven en regímenes democráticos como Atenas, en tanto que los demagogos competían por el favor popular y era auténtica la amenaza de expropiación judicial. Puede suponerse que tales personas estaban bien representadas entre el público inmediato de Aristóteles.

¿Qué solución ofrece Aristóteles a este dilema? Como se muestra renuente a tolerar que hombres virtuosos se aparten de la política, Aristóteles concluye formalmente que el mejor modo de vida para la ciudad y para los ciudadanos por igual es la vida práctica o activa. Pero como asimismo le interesa moderar la tendencia inherente a la vida política o a los políticos de buscar el gobierno por el gobierno mismo o sin límites, pretende redefinir la vida práctica o activa de tal manera que altere fundamentalmente la orientación de la ciudad mejor. Ahora afirma que el modo activo de vida no se relaciona por fuerza con otros, así como los pensamientos no sólo son activos cuando tienden a algún resultado ulterior, "sino, antes bien, mucho más aquellos que son completos en sí mismos, en el tipo de estudio y los modos de pensar que se hacen por sí mismos". En realidad, parece que "ni siquiera las ciudades que están situadas por sí mismas y que en forma deliberada escogen vivir de este modo son forzosamente inactivas", así como los individuos: "pues de otra manera, el dios y todo el universo difícilmente podrían hallarse en buen estado, ya que no tienen acciones externas más allá de las que son propias de sí mismos" (P 7.3.1325^b 16-29).

En un punto ulterior del Libro VII, Aristóteles retorna a estos temas y los desarrolla. Los ciudadanos del régimen mejor deben poder cumplir con el negocio de la política e ir a la guerra, pero es más importante que puedan permanecer en paz y disponer de tiempo libre. Así como la guerra se hace por el bien de la paz, así la ocupación es para el ocio, lo necesario o lo útil es por lo noble. No más que la actividad económica, la actividad política o militar no es, en sí misma, el fin de la vida mejor: los hombres se dedican a la política en último análisis por la misma razón que se dedican a otras actividades prácticas, para tener tiempo libre y las cosas de que se goza en el ocio. La felicidad en el sentido más auténtico no va con la ocupación sino con el ocio (cf. EN 10.7.1177^a 4-15). Por consiguiente, el régimen mejor depende de la presencia de toda una gama de virtudes. El valor y la resistencia son necesarios en apoyo a las actividades de la política y de la guerra; la moderación y la justicia se requieren por igual en la ocupación y en el ocio,

¹⁴ P. 7.2. 1324^a 41^b 2; cf. EN, 10.8. 1179^a 6-8.

aunque son particularmente útiles para tiempos de paz y de ocio, ya que la "guerra obliga a los hombres a ser justos y moderados", pero el disfrute de la paz y de la buena fortuna tiende a hacerlos arrogantes". Pero estas virtudes desde luego no bastan, pues Aristóteles añade que el régimen mejor también requerirá, junto con una visión del ocio, la "filosofía" (*P* 7.15.1344^a 11-34).

Entonces, ¿somete Aristóteles el régimen (para citar su propia crítica a *Las Leyes* de Platón) al gobierno de los reyes-filósofos, como quedó esbozado en *La República* de Platón? No es posible sostener esa conclusión. Aristóteles se toma considerables trabajos para demostrar que el mejor modo de vida para los hombres en general es la vida práctica o política; y en la educación elaborada en los libros finales de la *Política* no hay nada que sugiera que Aristóteles presupone una capacidad para la filosofía en el cuerpo de ciudadanos del régimen mejor, o siquiera en una parte de él.¹⁵ De hecho, Aristóteles parece haber sostenido que la filosofía no sólo es necesaria sino que es un auténtico impedimento para los monarcas, a distinción de una apertura hacia todo consejo y persuasión de quienes auténticamente filosofan.¹⁶ No hay razón para creer que Aristóteles considerara como posibilidad política sería el gobierno de los filósofos. Cuando en este contexto habla de "filosofía" lo que parece tener en mente no es filosofía en el sentido de especulación teórica, sino un sentido más lato del término, del cual "cultura" sería una tolerable aproximación. Cuando en el Libro II critica Aristóteles a Platón por depender de un sistema institucionalizado de comunismo para asegurar la unidad y la felicidad del régimen de *La República*, y no de la "educación", o sea de "hábito, filosofía y leyes" (*P* 2.5.1263^b 37-40), no olvida que el propio Platón había dependido de la filosofía antes que de instituciones como tales. Lo que pretende sugerir es que Platón habría debido depender menos de la filosofía en el sentido estricto que de la filosofía en el sentido lato. La filosofía, en este último sentido, consiste ante todo en el apacible cultivo de la música y de la poesía.

No podemos tratar aquí adecuadamente el análisis complejo (y desde luego incompleto) de la educación y de la cultura, que ocupa el resto de la *Política*. Para comprender este análisis, es esencial apreciar el dilema retórico al que se enfrentó Aristóteles al tratar de hacer que sus interlocutores, orgullosos y obstinados, tolerasen un argumento que podía parecer sentimental o, aún peor, condescendiente. Al presentar el apacible goce de la literatura y de las artes como el objetivo de la vida mejor, Aristóteles tiene cuidado de apelar a las autoridades tradicionales y de subrayar el carácter no utilitario de la actividad en cuestión. Sin embargo, si leemos con mayor cuidado veremos que Aristóteles también desea aclarar que la educación —moral o intelectual— no es exclusivamente para los jóvenes, o que el goce culto de los hombres maduros debe servir, al mismo tiempo, como una especie de educación en la virtud. Puede considerarse que, por definición, queda excluido el hecho de que los aristócratas del régimen mejor tuviesen necesidad de se-

mejante educación. Y sin embargo, ni siquiera hombres "de gran alma", como nos recuerda Aristóteles en este contexto (*P* 7.7.1328^a 7-8), son totalmente inmunes a las destructivas pasiones relacionadas con la parte violenta del alma; y Aristóteles nos da a entender que la educación en la más alta forma de virtud, a la que llama "prudencia", puede tener requerimientos peculiares. Hay que limitarse a aludir las indicaciones que ofrece Aristóteles en el sentido de que el principal medio de la educación así comprendida es una poesía trágica destinada a causar una catarsis de las pasiones del alma (*P* 8.7-1342^a 10-15). En este respecto, como en otros, Aristóteles intenta mejorar las enseñanzas de Platón sólo para que cumplan más perfectamente con su intención fundamental.

LECTURAS

A. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libros I, III-V, X.
———, *Política*, Libros I-IV, VIII.

B. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libros II, VI-IX.
———, *Política*, Libros V-VI, VIII.

¹⁵ Considerese *P* 7.14.1333^a 27-30.

¹⁶ Aristóteles, fr. 647 Rose (citado en Temistio, *Orationes*, 8, 128 Dindorf).