Héctor García Cataldo

LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Introducción a su pensamiento político

Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad de Chile

2015

ISBN: 978-956-19-019-9

UNIVERSIDAD DE CHILE
Rector
Ennio Vivaldi

Facultad de Filosofía y Humanidades
Decana
María Eugenia Góngora Díaz

Vicedecana
María Eugenia Horvitz Vásquez

Centro de Estudios Griegos Bizantinos
y Neohelénicos "Fotios Malleros"

Casilla 73 Sucursal Grecia / Ñuñoa
Santiago Chile
www.estudiosgriegos.cl

La Política de Aristóteles
Introducción a su pensamiento político
Héctor García Cataldo

Registro de Propiedad Intelectual: 256.256

ÍNDICE

A modo de Prólogo
Introducción

I.- ALGUNOS ASPECTOS DE LA CIENCIA POLÍTICA ARISTOTÉLICA EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA*

1.- La tarea de la ciencia política: el bien *áriston, eudaimonía*
2.- La ciencia política y las acciones honestas y justas
3.- Ciencia política: bien individual y político
4.- Vida feliz y hombre bueno, *spoudaîos*
5.- La ciencia política y la *philía:* conditio sine qua non de la *eudaimonía*

II.- LA CIENCIA POLÍTICA EN LA *POLÍTICA*

1.- Generalidades acerca del texto de la *Política*
2.- La ciencia política: la idea de comunidad y bien
3.- Comunidad: vida superior autárquica y *eudaimonía*
4.- Política, sociedad y lenguaje
5.- Ciencia política, justicia-ley y conciencia del otro
6.- Justicia (δικαοισύνη) como reciprocidad (ἀντιπεπονθός) y amistad
7.- Política y gobernante, ciudadano y hombre bueno

8.- La vida más preferible

III.- TEORÍA POLÍTICA GENERAL, REGÍMENES Y RÉGIMEN IDEAL
1.- Principios generales de la ética y la política
2.- Caracterización de las *politeíai* en *Ética Nicomaquea*
3.- Ciencia política e investigación acerca de los Estados reales
4.- Ciencia política y diseño de un *régimen político ideal*: la clase / media
5.- Ciencia política y *stáseis, guerras civiles*
6.- La construcción de la *politeía aríste, ideal*
7.- Acerca de las ideas pedagógicas de Aristóteles

CONCLUSIÓN
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A MODO DE PRÓLOGO

El pensar filosófico que despliega Héctor García Cataldo en su obra *La Política de Aristóteles: Introducción a su Pensamiento Político*, vuelve una vez más a preguntar por la relación entre la ética y la política, ya separadas desde hace siglos, en una vuelta al momento inicial de estos términos, en el que para los pensadores griegos, como es bien sabido, siempre estuvieron ligados como las dos caras de una misma moneda.

Esta relación entre ambos términos a juicio de nuestro autor es llevada por Aristóteles, teniendo detrás a Platón, a su máximo esplendor, "en el ámbito de la praxis" (pp. 2), haciéndose cargo de la naturaleza de los actos o acciones que realizan los seres humanos "en el ejercicio de relacionarse con sus semejantes" (pp. 2). Por esto, el hombre político, nos dice, ha de ocuparse de formar al hombre bueno o íntegro, quien como ciudadano podrá asumir el carácter de gobernante o gobernado, teniendo a la vista el bien común y obrando virtuosamente. Por esta razón, sostiene nuestro autor, es fundamental para el propio Aristóteles la educación que está centrada en cada individuo para alcanzar su perfección ética, la que incluye insoslayablemente la justicia y las cosas hermosas (*ta de kala*). Son, pues, añade nuestro autor, las acciones, por ejemplo, que lleva a cabo Antígona y de las que nos ofrece múltiples ejemplos el teatro griego.

De este modo estas palabras claves que Aristóteles acuña y con las cuales va a construir su pensamiento ético en el Libro I de

la *Ética Nicomaquea* resuenan y, a la vez, están sacudidas por el advenimiento de un período histórico que más tarde ha sido caracterizado como un período agonal.

Con todo, escribe nuestro autor, "Educación, costumbre o hábitos y ley son elementos indispensables en la formación del hombre bueno" (pp. 14). Este laborioso hilado que va desplegando nuestro autor, pierde mientras lo afirmo, los matices que él le otorga a cada palabra clave de Aristóteles ya que a estas alturas ha de quedar claro que se trata de un rico trabajo filológico que va realizando a la par con su notable erudición.

Así pues la legislación hace a sus ciudadanos hombres buenos, conformándolos con hábitos. Y, como sostiene el estagirita, "no era lo mismo ser hombre bueno y buen ciudadano en el marco de un determinado régimen político" (pp.21).

Además de lo anterior, no es dable alcanzar la *eudaimonía* sin la amistad (*philía*). (pp. 22). Una amistad especial que hace inútil a la justicia: la concordia entre los miembros de la polis, entendida como una comunidad de diferentes (pp. 33). Si pues cada comunidad tiene a la vista el bien, y, a la vez sus miembros son diferentes, este hecho hace posible que entre ellos opere la reciprocidad. El hombre como viviente político lo es porque está dotado de *logos***.** Al respecto, nuestro autor escribe**: "**Hay lenguaje porque hay *logos*"**.** La frase no me queda del todo clara y tampoco cuando interpreta el logos como "razón desvelante". Digo mejor: Hay diálogo porque somos *logos* que manifiesta lo justo e injusto, etc.

Nuestro autor habla a continuación de *logos*-palabra. Lo obvio, en consecuencia, es preguntar por la relación entre el *logos*

como razón desvelante y el logos-palabra. Sin embargo, no encontramos una respuesta a esta pregunta.

Por otra parte, y nuevamente hilando los términos claves nos muestra la tesis de Aristóteles respecto de la *polis*, "como el espacio apropiado en el que acontece la *eudaimonía* tanto del hombre individual como social o político" (pp. 67). Por cierto, aquí comparece la dimensión ética que hace posible dicha *eudaimonía*, como una tarea de la ciencia política. Aquí entra en juego también y una vez más la amistad, entendida como condición de posibilidad de la *polis*, la que según el filósofo "es una cosa natural" (pp.74) y, por ende, "los distintos sistemas políticos se condicen con las formas naturales de relación o gobiernos políticos practicados en el *oikos*" (pp. 74).

Ahora bien, la alternancia en el poder es un principio que nuestro autor remite a Aristóteles como "ley fundamental, porque es al mismo tiempo "ordenamiento" "y así entendida la ley como orden" (pp.76), sólo que por muy excelsa que piense la ley, en esa misma página escribe, "razón (*nous*)", cuando en verdad debe decir inteligencia (*nous*), si tiene a la vista que una es mediata (la razón) y la otra es inmediata (la inteligencia), traducción que mantiene en la página siguiente, la 77.

Más adelante, en el examen de las diversas *politeiai* y en la tarea de determinar quién debe gobernar, nuestro autor escribe, "El nacimiento de la democracia estaría así, en estrecha relación a la sobreestimación del lucro en el ejercicio del poder, y por consiguiente, para mayor lucro reducción en la participación en la distribución de las magistraturas, tanto en las oligarquías como en las tiranías" (pp. 79). La frase resuena con una actualidad a todas luces sorprendente para nosotros.

Con todo, nuestro autor deja una pregunta abierta, a saber, cuando sostiene que la ciudad mejor no es producto de la *tykhe,* sino de una *episteme* y una *proáiresis*, que es una afirmación del estagirita en Política 1332 a 32. ¿Cuál saber o ciencia y qué *práiíresis*?

En todo caso es pertinente recordar aquí que con la palabra *proáiresis* entramos en el corazón de la praxis humana tal como la entiende Aristóteles. En efecto, al parecer del filósofo, la praxis va precedida por una decisión (*proáiresis)* y son determinantes de ella el elemento racional y el apetito. A la afirmación de la razón práctica, es decir, mostrar algo como bueno, conveniente o debido corresponde el tender del apetito y al negar, es decir, mostrarlo como no bueno debido a conveniente corresponde el rehuir del apetito. Si en esa acción la razón práctica es verdadera es verdadera y el apetito recto, entonces –dice el filósofo- hay verdad de la praxis o, lo que es lo mismo, estamos delante de una buena acción (*eupraxia*), precisamente lo que busca el saber práctico.

El texto concluye mostrando el papel de la educación que no sólo es política, sino también moral, como señala E. Barker (pp. 103) en un libro ya clásico, *The Political Thought of Plato and Aristotle*.

En definitiva, el trabajo del profesor García es, pues, en palabras de Aristóteles, toda una obra.

Mauricio Schiavetti Rosas.

INTRODUCCIÓN

> " 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".*
>
> Carnes Lord.

Parece hoy, para todo el mundo y en distintas partes del globo, que la palabra *política* es demasiado familiar, y quizás por lo mismo la hayamos descuidado o, en otras palabras, haya caído en un cierto descrédito. Todo es política, la educación, la salud, el medio ambiente, el deporte, el transporte, el Estado mismo, la cultura, el mercado, la justicia por nombrar algunos de sus ámbitos. Estamos de acuerdo o en desacuerdo con determinadas *políticas* acerca de una u otra cosa. Cercanía y aversión es también lo que ella genera. Particularmente cuando determinadas acciones políticas son examinadas desde una determinada mirada ética. Desde el Renacimiento en adelante el fenómeno de *lo político* separó aguas con la ética (y también con la religión) para buscar el derrotero que llevaría a la política a verse a sí misma como una

ciencia autónoma; podemos rastrear ese decurso histórico hasta el momento en que hacia fines del último tercio del siglo XIX alcanza, por decirlo de algún modo, rango de institucionalidad, pues van a surgir en el mundo occidental las escuelas denominadas de ciencias políticas y, luego, revistas que darán cuenta de la producción intelectual de dichos centros de investigación.

Después de siglos en que parecieran correr por carriles separados ética y política, y que de una u otra forma estamos condicionados a vivir políticamente y que ello implica formas de comportarnos en nuestras relaciones con los demás, estamos persuadidos a considerar que tal separación, en realidad, no es tan manifiesta, sus líneas de demarcación son más bien difusas y complejas. Para superar la desconfianza sobre la política y la desvinculación ética de nuestros actos, se hace necesaria una mirada retrospectiva, una vuelta a los orígenes para devolver a la política una orientación sobre sus fundamentos, que bien pudieran también contribuir a nuestra propia tarea para vivir políticamente mejor, de modo que no ocurra, o lo menos posible, aquello que advertía Toynbee cuando decía que "El mayor castigo para quienes no se interesan por la política es que serán gobernados por personas que sí se interesan".

La ciencia y la teoría política contemporáneas reconocen ampliamente que el origen de la reflexión y el análisis acerca del pensamiento político nos remonta hasta los helenos, en la historia del mundo occidental. Sin embargo, en oposición a las características del concepto moderno de ciencia, para algunos teóricos contemporáneos resultaría más exacto y útil considerar los conocimientos producidos desde los helenos hasta el siglo XIX como una actividad que tiene que ver más con la "artesanía intelectual". Es probable que esta "artesanía intelectual", que para

Aristóteles no tenía nada de "artesanía", porque era una *epistéme*, nos ponga en los fundamentos para seguir pensando contemporáneamente el fenómeno de *lo político*. No buscamos decir, probablemente, nada nuevo ni extraordinario, sino sólo *actualizar* aquellos textos "artesanales" del mundo heleno por si es que ellos, que han mantenido en vilo nuestra propia historia cultural y política, nos permiten vitalizar nuestra propia condición de seres sociales y reconducirnos al ejercicio intelectual y a la praxis cívica en torno a la más noble y alta misión que el mundo antiguo, y Aristóteles en particular, asignó a la ciencia política.

Aristóteles, sobre el basamento de su maestro Platón, fue quien llevó la reflexión política a una sistematización como no encontramos en ningún otro pensador político de la Antigüedad, en quien la articulación entre ética y política forman una pareja fraterna inseparable. Esta investigación acerca de la *Política* descansa en la hipótesis que esa articulación inextricable, Aristóteles la habría fijado insoslayablemente en el ámbito de la praxis, en una de sus dimensiones, sobre los actos o las acciones que el hombre realiza en el ejercicio de relacionarse con sus semejantes. Por tanto, que la ciencia política si quiere conseguir su fin tiene que llegar a la más alta comprensión de las dimensiones que encierra la naturaleza, el alma humana. Por consiguiente, el hombre político, el arjonte en su ejercicio debe buscar la formación de un hombre *bueno* (ἀγαθός), *íntegro* (σπουδαῖος); el que por su relación de dependencia con la *pólis*, en su calidad de ciudadano, cuando sea su turno estará en condiciones de asumir el rol de gobernado a gobernante y gobernar en consecuencia, esto es, atendiendo al bien común, a lo conveniente para la mayoría, obrando como lo haría el hombre *agathós* y el *spoudaîos*. De aquí, entonces, la importancia que Aristóteles asigna a la educación, cuya aspiración es política, centrada en el individuo como el objeto

primario de atención, mirando hacia la formación del *carácter* y a la *voluntad*; donde el rol de las artes, auxiliares de la educación, deben contribuir en la misma dirección, penetrando completamente el sentido moral a través de imágenes claras de la virtud.

Metodológicamente hemos trabajo los textos griegos con rigor filológico, filosófico e histórico, traduciendo directamente del original, mejorando las versiones existentes en nuestra lengua, corrigiendo allí donde nos parecía oportuno señalar diferencias substanciales y ejerciendo una hermenéutica apegada a los textos *in commento,* contextualizando el pensamiento del filósofo, donde era necesario, con el decurso de la historia propiamente tal. Hemos acompañado todo texto en griego con nuestra traducción, de modo que el lector podrá percatarse de giros idiomáticos particulares y, a la vez, de diferencias entre las traducciones. Asimismo, toda vez que estamos interpretando un texto no sólo damos la referencia en nota a pie de página, sino además, en muchos casos, acompañamos la referencia con el texto griego respectivo para que el lector saque también sus propias conclusiones. Siempre nos asiste la idea de hacer *re-sonar* las palabras y por ellas el pensamiento del Estagirita.

El plan y desarrollo de la investigación se divide en tres grandes capítulos. El primero indaga sobre algunos aspectos de la ciencia política tal como los podemos ver en la *Ética Nicomaquea*, a saber, la tarea superior que Aristóteles atribuye a la ciencia política como el bien y la *eudaimonía*; las acciones honestas y justas, su articulación con la noción de *vivir-bien* y *obrar-bien*. Pero nada de esto se daría sin la idea del hombre cabal y su función, así como sin la *philía*, que es una condición sin la que no es posible la felicidad, simplemente porque no hay hombre feliz sin amigos. El segundo capítulo, central en el desarrollo, está dedicado a desentrañar los

temas propios de la *Política* a través de los cuales se va estructurando el pensamiento político de Aristóteles, su visión de la propia historia helena y se va mostrando la estrecha relación entre ética y política por medio de ocho grandes temas en que se encuentra subdividido este capítulo. El último, destaca resumidamente los principales aspectos de la política general, una visión panorámica de los regímenes políticos y la noción de régimen político ideal. Está dividido en siete apartados. Se concentra una buena parte del análisis en los libros llamados históricos, que nos revelan toda la perspicacia investigativa y de conocimientos culturales del propio filósofo, y damos la debida atención a los dos últimos libro de la obra, pues en ellos se esboza no sólo la noción de una ciudad mejor, sino también Aristóteles incluye los principales lineamientos de su concepción sobre la educación. Se podría decir que sin una propuesta educativa no es posible hacer política, pues la educación es la responsable de erigir la imagen "ideal" del hombre *spoudaîos*.

CAPÍTULO I

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CIENCIA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA*

1.- La tarea de la ciencia política: el bien *áriston, eudaimonía.*

En el primero de los libro de la *Ética Nicomaquea*, particularmente en el capítulo segundo, nos hallamos con la siguiente conclusión: τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται.[1], luego unas líneas más abajo se podría decir que reafirma su apreciación anterior, señalando que πολιτικὴ τις οὖσα. [2]. En el primer caso se podría traducir, siguiendo a María Araujo-Julián Marías como, "Tal es manifiestamente la política" o como traduce Julio Pallí "Ésta es, manifiestamente, la política". Para la traducción del segundo texto, todos traducen y muy bien, "que es una cierta disciplina política".

En una traducción más apegada al texto diríamos simplemente : *tal parece [ser] la política.* ¿Qué es lo *tal* de la política? Τοιαύτη significa aquello que tiene una determinada naturaleza, ¿cuál es, entonces, esta naturaleza manifiesta de la política? Nada parece mejor que revisar todo el pasaje en cuestión en su texto original y desde aquí acercarnos a distinguir los espectos involucrados en la concepción aristotélica de la política:

---

[1] *É. N.* I, 2 , 1094 a 27-28.
[2] I, 2 ,1094 b 11.

Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. ἆρα οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος ; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριοτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. **τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται**· τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἑκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικήν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ νόμῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, **πολιτική τις οὖσα**.

Si en realidad hay algún fin de los actos, el cual queremos por sí mismo, y las demás cosas a causa de él, y no elegimos todas las cosas a causa de otra (así, pues, se avanzará hasta el infinito, de modo que el deseo es vacío y vano), es evidente que este [fin]

> sería el bien y el mejor. ¿acaso el conocimiento de él, en efecto, no tendría un gran peso con relación a la vida, y cual arqueros que tienen un blanco, nosotros lo alcanzaríamos mejor que lo que conviene? Si es así, hay que intentar comprenderlo, de golpe, qué es, entonces, y de cuál de las ciencias o facultades es propio. Pareciera que es propio de la [ciencia] más principal y máximamente arquitectónica. **Tal parece ser la política**: porque ella regula cuáles de entre las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles es necesario que aprenda cada uno y hasta qué punto; vemos, además, que las más estimadas entre las facultades están bajo ésta [la política], por ejemplo, la estrategia, la economía, la retórica. Sirviéndose ésta [la política] de las restantes de entre las ciencias prácticas, y aun más decidiendo por leyes qué es neceasario hacer y de qué cosas apartarse, el fin de ésta comprendería los de las demás [ciencias], de tal manera que éste [fin] sería el bien humano, aunque es también el mismo para el individuo y para la ciudad, parece que hay que tomar y preservar el más grande y el más perfecto: el de la ciudad, porque es deseable también para uno solo, pero más hermoso y más divino para un pueblo y para ciudades. La investigación, en efecto, **que es una cierta disciplina política,** tiende a estas cosas.[3]

Precisemos, entonces, qué es la ciencia política, cuál es su naturaleza, recordando que desde un comienzo Aristóteles nos ha

[3] *É. N.* I, 2, 1094 a 18- 1094 b 11. Todas las traducciones son personales, salvo indicación contraria. Las negritas son mías.

puesto en el camino de las acciones humanas, es decir, todo lo que el hombre hace no es otra cosa que inclinarse o más bien desear el bien, que éste es el fin de todos nuestros quehaceres, cualesquiera sean las actividades, artes o ciencias, aunque haya en cada una fines propios, pero puesto que vamos a encontrar unas ciencias subordinadas a otras, los fines de las principales, en orden jerárquico, se podría decir, son preferibles, ya que los fines de las subordinadas se persiguen en función de las superiores. La política, en este sentido representaría por excelencia esa actividad superior o ciencia si se quiere [4] .

Aristóteles deja sentado claramente que hay un fin *per se* de todo lo que hacemos y que no se trata de cualquier fin, sino de este fin como bien, el más alto al que se pueda aspirar, es τὸ ἄριστον. Siendo tal este bien no es posible que quede a la deriva, sino muy por el contrario debe haber alguna entre las ciencias que se haga cargo de él, porque su conocimiento -dice Aristóteles- constituye un aspecto decisivo (ᅩᅩᅩᅡᅩᅩᅩᅩᅮᅩᅩᅵᅩ) para el devenir de la vida del hombre (πρὸς τὸν βίον), si el hombre lo conoce puede mirarlo con toda claridad y acertar de la mejor manera posible con sus acciones, de la misma manera que un arquero mira y da en el blanco. Y siguiendo la metáfora propuesta sugiere que debe ser apresado, definido certeramente, de un golpe en su τί ποτ' ἐστὶ. La ciencia que se hace cargo de este bien supremo es la *política*.. En este sentido, la política para Aristóteles es es una ciencia principalísima (κυριοτάτης) y máximamente directiva (μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς), porque se ocupa de proponer qué ciencias se requieren para el desarrollo de la *pólis*, así como también bajo su égida queda comprendida la educación. Al respecto Aristóteles piensa que la educación debiera estar dirigida

[4] *É.N.* I, 2, 1094 a 1-17

según la distribución sectorial de la *pólis*. Sobre este particular será necesario retomarlo más adelante con las debidas precisiones y en relación a su contexto práctico y a su devenir histórico. Por ahora, aquí en la *Ëtica* se limita a señalar que es necesario que cada uno aprenda alguna de entre las ciencias, que son necesarias a la ciudad. Aristóteles al nombrar las ciencias, tales como la στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικήν, tres facultades, las más estimables entre las facultades de la política, dota a la política de un dominio sobre el sentido de la estrategia en términos de defensa (guerra), tema que atraviesa toda la historia política desde los orígenes de la polis griega, la ciencia económica, en su rasgo más básico de *ordenamiento de la casa*, y una tercera facultad corresponde a la *retórica*, que para simplificar podríamos llamar *derecho*. Sin duda estos tres pilares marcan el devenir posterior del desarrollo político de Occidente.

No es posible pasar tan de prisa la equivalencia entre *retórica* y *derecho*. El filósofo recoge la última experiencia helena y nos presenta una retórica que es un *ius* normativo. Este tema Aristóteles lo recoge, entre otros en su la *Retórica*, obra en que encontramos buena parte de la historia política griega y en su vínculo con la oratoria forense es una escuela del derecho y, de ética y política, al mismo tiempo, en el mundo ateniense. La *pólis* es la dadora de la ley, que fluctúa entre el otorgamiento y la prohibición. La *política* encarna, nada menos, ese fin último que Aristóteles llama τἀνθρώπινον ἀγαθόν (bien humano). Sabemos que tal bien se identifica con la εὐδαιμονία, tradicionalmente traducida por felicidad. Aristóteles postula que la política es responsable de hacer posible la realización de la εὐδαιμονία:

> Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ

> λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν [...] τὴν γὰρ **εὐδαιμονίαν** κὰι οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.
>
> Puesto que todo conocimiento y elección pensada desde antes tienden a algún bien, resumiendo digamos cuál es al cual decimos que la política tiende y cuál es el más alto de entre todos los bienes que se debe realizar [...], en efecto, tanto la mayoría como los entendidos dicen que es la *felicidad* y suponen que el vivir bien y el obrar bien es lo mismo para ser feliz.[5]

Planteada así esta relación, ¿quién podría negar que atribuir a la política la realización de la felicidad es una utopía, y no sólo desde la perspectiva del mundo contemporáneo, sino muy particularmente en la propia experiencia helena? El mundo del esplendor, de una polis emprendedora y con aspiraciones imperialistas, cual fue la Atenas del siglo de oro, la del florecimiento y efímero esplendor en las más variadas expresiones estéticas se había esfumado bajo las miradas atónitas y perspicaces de sus ciudadanos. Desde el 404, y ya desde el momento en que estalla la guerra del Peloponeso, el mundo ateniense entra en una profunda etapa de desconcierto social y político, cuya máxima expresión será la pérdida de su propia libertad y autonomía. Fracaso de la política monopólica y, por ende, alejamiento y menosprecio por la misma actividad política. El Sócrates de Platón expresó agudamente este sentimiento cuando afirmaba en la

[5] *É. N.* I, 4, 1095 a 14-20

Apología que el que quiera conservar su vida, aunque sea por un poco tiempo más " es necesario que se preocupe de llevar una vida privada, pero no de ser un hombre público" [6] El desprecio por la vida política inclina inexorablemente la balanza hacia el otro extremo, el del individualismo; el éxito ahora es asociado a la vida privada y con ello la acentuación del egoísmo y la ambición, lo que los griegos llamaban con las palabras *epithymía* y *pleonexía*, que acentúa la ambición desenfrenada, la avaricia abusiva y sin escrúpulos. Se impone así el dominio del más fuerte, peligro que ya había sido advertido por Hesíodo, varios siglos antes, en la fábula del ruiseñor y el gavilán [7].

Si se quiere tener una valoración en el mejor sentido de la expresión debemos acercarnos a los hechos o a los acontecimientos que determinan posturas frente al mundo, y así podemos dimensionar mejor la construcción y propuesta aristotélica tanto en términos éticos como políticos. La primera mitad del siglo IV está signada por éstos y otros hechos no menores como la invasión macedonia a la Hélade, de la cual Aristóteles no sólo fue un testigo, sino que muy probablemente haya estado de acuerdo con la misma por su filomacedonismo [8]. Por muchas diferencias que

---

[6] Pl. *Apología*, 19, 32 a

[7] *Erga*, 202-212

[8] No se debe olvidar que apenas conocida la noticia en Atenas acerca de la muerte de Alejandro, ocurrida en el verano, el 13 /10 de junio de 323 a. C., Aristóteles toma sus maletas y se autoexilia
(323/ 2) y se refugia con su mujer Herpylle y sus hijos, Pythia y Nicómaco, en la isla de Eubea, en Cálcis, la metrólpoli de Estágira y la patria de su madre, y donde la influencia macedónica era muy fuerte. Además, el filósofo había sido invitado por el propio Filipo a Macedonia como maestro de su hijo Alejandro, aceptando tal invitación entre 342 – 336. Posteriormente, en Atenas, será un protegido de Alejandro por intermedio de uno de sus principales estrategas, Antípatro, con quien Aristóteles trabó íntima amistad. Y no sin razón se autoexilia, pues se presentó en su contra una acusación de impiedad, lo mismo que contra Anaxágoras y Sócrates, pretextando un himno que el filósofo dedicara

tratemos de hacer entre el modelo político platónico y el aristotélico, ambos, en nuestra opinión, comparten un fondo utópico o idealista, destinado a trascender en la historia del pensamiento político occidental.

2.- La ciencia política y las acciones honestas y justas.

Cuando Aristóteles señala que la tarea de la política es hacerse cargo de este bien supremo que no es otra cosa que la *eudaimonía*, está elevando a la misma política a un *status* insospechado para su tiempo, colocándola como la más señorial entre las ciencias con capacidad directora. La política para Aristóteles es la que examina las cosas bellas y justas, por más que presenten diferencia y extravío[9]. ¿Qué sean estas τὰ δὲ καλὰ, que hemos traducido literalmente por cosas hermosas? Probablemente haya que entender este témino en su sentido más amplio, es decir, *cosas buenas*, cosas honestas, con ello podemos ver el traslape de sentido entre éstética y ética y seguir a la vez la evolución problemática de la terminología ética. Las cosas hermosas no pueden ser sino cosas buenas y las cosas buenas y hermosas, para el mundo heleno, no pueden ser, a su vez, sino cosas justas; por ello los actos nobles, en el sentido de honrosos son, a la par, hermosos. En esta línea está toda la lógica de las acciones que emprende Antígona en la obra de Sófocles, suministrando el teatro griego en su conjunto una buena cantidad de ejemplos de tal índole. Un mundo que pierde el sentido de la justicia, pierde el sentido de la belleza del mundo, de los actos por los cuales se hacen y constituyen las cosas buenas. Desde que la Hélade adviene

---

a Hermias, un aliado de Macedonia. Cfr., Aubonnet, J, *Aristote Politique*. "Les Belles Lettres". Paris, 1968, la Introducción, págs. XLIX, XCII- XCIV.

[9] *É.N.* I 3, 1094 b 14 –16 τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην.

a la historia, desde el viejo Homero la justicia simboliza un principio general, que puede entenderse como la máxima distinción y separción entre la barbarie y la civilización. Aristóteles al poner el sentido en el obrar humano y en un obrar en vista del bien, lo ha puesto, al mismo tiempo, en la perspectiva ética y estética.

La política encarna ese sentido, su fin es plenamente acción, donde la deliberación y la elección de los medios para alcanzar el fin son también fundamentales, es decir, son constitutivos de la acción. Al referirse al joven, Aristóteles dice que no es una persona "amiga" de la política, porque sigue a las pasiones y todo lo que escuche le resultará vano e inútil. Hasta aquí se puede decir que la interpretación sigue siendo la clásica respecto de este pasaje. El filósofo ha añadido a su explicación una frase que no deja de ser un problema: ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. Los traductores en español dicen : *" puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción"* [10]. Por su parte los traductores ingleses como Jonathan Barnes [11] y W. D. Ross [12] traducen *"because the end aimed at is not knowledge but action"*, más fieles a lo que dice el texto griego, pero con *aimed at* introducen al mismo tiempo una ambigüedad. Veamos el pasaje pertinente del texto griego:

> διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος · ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις

[10] María Araujo – Julián Marías, también Julio Pallí, ver ref. bibliográfica.
[11] Cfr., *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume two. Princeton University Press, second printing, 1985, pág. 1730.
[12] *The Works of Aristotle.* Oxford University Press, 1954. Volume IX, pág. 1094 b.

ἀλλὰ πρᾶξις . διαφέρει δ’ οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός · οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόητος ἡ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.

Por esta razón el joven no es un oyente apropiado para la política, porque es inexperto de las acciones que suceden en la vida, y las discusiones parten de éstas y son acerca de éstas, y, además, siendo [el joven] un seguidor de las pasiones escuchará vana e inútilmente, *puesto que su télos no es el conocimiento, sino la acción.* No hay ninguna diferencia que sea joven en cuanto a la edad o bien de carácter jovial, porque el defecto no es a causa del tiempo, sino por vivir de acuerdo a la pasión y por perseguir cada una de estas pasiones. Por consiguiente, para aquellos que son de tal naturaleza el conocimiento llega a ser inútil, lo mismo que para los incontinentes. Pero para aquellos que estiman sus deseos de acuerdo con la razón y los realizan, el saber acerca de estas cosas sería de mucha ayuda.[13]

[13] *É. N.* I, 3, 1095 a 2-12.

Por su parte los franceses Gauthier y Jolif traducen *" puisque la fin ici c' est, non la connaissance, mais l ' action"*[14]. El *ici* elimina la ambigüedad y en su contexto se refiere expresamente a *cet enseignement*, que no serían otras que las *enseñanzas* de la política. Y en el comentario *ad locum* señalan que el mismo joven, siendo capaz de comprender la enseñanza de la moral, no sería capaz de ponerla en práctica, y es esta puesta en práctica el fin mismo de la ciencia política [15]; en *Magna Moralia* plantea con claridad que la ética es un brazo y punto de partida de la política y que al tema en su conjunto debiera llamársele no ética, sino política [16]. Naturalmente que la ordenación a la acción es el objetivo mismo del conocimiento moral. Pero la línea en cuestión pone el acento en la peculiaridad de todo joven, y el de todos los tiempos, sin distinción, y he aquí una gran observación de Aristóteles, que se pasa por alto en los traductores, a saber, que en tanto el conocimiento político supone una vinculación estrecha con la vida (κατὰ τὸν βίον), es decir, con la experiencia, por una parte, que el joven no tiene – y no tiene por qué tener de buenas a primeras – también, por otra parte, supone la prospectiva de la vida política misma (κατὰ τὸν βίον), en la que menos aún se ocupa un joven, sino que muy por el contrario debe entenderse justamente el comentario explicativo al hecho de que este joven escuchará vana e inútilmente las conversaciones políticas (οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων), porque no le interesa de momento ese conocimiento "moral" que requiere tiempo para su puesta en práctica. El fin de su vida en tanto joven es la espontaneidad frente al νῦν, al ahora, -

---

[14] Cfr., *L ' Étique a Nicomaque*. Introduction, traducction et Commentaire. Tome I. Traduction, Publications Universitaires. Louvain, 1970, pág. 4.

[15] Cfr., *L ' Étique a Nicomaque*. Introduction, traduction et Commentaire. Tome II. Commentaire, Publications Universitaires. Louvain, 1970, págs. 15-16.

[16] Cfr., *M. M.*, I, 1, 1181 a – 1181 b 25 ss., en W. D. Ross, *The Works of Aristotle.* Oxford, 1954. Vol. IX, pág. 1181 a.

el filósofo dirá más adelante τὸ παρόν - máxime cuando Aristóteles presenta la imagen de un joven que es arrastrado por las pasiones, su respuesta como tal es la acción instintiva, pasional; la misma característica que puede tener un viejo, pero de carácter jovial τὸ ἦθος νεαρός –como dice el filósofo-, porque la pasión nos puede tocar a cualquier edad, y la respuesta humana visceral es la acción inmediata.

Ahora bien, y en relación con lo que venimos diciendo, cuando Aristóteles trata de la amistad en el libro VIII, se refiere una vez más al joven, señalando ahora que la amistad entre los jóvenes, al parecer, está determinada por el placer, porque su modo de vida depende o se rige por tal sentimiento "y persiguen máximamente lo placentero para sí mismos y el presente" [17]. El joven es pura acción, y por esto se dice que no mide consecuencias. Aristóteles explica que en personas de esta índole, esto es, jóvenes o viejos, arrastrados por las pasiones, lo mismo que en (καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν) los incontinentes ἀνόητος ἡ γνῶσις γίνεται, *el conocimiento llega a ser inútil*. Aristóteles está siendo absolutamente claro y preciso en su caracterización y no hay razón para hacerle decir lo que él no dice, aunque en el plano de la contextualización hermenéutica la acción sea la aplicación concreta del conocimiento moral o la materialización de ella a través de la política. No hay que olvidar que apenas unas líneas más abajo, Aristóteles va a insistir que quien quiera *"escuchar con provecho acerca de las cosas hermosas y justas y, en general de las cosas políticas, debe ser bien encaminado por las costumbres"* [18] ἦχθαι καλῶς quiere decir,

---

[17] *É. N.* VIII, 3, 1156 a 31-33, ἡ δὲ τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ· κατὰ πάθος γὰρ οὗτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα διώκουσι τὸ ἡδὺ αὑτοῖς καὶ τὸ παρόν·.

[18] *É. N.* 4, 1095 b 4-6, διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς.

además, ser bien educado , y la educación en tanto que conocimiento requiere de tiempo, el necesario para que la experiencia se deposite como conocimiento no sólo teórico, sino práctico. En este sentido el joven no es apto o apropiado para la política, requiere de madurez, requiere de la cultura, de la *paideia* que se sintetiza en en el *éthos,* como alguien ha dicho: "el roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y nuestro pensamiento" [19]. Condición necesaria que Aristóteles ve para sacar provecho de las discusiones en torno a temas propiamente políticos, pero que, sin embargo, como se verá en el último libro de la *Ética*, no es una condición suficiente, si esta educación o cultura no va respaldada fuertemente por otra cosa que es indispensable, es decir, que el alma del discípulo u oyente haya sido previamente trabajada por las costumbres o hábitos, igual que una tierra destinada a alimentar la semilla; de lo contrario, por las mismas pasiones, no escucharía al *lógos* ni lo comprendería οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· [20]. Parece que queda suficientemente esclarecida la observación y la intención del filósofo con respecto a la actitud del joven para con la política. Se tratra de un conocimiento que se funda en el saber escuchar y comprender lo escuchado o llegar a entender la experiencia, en el sentido de una asimilación con la propia realidad. Para este tipo de conocimiento, que requiere de una cierta disposición del espíritu, se necesita del tiempo, se requiere de hallarse en y con el *éthos*, es decir, el espíritu que después de una travesía por el tiempo experienciando con los hábitos llega a poseer su propio modo de ser frente al mundo y, por consiguiente, un determinado comportamiento con respecto a

---

[19] Véase la Introducción de LLedó, E., en Aristóteles, *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, Madrid, 1988, pág. 55.
[20] *É. N.* X , 9, 1179 b 20-28,

la participación como *polítes* y mediante el cual el hombre va dibujando su futuro próximo, y en el cual parece fundarse toda concepción educadora. Por esto Aristóteles subrayará que es difícil para un joven hallar la correcta dirección para la virtud. No sólo se requiere de una educación, propiamente hablando, sino que ésta se funde en ciertas disposiciones normativas tendientes a la construcción de un hombre útil, en el sentido heleno, al servicio de la *pólis*. Educación, costumbre o hábitos y ley son elementos indispensables en la formación del hombre bueno [21], así como para el desenvolvimiento de éste no sólo en la vida política, sino para el desarrollo de una vida entera, porque así como una golondrina no hace verano, ni un solo día, así también no hay hombre prudente

---

[21] Véase el texto aludido *É N.* X, 9, 1179 b 31- 1180 a 5 : ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιύτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεῦματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δειόμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ " Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud si no se ha sido educado por leyes de tal naturaleza, porque la vida moderada y dura no le es agradable a la mayoría y sobre todo tampoco a los jóvenes. Por esta razón es necesario que la educación y los estilos de vida sean ordenados por las leyes: porque no serán penosos cuando llegan a ser deberes habituales. No basta, probablemente, que mientras sean jóvenes hayan obtenido educación y un cuidado correcto, sino que también cuando se van haciendo hombres es necesario que se ocupen y se habituen a estos estilos de vida, y con respecto a estos estilos de vida necesitaríamos de leyes, y en general, en verdad, con respecto a toda la vida: porque la mayoría obedece más a la necesidad que a la razón y a los castigos más que al sentido del bien".

que obre como tal esporádicamente el bien, sino que las más de las veces lo haga, porque sólo así se podrá considerar un ser feliz.

3.- Ciencia política: bien individual y político, *vivir- bien, obrar-bien.*

Y retomando el hilo conductor acerca de la idea de política, si bien es cierto que la política tiene en vistas el bien del individuo , no es menos cierto que es mucho más importante –según Aristóteles- preservar el bien más grande, a saber, el de la ciudad, porque es más hermoso y más divino (κάλλιον δὲ καὶ θειότερον) para un pueblo y para ciudades. La ciudad, entendida como el espacio propio de ejercicio de la política, es la que con diversos recursos busca y preserva el bien para el hombre, que en el más alto grado constituye la *eudaimonía*. Pero ser feliz en el marco de la vida en comunidad supone no sólo el *vivir bien*, sino también *obrar bien.* El bombre feliz como lo piensa Aristóteles es el que *vive bien* y *obra bien* (¿y le va bien?). Aristóteles mismo explica el sentido de estas expresiones, que esto quiere decir *casi* como εὐζωία τις καὶ εὐπραξία, es decir, algo así como *buena vida, vida dichosa, vida honesta* y *buena conducta, éxito, prosperidad, buena actuación*.

No se nos oculta la dificultad de interpretación de estas dos expresiones. Baste una breve referencia a las traducciones más destacadas al respecto. Tricot ha vertido al francés las formas verbales como *celui qui vit bien et réussit,* es decir, *el que vive bien y tiene éxito*; en tanto que las formas substantivadas las interpreta como *une forme de vie heureuse et de succès*, esto es, *una forma de vida feliz y de éxito*. Se ha encargado Tricot de explicar que esta su lectura sigue en definitiva una opinión corriente dentro de la interpretración aristotélica que identifica o asimila *bien* y

prosperidad y remite al comentarista de Aristóteles, Eustracio [22]. Por su parte Gauthier y Jolif en sus *comentarios*, señalan que estas expresiones expresan originalmente ideas distintas; εὖ ζῆν, es decir, *el bien vivir*; εὖ πράττειν, es decir, *manejar bien sus negocios, tener éxito, prosperar*; εὐδαιμονεῖν, *tocar en parte un buen demonio, un buen destino*: Pero que en tiempos de Aristóteles todas éstas han llegado a expresar la misma idea, la del bien; y su sentido etimológico no haría más que sumistrar a los filósofos materia para la reflexión [23]. En la versión italiana de la *Ética,* Carlo Natali ha traducido las formas verbales: *l' uomo felice viva bene e si realizzi nell' azione*, es decir, que *el hombre feliz vive bien y se realiza en la acción;* en cambio para las formas nominales señala que se trata de *un certo modo di vivere bene e di agire bene*. En nota *ad locum*, señala que las expresiones son ambiguas; y que en el lenguaje normal significan 'avere successo', es decir, *tener éxito* [24]. Las traducciones al inglés conservan la literalidad del texto griego, presentando ligeros matices entre sí. Ross ha traducido que el hombre feliz *lives well and does well,* y que la felicidad es como una suerte de *good life and good action* [25]. En la edición de Barnes, el hombre feliz *lives well and fares well*, y que la felicidad es como una suerte de *living and faring well* [26]. Como puede verse, decir que el hombre feliz *hace (actúa,*

---

[22] Véase Tricot, op. Cit., pág. 64 y nota 2.

[23] Cfr., el tomo II de los Comentarios, op. Cit., pág 27. Platón jugaría sobre el doble sentido de εὖ πράττειν, "obrar bien", es decir, obrar *moralmente*, y "ser feliz"; cf. *Carmide*, 172 a; *Gorgias*, 507 c; *República*, I, 354 a; *Alcibiades*,116 b.

[24] Véase, Natali, C., *Aristotele. Etica Nicomachea.* Traduzione, Introduzione e Note. Editorial Laterza. Roma-Bari, 1999. Pág., 25 y la nota 57 en pág. 457.

[25] Véase, op. Cit., 1098 b 21.

[26] Véase, op. Cit., pág. 1736. El verbo *do* además de *hacer* significa *obrar, actuar*. El verbo *fare*, por su parte, significa *pasarlo, irle o sucederle a uno (bien o mal)*. Ross ha conservado la estructura de la forma griega, en tanto que Barnes se ha guiado por la tradición de los comentaristas, como se lee desde Tricot.

obra) bien y decir que el hombre feliz *la pasa bien (le va bien)* son cosas bastante distintas.

Aristóteles mismo trató de aclarar el sentido de las expresiones verbales, pero lo hizo, ante la dificultad, de un modo metafórico. Dijo que *vivir bien* y *obrar bien* era σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία [27], es decir, "*casi*", algo así como una εὐζωία καὶ εὐπραξία , una *buena vida* y una *buena acción*. Se podría decir que ésta es una opinión de resumen en que Aristóteles ha considerado lo que se ha venido diciendo en la tradición, tanto del común de la gente como en el sentir de los más entendidos. También destacó que, en opinión de algunos, los bienes exteriores entran en la idea de felicidad: ἕτεροι δὲ καὶ ἐκτὸς εὐετηρίαν συμπαραλαμβάνουσιν [28]. La palabra εὐετηρία significa *buen año, abundante cosecha* y figuradamente podemos entender la noción de *prosperidad.* El filósofo a renglón seguido reconoce la rectitud de las reflexiones y opiniones de unos y otros en la materia. Sin embargo, él dirá que está de acuerdo directamente con las opiniones que sostienen que la felicidad consiste en una virtud, y su actividad propia. No debemos olvidar que para Aristóteles la *eudaimonía* es una actividad. Es la actividad de quien obra perfeccionado por la virtud o excelencia. No depende de la prosperidad, porque ésta se basa en bienes externos y en tanto que tales, tal como la εὐετηρία, depende no de la propia acción del obrar humano, sino del devenir propio de la *physis* y esto está más allá de lo humano. Hay una gran diferencia, entonces, en poner el *bien áriston* (la felicidad) en una *posesión*, en un *uso,* en un *hábito* o en una *actividad.* Aristóteles ha señalado, ya, que toda acción busca un bien, por consiguiente esta actividad conforme a la virtud πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ

[27] *É .N.* 1098 b 22-23.
[28] *É. N.* 1098 b 27-28

εὖ πράξει, es decir, *actuará necesariamente y actuará bien* [29] y así "las cosas hermosas y buenas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan correctamente; y la vida de éstos es agradable por sí misma " [30]. Una vida buena, feliz es aquella que se consigue a través de la buena acción, esto es, del obrar correctamente (ὀρθῶς); en este sentido me parece interesante la propuesta de Natali al traducir la idea de εὐπραξία como *si realizzi nell' azione*.

4.- Vida feliz y hombre bueno, *spoudaîos.*

La vida feliz (εὐζωία) se juega precisamente en la acción,y esta acción que es propia de la virtud es una actividad del alma, particularmente vista desde el hombre σπουδαῖος. Por esto el filósofo ha dicho que estas acciones llegan a ser en el más alto grado buenas y hermosas cuando son el resultado del juicio correcto del hombre bueno (*spoudaios*) [31]. Tal hombre no puede elegir, si juzga correctamente, otra cosa que la εὐπραξία. Porque la función del hombre, τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, y especialmente la del hombre bueno es una cierta vida y ésta es una actividad del alma, es decir, acciones acompañadas de razón; luego también la razón en su función teórica, no sólo el prudente. Como se verá más adelante, esta función es la que determina al mismo tiempo al hombre prudente, a quien compete el discurrir bien con vistas a algún fin bueno, puesto que reconoce lo que es bueno y malo para el hombre y elige lo que es bueno y conveniente para poder vivir bien en general πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως [32] Las acciones nobles se generan en el alma, por eso son actividades del alma conforme a la

---

[29] *É. N.* 1099 a 3-4
[30] *É. N.* 1099 a 6-8
[31] *É. N.* I, 8, 1099 a 21-24, εἰ δ' οὕτω, καθ' αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδείαι. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαί γε καὶ καλαί, καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει δ' ὡς εἴπομεν.
[32] Véase *É. N.* VI, 5, 1140 a 24-27-b 11.

virtud y los hombres diligentes o *phrónimoi* son los que preveen lo que es bueno para sí mismos y los demás en general, y esta conducta, esta εὐπραξία sería la condición necesaria de todo político. Aristóteles ha ejemplificado esto en la persona de Pericles y los que son como éste.

Se va dibujando así, la estrecha relación existente entre ética y política y viceversa. En la concepción del hombre bueno, del *spoudaîos* y del *phrónimos*, está la visión acerca del hombre político. Como veremos, en Aristóteles *política* significa un conocimiento del hombre de modo integral, que nos lleva a pensar imágenes y relaciones con nuestra propia experiencia de la política. El político para Aristóteles debe ocuparse, es decir, hacerse cargo, de la virtud, por tanto debe ocuparse también del alma, de la actividad del alma: la política se vuelve ética y, la ética, política. Probablemente aquí se juegue el sentido que tiene el decir de Aristóteles cuando señala que la política es una ciencia arquitectónica: el bien que tiene su origen en el alma humana y se materializa a través de la acción buena, de una conducta acorde con la del hombre que busca no sólo el bien para sí, sino para los demás, es decir, la comunidad. Por esto Aristóteles, una vez anunciada la relación entre ética y política, emprende el estudio de la virtud y lo que va a sentar como virtud humana es la del alma, y puesto que la felicidad es una actividad del alma, entonces el político debe conocer de algún modo todo lo referente al alma; podríamos decir que Aristóteles habla aquí de una psicología o de una antropología política[33]. Así, el político contribuye a la formación del hombre bueno, entendiendo por ello que el que es

[33] Al respecto cfr. El último capítulo del libro I, particularmente 1102 a 16-25.

de veras político no sólo quiere hacer a los ciudadanos *buenos*, sino también *obedientes a las leyes* [34]. En un pasaje se lee:

> τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιοὺς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν.
>
> [...,] porque establecimos el fin óptimo de la política, y ésta considera que su máxima preocupación es hacer ciudadanos de tales cualidades, tanto buenos, como practicantes de las cosas hermosas (cosas nobles) [35].

Ese fin ἄριστον o *bien* es también, por consiguiente la *eudaimonía*, pero no se logra esto si el hombre no adopta un determinado modo de ser en la práctica del mismo, es decir, cultivando aciones honestas; desde la perspectiva de la *práxis*, aunque también la vida teorética como parte del *érgon* propio del hombre anticipe y haga partípe al hombre del bien y la felicidad, no hay otro modo de participar del bien y la felicidad sino practicando bellas aciones, acciones nobles lo cual puede decirse, haciendo el bien, haciendo bien lo que hace. El político debe interiorizarse de las cosas del alma para contribuir precisamente a la formación de los *hábitos*, último estadio en que Aristóteles separa

---

[34] I,13, 1102 a 7-10. Esta idea de la obediencia a la ley no es sólo una ocurrencia aristotélica, sino que está ínsita en la tradición. Sin embargo, vemos que aquí en Aristóteles tiene una fuerza muy particular, pues parte del principio de que necesitamos de la ley, porque el hombre muchas veces obedece más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad y vivir en comunidad requiere de un recto orden, la ley ordena lo que es propio hacer según la circunstancia.

[35] *É. N.* I, 9, 1099 b 29- 32.

las cosas que acontecen en el alma, porque por la ἕξις el hombre llega a ser bueno y mediante la cual sabrá responder bien, ejercitando la función que corresponda, y tratándose del hombre político, esa función será naturalmente la de la justicia, que es la que en la vida en común hace posible la *autarquía* [36]. Para Aristóteles como para la tradición de la cultura helena, la justicia representa la virtud más alta entre las virtudes éticas. Practicar la justicia es practicar la virtud perfecta, porque tiene como fundamento poner la atención no en sí mismo, sino en el otro, y si esto es así, entonces consiste en el bien ajeno, porque esto es lo difícil de practicar [37] , porque esta virtud, como dirá Aristóteles, se hace efectivamente evidente en las relaciones directas con los demás, "es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos" [38]. Aristóteles dirá que este tipo de justicia es la virtud entera, concordando con el famoso proverbio clásico ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι, y que lo justo es lo que tiene la virtud de "producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política", τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. Así, el político como gobernante, ἄρχων, aparece en Aristóteles como un guardián de la justicia y por ende de la igualdad [39]. Por esto, la ley, en Aristóteles y, en general, la legislación debe ser considerada como productora de virtud total, plasmada en una educación y ésta en relación con la comunidad [40] .

---

[36] *É. N.* II, 6, 1106 a 20-22, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. " y la virtud del hombre sería el modo de ser mediante el cual el hombre llega a ser bueno y mediante el cual reproducirá bien su función propia".
[37] Véase el pasaje de *É. N.* 1129 b 30 –1130 a 10.
[38] Véase *É. N.* II, 1, 1103 b 14-15.
[39] Al respecto, véase el pasaje de *É. N.* V, 6, 1134 a 24-1134b 2.
[40] Cfr. *É.N.* 1130 b 24-28.

La educación, dicho sea de paso, es otro de los componentes que no se puede separar ni de la ética ni de la política. Vinculada a la política, la educación, en el penasamiento del estagirita, se relaciona estrechamente con la legislación, pues las leyes vienen a ser como las obras de la política y, por consiguiente quien quiera hacer a los hombres mejores, Aristóteles recomienda que se haga legislador, no se refiere al educador; por el propio carácter propedéutico de la ley; vinculada a la ética, la educación dice directa relación con la formación del hombre bueno. La legislación para Aristóteles es responsable de hacer que los ciudadanos llegen a ser buenos, porque es ella la que contribuye a la adquisición de los hábitos, y sabemos que en el pensamiento del estagirita la instrucción no es posible si no hay hábitos preconcebidos que contribuyan a hacer fructífera la propia instrucción [41] A este respecto el filósofo es taxativo: la voluntad del legislador debe tener esto siempre presente. Será, al mismo tiempo, lo que distinga al buen legislador de uno malo. Aquellos que no contribuyen a la formación de un hombre –diríamos- integral, desde sus hábitos, fracasa como tal legislador. Por este mismo principio Aristóteles distinguirá los regímenes políticos propiamente tales, el bueno de uno malo. Donde yerra el legislador como formador y político, yerra también, en su conjunto, el sistema político, la *politeía.* Dicho en otros términos,

[41] " [...], el razonamiento y la instrucción no tienen el mismo resultado. Se requiere que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos [...], pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aún la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso"; véase, X, 9, 1179 b 23-31. Traducción de M. Araujo y J. Marías.

allí donde yerra la ética, yerra también la política [42]. Respecto a la educación también Aristóteles hizo una distinción al decir que no era lo mismo ser hombre bueno y ser buen ciudadano en el marco de un determinado régimen político; por tanto estaba pensando en el carácter de una educación centrada en el individuo, exclusivamente en términos personales, en el entendido de una educación que busca hacer "al hombre bueno absolutamente hablando", deja planteado el problema si este tipo de educación compete a la política o pertenece simplemente a otra esfera del saber. Sobre este tema no volvió a tratarlo en detalle como es su costumbre [43].

5.- La ciencia política y la *philía*: *conditio sine qua non* de la *eudaimonía*.

Además de la virtud de la justicia debemos considerar también el tratamiento que Aristóteles da al tema de la *philía*, la amistad, no sólo por la proximidad que tiene con la justicia, y que Aristóteles va subrayar, sino porque el filósofo ha visto en ella un elemento indispensable para el ejercicio de una política saludable, e ingrediente indispensable para la vida del hombre en general y, muy particularmente, en el sentido que la amistad es *conditio sine qua non* de la *eudaimonía*. No es posible la felicidad sin la *philía.* El hombre aislado, solitario es un contrasentido, es un absurdo. La

---

[42] Al respecto véase *É. N.* II, 1, 1103 b 2-6: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσι· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἁμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία ἀγαθὴ φαύλης. "…, y es testimonio también lo que acontece en las ciudades: porque los legisladores, haciendo adquirir hábitos a los ciudadanos, los hacen buenos, y esta es la voluntad de todo legislador, y cuantos no hacen bien este asunto yerran, y por este hecho un régimen político bueno se diferencia de uno malo".

[43] Cfr. *É. N.* V, 2, 1130 b 27 –30.

fórmula sintética de Aristóteles se resume en tres palabras δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων, *para que el hombre sea feliz necesita de amigos* [44].

El hombre bueno de Aristóteles, es un hombre que siempre tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer. La virtud propia del hombre *agathós* es ser *benefactor*, τὸ εὐεργετεῖν, es más hermoso para él hacer *bien* a los amigos que a los extranjeros, el hombre *spoudaîos* necesitará de quienes confíen bien, τῶν εὖ πεισομένων, de buena fe. El hombre para Aristóteles es un ser político, es decir, que ha nacido por naturaleza para vivir con otros, πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός [45]. Sin embargo, el mundo heleno ha mostrado la otra cara de la medalla. Platón, por ejemplo, veía que la guerra, y por tanto toda odiosidad, era algo arraigado en la naturaleza del hombre heleno y ello explicaría el carácter guerrero que se dio entre las distintas *poleis*, cuyo testimonio máxime fue la guerra del Peloponeso. Es muy probable que ante la experiencia histórica, Aristóteles, apartándose de su maestro, haya antepuesto la amistad como remedio a las odiosidades, afirmando con ello no sólo el valor de la paz y la libertad, sino que como una forma indispensable para suplantar el espíritu de las guerras fratricidas o guerras civiles. Tal ha sido el empeño puesto por todo el mundo en el reestablecimiento de la *concordia*, idea afín a la de *philía*, especialmente por parte de los legisladores. Encontramos un texto notable en el capítulo primero del libro VIII, donde la noción de amistad traspasa las fronteras del mundo individual o familiar, si se quiere, y se instala en relación a la vida en comunidad, en la ciudad:

---

[44] *É. N.* IX, 9, 1169 b 22.
[45] *É. N.* IX, 9, 1169 b 18-19.

> Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia (*homónoia)* parece ser algo semejante a la amistad, y máximamente tienden a ésta, mientras que destierran lo más posible la guerra civil, que es odiosidad. Y mientras existan los amigos no hay necesidad de justicia, pero mientras sean justos necesitan además de la amistad, y parece que es propio de los justos la mayor capacidad de hacer amigos. No sólo es necesario, sino también hermoso [46].

Si ya habíamos visto en la justicia la importancia de encontrarse con el otro, en la amistad está doblemente subrayada esta condición, pues es propio de ella la reciprocidad, es decir, que cada uno desee el bien del otro. Es lo que permite el surgimiento de la comunidad, en cuya base encontramos básicamente tanto la justicia como la amistad, siendo a su vez la misma comunidad la que permite el surgimiento de la *philía*. El amor hacia el otro se actualiza efectivamente en la convivencia, y es entoces cuando se muestran las aciones del hombre bueno, *agathós.*

En esta mirada de conjunto acerca de la ciencia política en la *Ética*, faltaría por precisar la distinción que Aristóteles realiza de los distintos sistemas políticos, las trer especies básicas que establece y las que llama corrupciones de éstas. No obstante la tesis que maneja el filósofo es que la amistad, lo mismo que la justicia, parecen adaptarse a los distintos regímenes políticos. Aristóteles a

---

[46] *É. N.* VIII, 1, 1155 a 22-29

lo largo de la *Ética* ha subrayado la importancia de la legislación para el desenvolvimento de la comunidad, así como que las leyes sean efectivamente buenas. Para avanzar en esta materia su propuesta es, precisamente, la de estudiar la legislación en tanto que tal, materia que no ha sido sistematizada por los antecesores. Ello supone un estudio detallado de las *politeiai*, es decir, de los distintos regímenes políticos o formas de vida, puesto que sólo de esta manera se completaría la filosofía de las cosas humanas, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῇ [47]

A juzgar por el análisis realizado, no sólo el último capítulo de la *Ética* viene a ser como una introducción al curso de política, sino más bien hay que ver que los temas abordados en la *Ética* se correlacionan con aquellos que Aristóteles trata en la *Política*.

CAPÍTULO II

LA CIENCIA POLÍTICA EN LA *POLÍTICA*.

1.- Generalidades acerca del texto de la *Política*.

Después de haber tratado de las virtudes, los placeres y la amistad, la propuesta inicial como investigación acerca de una cierta ciencia política está inconclusa. No es suficiente la especulación puramente teórica cuando se trata de cosas eminentemente prácticas, de modo que la puesta a prueba de los principios adquiridos en dicha especulación para que se hagan

[47] *É. N.* X, 9, 1181 b 15-16. La palabra *filosofía* estaría referida aquí en su sentido más amplio. En *De las partes de los animales* se encontraría un paralelo: ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία, " la filosofía con respecto a las cosas divinas", según J. Léonard. Cfr., Gauthier – Jolif, op. cit. Tome II Commentaire, pág. 912.

carne necesitan de su realización, y ésta se plantea concretamente en el ámbito complejo del ejercicio político en estricto sentido [48]. Es aquí, entonces, donde debe comparecer, realizándose el conocimiento especulativo acerca de la virtud, a través de los actos, y en éstos mostrarse las competencias de los hombres, es decir, la posibilidad de mostrar la condición de hombres *virtuosos,* o bien, por cuyo ejercicio llegar a ser *buenos* [49].

La *Política* representa la continuación natural y necesaria, entonces, en el terreno práctico de aquello que el filósofo refirió como discusión general. ¿La práctica política es para Aristóteles el terreno propicio donde el hombre pone en juego todas sus virtudes? ¿Es ella, la ciencia política, por otra parte, la responsable de hacer a los hombres mejores a través de las leyes, como parece desprenderse de la relación entre educación y legislación, es decir, entre educador y gobernante-legislador? Si es por medio de la ley que nos hacemos mejores, cuál es la concepción aristótelica del hombre en cuanto a su carácter?. La *Política* es una obra compleja, pues por los análisis que van compareciendo en la obra nos enfrentamos a problemas antropológicos fundamentales, a una *sociología* compleja en el modo de abordar los problemas del hombre en sociedad, desde su definición canónica del hombre *político*, una *psicología* de profunda observación *anthrópica* que considera al hombre particular desde lo más hondo de sus deseos o pasiones, pero al mismo tiempo en el marco de la comunidad política; hay en ella, además, todo un problema de índole *económica*, vinculada a la *crematística*. Obra compleja más aún, si se tiene en cuenta que para el estagirita la misma ciencia política reviste un carácter principalmente *arquitectónico*, es decir,

---

[48] Tal es el paso por el que se transitará hacia la ciencia política, ver al respecto *É. N*. X, 9, 1179 a 33 y ss.
[49] *É. N.* X, 9, 1179 b 3-7.

conduccional, cual es el de llevar a los ciudadanos, bajo normas generales de ación, hacia el bien y con ellos a la *pólis* (el Estado). Compleja, además, porque en ella no sólo el filósofo ha recogido toda la experiencia histórica del mundo heleno, manifiesta en todos los ámbitos de los géneros literarios y en la experiencia histórica concreta de la construcción de los diversos sistemas políticos, que evolucionaron en el devenir de esa misma experiencia; todo lo cual a veces hace difícil discernir cuándo el filósofo se aparta de esa misma tradición o bien hasta qué punto está condicionado por los mismos prejuicios helenos, por la mentalidad y estructura sociopolítica de su tiempo [50].

Tal como ha llegado hasta nosotros, la obra, reviste otra no menor complejidad, pues nos encontramos con distintas ordenaciones de sus ocho libros [51]. Cabe señalar al respecto que a la recepción tradicional del texto se han superpuesto criterios subjetivos de análisis, que han pretendido ensamblar los contenidos de los libros con mayor rigurosidad en su lógica interna, que han acabado por darle a la obra un orden propio, explicitado en el aparato crítico de las distintas ediciones. En la *Introducción* de la edición del texto de Aubonnet se halla la discución central con los respectivos argumentos acerca del reordenamiento de los libros de la *Política.* La principal de las transposiciones se refiere a los libros VII-VIII (bosquejo de la *polis* o *politeía* ideal), que se ponen a continuación de I, II y III, por lo

[50] Acerca de los condicionamientos sociopolíticos y culturales en Aristóteles véase Reale, G., *Introducción a Aristóteles.* Herder, Barcelona, 1985, pág. 114, texto citado por Marín, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura.* EUNSA, Pamplona, 1993, pág. 187.

[51] La referencia más antigua acerca de los ocho libros la encontramos en los Catálogos de Diógenes Laercio (nº 75) y del Anónimo (nº 70), véase Aubonnet, J, *Aristote Politique.* "Les Belles Lettres". Paris, 1968, la Introducción, pág. CII nota 2.

demás es la propuesta que desde la *editio princeps* de Newman en cuatro volúmenes, 1887, es la que se ha impuesto. Este orden junta los tres libros más antiguos con los que se supone son los más recientes; aunque Jaeger sostiene que originalmente los libros VII y VIII seguían a II y III. Los libros IV, V y VI se intercalan de acuerdo con el orden tradicional. También se discute si el libro I es de los más antiguos, ya que desde Jaeger y su teoría del método genético el libro I sería uno de los últimos escritos por el estagirita, constituyéndose en algo así como una introducción a toda la obra. Parece haber concordancia en que los libros más antiguos de la *Política* serían el II, III, VII y VIII [52]. Así como se admite que la obra está compuesta por distintos fragmentos, que corresponden, a su vez, a distintos momentos del desarrollo intelectual y ocupaciones del filósofo. Es una síntesis de las reflexiones de toda su vida en torno a los problemas del gobierno y la *pólis*, y por consiguiente la obra es el resultado de una lenta elaboración. Habrían marcas de estas etapas sucesivas, que revelan un pensamiento que evoluciona y se enriquece sin parar [53], no obstante esto, como afirma Jaeger, acerca de *la política original* (*Urpolitik*) hay una lógica interna como de un todo, reconociendo al mismo tiempo que es imposible admitir que el tratado hubiese sido concebido "de una vez en su

[52] Cfr., la Introducción de la traducción de Tricot, J., *La Politique.* Bibliotheque des Textes Philosophiques, Paris, 1962, pág. 8.

[53] Al respecto señala Aubonnet, " De fait, la *Politique* dans son état actuel peut apparaître, non comme un traité homogène, mais plutôt comme un recueil de leçons indépendantes et comlètes en elles-mêmes, qui sont le reflet de cours professés plusieurs fois, sorte d' essais ou μέθοδοι sur des sujets connexes. Cette collection de *Recherches* ou *Questions de Politique* (Πολιτικά), qui toutes relèvent d' un pensée unique, fut assemblée et disposée par Aristote (ou par quelque éditeur postérieur) sous un seul titre, mais ne fut jamais vraiment fondue en un seul ouvrage". Op. cit., pág, XCVI, véase además la nota 2 acerca del modo de agrupar los libros tanto la de W. D. Ross, como la de E. Barker, según las conexione temáticas.

totalidad o surgiese de un solo acto creador del espíritu"[54]. Es, como se ha dicho, la obra maestra de toda su vida, aunque mutilada e inacabada, tal como lo hiciera notar ya desde antiguo Guillermo de Moerbeke [55] al final de su traducción latina, quien añade después de la palabra *conveniente* (τὸ πρέπον) la siguiente observación: *reliqua hujus operis in greco nondum inveni*, la descripción del Estado mejor ha quedado incompleta. También es significativo de este inacabamiento el hecho de que quedaran muchas promesa de desarrollo ulterior que no se concretan en la obra como la tenemos [56].

Respecto del período de su composición, como se ha dicho ya, no puede ser fijado en términos absolutos porque responde a distintos momentos de la vida del filósofo, el período de sus enseñanzas en Assos y en Mitilene (347-343), en Macedonia (342-336) y su segunda estadía en Atenas; no obstante la composición de conjunto de aquellos materiales de épocas diferentes correspondería más menos al último decenio de su segunda estadía en Atenas (335 – 323) y que coincide con el último período del Liceo, es decir entre 330-323 [57]. Jaeger sostiene que con toda seguridad los libros IV –VI, que Aristóteles refiere al fina de la

---

[54] Jaeger, W., *Aristóteles.* F. C. E., México, segunda reimpresión, 1992, pág. 303.

[55] Los trabajos de recuperación del griego tienen a uno de sus representantes en la persona de Moerbeke, quien en el siglo XIII comienza a traducir al latín obras griegas, hacia 1280/1 la *Poética* y la *Política* de Aristóteles. Véase Newman, W. L., op. cit., II, págs. XII-XIII. La edición crítica que marcó época en los estudios sobre la *Política*, que siempre será estimada según Newman, es la de Susemihl., F., *Aristotelis Pilitica,* Leipzig, 1872, que contiene la traducción latina de Guillermo de Moerbeke.

[56] Cfr., Newman, op. cit., II, pág. XXVII-XXIX, donde recoge con detallado análisis temático esas partes que han quedado sin correlato de tratamiento. También Aubonnet, J., op. cit, pág. XCV nota 1 da referencias precisas al respecto.

[57] Cfr., Aubonnet, J., op.cit., pág. CIX ss.

Ética, pueden atribuirse con toda certeza al último período de Atenas; además estos libros serían contemporáneos de la composición de la *Ética Nicomaquea*, por tanto el resto de los libros sería anterior, siendo el libro I una excepción[58].

Como es de esperarse en estas materias, las conclusiones a las que se arriba en cuanto a precisar aspectos de la obra no pueden ser definitivas ni concluyentes; ciertamente todos los investigadores aportan algo de claridad sobre los problemas que abordan, porque de una u otra manera recogen aspectos verídicos no sólo de los contenidos y asuntos metódicos del pensar aristotélico, sino también en la medida que contectualizan y atrapan aspectos ciertos de la realidad histórica, política y cultural en la que se enmarca también dicho pensador. Todo ello, sin duda, enriquece nuestras propias formas de aproximarnos al texto y la crítica que se le hace al método genético de investigación bien vale como una crítica general a toda investigación que aborde los problemas de una filosofía *anthrópica*, en el sentido que este método es acusado de pecar de demasiada subjetividad en la apreciación de los textos , pues muy a menudo se disponen las capas que se cree son de edades diferentes, siguiendo el propio sentimiento que se tiene con respecto al tema de la evolución de las ideas de Aristóteles, lo cual lleva a una disposición de los libros a un determinado orden, siguiendo una concepción propia de la lógica aristotélica [59].

---

[58] Al respecto véase Jaeger, W., op. cit., pág. 306 y especialmente la extensa nota 15.

[59] Con respecto a la sugerencia surgida del propio Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1252 a 24) acerca del método genético, y su aplicación, por parte de los investigadores, a la propia obra del filósofo véase el análisis crítico de dicho método en Aubonnet, J., op. cit., pág. CX y ss.; y los estudios que abrieron estas investigaciones, como los de Jaeger, W. y de H. von Arnim entre otros.

Ante un panorama así, de resultados a veces sospechosos, por decir lo menos, queda la impresión que estamos frente a una obra carente de unidad. ¿Cómo debemos aproximarnos a esta problemática? Se ha pensado que la primera edición de la obra estuvo a cargo de un editor, quien habría llevado a conjunto las diversas partes de la *Política*, probablemente durante el último período del Liceo; opinión aceptada en su justa medida, considerando el estado de los conocimientos en estas materias. Aceptada la posición que la obra es el resultado de la dedicación de su autor durante los años de enseñanza de estas materias, también se admite la posibilidad de la diversidad de factura en su composición así como de tonos, la utilización de datos o fragmentos de distinta época, la existencia de redacciones fragmentarias sucecivas, cuya yuxtaposición, a veces, imperfecta, ha dejado huellas en la *Política*. Por otra parte, el hecho que Aristóteles compusiera su obra en una misma etapa de su vida no excluye que haya podido servirse de antecedentes y fragmentos de época diversa, probablemente destinados a públicos también diferentes, agrupados a veces siguiendo un orden distinto [60].

En cuanto a la composición misma Aristóteles además de referencias o de textos tomados de sus colecciones y catálogos del Liceo, ha recurrido a fragmentos de sus diálogos publicados, de las exhortaciones *Sobre la Monarquía* o bien *Sobre las Colonias*, dirigidos a Alejandro, e incluso de notas, tomadas de sus cursos sobre cuestiones de política y les ha dado un orden diferente, desde los tiempos de sus estadías tanto en Assos (348/7-345/4) como en

[60] Los ejemplos y los análisis al respecto pueden seguirse en Aubonnet, J., op. cit., pág. CXVII, nota 1. También en Jaeger, W., op. cit., pág. 307 y ss., y notas. En las que nos informa que el primero en plantear la conjetura de las capas superpuestas en la *Política* fue Wilamowitz en su *Aristoteles und Athen*, vol. I, pp. 356 ss.).

Macedonia (342-336). Todos estos materiales, al momento de hacer una revisión general, el filósofo los ha insertado y refundido en la *Plítica*; de modo que esto es lo que hace difícil distinguir y diferenciar con claridad las capas superpuestas que en en ella aparecen; por lo mismo las investigaciones al respecto son tremendamente meritorias y merecen el reconocimiento por parte de las nuevas generaciones de investigadores, independientemente de las observaciones complementarias indispensables.

De acuerdo con Jaeger, las referencias que ligan entre sí las diversas partes del tratado, las cuales han sido puestas por Aristóteles al momento de revisar el texto, constituyen en el conjunto de la obra las marcas, que, a su vez, precisan la verdadera unidad de la estructura de la obra y sugieren que estas mismas partes muestran la contemporaneidad con su autor, esto mismo probaría las referencias a hechos contemporáneos, del período de la vida de Aristóteles, cuando profesó por última vez su curso de política, hacia fines de su segunda estadía en Atenas. Como la obra ciertamente no fue editada por el propio autor, esta unidad de composición no impide que en alguna parte de ella misma o algún pasaje puntual, una crítica prudente lo estime como proveniendo de otra mano, de modo que un editor posterior haya realizado ajustes y modificaciones, de ahí que se eche de menos continuidad en la redacción de diversas partes. Un argumento que intenta explicar esta discontinuidad es el de las diversas ocupaciones intelectuales que Aristóteles llevó a cabo durante este último período – se ocupa de metafísica, ciencias biológicas, física, ética, política-, trabajos de largo aliento. Todas estas tareas explicarían que Aristóteles no hubiera podido concentrar toda su atención sobre la *Política*, de modo que la obra en la forma que la tenemos muestra inconexiones y que haya partes menos acabadas que otras, que haya algún libro incompleto o que otro termina de manera

abrupta, sin ligazón clara con el siguiente. En fin, otro argumento que viene al caso es que la composición de la obra fue interrumpida más de una vez, lo cual se aprecia en las diferencias de las preocupaciones, las que producirían las diferencias de forma, características de una obra a la cual su autor no pudo aportar los últimos retoques necesarios, una corrección tal habría logrado la proporción entre las partes así como un equilibrio armoniosos a todo el conjunto.

Sin duda los detalles de forma son relevantes, pero no al extremo de estar por sobre su unidad de contenido. La *Política,* en su estado actual, nos permite transitar por el pensamiento de su autor respecto a establecer los fundamentos de un pensar la ciencia política que traspasa las fronteras del mundo heleno y nos deja instalados en el devenir de todo futuro pensar sobre el fin último de la actividad política como tal. En lo que sigue, emprenderemos una lectura de ésta, atendiendo pricipalmente a descubrir esos hitos que establece el estagirita, en el esíritu que expresan las palabras finales del estudio previo, realizado por Julián Marías a la edición bilingüe del texto:

Aristóteles se recoge sobre sí mismo y, renunciando a lo que era más caro para un griego –lo irreal- se inclina sobre la realidad histórica, sobre el incesante movimiento político del último siglo, sobre las constituciones pacientemente coleccionadas, e intenta extraer de ese material la fórmula que haga posible una nueva concordia, una mínima seguridad, para que los hombres puedan seguir tendiendo los arcos de sus vidas con alguna esperanza de que la felicidad sea su blanco. A lo que nos queda de ese afanoso

esfuerzo de Aristóteles es a lo que llamamos los ocho libros de su *Política* [61].

2.- La ciencia política: la idea de *comunidad* y *bien*.

Desde las primeras páginas de la *Política* nos encontramos con la idea de comunidad, por la cual se define el carácter de la *pólis*: ésta es una comunidad (κοινωνία), cuyo fin en su composición es un bien o de lo que se muestra como tal bien (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθῶν χάριν). Para Aristóteles no hay comunidad, no hay pólis (Estado) si no está constituida esencialmente por el bien como finalidad última. En este sentido hay coherencia con lo que encontramos en *Ética Nicomaquea* en cuanto a que todos nuestros actos buscan este fin, que llama ἄριστον, es decir, *el más elevado, supremo* [62], que para la ciencia política viene a ser la *justicia*, esto es, *lo conveniente* para la comundad [63], pues en esta justicia como τὸ κοινῇ συμφέρον se funda la preservación misma de la *pólis* (Estado) [64], el interés general es de hecho el fin por el cual se ha constituido

---

[61] Aristóteles, *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. Introducción pág. LXII.

[62] Se trata del texto con que se abre el cap. 2: Εἰ δὲ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν [...], δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, É. N., I, 2, 1094 a 18- 22.

[63] *Pol.* III, 2, 1282 b 16-18: Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν **ἡ πολιτικὴ δύναμις**, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, " Puesto que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, lo más grande, es decir, lo más importante en la más suprema de entre todas las ciencias, y ésta es una ***dynamis política***, y el bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad,"; en otras palabras lo que llamamos el interés general o bien común.

[64] Cfr., *Pol.* II, 2, 1261 a 30, διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις.

originalmente el Estado y es el fin de toda comunidad política, *politeía*, como ha dicho con claridad en *Ética*:

> αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς· συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν·
>
> [...] y todas las comunidadesd se asemejan a partes de la comunidad política, porque [los hombres] caminan unidos por algo que les es conveniente, e imaginándose alguna de las cosas para la vida, y la comunidad política parece que desde un comienzo se unió a causa de lo conveniente y para permanecer [65].

Todas las comunidades, incluso las que no son propiamente comunidades políticas, en su fundamento se plantean como *télos* algún tipo de *bien*, pero la que se encarga por excelencia de buscar ese bien, *el supremo entre todos los bienes*, es la propia *pólis*, que identifica como *koinonía politiké* [66], porque ella es la única que puede aspirar a conseguir trascender lo particular, el bien-estar de cada uno y producir el interés general, que es justicia y conveniencia. En este sentido, la *pólis* viene a ser lo que desde el siglo XVI aproximadamente hemos venido llamando *Estado*. En Aristóteles se entiende como la relación entre gobernantes y gobernados. Se trata de un todo compuesto de partes [67], no es una mezcla donde los componentes forman una unidad nueva; esta

[65] *É. N.* VIII, 9, 1160 a 8-12. Véase además todo el pasaje respecto al listado de bienes en *Ret.* I, 6, 1362 b 27, Καὶ τὸ δίκαιον συμφέρον γάρ τι κοινῇ ἐστίν.
[66] Tal es la tesis con la que se abre la *Política*, I, 1, 1252 a 1-7.
[67] *Pol.* I, 2, 1253 a 20; VII, 8, 1322 a 21 ss.

pólis es una *synthesis* [68], una unión de elementos simples, que subsisten como tales al interior del compuesto. En tanto que la *pólis* como un todo está compuesta de elementos diferentes [69], donde unos mandan y otros obedecen [70]; sus partes, es decir, los individuos que la componen están con respecto a ella en la misma relación que las partes de cualquier parte de aquel todo respecto de ese todo [71]. Según Newman, el hecho que la *pólis* sea vista como un todo llevaría a sacar varias importantes deducciones en cuanto a su naturaleza [72].

Una aproximación a lo que Aristóteles pudiera querer decir con la palabra κοινωνία [73], la hallaríamos en un pasaje de *Ética* donde nos habla del carácter propio de una comunidad (sociedad), se nos dice: "En efecto, a partir de dos médicos no existe *comunidad*, sino a partir de un médico y un campesino y, en general, de otros y no de iguales" [74]. Tendemos a creer –de hecho así funcionan- que hacemos comunidad cuando nos reunimos por ciertos intereses, ideas, proyectos comunes. Pero aquí Aristóteles piensa que para que acontezca comunidad deben congregarse personas diferentes entre sí en cuanto a sus funciones y, por tanto, diferentes en el modo de producción, por consiguiente, productores de bienes diferentes, de modo que cada uno, siendo

---

[68] *Pol.* III, 3, 1276 b 6.
[69] *Pol.* II, 2, 1261 a 29.
[70] *Pol.* I, 6, 1254 a 28 ss.
[71] *Pol.* I, 2, 1253 a 26.
[72] Cfr., Newman, W. L., op. cit., I, 43 ss.
[73] Ya Newman en su erudita edición de la *Política* nos advierte de lo vano que sería buscar una definición a la pregunta *[...] what is a* κοινωνία? We search in vain in Aristotle's writings for any systematic account of κοινωνία. As in the case of many other terms, we are left to make out the meaning he attaches to the word from a number of scattered passages wich rather imply than state it. Véase op. cit., I, 41.
[74] *É. N.*, V, 5, 1133 a 17-18

poseedor de esos bienes, que le son propios, pueda producir, a su vez, el intercambio; sin intercambios recíprocos no habría comunidad. La reciprocidad, por otra parte, es la *conditio sine qua non* en toda amistad y, el intercambio, en definitiva, tiene que ver tanto con la amistad como con la justicia en un entramado inextricable que se compenetran en la visión aristotélica de la *pólis*. " La *comunidad* es, pues, *amistad*, como la que uno tiene consigo mismo, así también con respecto al amigo" [75]. Las partes diferentes, a lo menos dos, se unen en acciones comunes. La comunidad -y por tanto la amistad- hace que una *aisthesis* peculiar, el sentido que estimula a la convivencia, aquello que uno quiere para sí, lo quiere también para el otro, el amigo, hace que esta *aisthesis* se ponga en movimiento, cuya *enérgeia* propia se actualiza en el puro hecho de compartir la vida ἐν τῷ συζῆν, a la cual las diversas partes tienden razonablemente, constituyéndose como tal la con-vivencia [76], es decir, lo que se pone en juego es la comunidad de acciones y la comunidad de acciones no tiende a otra cosa sino a procurarse el bien, esto es, -como dice en *Política*- " la *pólis* es una *comunidad* de semejantes, a causa de la mejor vida posible", es lo que hacen los *comunes* en la *pólis (el Estado)* y aquello que es lo mejor, lo *áriston*, es la *eudaimonía,* que no es sino una *enérgeia* y uso perfecto de la virtud, pero sucede que es admisible que unos participen de esta virtud (en definitiva de la felicidad), en cambio otros, poco o nada [77]. La existencia de la comunidad implica que algo sea común, por

---

[75] Id., IX, 12, 1171 b 33-34.

[76] Id., IX, 12, 1171 b 35 – 1172 a 3.

[77] *Pol.*, IV (VII), 8, 1328 a 35-40, ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος, συμβέβηκη δ' οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς, τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν... "Pero la ciudad es una forma de comunidad de iguales, y lo es por causa de la mejor vida posible. Y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es

consiguiente que haya un blanco y acciones comunes, es el caminar unidos en pro de lo conveniente en general para proyectarse en la vida personal y en convivencia. Como puede apreciarse a primera vista, la definición de la ciudad como *comunidad* parece implicar elementos que van más allá de la mera asociabilidad: hay una mirada por la integración de elementos diversos, porque la ciudad no es una cuestión homogénea como pensaba Platón, sino por el contrario, en la *pólis* se da la multiplicidad y lo interesante de ella es que, no obstante esto, produce una *synthesis*, una *composición* en la que a su vez quedan diferenciados los elementos simples. La integración de los opuestos o diversos debe darse a partir del intercambio, pero que a la vez este intecambio sea recíproco, y como la reciprocidad (τὸ πεπονθός) es una pieza clave de la *philía*, por tanto esta misma comunidad no es otra cosa que una amistad en que la misma reciprocidad que se da entre los amigos debe producirse también entre los miembros de la comunidad política, por eso Aristóteles dirá también que esta comunidad política es una comunidad de iguales y semejantes y, por consiguiente, en ella se justifica la misma reciprocidad como alternancia de poder en cuanto gobierno, pues se funda en la concepción de que toda comunidad política es una organización de hombres libres [78], y por consiguiente, en tanto que hombres libres gobernados, pueden, a su momento, ser gobernantes, que como blanco deben apuntar al bien como justicia absoluta, pues en ella se funda la praxis de una *hexis* política recta. Aquí, en este punto en particular el filósofo desliza una abierta crítica a la sociedad contemporánea, que suena absolutamente moderna y postmoderna, por qué no decirlo,

---

una actividad y uso perfecto de la virtud, y así ha ocurrido que a unos es posible participar de ella, pero a otros poco o nada...".

[78] Id., III, 6 , 1279 a 21.

cuando contrapone la idea originaria de un interés común al interés particular de la sociedad que le toca vivir:

> διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μέν, ᾗ πέφυκεν,ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινὰ πάλιν τὸ αὑτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον. **νῦν** δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν· καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς.

> Por esta razón también con respecto a las funciones políticas, cuando [la *pólis*] se hubo conformado de acuerdo a la igualdad de sus ciudadanos y de acuerdo a su semejanza, ellos juzgan conveniente gobernar alternadamente; **antes**, ha sido natural que juzgando conveniente ocupar un cargo público en su turno y mirar algunos asuntos en sentido contrario a su propio bien, de esta manera, antiguamente, el propio gobernante miraba la conveniencia del otro. Pero **ahora**, por las ventajas que se originan de las cosas comunes y las que provienen de la función pública, quieren gobernar ininterrumpidamente, como si les sucediera que para estar sanos, les fuera apropiado gobernar siempre a los que están

enfermizos. Probablemente por esto perseguirían las funciones públicas [79].

El hombre de Estado (*politikós*) se nos muestra como un *primus inter pares* y en ello radica su principal diferencia respecto del monarca o rey, de un jefe de familia o amo. Las teoría contemporáneas al filósofo han marcado la diferencia de estos estamentos de la sociedad civil sólo a partir del mayor o menor número de subordinados. Aristóteles va a criticar este punto de vista, así como el criterio acerca de la característica del poder o potestad política como tal, que plantean que rey es el que ejerce una potestad personal (permanencia e independencia del poder). El gobernante o político es el que se ciñe a la normativa de la ciencia política, es decir, aquella que establece la alternativa entre

[79] *Pol.*, III, 6, 1279 a 8- 16. Sin duda, aquí también Aristóteles está pensando en la experiencia histórica, tiene como fondo lo que llama la *constitución ancestral*, inspirada indubitablemente en Solón. Newman en nota *ad loc.*. op. cit., III, pág. 190, se refiere a este pasaje más menos en estos términos: (porque el gobierno de una casa y el gobierno que se practica en las artes es esencialmente para el bien del gobernado, y sólo accidentalmente y en ciertos casos para el bien común de gobernante y gobernado), el hombre denota por sus actos que gobernar en un Estado es esencialmente también para el bien del gobernado, por tanto ellos reclaman que todos deberían gobernar turnándose, en alguna manera cuando la constitución se apoya sobre la base de la igualdad, por lo tanto tratándose de los cargos públicos como una carga, debería ser sobrellevada por todos en turnos. No hay duda que éste no es el caso, ahora – por el contrario, el hombre pretende perpetuarse en los cargos públicos, por cuanto éstos traen grandes ganancias- por lo que el asunto se debe juzgar por lo que fue antiguamente, cuando el estado de las cosas fue natural. Se puede preguntar, si gobernar es una carga para el gobernante, por qué perpetuarse en el gobierno, tal como se da en la monarquía, es evidente para el gobernante. Aristóteles probablemente replicaría que el gobernante perpetuo recibe un *quid pro quo* en ‘ honor y recompensa ‘. Para la ampliación del tema véase del mismo autor, I, 244, incluyendo la nota 4.

mandar y obedecer, es decir, alternancia del poder y subordinación a los preceptos del hombre de Estado.

Aristóteles critica ambos puntos de vista, señalando que ninguno tiene razón. Revisaremos su análisis por cuanto reviste interés para el propósito que nos hemos trazado, a saber, aproximarnos a una comprensión de la idea de *comunidad*, o, en otros términos, qué quiere decir el filósofo cuando afirma que a la *pólis* la vemos siendo *comunidad.* Lo mismo que acerca es aquello que diferencia a los elementos en cuestión, a saber, rey, administrador de la casa y amo-esclavo. El principio del cual se parte es que no pueden existir el uno sin el otro. Se unen de modo necesario; así el macho y la hembra, el amo y el esclavo. El primero manda por naturaleza y el segundo obedece para su seguridad. El que manda puede prever con la inteligencia, por naturaleza, y es amo por naturaleza, y el que es mandado puede hacer estas cosas con su cuerpo y por naturaleza es esclavo, "por esto al amo y al esvlavo les interesa lo mismo" [80]. Además, como el más anciano es el que gobierna la casa, y es quien gobierna también en las colonias, por extensión en la primera comunidad de casas (colonia) este más anciano asumió el *gobierno* en carácter de rey. De aquí va a ir emergiendo ahora la ciudad como "la comunidad perfecta a partir de muchas aldeas, que tiene como su punto más alto en la *autarquía* total, por decirlo así, surgida por consiguiente a causa del vivir, pero existiendo [ahora] a causa del vivir bien" [81].

3.- Comunidad: vida superior autárquica y *eudaimonía*.

[80] Cfr. El pasaje en *Pol*. I, 2, 1252 a 26-34.

[81] Id. I, 2, 1252 b 27-30, ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη, πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

A la manifestación primaria de la comunidad, como la simple unión de casas, esto es, de familias, en función de la superación más básica de las necesidades (χρήσεως ἕνεκεν), surgirá la pólis como comunidad superior no sólo para que provea sus necesidades [82], el mero vivir, porque esto sería lo común a todos los animales, sino para alcanzar una vida perfecta en el *vivir bien* desde *la autosuficiencia* [83]; todo lo que ha ido surgiendo juntamente con el primer sentido de la comunidad, como la noción de compartir un mismo lugar, un determinado número de ciudadanos, los matrimonios, las interrelaciones entre las mismas familias y por esto mismo, luego, las alianzas, el compartir los mismos ritos, las mismas fiestas públicas y comidas, y que todas estas cosas no se darían si no estuvieran inspiradas en la amistad; sin embargo, todas ellas están a la base de la ciudad, pero no conforman su objetivo último, su fin:

> τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.
>
> [...] por consiguiente el fin de la ciudad es vivir bien, y esas cosas [son medios] respecto del fin, la ciudad es una comunidad de familias y aldeas respecto de una vida perfecta y autárquica, y esto es –como

[82] Id.,IV (VII), 4, 1326 b 4.

[83] Id., III, 9, 1280 b 33-35, ἀλλ' ἡ [πόλις] τοῦ εὖ ζῆν κινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελέας χάριν καὶ αὐτάρκους. "Pero la ciudad es comunidad del vivir bien tanto en las casas como en los *génos*, a causa de una vida perfecta y autárquica".

> decimos- vivir con felicidad y bien. Hay que establecer, en efecto, que la comunidad política existe respecto de las buenas acciones, pero no respecto del [mero] compartir la vida [84].

Se puede decir que Aristóteles nuevamente está no sólo haciendo crítica contra la concepción platónica de la *pólis*, sino más bien está corrigiendo y completando el cuadro trazado por el maestro y, naturalmente, dándole un estatus notablemente superior. Platón había puesto todo su empeño en lo que podríamos decir la conformación material de la ciudad en función de la producción de recursos para responder a las necesidades primarias del autoabastecimiento de una comunidad humana, y en el cual pone también los orígenes del asociacionismo. Su república se propone más bien como una sociedad mercantilista en la que la ciudad aparece convertida no en otra cosa sino en el lugar donde tienen lugar las relaciones comerciales del intercambio, del cual también se hizo parte Aristóteles, y de hombres asalariados [85]. Como puede apreciarse, la diferencia con Aristóteles es notable: el fin de la *pólis* en tanto que comunidad política va más allá de la superación de las necesidades materiales mediante el logro de la autarquía, consiste propiamente en llegar a *vivir bien*, y este vivir bien no es otra cosa que la *eudaimonía*; ésta queda garantizada por la comunidad, que es lo opuesto a vida individual. El bien se puede conseguir individualmente, pero es muy superior cuando éste es de la propia ciudad, por eso dijo en *Ética* que era más bello alcanzar el bien de la *pólis*.

Además, el fragmento encierra, por otra parte, una velada crítica histórica. La expresión μὲν οὖν, que hemos vertido "por

[84] Id., III, 9, 1280 b 39 – 1281 a 4.
[85] Cfr., *Rep.*, II, 369 b – 371 e.

consiguiente", teniendo el carácter de una lógica conclusiva, no rinde el sentido fuerte que tiene en griego, pues no sólo señala ese carácter, sino también quiere decir "por tanto verdaderamente... es vivir bien". La ciudad de los tiempos del filósofo dejó hace mucho de ser la *pólis* esplendente que vivieron los ciudadanos de mediados del siglo V; con y después de la guerra del Peloponeso las *póleis* helenas, en especial Atenas, han quedado sumidas en una prufunda crisis de todo orden, material y de valores trastocados, la Hélade pierde todos los bienes de este mundo: el Estado, el poder, la libertad al extremo de que sus ciudadanos quedarán reducidos al mercenariado del imperio macedónico [86]. Aristóteles hace ver que el *vivir bien*, la felicidad es lo que no acontece en la ciudad, y que las cosas que en Platón son para lo cual se creó la sociedad y se fundó el Estado no son otra cosa que medios para lograr el fin en la propuesta aristotélica. Además el adjetivo verbal θετέον, en su sentido fuerte proviene de *establecer* y quiere decir "hay que (se debe) establecer", categóricamente, como la ley que fija un *legislador* y que se dice νομο **θέτ** ης , de modo que lo que hay que fijar como *principium sine qua non* es el origen y meta no sólo de la actividad de una simple comunidad, sino del poder político. La *pólis* en tanto comunidad deviene de las buenas acciones y por las mismas la actividad política preserva el Estado; en otras palabras lo que Aristóteles dice a sus contemporáneos es que las buenas acciones de la política son las que deben apuntar al blanco que no es otra cosa que el bien, es el modo de alcanzar la felicidad, que quiere decir, vivir bien, y como nos ha dicho ya en *Ética* la felicidad es una actividad de una vida perfecta de acuerdo con la virtud, por

[86] He estudiado estos problemas históricos en el capítulo segundo: La guerra del Peloponeso, Aristóteles y el siglo IV, en mi libro *La Constitución de Atenas de Aristóteles: visión retrospectiva de la historia y de la institucionalidad helenas*. Centro de Estudios Griegos, U. de Ch.. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, pás. 33 –60.

consiguiente, una vida perfecta de acuerdo con la virtud es la que se funda en las buenas acciones. Es como si el filósofo nos advirtiera: no se alcanza el bien sin acometer buenas acciones y por tanto tampoco se alcanza la felicidad . Una convivencia no tiene objeto si se da pasivamente o se vive sólo para sí mismo, por tanto no hay ciencia política que tenga por objeto establecer la convivencia, porque simplemente ésta se da de manera natural, y la ciudad es por naturaleza, por definición "el hombre es un ser político y nacido por naturaleza para compartir con otros su vida" [87] y las buenas acciones implican de suyo a una convivencia activa y, como la felicidad es actividad y la actividad es algo que se produce y es resultado del vivir [88], la actividad política por tanto orienta la vida de la convivencia hacia una εὐζωία καὶ εὐπραξία (buena vida y buena actividad).

La suficiencia o autarquía es una condición de la felicidad. Lo autárquico es lo que de suyo hace deseable la vida, lo que no necesita de nada y en esta autarquía consiste la *eudaimonía* [89], es el bien perfecto, por tanto autárquico; la felicidad misma es autárquica en cuanto que nada se sigue de ella, pues todo lo que hacemos es por ella, por eso ha dicho en *Política* "que la *autarquía* es un fin y lo mejor" [90]. La felicidad como bien autosuficiente quiere decir que es el resultado de los actos [91], pero no cualquier actividad, sino de aquella fundada plenamente en los actos morales, es decir, los que producen un bien en los hombres. El fin

---

[87] *É. N.*, VIII, 9, 1169 b 18-19, πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός cfr. con la definición de *Pol.*, I, 2, 1253 a 7.
[88] Id., 1169 b 28-31.
[89] Id., I, 7, 1097 b 15-17
[90] *Pol.*, I, 2, 1253 a 1, ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.
[91] Id., 1097 b 20-21, τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.

último de la ciencia política se constituye así irrestrictamente como actividad productora de acciones acompañadas de virtud, que son las propias del hombre bueno.

Esta autarquía, sin duda se podría concebir también como la posesión de recursos materiales, Aristóteles no renuncia a ellos, pero los ve como medios,, así como también de un clima espiritual y moral que permitan la completa expansión del ser humano. Aristóteles ve en todo el proceso previo a la constitución de la *pólis* como Estado un proceso natural, por tanto ella es también resultado de ese proceso, y como expresión máxima de esa naturaleza se instala el hombre, que por naturaleza es un ser que vive en comunión con otros, por eso es *politikón*; es un viviente político porque está dotado de *lógos* para comunicar lo justo y lo injusto. La felicidad del hombre radicaría también en este hecho. En *Ética Nicomaquea* ha establecido claramente que es absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque en su propio ser está la necesidad del otro a quien favorecer con reciprocidad, para alcanzar la vida feliz requiere de la amistad [92] y sólo es posible ésta en el compartir la propia vida con otros (συζῆν), por lo mismo es un animal político y dado el caso que fuera un ἄπολις, es decir, un hombre sin ciudad, *un a-político*, entonces sería *menos* o *más* que hombre, menos que hombre porque carecería del sentido de la familia, de la comunicación (ἀφρήτωρ), carecería del sagrado sentido del *hogar* y por tanto sin destino (ἀνέστιος) y sin *pólis* carecería absolutamente del sentido de la ley, de la justicia (ἀθέμιστος) [93]. Si fuera más que hombre, entonces sería un dios, por consiguiente no necesitaría de nada ni de nadie y por tanto no

[92] Cfr., *É. N.*, I, 9, 1169 b 22, δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων.
[93] Cfr., *Pol.*,I, 2, 1253 a 2-5. Para mostrar el sentido del *ápolis*, Aristóteles ha recurrido a la autoridad nada menos que de Homero, *Ilíada*, *IX*, *73.*

necesitaría de la ciudad, sería absolutamente autárquico [94]. En tanto que, por el contrario, el movimiento impulsivo (ὁρμὴ) natural en el hombre es a formar comunidad. ¿Qué es aquello que impele al hombre a desarrollar su espíritu social, compartir con otros, hacer comunidad para llegar no sólo al mero vivir, sino al *bien-estar*, superando todo tipo de necesidades hasta alcanzar aquella autarquía última?

4.- Política, sociedad y lenguaje

El carácter *politikós* del hombre, Aristóteles lo asienta en el lenguaje. Dicho de otro modo, Aristóteles desarrolla una teoría lingüística que se compenetra inextricablemente con su definición del hombre como ser político. Encontramos en la *Política* un texto notable:

> διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐδὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ, λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῷων · ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις · μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε τοῦ ἔχειν αἴσθεσιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις · ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον ·

[94] Cfr., Id., 1253 a 27-30, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.. φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· "El que no puede vivir en comunidad o que no necesita de nada por su autosuficiencia no es parte de la ciudad, de modo que es una bestia o un dios... en efecto, el ímpetu natural en todos es hacia una comunidad de tal naturaleza".

τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθεσιν ἔχειν · ἐκ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

[...] y por esto el hombre es un animal *político* y es más que cualquier abeja y más que cualquier animal que vive en rebaño, es evidente. En efecto, como decimos, la naturaleza no hace nada en vano y el hombre es el único de entre los animales que tiene *lógos (palabra)*. La voz (φωνὴ), ciertamente, es signo de dolor y de placer, y por esto es propia de los demás animales, porque hasta esto ha llegado su naturaleza hasta tener la sensación de dolor y placer y significar estas cosas entre ellos, pero la palabra es para hacer patente lo conveniente y lo dañoso, y del mismo modo lo justo y lo injusto, porque esto es lo propio de los hombres con respecto a los demás animales: que él solo tenga la *aisthesis (el sentido)* tanto de lo bueno y de lo malo, como de lo justo y de lo injusto y de otras cosas, y la comunidad de estas cosas constituye a la casa y a la ciudad [95].

Solamente el hombre entre los animales tiene *lógos*, es decir, tiene razón-lenguaje. Compartimos con los demás animales la φωνὴ [96] , *la voz*, para hacer manifiestos nuestros sentidos más

[95] *Pol.*, I, 2, 1253 a 7-18.

[96] Probablemente, Aristóteles haya tenido a la vista pasajes de Isócrates, *De Antid.*, 253-7 y *Nicocl.*, 5 ss.. Sócrates se ha anticipado a Isócrates, hablando del lenguaje como condición de la vida política (Jenofonte, *Mem.*, IV, 3, 12, τὸ δὲ καὶ **ἑρμηνείαν** δοῦναι, δι' ἧς πάντων τῶν ἀγαθῶν μεταδίδομέν τε ἀλλήλοις διδάσκοντες καὶ **κοινωνοῦμεν** καὶ νόμους **τιθέμεθα** καὶ **πολιτευόμεθα**; " ¿Y el habernos dado la facultad de interpretar, por medio de

básicos de experienciar el mundo, a través ya sea del dolor ya sea del placer; la *voz* es aquí nada más que un mero ruido o sonido gutural, no obstante esto portador de un signo : porque la σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή [97] ; sin embargo, lo distintivo del *lógos*, naturalmente, lo peculiar al hombre y de allí la gran diferencia con la *phoné*, es que nos permite hacer evidente lo que nos conviene y lo que, por el contrario, nos hace daño, como lo justo y lo injusto y no sólo eso, sino además manifestar la *aisthesis (el sentido)* del bien y del mal: el *lógos* da cuenta como tal por medio de su manifestación misma, es decir, a través de la palabra proferida, se trata de un conocimiento que es capaz de distinguir con toda claridad para beneficio del hombre mismo. Hay lenguale porque hay *lógos*, esto es, porque hay necesidad que el *lógos* en tanto cuanto *razón* develante se manifieste articuladamente *en* y *con* la complejidad que su develamiento demanda, que supera lejos la distinción de placer y dolor que semantiza la φωνή . La comunidad de cosas [98] que hace manifiestas el *lógos-palabra*, a saber, conveniente-inconveniente, justicia-injusticia, bien-mal, y que no pueden hacer manifiestas los que son menos que el hombre, porque se quedan en su puro ser del rebaño, en tanto que siendo hombres somos capaces de establecerlas en un rango superior, y

---

la cual nos comunicamos todos los bienes, enseñándonos entre sí y **hacemos en común** y **establecemos** leyes y nos **hacemos *políticos (nos hacemos partícipes del gobierno de la ciudad)***? "); texto citado en griego por Newman, op. cit., II, 123.

[97] Cfr., *De An.*,II, 8, 420 b 32; " la voz es en realidad un sonido portador de significado"; véase además: Newman , W. L., op. cit, II, 123.

[98] Acerca de "comunidad de estas cosas" los traductores han interpretado de diferente manera, han interpretado el genitivo como masculino y han propuesto decir " the association of beings possessing these perceptions". Giph. y Bern. probablemente son más acertados al traducir estas palabras como "community in these things", i. e., en el bien y en el mal, lo justo y lo injusto. Es más natural interpretar el genitivo como neutro plural, que implica al *lógos-palabra* y el conocimiento que nos transmite.

ése es el que corresponde al establecimiento de la ciudad, sólo porque de ellas tenemos *aisthesis (el sentido)*, es decir, conocimiento [99] es que podemos saber que obrando de determinada manera y no de otra es como apuntamos de mejor manera al blanco: el bien, por consiguiente, a la *eudaimonía*. Es por el lenguaje que nos hacemos políticos, aquí se juega todo nuestro espíritu de compartir la vida con otros, pues es con respecto a la justicia, principalmente, donde el hombre manifiesta su calidad de *phrónimos*. Asimimsmo, con respecto a lo conveniente, aunque éste sea un gran tema aporético para la decisión política, según lo advirtiera ya Demóstenes en su tiempo y ante la misma crisis que comparten él y el filósofo [100]. Esta articulación develante de *lógos-razón* y *lógos-palabra* en tanto que nos pone en comunidad nos ha permitido fundar la comunidad básica que es la *casa* y en su extensión la *pólis.*

La convivencia humana se funda en esta especial manera de compartir lo conveniente y lo inconveniente, es deir, lo justo y lo bueno, de lo injusto y por tanto malo. Aquí va implícita también la visión de Aristóteles respecto del reconocimiento del otro y como dice en *Ética Nicomaquea* "que el amigo existe", que existe un otro para que pueda darse la convivencia en su estadio de naturaleza y, sobre todo el otro, el amigo adquiere su real presencia cuando se ponen en común el lenguaje y el pensamiento. La convivencia

---

[99] Para el sentido de la palabra αἴσθεσιν en el texto cfr., Newman, op. cit., II, 124, 'Latiore sensu ἔχειν αἴσθεσίν τινος idem quod usum habere alicuius rei, novisse aliquid'. Zeller, Gr. Ph. 2. 2. 238. 2 (ed. 3), explica la palabra con la equivalente en alemán *'Bewusstsein'.*

[100] Al respecto, he presentado el problema que representa determinar qué es *lo útil* o *lo conveniente* cuando se tiene que decidir en una determinada circunstancia histórica, donde no todos consideramos *lo conveniente* bajo un solo punto de vista. Véase mi artículo *Historia y Política en Aristóteles: Constitución de Atenas y Política.* Revista Philosophica. Vol. 33 [Semestre I / 2008], pág. 63. Además mi trabajo de traducción del Discurso de Demóstenes *Acerca de la Paz.* En Bizantion Nea Hellás, 25, 2006 : 13-34.

humana se definiría, precisamente, por esta capacidad de poner en común entre unos y otros las palabras y el pensamiento (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας). Esta convivencia va mucho más allá de la mera pertenencia a un territorio determinado, siendo, naturalmente, la geografía una *conditio sine qua non* para el surgimiento de la *pólis*,

> συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας · οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆς ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.
>
> [...] en efecto, es necesario tener conciencia del amigo, que existe, y ésta acontecería en el convivr, es decir, tener en común las palabras y el pensamiento, porque así pareciera decirse la convivencia entre los hombres, y no como en el conjunto de los animales que pastan en el mismo lugar [101].

No se conoce al amigo o al otro sino en la mirada profunda hacia sí mismo. Tal es el principio enunciado en *Ética Eudemia*: " [...], percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo" [102]. Las palabras y el pensamiento como práctica a un mismo nivel no sólo hacen posible la convivencia, sino que permiten la construcción cojunta de la vida mejor, hacen posible el *vivir bien*, porque en la medida que se ponen en común el sentido de lo bueno y de lo justo, diferenciados de lo malo y lo injusto, el hombre se distingue de los demás animales y obra, por tanto, en consecuencia. Obrar bien significa

---

[101] *É. N.*, IX, 9, 1170 b 10-14.
[102] *É. Eud.*, VII, 12, 1245 a 35 ss. Aristóteles, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Traducción y Notas de Julio Pallí Bonet. Ed. Gredos, Madrid, 1988.

hacer el bien al otro, al amigo, y a la inversa, recibirlo [103], éste es el verdadero valor de la reciprocidad en Aristóteles, que traspasa desde lo personal al ámbito político, de modo que la reciprocidad en la justicia es *caput anguli* en la construcción de la *eudaimonía.* La ciudad es el marco en que ello acontece; por eso el filósofo ha dicho que cuando surgió la primera comunidad, fue para vencer necesidades vitales, pero que con el paso del tiempo ha llegado a ser el ámbito en que se construye el *bien-estar*, el vivir bien [104].

5.- Ciencia política, justicia- ley y conciencia del otro.

La construcción de la idea de justicia arranca *en* y *desde* el valor mostrativo que encubre el lenguaje como expresión de la inteligencia, de aquella facultad proyectiva que encierra el νοῦς, como sincretismo de *lógos y diánoia*. Para Aristóteles, la justicia es una de las más importantes entre las virtudes, según su tratamiento en la *Ética*. Se podría afirmar con propiedad que el hombre *íntegro* es aquel que se enmarca activamente dentro de los límites, tanto de la costumbre como de la ley y la justicia propiamente tal. Por ello puede llegar a ser el mejor de los animales, pero apartado del derecho y la justicia puede convertirse en el peor de todos [105]. Es la justicia la que ha puesto en el mundo heleno los límites entre la barbarie y la civilización, i. e., el hombre que vive en *pólis*. Homero metafóricamente ya había visualizado con toda claridad esta cuestion cuando en Odisea, el de *multiforme ingenio* , al llegar a una tierra extraña, se preguntaba si los hombres de allí conocerían la *díke,* o no; o bien cuando Homero

[103] Cfr., *É. Eud.*, Vii, 12, 1245 b 1- 9, " Pero si se debe vivir bien y también el amigo, [...], se prefiera hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos".
[104] Cfr., *Pol.*, I, 2, 1252 b 27-31.
[105] Cfr., id., 1253 a 31-33.

trata del mundo sin *themis* de los Polifemos, que aún viven el primitivismo, porque carecen del sentido propio de la ciudad como comunidad, fundada en el derecho [106].

En Aristóteles la justicia es la más alta de las virtudes éticas, y la virtud tiene su asiento en el alma humana; por ello nos ha advertido que también el político debe ocuparse del alma, porque así contribuye a hacer del hombre un ser mejor; políticamente mejor encaminado hacia la búsqueda de la felicidad, y la justicia se maninifiesta a través de la ley, porque por definición tiene como blanco (στοχαζόμενοι) lo conveniente que es común a todos. En el libro V de la *Ética* leemos:

> Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, [[...]], llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política. Ordena también la ley lo que es propio de [...], mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido establecida arbitrariamente. Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro. [...] Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee

[106] Cfr., *Od.,* VI, 119 ss.; IX, 114 ss., y 175; XIII, 200 ss. He tratado acerca de los antecedentes del tema de la *justicia* en el mundo heleno en mi artículo *Política y Poética en Solón: la δίκη*. En Bizantion Nea Hellás, 17-18, 1998-1999, págs., 26-28, principalmente. Puede verse también mi libro : *La Constitución de Atenas de Aristóteles*, cap. III.- Política y poética en Solón: una lectura desde Aristóteles. Op. cit., Págs., 61 y ss.

> puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo [107].

Si la justicia se manifiesta a través de la ley, entonces, como ella, debe buscar por principio la universalidad (las leyes *hablan públicamente,* ἀγορεύουσιν): "todas las cosas", quiere decir precisamente esto: que la ley debe buscar y asegurar el bien público, el bienestar de la comunidad [108]. Si la ley fracasa, lo que acontece, entonces, es el mal en la ciudad. No es extraño que toda la tradición helena haya puesto al lado de la justicia el tema de la ley y, al mismo tiempo, haya hecho alabanza de la ley como forma de todo humanismo y cultura superiores, y a partir del siglo V éste será un tema preponderante. Demóstenes, un contemporáneo y adversario de nuestro filósofo, ha hecho manifiesto este elogio en su discurso *Contra Aristogitón:*

> Toda la vida de los hombres, atenienses, tanto si la ciudad que habitan es grande como si es pequeña, viene regulada por la naturaleza y por las leyes. De

---

[107] Cfr., *É. N.*, V, 1, 1129 b 14-33. Traducción de María Araujo y Julián Marías.οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσιν περὶ ἁπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ συμφέροντος πᾶσιν [[ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις [κατ᾽ ἀρετὴν] ἢ κατ᾽ ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον]] · ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πλοιτικῇ κοινωνίᾳ, προστάττει δ᾽ ὁ νόμος καὶ τὰ [...] ἔργα ποιεῖν, [...] τὰ μὲν κελεύων τὰ δ᾽ ἀπαγορεύων, ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χεῖρον δ᾽ ἀπεσχεδιασμένος. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστι τελεία, αλλ᾽ οὐ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. [...] καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν. τελεία δ᾽ ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτρον δύναται τῇ ἀρετῇ χρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ᾽ οὐ μόνον καθ᾽ αὑτόν ·

[108] Cfr., *Aristotle The Nicomachean Ethics*. A commentary by the late H. H. Joachim. At The Clarendom Press, Oxford, 1970, págs., 129-130.

> estos dos elementos, uno, la naturaleza, es irregular, y respecto a cada individuo, es peculiar a su poseedor; las leyes son un elemento común, reglamentado, idéntico para todos. Así, pues, la naturaleza, si no vale nada, quiere con frecuencia el mal; por eso veréis a la gente de esta especie cometiendo faltas. Las leyes quieren lo justo, lo bello, lo útil; esto es lo que ellas buscan; una vez lo han encontrado, se tiene un orden general, proclamada para todos, y esto es la ley; a ella debe obedecer todo el mundo, por muchas razones y, sobre todo, porque toda ley es una invención y un don de los dioses, un correctivo para los errores voluntarios e involuntarios, un contrato común de la ciudad, de acuerdo con el cual deben vivir todos los ciudadanos [109].

El propósito de la ley es aquello que conviene a la comunidad toda, tal es el sentido en este pasaje de lo que el filósofo quiere remarcar con τοῦ κοινῇ συμφέροντες, cuando el legislador acierta en el establecimiento de la ley, entonces se tiene una *politeía* mejor o estable, es el sentido de la *Eunomía* que Aristóteles recuerda de Solón. Aquello que la ley hace público es, nada menos, lo que es justo. Aristóteles va a entender por *justo* aquello que en tanto que justo crea *poiéticamente* la felicidad y como la felicidad es autárquica, i. e., fin, al mismo tiempo tiene que preveer su conservación como comunidad política, τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. En el fracaso de la ley, su establecimiento *hecho a la ligera* (ἀπεσχεδιασμένος), i. e., de manera superficial, lo opuesto a

[109] Cfr., el volumen *Elocuencia Griega * Demóstenes y Esquines.* Discursos completos.Traducciones de Francisco de P. Samaranch y Julio Pallí Bonet. Aguilar. Valencia, 1969, pág. 651.

ὀρθῶς, por ejemplo, radica para Aristóteles la distinción entre correctos y curruptos *politeíai,* i. e., *sistemas políticos* [110], significa el fracaso de la voluntad del legislador respecto del fin, que es hacer buenos a los ciudadanos [111] y por lo mismo respetuosos de las leyes [112], por medio de la correcta deliberación entre lo justo y lo injusto, pues de aquí deriva el peso igualitario que la ley debe proyectar en la comunidad; por eso ha dicho el estagirita que el gobernante al mismo tiempo que es un *guardián* de la justicia, lo es también de la igualdad [113]; el elemento articulatorio o axial de la comunidad e idéntico, la igualdad, *lo conveniente* o útil viene a constituirse en la *virtud perfecta*, porque el legislador (la ley) ha pensado universalmente, esto quiere decir que ha pensado considerando al *otro* como su *igual*, porque no hay ningún mérito en pensar lo justo para uno mismo, por eso el filósofo ha dicho*: " Por consiguiente, el peor [hombre] es el que usa de maldad tanto contra sí mismo como contra los amigos, y el mejor el que usa de la virtud no para consigo mismo, sino con relación al otro: porque esto es un trabajo difícil "* [114]. Es en esto en lo que consiste lo que Aristóteles va a entender por *virtud perfecta*, porque en el ámbito de la práctica, i. e., de su utilización se da la *completud*[115] de la *areté*, porque no se saca nada con poseer determinada facultad o capacidad si no se usa, de modo que la

---

[110] Como no es nuestro propósito discutir en particular el tratamiento aristotélico acerca de los sistemas políticos he aquí algunas referencias de interés sobre la temática, el cap. 10 del libro VIII, 1160 a 30- 1161 a 9; *Pol.*, III, 6, 1279 a 17 21; 7, 1279 a 28-31; además Newman, W. L., op. cit., I, 215 – 220.
[111] Cfr., *É. N.*, II, 1, 1103 b 1-6.
[112] Id., I, 13, 1102 a 7-10.
[113] Cfr., *É. N.*, V, 6, 1134 a 24-1134 b2
[114] Id., V, 1, 1130 a 6- 9, κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὑτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ᾽ οὐχ ὁ πρὸς αὑτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον · τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.
[115] Acerca del sentido de τελεία véase Gauthier y Jolif, *op. cit.*, Tome II, Commentaire, pág., 341.

virtud se completa en su puesta en uso, por decirlo así, y ella en tanto que virtud de justicia llega a su *télos* sólo mediante la práctica*: "practicando la justicia nos hacemos justos "* [116] y no hay práctica a sí mismo, sino poniendo la *posesión* a disposición *del otro* y eso es lo *conveniente*, porque la justicia es la única que consiste y adquiere toda su determinación en hacer el bien ajeno [117]. El terreno donde esta práctica adquiere toda su fuerza es en el de la política, pues en ella se materializa el ejercicio de la ley, pues logra que aquello que es *lo conveniente* sea universal como bien de la *pólis*, que es más hermoso y divino, porque es el más perfecto. Es éste también el fundamento por el cual la *pólis* asume la responsabilidad como Estado frente al *polítes*, y por ende frente a la educación o cultura, que en el esquema aristotélico juega un rol preponderante, más allá de las observaciones críticas que el propio Aristóteles hizo a algunos puntos particulares de la concepción histórica acerca de la responsabilidad del Estado en la *paideía.*

La felicidad depende en gran medida de la relación y conocimiento que tengamos con lo que Aristóteles llama *lo conveniente* y *lo dañoso*. Es ello lo que permite, por otra parte, no sólo el *vivir bien*, sino también el *obrar bien*. La justicia como tal y su materialización en el *nómos* determinan la propia convivencia y con ello las líneas de la felicidad: *el mejor hombre no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es lo difícil.* Sin duda, el descubrimiento real y efectivo de esta virtud se concretiza en el ejercicio del poder mismo. Aristóteles para demostrar este asunto una vez más va a recurrir a la tradición de la *doxa*, particularmente a la tradición *gnómica*, a Bias, uno de los siete sabios, quien habría sintetizado magistralmente el asunto: ἀρχὴ

[116] Id., II, 1 , 1103 b 1.
[117] Cfr., *É. N.*, V, 1, 1130 a 3-5.

ἄνδρα δείξει, " El ejercicio del poder mostrará al hombre" [118], se juega aquí su virtud entera, en mostar su capacidad o incapacidad para producir el bien *del otro*, el bien social o de la comunidad [119]. Al filósofo no se le oculta, en efecto, una característica, ínsita en el hombre: que al mismo tiempo que está capacitado para ejercer la virtud completa, entera, en su sentido positivo, la justicia,; por otra parte también está capacitado para practicar lo contrario, i. e., la injusticia o producir daño:

> χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα · ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδὶσια καὶ ἀδωδὴν χείριστος. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν · ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν · ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.
>
> La injusticia más insoportable es la que tiene armas, y el hombre nace naturalmente dotado de armas *para* / *con* la prudencia y la virtud, pero es posible que se sirva de ellas para las cosas opuestas. Por esta razón es posible que sin virtud sea el más impío y el más salvaje, y el más grosero con respecto a los placeres del amor y la comida. Pero la virtud de la justicia es

---

[118] Citado por Aristóteles en *É. N.*, V, 1, 1130 a 2.

[119] Sófocles en *Antígona* por boca de Creonte nos transmite su concepción acerca de la importancia del ejercicio del poder político, en términos de bien público, y manifestación concreta del hombre en dicho ejercicio, vs. 175-177,
ἀμέχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν
ψυχήν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν
ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβὴς φανῇ.
" Es imposible conocer de todo hombre
su alma, el pensamiento y el juicio reflexivo, antes que
se muestre experimentado en las funciones públicas y en las leyes".

> lo propio como ser político, porque la administración de la justicia es el ordenamiento de la comunidad política: la justicia es la facultad que distingue lo que es justo [120].

Hay algo del sino trágico del hombre, que se puede encaminar tanto al bien como al mal: en su naturaleza combaten ambos principios o potencias. El surgimiento de la idea de la ley no tiene otro origen que la injusticia, por eso Aristóteles ha dicho en *Ética* que hay justicia donde las relaciones están reguladas por la ley. La justicia no es otra cosa que discernimiento entre lo justo y lo injusto, ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου; a este propósito la intervención y el mérito de toda actividad política práctica. La justicia política que le interesa rescatar al estagirita es, sin más, aquella que por existir la desigualdad en las comunidades viene a constituirse en el ordenamiento de esa misma comunidad, y en este sentido el gobernante, el político viene a ser un guardián tanto de la justicia como de la igualdad [121]. Sin la virtud de la justicia, el hombre no es más que otro Polifemo impío y agreste, cae en el lado opuesto o en el vicio tota l[122]. La esencia de la sociedad civil, lo político del hombre se juega en su capacidad de discriminar lo que es de veras justo, lo que se ajusta a derecho (*díke*), porque es este derecho en tanto que ordenamiento es también preservación de la ciudad y su organización política. A la

---

[120] *Pol.*, I, 2, 1253 a 33-38. Como tantos otros pasajes es éste uno de aquellos tremendamente conflictivos para la traducción. La dificultad de interpretar los dos dativos del texto, así como entender qué quiere decir con *armas*, véase la discusión en Newman, W. L., op. cit., II, 129-130.Cfr., además Tricot, j., Aristote, *La Politique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1962, tome I, pág. 31, nota 2; donde critica – a mi entender muy ligeramente – la traducción latina de LAMBIN, despachándola como *est inacceptable*, sin dar ningún argumento. Reconoce, sin embargo, lo muy difícil que es justificar los dativos.
[121] Cfr., todo el pasaje en *É. N.*, V, 6, 1134 a 24-35.
[122] Id., 1130 a 11.

luz de su definición de δικαιοσύνη, queda claro, a la vez, el sentido dado *al justo* y la intervención concreta de la deliberación (κατὰ προαίρεσιν) del que se dice tal " La justicia es la virtud por la que el justo se dice que practica lo justo de acuerdo con la elección deliberada, y que distribuye tanto para sí mismo como a un otro, [...,] no de la misma manera como el que elige más para sí mismo y menos para el prójimo" [123].

6.- Justicia (Δικαιοσύνη) como *reciprocidad* (ἀντιπεπονθός) y amistad.

En la ciencia política aristotélica conceptos como *comunidad, convivencia, pólis, polítes* y otros afines adquieren su peculiaridad merced a la virtud de la δικαιοσύνη, la que vista desde la *reciprocidad* es una *conditio sine qua non* para el mantenimiento unitario o mejor dicho para la conservación y proyección de la *pólis*, la que se ha constituido para perdurar. Aristóteles destaca el sentido positivo de la *reciprocidad*, tampoco desconoce el sentido del *gnomos*, atribuído a Rhadamanthys, quien decía que habría verdadera justicia si se experimentara la misma sensación que se hizo sentir a otro [124], sentido que los mismos pitagóricos habrían dado a la justicia, es decir, reciprocidad en la línea de la ley del talión. El aporte novedoso que introdujo el filósofo habría sido el de plantear el tema de la justicia, aplicada a las relaciones de los ciudadanos, en términos de una *reciprocidad* proporcional, no basada en la igualdad [125]. En su sentido constructivo, la

[123] Id., 1134 a 1-5.
[124] Id., 1132 b 25 ss.
[125] Sin duda el tema de la *reciprocidad* es uno de los más espinudos en el libro V acerca de la justicia. Guthrie, en su *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos, Madrid, 1993, tomo VI, pág., 385, despacha el tema diciendo simplemente que Aristóteles "no fue un igualitario. Las comunidades políticas, [...], se mantienen

reciprocidad *proporcional* (κατ' ἀναλογίαν) es la que mantiene unidos a los hombres en cualquier tipo de asociación, especialmente dentro de una comunidad política, por la sencilla razón que la reciprocidad es el elemento fundamental de la *philía*. Sin duda la reciprocidad es una tercera forma de justicia, la que se puede calificar de política *in stricto sensu* [126] , y esta justicia es propia de quienes tienen comunidad de vida para hacer posible la *autarquía* o autosuficiencia. Se trata de una virtud, cuya excelencia radica justamente en poner la atención no en el sí mismo (αὑτῷ) sino con relación al *otro*, el que está cerca, el prójimo (τῷ πλησίῳ). La ciudad aparece como el lugar propio del intercambio (ματάδοσις):

> ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις [...], τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν.
>
> Pero en las comunidades que les es propio el intercambio, la justicia de tal naturaleza las mantiene

---

juntas mediante la reciprocidad sobre una base proporcionada, no de una igualdad precisa"; no se encontrará nada más al respecto. Ross, W. D., *Aristóteles*. Editorial Charcas, Bs. Aires, 1981, págs. 302-3, tampoco aclara mucho el problema, pero al menos pone el tema de la justicia en relación a una tercera especie de justicia que sería la del trueque o justicia comercial donde aparece la "reciprocidad proporcional". El tema queda instalado en el intercambio de servicios entre los ciudadanos.: se practica porque se ha acordado el "equivalente" de lo que se da. Ross nos recuerda además que Aristóteles fue el primer tratadista en materia de economía política y que hay aquí una contribución notable al tema. La discusión más fina y con la bibliografía de rigor se halla en las páginas respectivas de Gauthier – Jolif, op. cit., tome II Commentaire, págs., 369 ss., *Le juste et le réciproque.*

[126] *É. N.*, V, 6, 1134 a 25 26.

> unidas, la reciprocidad según proporción y no según igualdad. Por el hecho de devolver proporcionalmte, la ciudad se mantiene unida [...], por el intercambio [los hombres] se mantienen unidos.[127]

A esta observación Aristóteles ha añadido sutilmente una información no menor, generalmente pasada por alto en los comentadores y es que a raiz de este intercambio proporcional los hombres han hecho para sí mismos el templo de las Gracias como una forma de dar gracias por la *retribución* y al mismo tiempo para que ésta siempre acontezca (ἵν' ἀνταπόδοσις ᾖ), porque en ella radica la base de la unidad y por ende la perduración en el tiempo de esa comunidad básica de los hombres, a saber, intercambio, que es también otro modo como los hombres establecen lazos ciertos de comunicación. El breve comentario de Joachim a la reciprocidad como protección divina da luces que nos indican que no estamos frente al primado de la ley, sino más bien estamos frente al dictamen de la φιλία (amistad), de modo que su sanción no es legal, sino moral o religiosa[128]. Me parece acertada la propuesta de Gauthier –Jolif al señalar que la reciprocidad proporcional constituye una suerte de derecho natural anterior y necesario a la constitución de la *pólis*, es el requisito previo al ejercicio de la justicia distributiva o correctiva. El trueque o intercambio requiere de una cosa fundamental o regla, que consiste en la *reciprocidad proporcional*. Áristóteles introduce aquí un término clave para entender el carácter de estas primeras relaciones de intercambio y retribución, a saber, la palabra σύζευξις. Tricot la traduce por " *l' assemblage* ", por su parte Joachim en sus comentarios habla de *"previous coupling"*; y los traductores en español como Julio Pallí

[127] Cfr.*É. N.* V, 5, 1132 b 31 – 1133 a 2.
[128] Cfr., Joachim, *op. cit.*, pág. 149.

"*unión* [*de términos diametralmente opuestos*]"; en la traducción de María Araujo y Julián Marías se dice *" el cruce de relaciones";* σύζευξις expresa un determinado ejercicio o actividad que permite que cosas diferentes o dos o más personas se *enganchen* entre sí, en este sentido podríamos entender *con-junción*. Esta *con-junción* no se da a solas, sino *según medida*. El texto en cuestión dice. ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις (" la con-junción de acuerdo a medida hace la retribución de acuedro a una proporción") [129] Y son la base de la comunidad, que luego permitieron que un derecho más elaborado se desarrollara y se expandiera. Lo que mantiene la *unión* es la interrelación entre las personas y lo que las mantiene en conjunción no es otra cosa que la *amistad*. La reciprocidad en la amistad se llama ἀντιφίλησις, y se refiere única y exclusivamente a las personas, puesto que es en las únicas relaciones donde uno desea el bien del otro, del amigo y por el amigo mismo, Aristóteles añade "que a los que quieren así los bienes los llaman *benévolos*, aunque no nazca a su vez lo mismo de parte de ese amigo: en efecto, que la benevolencia en las cosas recíprocas es amistad, ¿ o bien hay que añadir que esa [benevolencia] no quede oculta?" [130]. La reciprocidad tiene que ser una cuestión manifiesta y entre sí, no sólo la benevolencia en una dirección, sino también en la vuelta, pues entonces hay reciprocidad, es decir, ἀντίδοσις / ἀνταπόδοσις, *retribución*. Sobre esta base surge y se mantiene la *concordia.* Se puede entender, entonces, que Aristóteles diga que la amistad mantiene unidas a las ciudades [131].

---

[129] *É. N.*, V, 6, 1133 a 5-6.

[130] Id. VIII, 2, 1155 b 32-35: τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίνηται· εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν;

[131] Id., VIII, 1, 1155 a 22-23.

En este punto es preciso decir algo respecto a lo que Aristóteles entiende por *concordia* (ὁμόνοια); pertenece a la amistad, o como ha dicho antes es algo semejante a la amistad [132]. Según la *opinión* común las ciudades están en concordia cuando sus ciudadanos piensan de la misma manera acerca de las cosas convenientes y eligen las mismas cosas y hacen las que han acordado en común. La concordia –como dice en *Ética Eudemia* – no es que se extienda a todo, "sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo" [133]. Hay concordia cuando pese a las diferencias de carácter en las personas – Aristóteles habla de *buenos* y *malos* - unos y otros eligen y desean las mismas cosas, de modo que tanto unos como otros pueden poseer lo que desean; cuando no es posible se produce la discordia. Para el filósofo esta concordia es amistad política, donde la elección y deseo de lo mismo concierne tanto al mandar como al obedecer [134]. En *Ética Nicomaquea*, como ejemplos de concordia práctica o política refiere cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o cuando concuerdan una alianza para la guerra, o que alguien en particular debe gobernar. La concordia no consiste en que cada uno piense lo mismo respecto a cualquier cosa, sino en que cada uno piense lo mismo en un mismo asunto. Esta visión del tema no parece muy convincente. Aristóteles olvida que tratándose de asuntos políticos, a lo menos es problemático postular que personas diferentes piensen de la misma manera, máxime cuando se trata de pensar lo que políticamente es conveniente. Demóstenes había previsto con pesar

---

[132] *É. N.*, VIII, 1, 1155 a 24 y ss.
[133] *É. Eud.*, VII, 7, 1241 a 17-20. Traducción de Julio Pallí Bonet, op. cit., págs. 514.
[134] Id., 1241 a 25-33.

que no todo el mundo tiene un pensamiento igual con respecto a lo conveniente o lo útil. Sin duda el propio Aristóteles no pensaba de la misma manera la intervención del mundo macedónico en la Hélade, ya que apenas conocida la muerte de Alejandro se desataron las revueltas antimacedónicas y el propio filósofo tuvo que hacer sus maletas rápidamente y autoexiliarse para evitar, según sus palabras, un segundo crimen contra la filosofía. La concordia para Aristóteles tiene un sentido fuerte, casi en sentido absoluto, por eso dice que no es ὁμοδοξία, *igualdad de opinión*, sino un pensar lo mismo en una misma coyuntura [135]. Desarrollar esta concordia como amistad política es, sin duda, una utopía por la cual bien vale la pena todo esfuerzo, pues en ella se juega lo conveniente y la continuidad de la vida en la comunidad política. Para Aristóteles, la concordia en tanto que amistad política, se cumpliría sesgadamente sólo en quienes identifica como los ἐπιεικέσιν, i. e., *en los buenos*, cuyo opuesto sería el *pueblo*. La parte final con la que cierra el capítulo consagrado a la concordia es significativa:

> Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo [...], quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno de ellos

[135] *É. N.*, VIII, 6, 1167 a 34-35.

> procura esto para sí, critica y pone trabas al vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. La consecuencia es, por tanto, la discordia entre ellos al coaccionarse los unos a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo [136].

Volviendo al tema central, la reciprocidad en las relaciones comerciales, si éstas no están fundadas en la base sólida de la amistad, entendida ésta como el querer el bien del otro y viceversa, no puede manifestarse y por ende es motivo de discordia. Aristóteles ha dicho que la reciprocidad no es igualdad, pero en *Política* nos encontramos conque sí tiene este ingrediente como elemento de mantención de la ciudad: διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις, " *la igualdad recíproca salva las ciudades*" [137]; este elemento de igualdad cobra importancia a la luz de su noción en la regulación de las equivalencias en las transacciones comerciales, pues allí se nos dirá que ἔσται δὴ ἀντιπεπονθός, ὅταν ἰσασθῇ, " *habrá realmente reciprocidad, cuando haya igualdad* " [138]. El primer estadio de la ciudad se habría sostenido básicamente en este sentido de reciprocidad que se corresponde con la amistad respecto de la *pólis*, por lo mismo dirá en *Política*: φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν), " *y, en efecto, creemos que la amistad es el más grande entre los bienes para las ciudades (porque así se podrían disminuir lo más posible las guerras civiles*)" [139].

---

[136] Id., 1167 b 4-15. Traducción de María Araujo y Julián Marías, op. cit., pág. 147.
[137] *Pol.*, II, 2, 1161 a 30-31.
[138] *É. N.*, V, 5, 1133 a 32.
[139] *Pol.*, II, 4, 1262 b7.

Todas las cosas que se dan primariamente en el asentamiento de una ciudad como los matrimonios, las alianzas familiares, las fratrías, los sacrificios públicos, los pasatiempos propios de la vida en comunidad son todos productos de la amistad, ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία, " *porque la elección deliberada de vivir en comunidad sopone la amistad*" [140]. Si la amistad se funda antes que en una norma de derecho positivo en una sanción moral o religiosa anterior, entonces la reciprocidad, que es también lo que preserva a las ciudades, ambas, vienen a ser los fundamentos en los que debería apoyarse la búsqueda de la vida feliz. En otros términos podría afirmarse que Aristóteles impregna a su concepción del Estado de una mirada profundamente filantrópica, altruista, de sociabilidad; carácter determinado por la *philía* como el lazo social por excelencia que mantiene la unidad de los ciudadanos y de toda comunidad.

Para Aristóteles el hombre aislado, en solitario, no existe, no es esa su naturaleza, por eso no existe el hombre sin amigos para la consecución de la felicidad. Ha nacido por naturaleza para compartir con otros su vida y apropiarse en conjunto la *autosuficiencia*, condición necesaria de su felicidad. Una cuestión es saber a quiénes considera el estagirita como los *amigos* o bien los *otros*, los conformadores de una comunidad de vida. Para Aristóteles esos son los hombres libres e iguales. Carecen de justicia política quienes no comparten estas dos condiciones

[140] Id., III, 9, 1280 b 38-39; la amistad, inclusive, debe ser el lazo conductor que disminuya las desproporciones entre un gran número de pobres, esclavos, y un número reducido de quienes siempre están acostumbrados a ejercer una autoridad despótica, pues lo que ahí se genera es una ciudad donde unos envidian y otros desprecian y eso está lejos de la amistad y de la comunidad política, "porque la comunidad implica la amistad", éste será el camino de levantar su concepción acerca de la importancia de la clase media, véase *Pol.*, VI (IV), 11, 1295 b 24 y ss.

básicas y sólo podrán participar de ella καθ' ὁμοιότητα, por semejanza, es decir, de un modo puramente metafórico. No obstante, el gobernante, el político por excelencia es un *guardián* tanto *de la justicia* como *de la igualdad* [141], lo que contextualizado quiere decir en el marco de un gobierno político de hombres libres e iguales [142]. Sin embargo, *mutatis mutandis,* fuera del contexto helénico, en el marco de una concepción política más amplia, este principio aristotélico puede leerse con especial relevancia, aplicándolo a la política de todos los tiempos y lugares, pues en ello estriba y es el fundamento de todo ejercicio político como un pensar al *otro* para articular la búsqueda del bien como felicidad.

7.- Política y gobernante, ciudadano y hombre bueno.

La crítica concuerda en señalar al libro tercero de la *Política* como uno de los fundamentales de la obra. Para lo que sigue consideramos como punto de partida las grandes tesis que encontramos en éste acerca de la propuesta aristotélica de la idea de *polítes* como de *politeía,* i. e., régimen político. Una vez aclarado qué es lo que entiende por ciudad conviene precisar qué se debe entender por ciudadano. Sabemos de antemano que no se es ciudadano sólo por compartir la geografía o territorio, ni por participar de ciertos derechos, a saber, la posibilidad tanto de entablar procesos judiciales, como ser sometido a proceso. Lo más

[141] *É. N.*, V, 6, 1134 b 1-2.
[142] *Pol.*, I, 7, 1255 b 20.

amplio por lo cual Aristóteles va a acaracterizar al ciudadano es: 1) por participar en la acción de juzgar y 2) por la posibilidad de participar del gobierno (τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς) [143]. La participación en determinadas magistraturas (ἀρχαί) es el rasgo que mejor identificaría al *polítes*, visto el tema desde la perspectiva de una democracia, como precisa el propio filósofo [144]. La definición ampliada y corregida define al ciudadano y al mismo tiempo a la *pólis* como:

> ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιοῦτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ·
>
> [...] en efecto, al que tiene el poder de participar de la función deliberativa o judicial de esta ciudad llamamos ciudadano, y llamamos ciudad al conjunto de estos ciudadanos, suficiente con respecto a la *autarquía de la vida*, por decirlo en una palabra [145].

Esta definición sería aplicable a los diferentes sistemas de gobierno, la que expresa la facultad, el poder (ἐξουσία) de acceder a las funciones de los poderes públicos, poder legislativo y poder judicial, por consiguiente entiende la *ciudad* como la colectividad, el conjunto (πλῆθος) de estos hombres cuyas funciones son las de conseguir la *autosuficiencia.* De modo que lo que define concretamente al *polítes* es la real participación en el poder político

---

[143] *Pol.*, III, 1, 1275 a 22-23.
[144] Id., 1275 b 5
[145] Id., 1275 b 18-21. En *Athenaíon Politeía,* 42, Aristóteles explica la modalidad por la cual, según la constitución de su tiempo, se logra la ciudadanía y participación en el gobierno.

y es la evidencia para llamarlo ciudadano [146], de lo contrario no lo será.

Después de definir al ciudadano Aristóteles pasa a examinar la naturaleza de su *areté*. El planteamiento del que parte es si es o no la misma la virtud del hombre bueno y la del ciudadano *spoudaios*, bueno, diligente. Sócrates había sostenido la unidad de la virtud, y la identidad de la virtud del hombre honesto con la del buen ciudadano [147]. Aristóteles se va a oponer a esta doctrina. Intenta establecer que la virtud del ciudadano no es en absoluto *perfecta, acabada,* sino que es variable de acuerdo a las diferentes constituciones. La virtud del buen ciudadano no coincide igualmente con la del hombre de bien en el Estado ideal; sólamente en el gobernante se manifestará esta coincidencia [148].

El camino para resolver la cuestión planteada, Aristóteles lo va a emprender analizando los regímenes políticos, y puesto que éstos son diversos va a concluir que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano (δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν·). De aquí mismo va aconcluir también que el hombre bueno lo es por una virtud perfecta única (τὸν δ᾽ ἀγαθὸν ἄνδρα φαμὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν.) [149], puesto que no puede estar sujeta a los cambios de regímenes políticos, que es lo que le ocurriría a la virtud del polítes. Después de examinar el problema con otra argumentación, desde la *politeía ideal*, concluye que no puede ser la misma la virtud del ciudadano *spoudaíos* y la del hombre *spoudaíos*

---

[146] Id., 1276 a 4-6.

[147] Cfr., Jenofonte, *Memor.*, IV, 2, 11: οὐχ οἷόν τε γε ἄνευ δικαιοσύνης ἀγαθὸν πολίτην γενέσθαι. El *Protágoras* y *Menón* adoptarían una postura semejante

[148] Cfr., Tricot, J., *La Politique*, op. cit., I, 179.

[149] *Pol.*, I, 4, 1276 b 30-35.

(bueno) . Para Aristóteles el único que reune en sí las características del ciudadano *spoudaíos* y del hombre *spoudaíos* es el *arjonte:* φαμὲν δὲ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολιτικὸν ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. " nosotros decimos que el *arjonte*, el spoudaíos (bueno, virtuoso, honrado) es bueno y prudente, pero que el *político* es necesario que sea prudente " [150].

Estamos aquí frente a un texto doblemente problemático no sólo por la oposición entre τὸν ἄρχοντα *y* τὸν δὲ πολιτικὸν , sino también porque el texto tiene una variante o segunda lectura: en lugar de τὸν δὲ πολιτικὸν ἀναγκαῖον εἶναι aparece la lectura τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον, con lo que se estaría diciendo " pero que el ciudadano no es necesario que sea prudente"[151]. Por ahora nos atenemos a la edición de Julián Marías y María Araujo, quienes siguen la *editio princeps* de Newman, que propone entender πολιτικὸν en el sentido del *hombre que es capaz de gobernar un Estado*, quien debe ser necesariamente prudente. Aunque aparezca como una oposición *bueno-prudente*, como si fuesen cosas diferentes, desde *Ética* no se puede ser *φρόνιμος* sin ser ἀγαθός, ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν (" de modo que es evidente que es imposible ser prudente no siendo bueno ") [152], o bien, no se puede ser verdaderamente ἀγαθός, sin ser *φρόνιμος, δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* (" es claro, en efecto, a partir de las cosas dichas, que no es

---

[150] Id., 1277 a 14-16.

[151] Es la lectura conservada por Immisch (1929), seguida por Tricot, *op., cit.*, I, 182, nota 5, y que propone entender πολίτης en el sentido de ἀρχόμενος, es decir, como *simple ciudadano.* Barnes adopta también esta variante, así dice "..., pero que el ciudadano no necesita ser *wise* (sabio) ".

[152] Cfr., *É. N.*, VI, 12, 1144 a 35-36.

posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud ética ") [153]. Aún sin salvar las dificultades, se trata de poner un mayor énfasis en quien de gobernado pase a ser gobernante; para ser capaz de gobernar necesita ser un hombre *prudente*, es decir, estar dotado de una alta capacidad deliberativa (la que alcanza un bien) que le permita discurrir bien lo que es bueno y conveniente no sólo para sí mismo, sino para la comunidad política y eso significa buscar la forma de vivir bien en general [154]. En este sentido es que podemos ver la articulación entre *prudencia* y *política*, y por esta razón se puede entender que en capítulo octavo del libro VI de la *Ética* plantee que *política* y *prudencia* son una misma ἕξις (disposición, hábito) [155].

La prudencia en su función política se caracteriza por ser precisamente deliberativa (βουλευτική) y judicial (δικαστική), por esto en términos generales tiene un carácter normativo (ἐπιτακτική), es decir, porque se plantea qué se debe hacer o no hacer; busca los medios para que el hombre lleve a cabo su fin , se ocupa de considerar lo que hace al hombre feliz, y esos medios se puede decir que son principalmente tres δίκαια, καλά, ἀγαθά (las cosas justas, honrosas y buenas), que dicho sea de paso es también lo propio del hombre bueno. Por tanto el hombre φρόνιμος en tanto que gobernante, es decir, ejerciendo la *φρόνησις* en tanto que sabiduría práctica transita hacia la consecución de ese fin superior general para la ciudad. Hay aquí una compleja y elevada (ideal) misión para el gobernante y por consiguiente una utópica meta al ejercicio de toda actividad política.

---

[153] Id., 1144 b 30-32.

[154] Id., 1140 a 24 27, 30, ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.

[155] Id., 1141 b 22 y ss. Santo Tomás explica esta identificación diciendo: *Prudentia et politica utraque est recta ratio rerum agabilium circa humana bona vel mala.* Texto citado por Tricot. J., en su *Éthique...*, op. cit., pág. 293, nota 5.

En el marco de esta teoría política, llaman la atención aspectos que podrían aparecer como absolutamente contradictorios: el hombre bueno, el político y el ciudadano bueno deben mantenerse apartados del aprendizaje de los trabajos serviles, de los que son mandados, para conservar la escala o diferencia entre amo y esclavo; entre estas relaciones está lo que llamará "gobierno político", el mando sobre los de la misma clase y libres [156]. El gobernante, primero, tiene que haber aprendido siendo gobernado [157], y el buen ciudadano es el que sabe ambas cosas: mandar y obedecer y ambas cosas, a la vez, son propias del hombre bueno. Buen ciudadano y hombre bueno por tanto, en última instancia, parecen identificarse; de modo que la pregunta acerca de si no sería una la virtud del ciudadano y la del hombre bueno no es más que una pregunta retórica, porque es imposible ser prudente si no se es bueno, o dicho de otro modo, no es posible ser bueno *in stricto sensu* sin *phrónesis*. Ésta, como disposición práctica, constituye de suyo la εὐπραξία, la buena acción con respecto a las cosas que son buenas o malas para el hombre, es su *areté* por la cual el gobernante ejecuta bien su función propia [158] y es su propio fin: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος [159]. Desde la perspectiva de la acción, llámense *economistas* o bien *políticos* en tanto que prudentes deben obrar correctamente, distinguiendo con claridad lo que es un bien para el hombre, lo que Aristóteles llamará una "buena vida". Por esto mismo dirá en *Política* que el fin, en última instancia, de todas las comunidades, fundadas en la amistad, y en especial el de la comunidad política son las buenas acciones y no la mera convivencia. No se obra correctamente si no

[156] Cfr., *Pol.*, III, 4, 1277 b 3-9.
[157] Id., 1277 b 12-13.
[158] Cfr., *É. N.*, VI, 5, 1140 b 4 –6; II, 6, 1106 b 35 – 1107 a 1-2.
[159] Cfr., *É. N.*, VI, 5, 1140 b 7.

se delibera bien; y el *érgon* del hombre prudente – y la prudencia es lo propio del gobernante- es muy especialmente el deliberar bien τὸ εὖ βουλεύεσθαι sobre bienes realizables para el hombre [160], por consiguiente la verdadera deliberación conduce a la correcta actuación.

En el marco de la concepción de una política ideal, el gobernante debe conocer lo referente al alma como a la virtud; en este sentido la ciencia política es también arquitectónica, cuyo fin es la *eunomía*, es decir, contribuir a la formación de ciudadanos buenos y justos [161], practicantes de acciones honestas. En el pensamiento de Aristóteles se conjugan desde una perspectiva formadora o pedagógica, si se quiere, el rol de la legislación propiamente tal con el de la educación. El Estado aparece, así, cumpliendo una formación cultural de carácter integral, a saber, la formación de un hombre *phrónimos*. El sistema político ideal será, por consiguiente el que esté integrado por hombres mejores, por los superiores en virtud, que son quienes se orienten en la búsqueda de la vida más preferible; aquí se conjuga la virtud del hombre y la del mejor ciudadano. Este rol lo desempeñan la educación en relación a las costumbres, que son las mismas que

---

[160] Cfr., *É. N.*, VI, 6, 1141 b 12 14. La correcta deliberación es productora siempre de un bien ἡ ἀγαθοῦ τευκτική 1142 b21, aunque por la misma capacidad de deliberación el hombre logre todo lo contrario, es decir, producir un gran mal. Aristóteles concluye al respecto, εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦεσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστιν. " ciertamente, si el haber delicerado bien es propio de los prudentes, la buena deliberación sería una rectitud, la rectitud según lo conveniente con respecto al fin, cuya prudencia es verdadera concepción" 1142 b 30 y ss.

[161] Cfr., *Pol.*, III, 9, 1280 b 5-12.

contribuyen a la formación del hombre bueno y al buen gobernante [162].

8.- La vida más preferible.

Hemos esbozado hasta aquí algunos de los principiles fundamentos teóricos acerca de la concepción política que inspiran el proyecto de la ciencia política de Aristóteles. En cada uno de estos pasos previos queda marcada la traza por la cual se podría establecer la dirección en la vida. Sin embargo, en el proyecto aristotélico *la vida más preferible* se va a perfilar desde el análisis que el filósofo hace acerca de la historia y sistemas políticos que han tenido lugar en el desarrollo institucional heleno. La crítica de Aristóteles es severa al respecto: tanto los sistemas originales como las desviaciones de ellos han fracasado, porque en definitiva todas las formas de regímenes políticos ninguna ha buscado el provecho de la comunidad [163], por consiguiente es perfectamente elevarse sobre todas estas formas y proponer teóricamente un modelo ideal de *politeía*, que responda a ese fin superior, asignado a la ciencia política en su conjunto. Antes de diseñar este régimen mejor, el filósofo plantea que no es posible diseñarlo sin preguntarse antes por cuál sería la vida más preferible *para todos*, léase también para cada uno de los individuos. Tal es el acuerdo previo que hay que

[162] Id., III, 18, 1288 a 31- 1288 b 2.
[163] Cfr., *Pol.*, III, 7, 1279 b 9 10, πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.

definir con toda claridad [164], así como determinar si esta vida es la misma para la comunidad y el individuo, o bien, no.

La investigación de la vida feliz pasa por entender que los hombres felices son aquellos en quienes se dan tres tipos de bienes: los externos, los del cuerpo y los del alma [165]. Ser feliz en Aristóteles significa participar activamente de la fortaleza (ἀνδρία), de la templanza (σωφροσύνη), de la justicia (δικαιοσύνη) y de la prudencia (φρόνησις). No dice que no sean importantes los bienes exteriores, pero sin duda no están por sobre los bienes interiores o del alma. En suma, la vida feliz (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως) del hombre depende de la superioridad de su carácter (τὸ ἦθος) y de su inteligencia (διάνοια)[166]. Como señala en *Ética* los demás bienes unos son necesarios y otros son auxliares y útiles de un modo puramente instrumental[167]. Aristóteles ha llevado a un punto central el problema de la felicidad: cuando plantea si es una cosa que se puede aprender o adquirir por costumbre o por alguna otra práctica o si logramos la felicidad por designio divino. Aún cuando no le niegue un carácter divino, la vida feliz se alcanza por

---

[164] Id., IV (VII), 1, 1323 a 16, 20, διὸ δεῖ πρῶτον ὁμολογεῖσθαι τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν αἱρετώτατος βίος. Aristóteles desarrolla particularmente este tema en 1323 a 21 – b 29

[165] Esta misma distinción encontramos en *É. N.,* I, 8, 13 y ss., donde llama a los bienes del alma *primarios y más propiamente bienes.* Además aquí deja sentado que el hombre feliz vive bien y obra bien. No hay que buscar giros eufemísticos para lo que el filósofo sienta con claridad, se trata del primado de los actos, las acciones, el ejercicio concreto del ser del hombre en el mundo, pues cualesquiera sean sus acciones afectan al prójimo, al otro; de ahí el sello ético que le imprime, que éstas sean *buenas*, en el sentido de nobles y correctas.

[166] Id., 1323 b 2-3.

[167] Cfr., *É. N.,* I, 9, 1099 b 27-28.

virtud y un cierto aprendizaje o ejercicio [168], por consiguiente no se puede pensar que por arte de magia llegaremos a ser felices. Para el filósofo –y no debemos olvidarlo- la *eudaimonía* es una *actividad*, por consiguiente nuestros actos determinan la calidad de esa felicidad. Del mismo modo se nos aclara el proyecto aristotélico cuando asigna a la ciencia política la responsabilidad de dotar a los ciudadanos de cierto carácter y de hacerlos buenos y practicantes de las cosas hermosas, entiéndase, honestas [169].

Según Aristóteles, lo que nos pertenezca de felicidad va a depender de cuanto participemos de la virtud y de la prudencia en nuestras prácticas concretas, es decir, de obrar de acuerdo a la virtud y la prudencia [170], esto es, orientar todas nuestras acciones teniendo como finalidad producir el bien, de manera racional, distinguiendo el bien y el mal. En el obrar, virtud y prudencia no se pueden separar cuando se obra éticamente. Por eso en *Ética* nos ha dicho que la felicidad ante todo es una actividad del alma: "nadie es justo ni prudente – dice el estagirita- por suerte ni mediante la suerte" [171]. La ciudad feliz por tanto, tampoco depende del azar, sino de la virtud de la justicia y la prudencia. La felicidad individual es el resultado de las buenas acciones, las del hombre prudente, pero como es por naturaleza social, sus acciones afectan a los otros, la comunidad.

---

[168] Id., 1099 b 15, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίγνεται,

[169] Id., 1099 b 30-32, τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν."Puesto que establecíamos el fin mejor de la [ciencia] política, y ésta considera de la mayor preocupación hacer a los ciudadanos de algunas cualidades y buenos y practicantes de las cosa bellas (honestas)".

[170] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 1 , 1323 b 21 23.

[171] Cfr., id., 1323 b 28-29.

Aristóteles formula un principio fundamental:

> ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν · οὐδὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως · ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων ·
>
> [...] a los que no hacen cosas nobles les es imposible obrar con nobleza, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin la virtud y la prudencia. La fortaleza, justicia y prudencia de la ciudad tienen la misma fuerza y la misma forma y cada uno de los hombres, participando de ellas, es llamado justo, prudente y moderado [172].

El movimiento de la acción hacia el bien tiene su naturaleza en el puro obrar en tanto que obrar, por eso el filósofo ha planteado que:

> ἀδύνατον γὰρ τὸν μηδὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν.
>
> [...] es, pues, imposible que el que no hace nada obre bien, y la buena acción y la felicidad son lo mismo [173].

---

[172] Id., 1323 b 31-36.

[173] Id., 3, 1325 a 21-23. Cfr. Comentario de Sylv. Maurus, 701 [1] : *impossibili est ut qui nihil agit bene agat adeoque fit felix, siquidem idem est esse felicem ac bene ager.e.* Citado por Tricot, op. cit., II, pág. 479, nota 2.

No obrar por obrar, sino en cuanto obrar hacia un fin, que es el que alcanza la acción noble, el principio de la vida buena. No se nace siendo justos, sino siendo practicantes desde un *ethos* de acciones justas. El carácter ético del acontecer humano se funda para Aristóteles en el hombre particular, pero se retroalimenta sólo en el diálogo con los otros, en la *pólis*. Por eso se debe buscar el bien superior para conservar, el de la ciudad, pues la ciudad está hecha para su continuidad y es a ella a quien compete la formación de un hombre también ideal, no en el sentido de fuera del espacio y del tiempo, sino en el de la propia identidad de la ciudad. La vida preferible, la felicidad, adquiere su sentido sólo a partir de la acción que acontece originariamente como actividad del alma, sin ocultársenos que la vida contemplativa es para Aristóteles una vida superior. Una actividad del alma según la virtud perfecta, "porque la felicidad es una actividad, y además actividades de hombres justos y prudentes tienen la perfección (τέλος) de muchas y nobles cosas" [174]. Según lo que leemos en *Ética Nicomaquea* las acciones que alcanzan su *télos* de hermosas y buenas en el ejercicio del vivir sólo las logran los que actúan correctamente, οἱ πράττοντες ὀρθῶς [175], y los que así lo hacen es porque han orientado la parte deliberativa del alma hacia un fin que de suyo es bueno, porque a Aristóteles no se le oculta que una acción desprovista de *diánoia* y sin *disposición ética* puede llegar a ser todo lo contrario de una buena acción.

En la *Política* dejará sentado que la vida mejor tanto para el hombre en particular como para la ciudad es la vida acompañada de virtud, provista también de recursos, lo que le permite al

---

[174] Id., 1325 a 32 34, ἡ γὰρ εὐδαιμονία πρᾶξις ἐστιν, ἔτι δὲ πολλῶν καὶ καλῶν τέλος ἔχουσιν αἱ τῶν δικαίων καὶ σωφρόνων πράξεις.
[175] Cfr., *É. N.*, I, 8, 1099 a 6-7.

hombre participar de las acciones de acuerdo con esa misma virtud [176]. El *érgon* del alma, su función, por decirlo así, de la virtud, por tanto, es producir muchos y grandes bienes, es *benefactora* (εὐεργετική). Él carácter de suyo de estas acciones, revestidas de lo agradable, buenas y hermosas , por ende las mejores, ellas constituyen la felicidad [177]; por consiguiente la *pólis* participa también en el mismo grado de esta felicidad, se igualan la felicidad del individuo y la de la ciudad [178]. De aquí concluirá el filósofo que la *politeía aríste* tendría que ser la que por intermedio de su *ordenamiento* interno (καθ' ἣν τάξιν) permita que cualquier ciudadano realice las más nobles cosas (ἄριστα πράττοι) y viva de manera feliz [179].

El *ordenamiento* al que se refiere aquí es obviamente la *eunomía*, las leyes que acompañan a una recta constitución política, por tanto de responsabilidad del legislador. La felicidad en la ciudad es proporcional a la calidad de sus leyes [180], cuando fracasa el legislador fracasa al mismo tiempo el sistema político en su conjunto y fracasa un sistema educacional, porque en Aristóteles, como ya hemos anticipado, la educación en su conjunto es responsabilidad de la *pólis,* del Estado.

En el plano de una ética política, hallamos los fundamentos para apoyar las acciones cuyo fin sea el bien común. Cuando el

---

[176] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 1, 1323 b 40- 1324 a 1.
[177] Cfr., *É. N.*, I, 8, 1099 a 22-30.
[178] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 2, 1324 a 5-8, [τὴν εὐδαιμονίαν] ... · πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν εἶναι τὴν αὐτήν.
[179] Id., 1324 a 23-25, ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην καθ' ἣν τάξιν κἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῴη μακαρίως, φανερόν ἐστιν · "Porque es evidente que el régimen mejor es este que, cuyo ordenamiento, permite que cualquiera haga las cosas más nobles y viva con felicidad".
[180] Id., 1325 a 1-10

filósofo relaciona la vida más preferible con la actividad política del obrar bien o rectamente tiene de fondo la justicia como principio ordenador. La vida más preferible es nada menos que la aspiración a la *autarquía* personal y a la del Estado como bien superior; de modo que sin autosuficiencia no es posible la vida feliz, lo mismo que sin una *práxis* benefactora no es posible ni la convivencia ni la comunidad política simplemente porque no serían posibles la amistad y la justicia. La acción es la respuesta a ese llamado de la naturaleza como ser *politikón*, es decir, que ha nacido por naturaleza para compartir su vida con otros; lo que se hace en contra de esta naturaleza es, por consiguiente un mal [181], porque la naturaleza - como dice insistentemente el estagirita – no hace nada en vano.

En otras palabras, por su naturaleza de alma racional, el hombre está llamado a obrar bien sin más, a privilegiar lo correcto por sobre lo contrario, pues conoce de antemano ambos extremos. Por eso en la ética aristotélica no es posible que obremos mal, apelando a la ignorancia socrática, es el giro opuesto. En la ética aristotélica el hombre es obviamente responsable de todos sus actos, porque en él hay razón (alma) deliberadora y por ende elección premeditada, especialmente cuando se es conocedor de las circunstancias particulares. Al respecto la sentencia aristotélica es lapidaria: τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, " somos dueños absolutos de nuestras acciones desde principio a fin, conociendo las cosas particulares" [182]. Se entiende , entonces, la insistencia del filósofo en fijar como principio insoslayable de la acción un fin, un bien,

---

[181] Id., 3, 1325 b 9 10, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν. "Ninguna de las cosas que se hacen en contra de la naturaleza es hermosa".
[182] Cfr., *É. N.*, III, 2-3, 1114 b 30-31.

por eso se trata de εὐπραξία (εὐπραγία). La vida particular que se fundamenta y orienta en ésta alcanza su *télos*, llega a ser *áristos*, i. e., feliz, y si es así, entonces, la vida política de la comunidad se beneficia,

> ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν αὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός.
>
> [...] si estas cosas se dicen bien, hay que establecer también que la felicidad es buena-acción y que la vida que la practica sería la mejor tanto de cualquier Estado, en general, como del individuo [183].

Respecto de las cosas humanas, poner el acento en la actividad misma es enfatizar que la felicidad no es producto del azar o de la buena suerte (εὐτυχία) –y por lo que se puede confundir la εὐδαιμονία, ésta no puede ser producto de lo que resulta por arte de magia (τὸ αὐτόματον), no es una cosa *autómata*, sino necesariamente producto de la actividad (práctica); así leemos en la *Física:* σήμειον δ' ὅτι δοκεῖ ἤτοι ταὐτὸν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἡ εὐτυχία ἢ ἐγγύς, ἡ δ' εὐδαιμονία πρᾶξις τις · εὐπραξία γάρ. " y la señal es que parece que o bien es lo mismo la buena suerte a la felicidad, o bien está cerca, pero la felicidad es una cierta actividad, a saber, una buena-acción" [184].

---

[183] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 3, 1325 b 14 16.

[184] *Fís.*, II, 6, 197 b 3-5. Cfr., con *Pol.*, IV (VII), 3, 1325 b 21, ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις · , "porque la buena-acción es fin, de modo que también una *cierta acción*". La traducción propuesta para la expresión εὐπραξία γάρ, de la *Física*, como " ya que es un estado en el que uno se encuentra bien", me parece si no inadmisible, enteramente forzada. Desvirtúa por completo el aspecto ético que la acción reviste en el pensamiento de Aristóteles. Véase

Si esta vida mejor es, como queda demostrado, la que se funda en las acciones nobles, y de individuos buenos y prudentes, entonces la ciudad debe estar dirigida por tales hombres para que en el ejercicio de las virtudes por las cuales un hombre se dice *spoudaíos,* y *frónimos del político,* la polis, el Estado, a través de su *politeía ideal* alcance su *télos*, el bien, la autarquía y, por consiguiente, en mayor medida la felicidad.

Desde estos supuestos, Aristóteles emprende la investigación orientada a la descripción del Estado ideal, la *politeía aríste.*

Aristóteles. Física. Libros I –II. Traducción, introducción y comentario: Marcelo D. Boeri. Editorial Biblos. Bs. Aires, 1993. Págs. 90 y 194-195.

CAPÍTULO III

TEORÍA POLÍTICA GENERAL, REGÍMENES Y RÉGIMEN IDEAL

1.- Principios generales de la ética y la política.

En los capítulos precedentes hemos correlacionado la lectura tanto de *Ética Nicomaquea* como del propio texto de la *Política.* La ciencia política se nos presenta en su tarea fundamental por cuanto su *télos* último es la búsqueda de un bien superior tanto para el hombre en particular como para el ciudadano. Por su parte este bien superior consiste nada menos que en la felicidad, que para alcanzarla, en una de sus dimensiones, dos principios orientadores se hacen fundamentales en el pensamiento aristotélico: *vivir-bien* y su inseparable *obrar-bien.*

El consiguiente paso o tarea de esta ciencia política, desde el punto de vista de los actos, es ocuparse que las obras sean *hermosas* en el sentido de *honestas* y *justas*, después de una correcta

deliberación y elección. La *pólis* surge, entonces, como el espacio apropiado en el que acontece la *eudaimonía* tanto del hombre individual como social o político. Alcanzar la felicidad en la ciudad, esto es, en comunidad, supone de suyo el ejercicio de un *bien-vivir* y de un *bien-obrar*; y esto es un obrar conforme a la virtud, ergo quien así obra, obrará bien, actuará correctamente, haciendo lo honesto y justo y, por ende, su existencia transcurrirá en un estado de bienestar.

Desarrollar este esquema impone al hombre también una tarea superior: constituirse, a partir de la formación, en un ser también superior y por consiguiente, aquí, Aristóteles le asigna a la ciencia política la función de formar un hombre *bueno*, σπουδαῖος, es decir, integral. Este hombre es el que alcanzará la *eudaimonía*, pues elige y juzga correctamente, las más de las veces, si no siempre, la εὐπραξία, porque sabe de antemano lo que es bueno y malo para el hombre y, por consiguiente, elige lo que es *conveniente*, bueno y justo. Esta εὐπραξία es la que el filósofo asigna como condición necesaria, hábito o conducta al hombre político, la de un ser integral, a quien le es propio también tener un conocimiento tal de los hombres. Aquí hallamos la inextricable articulación entre ética y política. El que es de veras político intentará hacer buenos ciudadanos (obedientes a las leyes) y practicantes de las cosas nobles y justas, que en la comunidad política hacen posible la *autarquía,* la autosuficiencia. Por justicia entiende aquí Aristóteles el producir el bien ajeno, en el otro, que es lo difícil de practicar: esto se revela en la política de las transacciones, pues nos muestra *justos* o *injustos.* Por esto mismo, en la teoría aristotélica el rol de la legislación y, por tanto, del legislador y el rol de la educación y del educador, en tanto cuanto formación de un hombre integral desde la icondicional formación

de los hábitos, es fundamental y van ligados como caras de una misma realidad.

Para alcanzar la felicidad no basta con los hábitos de la justicia y la práctica de las buenas acciones. El filósofo pone, además, otra condición indispensable para la tarea de la ciencia política: la *philía.* Amistad y hombre integral se conjugan en la acción que busca el bien del otro; el hombre bueno, amistoso, se hace *benefactor*. Uno de los grandes temas de la *Ética* es, precisamente, el de la amistad, porque es lo opuesto a disensiones sociales o guerras civiles, de modo que por la amistad se da la preservación del Estado como comunidad política. Justicia, amistad y *reciprocidad* es la terminología preferida del filósofo para referirse al vivir en sociedad y mirar por el bien del otro.

He aquí en esbozo los principales temas por los que se va configurando el pensamiento de Aristóteles respecto a la política, desde la reflexión ética o bien, dicho en palabras de su autor, la ética sólo puede formar parte de la política, porque la política, en su sentido saludable, requiere estar dotada y fortalecida por ciertas cualidades que la formación y la cultura contribuyen a desplegar, en particular, todo lo que encierra la idea del hombre bueno y la adquisición de las virtudes.

En el recorrido que hemos iniciado en los primeros libros de la *Política*, articulando sus propuestas con las de la *Ética,* hemos destacado provisoriamente la situación de la *Política* no sólo en el contexto de la evolución intelectual del filósofo, sino también la problemática de la recepción de su obra por la posteridad: el problema de la superposición de criteriors de análisis que han arrojado como resultado un ordenamiento de sus libros de manera diferente a lo que nos ha entregado la tradición. Sin duda ello, de una u otra manera, permea también nuestras lecturas de la obra.

Desde las primeras líneas nos encontramos con la articulación entre comunidad y bien. Tal es el *télos* último de la ciudad o del Estado. Desde la ciencia política este *bien* consiste en la justicia, que se identifica con aquello que es *conveniente* para la comunidad, por ello constituye al mismo tiempo el eje de la preservación de la *pólis* misma, la única que supera el bien individual, situándolo en el interés general, que viene a ser la mejor vida posible. En suma, toda la actividad de los componentes de la ciudad debe tener como blanco común el bien como *justicia absoluta* y, por ende, constituirse en el fundamento de una *héxis* política.

La *pólis* en tanto que comunidad es la instancia que supera la satisfacción de las necesidades básicas, el puro vivir, y busca, a partir de la *autosuficiencia*, el *bien-estar*. La ciencia política, determinando las buenas acciones, apunta a ese bien y una vida que tienda hacia la perfección, según virtud, se funda en los actos morales nobles, que es lo mismo que decir en la ejecución de buenas acciones, en lo que tienen de buenas, hermosas y justas.

Se podría decir que todo lo que pone en movimiento este entramado de principios y acciones en vistas de ese fin superior es el *lenguaje*, que determina el carácter *politikón* del hombre. Por el *lógos-palabra* el hombre político hace patente lo *conveniente* y lo *inconveniente*, justicia e injusticia, bien y mal y, porque tenemos esa *aísthesis*, obramos en consecuencia en vistas del bien. Por el lenguaje establecemos también la existencia y el reconocimiento de un *otro* y fundamos la *con-vivencia,* que Aristóteles entiende como el poner en común palabras y pensamiento. En concsecuencia, el *obrar-bien* significa hacer el bien al otro y encontrar *reciprocidad*.

La ciencia política por intermedio de la ley debe hacer encarnar en la comunidad la *universalidad de la justicia*, la que

define como acción discerniente de lo justo y de lo injusto, pues pretende el bienestar de la comunidad, y la ley quiere lo justo, lo bello y lo útil; piensa en el otro como su igual, en ello radica la virtud perfecta. Por el conocimiento que tengamos de lo conveniente o lo dañoso condicionamos también el *bien-vivir* y el *bien-obrar*. En el marco de la teoría de la justicia de Aristóteles aparece el tema de la *reciprocidad*, al que ya hemos vinculado con la justicia misma y la amistad. Ella pone también el acento en el *otro*, en el *prójimo*, especialmente en el tema de las relaciones de intercambio comercial. Es el eje articulatorio de toda relación basada en la amistad y, por extensión, cuando esta amistad se extiende a la organización de las primeras comunidades, bases de la comunidad política organizada, teniendo como centro la *pólis*. La reciprocidad en tanto *re-tribución* tiene un fondo moral más profundo que la justicia legal y es anterior a toda ley positiva,; de ahí su cercanía con la *philía* y por lo mismo, ambas, son la cabeza angular de la *concordia*, que es propiamente amistad política, como la llama Aristóteles, la capacidad de llegar a tener un mismo pensamiento en torno a una misma problemática, lo cual aminora las posibilidades de las disensiones civiles, de desastrozas consecuencias en la experiencia concreta de las ciudades helenas. En la *Política*, la reciprocidad tiene un fuerte contenido de *igualdad*, importante considerar a la hora de producir transacciones mercantiles: en éstas no hay reciprocidad si no hay igualdad.

Aristóteles lleva estos principios teóricos a un terreno mucho más práctico cuando aborda el problema desde la perspectiva del gobernante, del ciudadano y del hombre bueno. Al ciudadano lo caracteriza una doble función: *participar en la acción de juzgar* y en la posibilidad de *participar del gobierno*: en un gobierno democrático significa la participación real en el poder político. Pero para pasar de gobernado a gobernante se requiere ser hombre

prudente, phrónimos; esto es, estar dotado de capacidad deliberativa (sobre lo bueno, conveniente en general, el bien y el *bien-vivir*). Por esto el estagirita dirá que prudencia y política comparten una misma *héxis* (disposición, hábito). La *phrónesis* política en tanto normativa busca y orienta los medios para alcanzar el fin: la *eudaimonía*, que son básicamente tres actividades: *díkaia, kalá* y *agathá*. Tres actividades que son propias del hombre bueno, además del mandar y el obedecer. La *phrónesis* constituye de suyo la εὐπραξία; al gobernante permite relizar bien su función y a la comunidad política superar la mera *con-vivencia*. El gobernante debe ser siempre superior en virtud.

Antes de adentrase en el examen de los modelos políticos, Aristóteles reflexiona sobre lo que llama *la vida más preferible.* No es posible el diseño de un modelo político ideal si no se tiene una respuesta clara sobre esta cuestión. Parte de una tesis dura al señalar que todos los sistemas han fracasado, porque ninguno ha buscado realmente el provecho de la comunidad. La vida feliz va a depender de la superioridad del carácter y de la inteligencia; se alcanza por virtud, aprendizaje y ejercicio. En tal sentido la felicidad es *actividad*. Son nuestros actos los que determinan la calidad de esta felicidad., de cuánto somos capaces de obrar con virtud y prudencia: la capacidad de pruducir un bien racionalmente, por nuestra capacidad de distinguir el bien y el mal. En definitiva, en la propuesta aristotélica hay una identificación entre "buena-acción" y felicidad, la buena acción es la ejecutada por los que actúan correctamente desde la parte deliberativa del alma, porque el *érgon* del alma es ser precisamente productora de bienes, es *euergertiké*. Un régimen político ideal, a través del ordenamiento, permite que cualquier ciudadano haga acciones nobles para vivir de manera feliz. En la ética política aristotélica el hombre es responsable de sus actos, pues hay alma

racional deliberante, y obra por elección libre premeditada. La felicidad se identifica con una cierta actividad, la εὐπραξία, que es lo opuesto a la τύχη o a lo αὐτόματον. Por consiguiente, la vida mejor es la que se funda en la calidad del obrar: acciones nobles de individuos buenos y prudentes. Es lo que constituye la superior virtud en el gobernante.

He aquí en esbozo los elementos fundamentales a partie de los cuales se levanta la teoría ética y política del estagirita en el marco de una teoría general acerca del Estado y los regímenes políticos.

2.- Caracterización de las *politeíai* en *Ética Nicomaquea.*

Una descripción sistemática de la evolución de la institucionalidad jurídico-administrativa de los diversos regímenes políticos, según la *Política*, se nos presenta como tarea problemática desde el plan mismo de la obra, debido a que la ordenación misma de los libros no es uniforme ni menos conforme a la disposición dada por su autor. De hecho ella ha variado de acuerdo con las ediciones y las lecturas de sus intérpretes. Éste es un primer escollo; además, es propio del mismo *modus operandi* del filósofo interrumpir determinados desarrollos argumentativos e introducir nuevas ideas, que le ocupan según las diversas instancias de su desarrollo intelectual y las temáticas que iba abordando. Sobre estos problemas W. D. Ross ha hablado con bastante precisión en el penúltimo capítulo de su *Aristóteles*: "Pero es probablemente un error creer que hay un orden original o propio entre los libros de la

Política. Un estudio del comienzo de los distintos libros muestra que la obra es la fusión de cinco tratados separados" [185].

La ciencia política para Aristóteles es la ciencia o conocimiento profundo de los regímenes políticos. Tal es la inspiración que solidifica los fundamentos y propuestas de la filosofía política aristotélica, la que considera el estudio sistemático, y a nivel comparativo, de los diversos sistemas políticos así como su evolución a través del tiempo. Dicho de otra manera, lo que interesa al filósofo en este estudio es descubrir o desentrañar el entramado legislativo en que dichos regímenes se han sustentado, como si en ello se jugara completamente un sentido profundo del devenir humano, no aisladamente, sino en su fundamento natural, i. e., la comunidad o sociedad, cuya cara visible, por decirlo de algún modo, es propiamente la institucionalidad política o constitución (*politeía)* .

El final de la *Ética Nicomaquea* traza el itinerario de esta investigación. Parte del supuesto que las investigaciones anteriores han dejado sin estudio la investigación en torno a la legislación (τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας), por consiguiente, se hace necesaria una investigación en torno a las constituciones políticas, y la tarea consiste en averiguar tres aspectos significativos para orientar una propuesta ideal: 1) lo que ha sido bien tratado por los

[185] Estos tratados serían: 1) sobre la economía doméstica –preliminar al estudio del Estado, puesto que el Estado deriva de la casa (libro I); 2) sobre las repúblicas propuestas como ideales y las constituciones existentes más estimadas (libro II); 3) sobre el Estado, el ciudadano y la clasificación de las constituciones (libro III); 4) sobre las constituciones inferiores (libros IV – VI); 5) sobre el Estado ideal (libros VII – VIII). Ross destaca que cada una de estas secciones está mutilada, a excepción de la segunda. Sugiere, además, que el orden tradicional de los libros da la idea de pensamiento más coherente y recomienda leer el libro V después del libro VI. Véase, Ross, W. D., *Aristóteles.* Editorial Charcas. 2ª edición. Buenos Aires, 1981. Pág. 336.

predecesores; 2) qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, es decir, a cada uno de los regímenes políticos y 3) las causas que hacen que haya ciudades bien gobernadas o viceversa [186].

Asimismo, también nos encontramos con una primera aproximación y caracterización acerca de las *politeíai*. En el libro VIII de la *Ética* distingue tres especies (εἴδη) de regímenes políticos: 1) la realeza (βασιλεία); 2) la aristocracia (ἀριστοκρατία) y 3) la timocracia (τιμοκρατία), la que el común de la gente acostumbra llamar "república" (πολιτεία, recurriendo al mismo concepto con el que se identica cada sistema político, *constitución, organización política*). A estas tres formas "rectas" o "normales" desprende tres formas más que llama "desviaciones" (παρεκβάσεις) o "corrupciones" (φθοραί), éstas son: 1) la tiranía (τυραννίς), de la realeza,, ambas como una forma de monarquía, pero lo que las diferencia es que el tirano mira a su interés personal, busca su propio bien; en tanto que el rey mira por el bien de los gobernados. El argumento con el que Aristóteles justifica a la realeza, a la vez, que señala como la mejor de las tres formas "rectas", consiste en afirmar que el rey se basta a sí mismo y sobrepasa a todos los demás en bienes; por consiguiente, un hombre así no necesita de nada y por lo mismo no puede proponerse su propio provecho, sino el de los gobernados [187]. En suma, la tiranía es perversión (φαυλότης) de la monarquía. 2) La oligarquía (ὀλιγαρχία), de la aristoctacia, por el vicio de los gobernantes: se distribuyen los bienes de la ciudad en contra de la dignidad (παρὰ τὴν ἀξίαν), distribución de los cargos públicos

[186] Cfr., *É. N.*, X, 9, 1181 b 12-24.
[187] Respecto a este argumento habría que criticarle al filósofo que él olvida su propia observación con respecto a la ilimitada *epithymía* humana y avaricia *(ponería)* insaciable, véase *Pol.*, libro II, 7, 1267 b 1 y ss.

siempre a los mismos, con el fin de enriquecerse; unos pocos y malos son los que gobiernan y 3) la democracia (δημοκρατία), de la timocracia o *politeía*, lo común entre ambas es la aspiración a ser gobierno de la mayoría (πλήθους); podría pensarse que no se trata de una "mayoría" absoluta, sino la mayoría de los "iguales", es decir, los que comparten la clasificación en el censo de acuerdo con la estimación de la fortuna, es lo que a mi entender se debe interpretar cuando Aristóteles añade καὶ ἴσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμήματι [188]. Para el filósofo –pese a todas las críticas de su parte – la democracia, entre todos los regímenes políticos, es el menos malo.

Por el postulado aristotélico que la *pólis* es una cosa natural, los distintos sistemas políticos se condicen con las formas naturales de relación o gobiernos políticos practicados en el *oíkos*. Así, la realeza tiene relación con el gobierno del padre, como Zeus respecto de los hombres, un gobierno paternal. Pero el padre puede ejercer tiránicamente este gobierno, según trate a sus hijos como esclavos, tiránico es, por tanto, el gobierno del amo sobre el esclavo, que el estagirita justifica como una forma "recta" de gobierno, aunque la justificación ofrecida es muy poco convincente; simplemente se limita a argumentar, diciendo "porque los modos de gobernar seres distintos deben ser distintos". Descalifica la tiranía persa sobre los hijos, pero justifica la del amo sobre el esclavo [189]. En la *Política* encontramos otro argumento también para justificarla; partiendo de la bipartición del alma (que tiene lógos y la parte que no tiene lógos, irracional),

[188] *É. N.*, VIII, 10, 1160 b 13.
[189] Id. 1160 b 30 -31.

dirá que el esclavo es "lo dirigido", por tanto carece de la facultad deliberativa [190].

Por su parte, el gobierno aristocrático tiene su símil en el del marido sobre la mujer, el hombre gobierna según un valor, entiéndase superior (κατ' ἀξίαν), dejando un espacio de mando a la mujer, según lo que sea armónico a ella. En esta misma relación tendría su símil el gobierno oligárquico: la diferencia con el aristocrático radicaría en que la mujer no tiene ninguna responsabilidad y el hombre ejerce un poder absoluto sobre todos y todas las cosas, en contra de ese valor superior que lo caracterizaría como "el mejor". La timocracia, *politeía,* tiene su símil en el gobierno de los hermanos por lo que comparten de igualdad en amistad fraterna.

Para Aristóteles lo característico del sistema democrático *de la casa*, es la ausencia de autoridad en las casas; en éstas todos son iguales, o bien, donde los padres tienen una autoridad sin fuerza, débil; y en cada miembro reside una cuota de autoridad[191] - que dicho sea de paso, características que Aristóteles resalta desde su lado negativo, atribuyéndolas como propias al sistema político democrático-.

3.- Ciencia política e investigación acerca de los Estados reales.

---

[190] *Pol.*, I, 13, 1260 a 12: ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν.

[191] *É. N.*, VIII, 10, 1161 a 9; interpreto el sentido menos fuerte de la expresión griega ἑκάστῳ ἐξουσία, que traductores como Tricot dicen "et où chacun a licence de faire ce qui lui plaît", a quien siguen María Araujo y Julián Marías en su edición bilingüe, y también Julio Pallí.

En el libro III, capítulo seis, encontramos el criterio de Aristóteles por el cual establece la división de las *politeíai* entre sistemas políticos "rectos" y "desviaciones", y es básicamente este: los regímenes que se proponen el bien común (τὸ κοινῇ συμφέρον) según la justicia absoluta, son "rectos", no importando quién sea el soberano: si uno en particular, o una minoría o una mayoría.; en tanto que los que miran a los intereses de los propios gobernantes, sea uno, o la minoría o la mayoría, son regímenes errados, "defectuosos" (ἁμαρτημέναι) y por tanto "desviaciones" de los rectos [192]. Justicia y bien común son los principios predominantes; no hay bien común si no hay una mirada absoluta que se imponga por sobre todo desde la justicia.

La tiranía es una monarquía que ejerce poder despótico sobre la comunidad política. La oligarquía es el régimen de unos pocos que tienen fortuna. La democracia es el gobierno de los pobres y que son muchos. Aquí radica la diferencia entre democracia y oligarquía: pobreza y riqueza, y son la causa por la cual se lucha por el poder [193].

Se podría sostener que la teoría política aristotélica acerca de la diversidad de las *politeíai*, se basa en que cada uno de los que contiende por conseguir la supremacía política lo hace mirando a una sola parte del problema que entraña la justicia [194]. La pregunta lógica que se plantea, entonces, es quién debe gobernar: "si la multitud (τὸ πλῆθος), los ricos (τοὺς πλουσίους), las clases

---

[192] *Pol.*, III, 6, 1279 a 17 –20.
[193] Id., III, 8, 1279 b 35 ss.
[194] Id., III, 9, 1281 a 8 –10: ὅτι μὲν οὖν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβετοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσι, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. "porque, en efecto, todos los que discuten acerca de los regímenes dicen una parte de la justicia, es evidente a partir de las cosas dichas".

superiores, *los buenos* (τοὺς ἐπιεικεῖς), el individuo mejor de todos (τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων) o un tirano (τύραννον)" [195].

En cualquier caso se da el problema de la justicia o en su defecto la distribución del *honor* (τιμή), se trata del problema de la justicia, mirada parcialmente. Pero lo que sí deja claro es que está mal que ejerza la soberanía absoluta τὸ κύριον ὅλως, el hombre a quien afecten pasiones en su alma. De aquí surge, entonces, la propuesta aristotélica que postula que la ley es la que debería sobreponerse. Sin embargo, si ella depende de cuál sea la corriente política en la soberanía, el problema sigue siendo el mismo.

Acerca de la ley, al tratar de la monarquía, Aristóteles va a contraponer el gobierno de un solo hombre al gobierno de la ley. El argumento que ofrece es que no es natural que uno solo sea amo y señor de todos los ciudadanos, pues éstos en tanto que conformadores de la comunidad son todos iguales y, por consiguiente, tienen los mismos derechos y méritos. Con este argumento el filósofo propone, además, que haya alternancia en el gobernar porque: "no hay nada más justo que gobernar y ser gobernado, y ciertamente de la misma manera en forma alternativa" [196]. Aristóteles cree que este principio es ya de suyo una ley fundamental, porque es al mismo tiempo "ordenamiento" y así entiende la ley, como orden. Como ha dicho acertadamente George H. Sabine

> Aristóteles acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del buen gobierno y no sólo como una desgraciada necesidad. [...] Ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya

[195] Id. III, 10, 1281 a 12 –13.
[196] Id., III, 15, 1287 a 16 – 18.

> que ésta tiene una calidad impersonal que ningún hombre, por bueno que sea, puede alcanzar [197].

La ley debe estar por sobre cualquier ciudadano que gobierne, y en el caso que sean varios quienes gobiernen, el filósofo propone que debe estar establecido que sean *guardianes y servidores de las leyes* (νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας νόμοις) [198]. Pone, así, a la ley a la altura de lo divino, a la altura de la razón (νοῦς), por consiguiente, quien defiende el imperio de la ley, defiende el imperio de la divinidad en oposición al elemento irracional que hay en el hombre como el apetito y la pasión, que pervierten a los gobernantes y a los mejores de los hombres. Atribuye a la ley un valor educativo, orientador, que va mucho más allá que lo propiamente establecido en ella, siendo una especie de guía para juzgar y administrar los problemas que pudieran estar fuera del alcance de la propia ley. Por tanto la ley tiene que estar por sobre todo apetito (ἐπιθυμία) personal. Por esto Aristóteles definirá la *ley* como *razón sin apetito* ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν [199].

De este modo la autoridad de la ley podría sobreponerse a cualquier tipo de gobierno personal o despótico y da a quien gobierne una cualidad moral –como dice Sabine- que no podría tener de otro modo. De modo que aquí se podría hablar de los fundamentos de derecho que respaldarían el ejercicio de todo gobierno bien intencionado, a saber, sobre la base de tres principios indispensables: 1) gobierno en función del interés general y no personal; 2) gobierno fundado en lo jurídico, es decir,

---

[197] Cfr., Sabine, George H., *Historia de la Teoría Política.* Fondo de Cultura Económica. 2ª reimpresión, Colombia, 1992. Pág., 79.
[198] *Pol.*, III, 16, 1287 a 18 – 21.
[199] Id., III, 16, 1287 a 32.

que gobierna mediante leyes generales y no por decretos arbitrarios y 3) aceptación voluntaria del gobierno por parte de los gobernados o súbditos, a diferencia del despotismo que se apoya sólo en la fuerza. Según Sabine, aunque Aristóteles planteó este asunto del gobierno con arreglo a derecho nunca habría definido este principio [200]. La ley garantizaría la imparcialidad en el ejercicio de las magistraturas. Se transforma en el punto medio o equidistante de los extremos. El buen juez es la justicia misma, en persona –como comenta Tricot- justicia y ley son un *medium.* El hombre más digno de confianza es denominado *árbitro* (διαιτητής), y el árbitro es la personificación misma de la imparcialidad, lo neutral [201]. La ley es la salvación de la ciudad, según leemos en la *Retórica* [202].

Volviendo al tema de quién debe gobernar, Aristóteles descarta de plano el gobierno de la "multitud", el *plêthos*. El argumento principal que esgrime en contra es porque el hombre individual, que compone esa multitud, a la que identifica despectivamente como "los muchos", es un οὐ σπουδαῖος ἀνήρ [203], es decir, un hombre *no diligente*, *no bueno*; en otras palabras, se trata de un hombre sin *phrónesis*, carece de la virtud de la inteligencia, la cual hace posible la buena deliberación, de lo bueno y de lo malo [204]. El veto a esta multitud se debe a que participa de las

---

[200] Cfr., Sabine, George H., op. cit., pág. 80, además la interesante nota del traductor en asterisco que expresa el sentido acerca de *gobierno constitucional* respecto del mundo heleno.
[201] *Pol.*, V (VIII), 12, 1297 a 5 – 6.
[202] *Ret.*, I, 5, 1360 a 20.
[203] Id., III, 11, 1281 b 1. Los españoles han traducido esta expresión como "incualificado"; en tanto que en francés Tricot ha traducido " gens sans valeur". En la reciente versión de Gredos, Manuela García Valdés traduce "un hombre mediocre". Barcelona, 2007, pág 139.
[204] Cfr., la definición en *Ret.*, I, 9, 1366 b 21 – 22: Φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας, καθ' ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν

magistraturas supremas y también de las funciones consultivas y judiciales, es decir, de elegir los magistrados y tomarles cuenta. El *spoudaîos* debe juzgar a su par, y no quien no sea *spoudaîos.*

Para Aristóteles es simplemente absurdo que de los asuntos más importantes sean amos y señores *los de mala clase* en lugar de los buenos [205]; sin embargo, va a comentar positivamente que atribuir una función, como una magistratura, por ejemplo, hay que hacerlo atendiendo más a la calidad que puede desempeñar un sujeto más que a otros criterios seleccionadores como podrían serlo la raza o la posesión de la riqueza: la mejor flauta se debe dar al que es excelente en tal función y en cuestiones políticas las magistraturas deben discutirse de acuerdo a los criterios que la *pólis* ha establecido. No están definidos claramente estos criterios. Tricot apunta en nota que se referirían a la *libertad, la nobleza* y *la riqueza.* Según estos criterios, habría un contrasentido según lo señalado de entregar una función al más excelente, pues primaría el privilegio tradicional en que interviene la procedencia de la estirpe, la libertad del ciudadano o el de la incorporación al censo según la posesión de la riqueza. En el pensamiento del estagirita sigue primando un criterio elitista para la distribución de las funciones públicas. No obstante estos criterios, al parecer daría mayor importancia, desde la perspectiva que él llama vida buena, a la educación (la cultura) y a la virtud (*paideía y areté)* [206], alcanzables para la generalidad de los ciudadanos, separadas de los extremos en la formación de una *politeía ideal* [207], sin

---

εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν. "Prudencia es la virtud de la inteligencia mediante la cual se puede deliberar acerca de los bienes y males, referidos con respecto a la felicidad".

[205] *Pol.*, III, 11, 1282 a 25 – 26.

[206] Id., III, 13, 1283 a 25.

[207] Id., VI (IV), 11, 1295 a 25 ss.

ocultársenos que para Aristóteles la cultura es sinónimo de aristocracia, como se aprecia en diversos pasajes de la *Política* [208].

Antes de responder a la pregunta acerca de quién debe gobernar, el filósofo da otro paso más a partir del análisis histórico evolutivo de los sistemas políticos. Instala esta evolución a partir del momento en que surgieron hombres semejantes en virtud a los reyes, quienes no toleraron más el gobierno monárquico y crearon la denominada *politeía*, es decir, *república, el régimen constitucional* o como ya hemos señalado, el *gobierno con arreglo a derecho.* Su propósito habría sido el de buscar "algo común" [209]. Este régimen de *república* que nombra aquí Aristóteles, substituyendo a la realeza, rompe con la evolución tradicional de los sistemas e introduce una materia problemática en la evolución histórica de los regímenes políticos [210]. Con el paso del tiempo estos sistemas se corrompieron por el afán de lucro, lo cual abría abierto el paso a un nuevo sistema como el de las oligarquías y de éstas a la tiranía y de aquí a la democracia. El nacimiento de la democracia estaría, así, en estrecha relación a la sobrestimación del lucro en el ejercicio del poder y, por consiguiente, para mayor lucro reducción en la participación en la distribución de las magistraturas, tanto en las oligarquías como en las tiranías. Aristóteles interpreta que este hecho, a la larga, fortaleció al pueblo, llevándolo al poder, inaugurando la *democracia.* Pese a todas las críticas que vienen de su maestro Platón a la democracia y las suyas propias, Aristóteles mismo ha levantado el más grande reconocimiento a esta forma de gobierno y sus palabras traspasan las edades y resuenan de un modo peculiar aun hoy:

---

[208] Por ejemplo, VI (IV), 15, 1299 b 24 ss., III, 7, 1279 a 35 ss.
[209] Id., III, 15, 1286 b 11 – 13.
[210] Para una visión de conjunto acerca de esta evolución, véase el excelente trabajo de Glotz, G., *La Ciudad Griega.* UTEHA. México, 1957. Págs. 85 – 129.

> [...] y puesto que ha acontecido que las ciudades son más grandes, quizá ni siquiera sea fácil aún que surja otro régimen político en contra de la democracia [211].

Independientemente de este juicio, para Aristóteles el gobernante debe salir de las filas de uno de los tres regímenes que llama "rectos"; sin embargo, esa respuesta puede interpretarse en la línea de un pensamiento de carácter más universal, pues el régimen mejor será aquel que sea administrado por los mejores hombres (ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονουμένην), por consiguiente la virtud del mejor hombre se identifica absolutamente con la virtud del ciudadano de la mejor ciudad. El tema central, entonces, es la conformación de este hombre y ciudadano. Es claro el rol de la educación en esta perspectiva, pues es de su responsabilidad hacer al hombre bueno y, por consiguiente, un buen gobernante (πολιτικόν) [212], aunque no siempre haya coincidencia entre hombre bueno y el mejor ciudadano.

---

[211] *Pol.*, III, 15, 1286 b 20 – 22: ἐπεὶ δὲ καὶ μείζους εἶναι συμβέβηκε τὰς πόλεις, ἴσως οὐδὲ ῥᾴδιον ἔτι γίγνεσθαι πολιτείαν ἑτέραν παρὰ δημοκρατίαν.

[212] Cfr. III, 18, 1288 a 33 – 1288 b 2. En este pasaje Aristóteles no sólo apunta al rol de la educación, sino también al rol que compete a la formación a través de la costumbre, la educación es la formación a través de la costumbre. Sobre este tema volveremos más adelante.

4.- Ciencia política y diseño de un *régimen político ideal: la clase media.*

A la ciencia política compete considerar todos los asuntos pertinentes a este género de cosas: responder a la cuestión de cuál régimen es el mejor, las cualidades que debe reunir para responder a las exigencias de los ciudadanos; también el filósofo hizo ver que no cualquier régimen es apropiado para cualquier tipo de ciudadano. De estas materias debe hacerse cargo el legislador, quien debe dar respuesta por el mejor sistema político en sentido absoluto, así como tener presente lo mejor según las circunstancias y, por consiguiente, el que mejor se adapte a todos los ciudadanos, un régimen práctico, realista, es decir, aplicable en el que se pueda vivir. De este interés nace en el filósofo la ocupación de investigar los regímenes existentes, porque " no es menor empresa reformar un régimen que organizarlo desde el principio" [213], a este tipo de conocimiento, Aristóteles llama φρόνησις, que es la que permite al legislador conocer (ἰδεῖν) las mejores leyes y las más adecuadas a cada régimen [214].

Por *politeía* entiende el filósofo un ordenamiento en y para las ciudades, particularmente las magistraturas y sus modalidades de distribución, cuál es el elemento soberano, el eje conductor de la constitución y cuál es el fin para cada una de las comunidades. Subraya la diferencia con respecto a las leyes, que son los instrumentos para gobernar.

En relación al estudio histórico, la ciencia política debe abordar tres cuestiones, a saber: 1) variedades de cada régimen; 2)

[213] VI (IV), 1, 1289 a 3-5.
[214] Id. 1289 a 12 y ss.

cuál es el más universal, y cuál el más preferible(después del régimen mejor) y 3) cuál régimen es preferido y por quiénes. Un punto sobre el que llamará la atención el estagirita es el de las causas, tanto de la destrucción como de la conservación de los regímenes.

Respecto de la variedad de los regímenes, ésta se condice con que la ciudad tiene varias "partes", éstas serían las familias, los ricos, los pobres y los de condición intermedia, unos que tienen armas, y otros, no; el pueblo aparece dividido en campesinos, comerciantes, y trabajadores manuales (artesanos). La clase "distinguida" se diferencia entre sí por la riqueza o por la magnitud de la propiedad. Estos componentes de la ciudad participan todos en el gobierno o un número indeterminado, según esto último se da la variedad de los regímenes. Como se ha definido la *politeía* como un ordenamiento de magistraturas (τῶν ἀρχῶν τάξις), éstas se distribuyen según el poder de los que participan o según alguna igualdad común a todos ellos (ricos y pobres). Entre las variedades, dos son las formas recurrentes: democracia y oligarquía, siendo las oligárquicas las más estridentes y despóticas; en tanto que las aristocráticas, las más blandas y lánguidas.

Respecto de la democracia, no hay que considerarla de modo absoluto como el gobierno donde el elemento soberano es la multitud; hay democracia cuando los libres tienen la soberanía; la oligarquía es cuando la soberanía la tienen los ricos. Da la coincidencia que en la democracia prima una mayoría, en tanto que en la oligarquía, unos pocos. Pero este análisis no basta, el régimen es democrático cuando los libres y los pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y la oligarquía cuando la ejercen los ricos

y nobles, siendo pocos [215]. La preponderancia del elemento riqueza o pobreza constituye a los regímenes.

Aristóteles distingue al mismo tiempo varias formas de democracia, a saber: 1) la que se funda en la igualdad (κατὰ τὸ ἴσον), la tendencia a hacer de pobres y ricos, semejantes. Aquí, libertad e igualdad se realizan si todos participan del gobierno por igual y en la mayor medida posible; 2) otra forma es aquella en que las magistraturas se fundan en categorías tributarias, a un nivel bajo para quienes poseen algún patrimonio pueden participar en el gobierno, pero quien lo ha perdido todo no puede participar; 3) participación en el gobierno de los no descalificados, la soberanía corresponde a la ley, 4) en que todos participan de las magistraturas, con la condición de ser ciudadanos, pero el poder supremo corresponde a la ley; 5) en que el soberano es el pueblo y no la ley (se da la supremacía de los decretos y no de las leyes), aquí aparecen los demagogos, los causantes de los gobiernos de decretos.

En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, y son los mejores ciudadanos los preeminentes. Por el contrario, donde la ley no tiene la supremacía surgen los demagogos, y el *demos* se convierte en monarca: un pueblo así, como monarca, actúa monárquicamente, no obedeciendo a la ley, se convierte en un déspota. Los aduladores son honrados. Esta democracia es lo que la tiranía entre las monarquías. El espíritu es el mismo en ambos regímenes; ambos ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos del pueblo son como los edictos de los tiranos, y el demagogo y el adulador son una y la misma cosa. Según Aristóteles, aduladores y demagogos son típicos de una

[215] Id., 1290 b 17-20.

democracia, pero no de una *república* (οὐ πολιτείαν) [216], porque donde no hay autoridad de la ley no hay *politeía*, república. En medio de la crítica a las formas democráticas se introduce la importancia del imperio de la ley por sobre todo, de modo que permitan juzgar asuntos particulares [217]. La lógica de esta argumentación donde todo se resuelve por decretos no es una verdadera democracia, porque los decretos no tienen valor de universalidad.

También encontramos varias formas de oligarquía: 1) la que hace depender las magistraturas de la propiedad (ἀπὸ τιμημάτων), es decir, la que depende de la estimación de los tributos por la tenencia de la propiedad. Los pobres aquí no participan, a no ser que adquieran propiedad, 2) los grandes propietarios eligen las magistraturas y magistrados; 3) la oligarquía que se funda en la sucesión familiar, la llamada dinastía y por tanto el poder no reside en la ley, sino en los gobernantes. Esta forma de oligarquía es el equivalente a la tiranía entre las monarquías y a la última variante de la democracia, en que no importa la ley, sino los decretos. La tiranía es la que menos puede identificarse como una constitución política. La aristocracia aparece como el régimen constituido por los mejores en virtud: la misma persona es hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen. Las magistraturas se eligen de acuerdo a la riqueza y de acuerdo a la virtud.

La propiamente denominada "república" es una mezcla de oligarquía y democracia, el denominado por algunos estudiosos

[216] Id., 1292 a 31.
[217] Id., 1292 a 33-34.

"constitución mixta", entre ellos Carnes Lord[218]. Aristóteles añade que es el sistema que se ha dado en la mayoría de las ciudades, mezclando a ricos y pobres, riqueza y libertad. Cercano a este modelo probablemente tengamos que considerar el régimen que para el filósofo parece más universal y mejor: uno que esté al alcance de la mayoría de los ciudadanos [219], se trata del denominado *clase media*, del que Carnes Lord se expresa en estos términos:

> 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 intentan 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

[218] Cfr., Strauss, L., - Cropsey, J., (compiladores), *Historia de la Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica. 5ª reimpresión, México, 2006, págs. 147.
[219] VI (IV),11, 1295 a 25-31.

> 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) [220].

Parte de la constatación que en las ciudades hay tres elementos que las componen: 1) los muy ricos, 2) los muy pobres y 3) los intermedios. Como el principio dice que lo medio es lo mejor, desde el punto de vista de la propiedad de la fortuna, la clase intermedia es la mejor, por obedecer más fácilmente a la razón [221]. Independientemente de los problemas de lectura que demanda la línea 12 del 1295 b [222], Aristóteles parece atribuir una cualidad positiva a la clase media, entre otras varias, al referir que es una clase que no apetece en demasía los cargos públicos, pero tampoco los rehuye. Además la clase media mantendría una relación equidistante de los extremos, lo cual puede contribuir a la *philía* que debe reinar en la comunidad política. En la clase media confluyen elementos iguales o semejantes, ergo representa un elemento de estabilidad en toda comunidad, porque al no codiciar lo ajeno no conspira ni es objeto de conspiración, por lo que goza de una mayor seguridad. Con el precepto que toma del poeta Focílides, Aristóteles ejemplifica el valor e importancia de lo que es

---

[220] Cfr., Lord, C., en Strauss – Cropsey, op. cit., pág. 148.
[221] Id., 1295 b 6.
[222] Al respecto véase la traducción de Tricot, op. cit., t. I, pág. 392 nota 3. Además, puede verse la más reciente traducción en español, aparecida en Gredos a cargo de Manuela García Valdés, *Política*. Ed. Gredos, Barcelona, 2007, pág. 189.

esta clase media [223]. La mejor comunidad política es la integrada por elementos de la clase media. Mientras más numerosa sea, hay mejor posibilidad de gobernabilidad, porque da estabilidad, impidiendo los excesos contrarios. Es el mejor régimen, porque es el único que está libre de sediciones (μόνη γὰρ ἀστασίαστος) [224], y son razones históricas de peso las que seducen al filósofo a aconsejar el aumento de la clase media, principalmente en las ciudades más populosas. Respecto de las democracias, la clase media las hace más firmes y duraderas, pues se participa más de los honores. La disminución de la clase media aumenta las filas de los pobres y las democracias desaparecen y sobrevienen regímenes oligárquicos. Con ejemplos históricos prueba que los mejores legisladores, inclusive, han provenido de la clase media. Otro argumento que da el filósofo para justificar su propuesta de un gobierno más estable, fundado en la clase media, es que además de ser más permanente el régimen se transforma en una especie de árbitro (διαιτητής) entre las dos clases extremas y un árbitro es más digno de confianza [225], de modo que la recomendación política desde la perspectiva del legislador es que éste debe considerar siempre a la clase media sea cualquiera el régimen, porque en ello estriba el equilibrio o estabilidad del mismo. Una nota particular es necesario subrayar respecto de esta propuesta del filósofo. Es el propio Aristóteles quien nos señala que un régimen como el que él está proponiendo no ha existido nunca o muy pocas veces y se refiere de un modo impersonal cuando señala que un hombre se animó (συνεπείσθη) en el pasado a implementar un régimen tal

---

[223] Cfr. 1295 b 34: "πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι" "muchas cosas son mejores para los de en medio: uno de en medio quiero ser en la ciudad".
[224] Id., 1296 a 7 y ss.
[225] Id., 1297 a 5 y ss.

[226]; ante esta propuesta cabe una incógnita a resolver, la de saber si éste es el modelo base y definitivo de lo que el filósofo entiende por el régimen político ideal. Al parecer es así, por consiguiente, a este esquema habría que añadir que sus impulsores deberían ser los mejores hombres. El hecho que el gobierno de clase media es el más cercano a una democracia, se constituye, al mismo tiempo, en el más seguro de los regímenes [227].

5.- Ciencia política y *stáseis, guerras civiles*.

La tesis central que orienta la reflexión de Aristóteles es que "en todas partes a causa de la desigualdad surge la *guerra civil*"; por consiguiente, "todos los que buscan la igualdad hacen guerra civil"[228]. La palabra στάσις se vierte al español con diversidad de sinónimos y expresa por tanto diversos matices, así por ejemplo, se traduce por *disensión, sublevación*, *revolución, trastorno, sedición, guerra intestina* y en su sentido fuerte en español *guerra civil*, que responde en buena medida a lo que ocurrió históricamente en el mundo heleno, y que como pensaba Platón era poco menos que una cuestión natural entre las ciudades helenas. Poner la atención en esta palabra y sus formas verbales, en el uso y referencias que el propio Aristóteles ha mostrado, es un asunto demasiado

---

[226] Id., 1296 a 38-40. Acerca de las posibles interpretaciones de quién pudiera ser este hombre las interpretaciones son diversas y tan contradictorias. Al respecto léase la extensa explicación que da Tricot, op. cit., t., I, pág., 306, nota 2.

[227] Id., 1302 a 13-15.

[228] Cfr., VII (V), 1, 1301 b 26 y ss., πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἡ στάσις [...] ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν.

interesante, que requiere una mirada y tiempos especiales; es una deuda de esta lectura del pensamiento político del filósofo. La *Constitución de Atenas*, es una fuente, que se corresponde con el análisis y metodología que hallamos en los libros históricos de la *Política.* La palabra στάσις articula la lectura que hace de la historia, Aristóteles. En lo que sigue me remito a desentrañar, sólo en parte, la teoría y análisis y metodología que sigue en *Política*. Los temas centrales que se propone tratar la ciencia política acerca de las *stáseis* se pueden reducir a cinco: 1) la naturaleza y causas de los cambios de régimen, 2) las corrupciones propias (internas) de cada régimen, 3) de qué regímenes se pasa a cuáles, 4) medios de salvación de los regímenes, en general, como para cada uno, 5) medios por los cuales pueden conservarse mejor cada uno de los regímenes [229].

El problema (complejo) que introduce aquí Aristóteles es el del doble sentido en que entiende la "igualdad": 1) la igualdad numérica (ἀριθμῷ) y 2) la igualdad según mérito (κατ' ἀξίαν). La igualdad numérica, llamada también *aritmética*, implica como dice Ross, una progresión aritmética [230], esto es, que la igualdad descansa sobre el número, en un aumento numérico, característica de los regímenes democráticos. Por su parte la igualdad *proporcional*, llamada también *geométrica*, τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, llamada también τὸ τῷ λόγῳ, es la misma que la igualdad *según el mérito*. Lo justo residiría en la igualdad

proporcional o geométrica, es decir, donde se toma en cuenta el mérito. Schmidt comenta de la siguiente manera esta expresión: existe igualdad proporcional cuando los bienes distribuidos son adecuados al valor del receptor. Los demócratas ponen el mérito

[229] Así es como se inicia el libro V. Véase VII (V), 1, 1301 a 19-25.
[230] Cfr., Ross, W. D., op. cit., pág. 301.

del ciudadano en la libertad: todos los ciudadanos son libres, o sea, iguales y, por ello, consideran como adecuadas las partes iguales. Si la medida de los valores es la riqueza, la nobleza de nacimiento (principios oligárquicos), la inteligencia y el rendimiento (aristocracia), la proporción consistirá en graduar la distribución de los bienes de acuerdo con los grados de riqueza, nobleza. Por su parte Tricot explica así: si las personas son iguales, las partes serán iguales, y si las personas son desiguales, las partes serán desiguales, consistiendo lo justo en tratar desigualmente agentes desiguales. La igualdad a realizarse es una igualdad proporcional: lo justo, siendo aquello que es proporcionalmente igual, y lo injusto, aquello que es contrario a la proporción[231]. Aristótele se encargó de precisar el sentido de estas expresiones al decir que "Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente"[232]. En todo caso el parecer del filósofo al respecto es que no recomienda centrarse sólo en una u otra clase de igualdad exclusivamente, porque es evidente que ninguno de estos regímenes será duradero. Recomienda, por el contrario, que "debe aplicarse unas veces la igualdad numérica, y otras la igualdad según los merecimientos" [233].

En el pensamiento de Aristóteles, todos los regímenes están más o menos de acuerdo con la justicia y la igualdad *proporcional*, pero en términos absolutos yerran. Este es el principio general, entonces, por el que se producirían las *revoluciones*: la unilateralidad en el concepto que se hacen de la justicia, de la igualdad; los demócratas creen que los hombres por ser igualmente libres piensan que son absolutamente iguales; los

[231] Cfr., Tricot, *É. N.*, op. cit., pág., 227, nota 5.
[232] *Pol.* VII (V), 1, 1301 b 30 -32.
[233] Id., 1302 a 7-8.

oligarcas piensan que por ser desiguales en un aspecto, como el de los bienes, piensan que son desiguales absolutamente [234]. Como dice Ross, los objetos en la mentalidad de los revolucionarios son, por una parte, el provecho y el honor y, por otra, evitar la pérdida y el deshonor [235].

Un esquema general para la investigación acerca de las *stáseis*, revoluciones, con respecto a todas las constituciones se basa en tres asuntos: 1) qué disposición de ánimo mueve a los que hacen *stásis*, 2) por qué causas las hacen y 3) cuáles son los principios de las perturbaciones y de las disensiones entre los ciudadanos.

Respecto de la animosidad por la que se desatan las guerras civiles ya lo ha dicho en su tesis central: unos aspiran a la "igualdad"; otros, a la "desigualdad" y a la supremasía; " porque siendo inferiores, para ser iguales hacen guerra civil, y los que siendo iguales, para ser superiores" [236]. Lo que ha hecho, aquí, Aristóteles es sintetizar magistralmente un problema de la cultura política helena que tiene sus antecedentes en la época arcaica y que se arrastra hasta los mismos tiempos del filósofo; resumido es el problema de la justicia (igualdad) versus *timé* (la pérdida o disminución del honor).

Entre las causas generales el lucro (κέρδος) ocupa un primer lugar, el temor a perder el dinero y ser excluidos de los cargos y funciones públicas; otras causas son por soberbia, miedo, afán de superioridad (διὰ ὑπεροχήν), por desprecio (διὰ καταφρόνησιν), por el crecimiento desproporcionado (διὰ αὔξησιν τὴν παρὰ τὸ

[234] Id., 1301 a 28- 33.
[235] Cfr., Ross, W. D., op. cit., pág. 372.
[236] Id., 2, 1302 a 29-31.

ἀνάλογον) [237]; en suma, el ensoberbecimiento en las funciones públicas y la avidez insaciable son las causas y principio de las guerras civiles, a las que se suman las intrigas políticas y la negligencia, que es el descuido en la distribución de las altas magistraturas, o simplemente por no dar importancia a las cosas pequeñas; también la simple falta de homogeneidad (el τὸ μὴ ὁμόφυλον el no ser de la misma tribu, raza), o también por emplazamiento de la ciudad. Sin duda, para Aristóteles el motivo más grande de disensión se halla en los contrarios *virtud* y *maldad* (ἀρεττὴ καὶ μοχθηρία) y luego por la oposición *riqueza* y *pobreza* (πλοῦτος καὶ πενία). Como bien ha dicho Ross, refiriéndose al profundo dominio y conocimiento empírico histórico del filósofo sobre estas materias, "permiten a Aristóteles ilustrar todas estas diferentes causas de revolución" [238]. Luego de ejemplificar con la historia política helena, expone las causas de las disensiones en cada régimen.

Las revoluciones en las democracias. La causa fundamental aquí se debe a la insolencia de los demagogos (διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν, descaro, libertinaje, desvergüenza)[239], quienes ponen falsas denuncias en contra de los que poseen bienes para confiscarlos, generando con ello un sentimiento de unidad en los ricos contra el régimen.

Revoluciones en las oligarquías. Dos son las causa: 1) por la opresión oligárquica contra el pueblo y 2) por razones internas a la oligarquía; la rivalidad entre los mismos ricos oligarcas, por parte de los que no participan de las magistraturas con el fin de

---

[237] Id., 2, 1302 b 2-3.
[238] Cfr., Ross, W. D., op. cit., pág. 373. Los ejemplos analizados por el estagirita se encuentran fundamentalmente en los capítulos 3 y 4 de este libro V acerca de las *stáseis.*
[239] Id., 4, 1304 b 21 y ss.

participar. También aquí actúan demagogos internos, constituyéndose una segunda oligarquía interna [240], y por expulsarse unos a otros los oligarcas [241].

Revoluciones en las aristocracias. La causa es la escasa participación en los honores, pues están reservados a un círculo muy estrecho; por lo mismo es que una aristocracia es, en cierto modo, una oligarquía. Tanto la *politeía* como la oligarquía se destruyen sobre todo por la desviación de la justicia dentro del régimen mismo, διὰ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ πολιτείᾳ τοῦ δικαίου παρέκβασιν [242]. Las clases superiores, los ricos, en las aristocracias tienden a abusar más [243].

Por el principio aristotélico que dice que "los contrarios producen efectos contrarios" [244], conocidas las causas de la destrucción de los regímenes, por consiguiente es posible esbozar los medios que permiten su preservación. Los capítulos 8 y 9 se detienen en este análisis. Sólo señalaremos de estas medidas generales las que son relevantes. Sin duda, la más importante de las recomendaciones dice relación con la obediencia a la autoridad de la ley: por ningún motivo quebrantar la ley. Poner especial cuidado en las pequeñeces. Otra medida muy importante es no confiar en los ardides para engañar al pueblo. Trato democrático a los de la misma clase que participan en el poder. Hay, por otra parte, una serie de medidas que anticipan las de Nicolás Maquiavelo y que llaman la atención profundamente. Aristóteles hace descansar en la legislación y en la habilidad del legislador los preceptos que salvaguardan las constituciones, así como también

[240] Id., 6, 1306 a 12-13.
[241] Id. 1306 a 32-33.
[242] Id., 7, 1307 a 6-7.
[243] Id., 1307 a 19-20 y 34-35.
[244] Id., 8, 1307 b 29.

en el rol de la educación, y lo que nos llama la atención al respecto es que Aristóteles cree que la educación debe plantearse desde la perspectiva de cada régimen o mejor dicho de acuerdo con el régimen, lo que es evidentemente un punto de vista limitado.

El tratamiento de la temática respecto del resto de los sistemas políticos, Aristóteles se extiende latamente, desde el capítulo 10 hasta el final de este libro V, proyectándose al libro siguiente particularidades del sistema democrático en cuanto a la libertad y a los procedimientos democráticos. En la mejor de las democracias destaca que todos elijan a los magistrados, les exijan cuentas y administren justicia, pero que sólo unos cuantos ciudadanos elegidos desempeñen las magistraturas más importantes, y de acuerdo con sus propiedades, o de otro modo que no se tome en cuenta para nada la propiedad, sino la capacidad de sus ciudadanos.

En el análisis que vemos acerca de las *politeíai*, en diferente grado, se juega centralmente el tema de la propiedad. Todos los regímenes han organizado su institucionalidad de acuerdo al censo tributario, que determina tanto la magnitud como la cantidad de los bienes. El acceso a las principales magistraturas, desde tiempos remotos, correspondió a ciudadanos con la mayor posesión de bienes. El tránsito a los sistemas democráticos ha debido sortear esta difícil valla, recurriendo los arjonte a establecer vía leyes una regulación sobre uso, tenencia y distribución de la propiedad, y en algunas propuestas hasta su supresión. Aristóteles, naturalmente, no es de este último parecer, pero entre los procedimientos democráticos que considera se cuenta entre sus puntos que las magistraturas "no se funden en ninguna propiedad, o en la menor posible", τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος μηδενὸς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ ὅτι

μικροτάτου [245]. Para las oligarquías el tema es particularmente sensible, pues su organización institucional se centra en el ordenamiento de la propiedad, de la que depende la distribución o participación de los honores públicos.

Aristóteles parece inclinarse en la dirección que al pueblo se le dé acceso a la posesión de propiedad como una manera que pueda participar, aunque en los cargos menores, de la gestión del gobierno, aun siendo éste oligárquico [246]. Un capítulo aparte merece el tratamiento que da a las magistraturas en la ciudad, ordenamiento que anticipa claramente la organización de los Estados modernos en base a la distribución de carteras ministeriales.

6.- **La construcción de la *politeía aríste, ideal.***

Aristóteles considera feliz al hombre en cuya arquitectura espiritual anidan a lo menos cuatro principios elementales, a saber: la valentía (ἀνδρία), la templanza (σωφροσύνη), la justicia (δικαιοσύνη) y prudencia (φρόνησις), cuatro *rhizómata*, raíces del hombre mediante las cuales se mezcla con sus semejantes, establece relaciones, abre y se abre a la comunicación y por ende a la comunidad, que es lo que es esencialmente la *pólis* aristotélica [247]. Por estas raíces se dice del hombre que es feliz. Son partes constitutivas sin las cuales no se alcanza el grado superior de

[245] *Pol.*, VIII (VI), 2, 1317 b 22.
[246] Id., 7, 1321 a 26-28.
[247] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 1, 1323 a 27-29, además, la primera línea con la que se inicia 1252 a 1.

humanidad. Son bienes que contribuyen a la formación, adquisición y preservación de las virtudes. La superioridad de carácter y la inteligencia son el respaldo *de* y *para* una vida feliz. De modo que para Aristóteles el hombre, cada hombre en particular, participa de la felicidad en la misma medida que participe de la virtud, de la prudencia y de obrar según éstas [248]. Por esto la felicidad no es azar, tampoco una cosa automática; se debe a la acción, al obrar concreto, y en este sentido concreto, se trata sobre todo de obrar bien, y por esto el filósofo entiende obrar cosas honestas en lo que tienen de hermosas (*καλά*) : "es imposible –dice- obrar bien a los que no hacen bien las cosas (cosas hermosas)". La ciudad mejor en cuanto a felicidad es, por consiguiente, la que obra bien: "no hay obra buena –dice- ni del individuo ni de la ciudad fuera de la virtud y la prudencia". Aristóteles no hace diferencia entre individuo y comunidad política. De esto se sigue que la vida mejor para la *pólis* (como para el hombre particular) " es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas" [249].

La ciencia política tiene que resolver algunos problemas teóricos que le competen en función del régimen mejor: 1) si se debe privilegiar la participación política o apartarse y desligarse de la comunidad política y 2) cuál es el mejor régimen y cuál ordenamiento de la ciudad es el mejor para la mayoría.

---

[248] Id., 1323 b 21-22: ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταῦτας,"porque, en efecto, a cada uno le toca participar de la felicidad tanto cuanto participa de la virtud y la prudencia y de obrar según éstas".
[249] Id., 1323 b 40 – 1324 a 1.

La ciudad mejor no puede estar orientada al tema de la dominación, por consiguiente en torno a la guerra, porque sería demasiado absurdo. Condición esencial es que la ciudad esté bien gobernada, que se administre por sí misma, sirviéndose de leyes buenas, y las leyes referidas a la guerra sólo deben considerarse como medios para la obtención de la paz y el ocio y conseguir la vida feliz en la ciudad [250].

Factores externos son indispensables a la hora de emplazar una ciudad. Carnes Lord presupone que cuando el filósofo se plantea problemas topológicos y de características geográficas para el emplazamiento de la ciudad estaría pensando en la "fundación de nuevas ciudades en zonas remotas del mundo griego" [251], que no es improbable, no obstante en la lógica del pensamiento del estagirita forma parte de su modo de plantearse los problemas en su conjunto, apoyado por una sólida investigación empírica, que le permite concentrarse en una serie de recomendaciones, las que considera entre el capítulo 4 y el 12 de este libro VII. Un punto central es que desde el punto de vista de la explosión demográfica, incluyendo a los esclavos, la ciudad debe estar integrada por un número tal de habitantes que todos puedan conocerse entre sí en una vida autárquica.

Si los recursos y los aspectos exteriores son importantes, mucho más lo serán los elementos internos de su composición, sus funciones, es decir, Ministerios a partir de los cuales se organicen las funciones que le son propias. Un Ministerio de economía, que corresponde a la primera y más importante de las magistraturas (περὶ τὴν ἀγοράν), es una función que el filósofo antepuso con toda claridad como supervigilancia (ἐφορῶσαν) para el buen

[250] Id., 1325 a 1- 20.
[251] Cfr., Lord, Carnes en Strauss – Cropsey, *op. cit.*, pág. 151.

funcionamiento del mercado en la línea de los contratos y del buen orden (τὰ συμβόλια καὶ τὴν εὐκοσμίαν [252] ¿previó Aristóteles que el mercado no puede regularse solo? Al parecer, pues no es otra la indicación que señala en la *Athenaion Politeía*, ya en el mismo concepto de *agoranómoi*, encargados de que no se produzcan engaños en la compraventa de mercancías.

La *pólis* ideal es la que usa de virtud y para un mejor gobierno es la que posee hombres justos en sentido absoluto y no según los supuestos del régimen [253]. Estos hombres justos, en sentido estricto, son los ciudadanos propiamente tales, los que tienen que disfrutar del ocio indispensable. Se estructura así una sociedad clasista o como dicen algunos estudiosos una sociedad aristocrática [254]. Ciudadano es el que no debe participar de los trabajos serviles, los que cubren las necesidades de la ciudad. No debe ser obrero, ni mercader, ni labrador, porque son géneros de vida carentes de nobleza, en los que no se halla ni se engendra virtud. Otro rasgo que se suma a esta ciudad ideal es que los que tienen en su poder las armas son los que tienen mayor posibilidad de permanencia y proyección del régimen mismo [255]. A estos dos grupos, complementarios entre sí, parece corresponder el régimen

---

[252] Cfr., *Pol.* VIII (VI), 8, 1321 b 12-14. Véase además la *Constitución de Atenas* LI, donde habla de los diez *agoranómoi* que por ley han de encargarse de todas las mercancías para que se vendan puras y no falsificadas.

[253] *Pol*. IV (VII), 9, 1328 b 37-38, aunque esta postura no deja de sentirse contradictoria con otro planteamiento que encontramos también en la *Política*, que los buenos ciudadanos serían los modelados por el régimen de turno, por decirlo de algún modo.

[254] Véase por ejemplo Lord, Carnes, op. cit., pág. 151 " [...,] 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".

[255] *Pol*., 1329 a 11-12.

mejor. Aristóteles les atribuye la tenencia de la propiedad, por consiguiente las magistraturas fuertes se reparten sólo entre los ciudadanos. Así, la forma que va adoptando la ciudad ideal sería: 1) una clase de esclavos (labradores, artesanos, jornaleros); 2) un elemento armado; 3) un elemento deliberativo. Aristóteles enmarca este modelo dentro del devenir histórico de la división de la sociedad en clases, y que aún se da en los propios tiempos del filósofo [256].

Respecto de la posesión de la tierra es que no sea común, como había propuesto Platón, sino que en la práctica deba hacerse uso de ella de modo común. Los esclavos, a su vez, serán de propiedad privada, de los dueños de la tierra donde trabajen, o bien, de propiedad de la ciudad [257]

Plantear la problemática de la ciudad mejor significa no sólo afirmar que será la que esté mejor gobernada, sino que para alcanzar este objetivo se debe responder al mismo tiempo qué régimen hace posible, en la mayor medida, la felicidad, porque la felicidad es lo mejor; por consiguiente la ciudad mejor será la que logre un mayor grado de felicidad entre sus ciudadanos. Desde la *Ética* entiende que esta felicidad "consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud, y ésta no por convención sino en absoluto" [τὴν εὐδαιμονίαν] ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἁπλῶς, por convención (ἐξ ὑποθέσεως) entiende aquí el ejercicio y uso obligado, en tanto que por absoluto (ἁπλῶς), entiende lo que es bueno y está bien hacer de suyo, aunque estas acciones impliquen castigos [258]. Aunque no todo ejercicio y uso debe entenderse como convencionalmente

[256] Véase desde *Pol.* 1329 b 1 y ss.
[257] Id., 1330 a 30-31.
[258] Id., 13, 1332 a 7 y ss.

obligado, porque puede darse el caso de usos y ejercicios cuyo fin sea la corrección de un mal. De un mal hábito, y en tanto que correcciones pueden significar un castigo, pero este castigo sería justo, procediendo de la virtud y se transforma en algo necesariamente bueno. Aristóteles mismo expresa que en lo posible sería preferible que no hubiese que aplicar estos medios de represión ni al hombre en particular, ni a la ciudad como comunidad.

La ciudad no puede llegar a ser buena ni mejor, si no lo son sus ciudadanos. En otras palabras, la ciudad mejor o la *politeía ariste* pasa por el hombre bueno. No es producto de la τύχη , sino de una ἐπιστήμη y una προαίρεσις[259]. Reafirmando lo que ya ha postulado en la *Ética* acerca del hombre bueno señala que:

> καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους΄, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά, δῆλον δ' ὅτι καὶ τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας ἁπλῶς.
>
> [...] porque también esto se ha definido en los *tratados de ética*, que el hombre bueno es de tal índole, para quien a causa de su virtud los bienes son los bienes absolutos, y es evidente que también necesariamente los usos serán buenos y honestos en sentido absoluto [260].

[259] *Pol.*, 1332 a 32.
[260] Id., 1332 a 22-25.

Pese a lo paradojal del pensamiento del filósofo respecto del tema del ciudadano y del hombre bueno, éste está por sobre el ciudadano bueno, éste participa de las caracaterísticas de aquél. El hombre bueno es aquel al que se le presentan como buenos los bienes absolutos, esto es, la justicia, los actos nobles y buenos y actúa, por tanto, según este absoluto, porque lo elige voluntariamente. El hombre bueno es al que llama también *prudente* (φρόνιμος), es decir, al que participa y practica la *phrónesis*, el modo de ser racional, verdadero y práctico, que conoce tanto lo que es bueno y malo para el hombre. Particularmente prudente cuando razona correctamente los fines que son buenos absolutamente para todos los hombres.

Así como la *pólis* no es producto del azar, tampoco el hombre bueno. Por ello se pregunta el filósofo cómo el hombre llega a ser bueno (σπουδαῖος) [261]. La respuesta es que el hombre llega a ser bueno (ἀγαθός) y cabal (σπουδαῖος) cuando armonizan en él íntegramente tres factores: 1) la *physis*, 2) el *éthos* y 3) el *lógos*. En este proceso de armonizar estos elementos, la educación es fundamental. División que en la *Ética Nicomaquea* figura con un pequeño giro cuando dice que " Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, y otros por la enseñanza" [262]. La formación de los hábitos antecede a todo proceso intelectual de formación (*lógos* y *didaché*). Que lleguemos a ser buenos de un modo puramente natural, es muy dudoso, y no está en nosotros. Sólo por razones que están más allá de nuestra naturaleza, es decir, por gracia divina alguien

[261] Id., 1332 a 35-36.

[262] Cfr., *É. N.*, X, 10, 1179 b 20-21: γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἳ μὲν φύσει οἳ δ' ἔθει οἳ δὲ διδαχῇ.

verdaderamente afortunado podría llegar a ser hombre bueno y cabal. Pero esto no ocurre en la generalidad de los hombres.

La *naturaleza* refiere a nacer como hombres y no como otro cualquiera de los animales; y nacer como hombres supone de suyo venir dotado de ciertas cualidades o facultades como *cuerpo* y *alma* [263]. Pero aquellas condiciones naturales no sirven de mucho si no tienen un cultivo que, primero, parte con los hábitos y se perfecciona por medio del *lógos* o bien por la *enseñanza.* Los hábitos hacen que esas condiciones experimenten cambios, porque la naturaleza las ha dejado libres, mejor dicho indeterminadas, absolutamente inciertas, al centro de dos extremos, pues pueden inclinarse a uno u otro lado, es lo que expresa Aristóteles con el participio verbal ἐπαμφοτερίζοντα, y por consiguiente, facultades que sólo gracias a los hábitos pueden tener su propia determinación, inclinándose hacia lo mejor o peor, que en el obrar ético implica necesariamente inclinación hacia el obrar bien, como ya hemos visto [264]. Pero además de los hábitos, el hombre es el único dotado de *lógos* y guiado por éste. La *sinfonía* de estos

---

[263] Esto significa pensar que venimos dotados de ciertas capacidades de modo natural para recibir las llamadas virtudes, pero no significa nada más que este posibilidad. Los hábitos, en tanto concienciación de los actos, tienden a estimular el propio desarrollo de las virtudes, así como guiar su perfeccionamiento. Una atención tal, supone naturalmente atender no sólo a una concepción del hombre y su desarrollo, sino además atender los lineamientos de una educación acorde, una concepción política, es decir, centrada en el bien común y fundamentalmente centrada en lo humano, por señalar algunos aspectos, por conocidos que éstos sean. Por ello es que se requiere de una *simphonía* entre naturaleza, hábitos y *lógos / didaché. Cfr. Pol.* 1332 b 5 –6.

[264] Id., 1332 b 1-3, ἔνιά τε οὐδὲν ὄφελος φῦναι· τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γὰρ ἐστι διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. “Hay (cualidades) que no sirve de nada poseer por naturaleza, porque los hábitos las hacen cambiar, pues la naturaleza las ha hecho susceptibles tanto de mejorar como de empeorar mediante los hábitos”.

factores entre sí constituye la base por la cual el hombre llega a ser *agathós* y *spoudaîos.* La alternancia que encontramos entre *lógos* y *didaché*, en ambas obras, parece sugerir que hasta el mismo *lógos* necesita de la disciplina *en* y *para* un estadio superior. Lógos en este contexto no sólo es esa facultad conductora superior, *qua ratio*, sino también esa valencia de *palabra* que se hace oír y es oída por el hombre. Por ello Aristóteles pone a un mismo nivel *lógos* y *didaché* en el *érgon* de penetrar en el alma para producir o mejor dicho profundizar y direccionar los cambios que parten desde los hábitos:

> [...] el razonamiento y la enseñanza (ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ) quizá no tienen fuerza en todos [los hombres], sino que es necesario que el alma del que escucha, como tierra que va a nutrir la semilla, haya sido trabajada de antemano por los hábitos, para deleitarse y aborrecer convenientemente [265].

Es claro, entonces, que los ciudadanos buenos son aquellos que, en cuanto a su composición natural, sean *dianoéticos* y *thymoeidés* (*inteligentes* y *animosos*) [266], pero para llegar a eso deben haber sido cultivados por las costumbres desde su más temprana juventud, desde que son capaces de escuchar al lógos, que inclina esa condición natural hacia la virtud. El lógos, la educación (cultura) perfeccionan las dotes naturales en vistas de la virtud: que al hombre en su integridad los bienes en tanto bienes se le muestran absolutamente y, por consiguiente, obrará siempre, o en

[265] Cfr., *É. N.*, X, 9, 1179 b 23-26.
[266] IV (VII), 7, 1327 b 37.

la mayoría de los casos, según la justicia y lo conveniente, a través de acciones honestas, que son, a su vez, los principios por los cuales se organiza, conserva y proyecta toda comunidad política y, por consiguiente, con mayor razón la ciudad ideal. De ahí, entonces, que esta ciudad ideal debe estar integrada por los mejores hombres, i. e., por los mejores en virtud: tal es al que Aristóteles llama *agathós* y *spoudaîos*, el que contribuirá de suyo a la vida más preferible. Los mejores hombres son los que hacen que el ordenamiento de la ciudad, del Estado, permita a sus ciudadanos realizar, a través de una correcta *eunomía*, acciones conducentes a una vida mejor y feliz, y ésta es proporcional a la calidad de sus leyes y a la calidad también de su educación.

Es a lo menos sintomático que Aristóteles haya replanteado con tanta fuerza, en los libros acerca de la ciudad mejor, la idea de que no hay posibilidad de ciudad ideal sin el concurso de hombres cabales. Llegaremos a su máxima comprensión sólo si contextuamos éste, su pensamiento, con el decurso histórico y en las condiciones que el filósofo se proponía levantar una propuesta de ciudad autárquica, cuando se había perdido ya toda autonomía y libertad y con ello los valores por los cuales se había alcanzado un estadio superior cultural y políticamente hablando. Por otra parte, podríamos entender que la propuesta de ciudad ideal aristotélica es de índole *aristocrática* si al conjunto de principios que discute, se le antepone como principio supremo su *noción del hombre bueno*, que bien se puede considerar como principio atemporal y sin el cual ninguna *politeía* lograría sus objetivos en el tiempo. Sólo si hacemos congruentes estas propuestas con aquellas donde plantea el régimen mixto, con un fuerte componente de clase media, tendremos la idea completa de lo que Aristóteles dio a entender con esto de una *ciudad ideal.*

7.- Acerca de las ideas pedagógicas de Aristóteles.

Al parecer lo más sistemático acerca de la educación, lo encontramos en los libros acerca de la *polis ideal*. Por tanto, lo que sabemos acerca de la educación viene ligado a este modelo de propuesta política y como dice Newman " conocemos poco o nada también de la índole de educación que recomendaría en otras formas de constitución que la mejor"[267]. En la medida que la ciudad se funde con el sujeto, el hombre individual, con la calidad de *bueno*, la *didaché* , la *paideía*, aparece como el elemento indispensable para hacer realidad la naturaleza del hombre político.

La articulación entre individuo y ciudad es la clave; las acciones de aquél determinan el destino de la ciudad (del Estado) y las determinaciones de la pólis al ciudadano. Aristóteles pensaba que la "calidad" de un Estado dependía de la mejor o peor calidad de sus ciudadanos. La pregunta fundamental, entonces, es πῶς ἀνὴρ γίνεται σπουδαῖος; ¿cómo el hombre llega a ser *bueno* (spoudaîos)? [268] La construcción del Estado ideal pende de la respuesta a esta pregunta. Aristóteles parte del principio que con respecto a las facultades (*dynámeis*) y artes hay cosas que es necesario que previamente sean educadas y acostumbradas en relación con las prácticas de cada una, y por consiguiente, que es más evidente aún que se eduquen y habitúen previamente cuando

[267] Cfr., Newman, W. L., *op. cit.*, Vol. III, pág. XXXIX.
[268] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 13, 1332 a 35-36.

se trata de las acciones de la virtud [269]. La educación tiene que ver directamente con el tema de las acciones, las acciones de la virtud.

Hemos advertido ya que la educación aparece ligada a la legislación. En otras palabras la educación es materia de estudio del legislador, y por consiguiente, que debe hacerla la comunidad política, i. e., el Estado, por consiguiente, no debe ser privada, como lo ha venido siendo hasta los tiempos del filósofo, quien critica esta práctica del mundo heleno, donde el padre educa privadamente a sus hijos, enseñándoles por tanto un conocimiento privado, y lo que se enseñaba eran cuatro temas básicos: 1) lecto-escritura, 2) gimnasia, 3) música y 4) dibujo; cada padre fue libre para educar a sus hijos, separados del resto y privilegió para la educación de ellos alguno de los temas preferidos, no hubo identidad práctica con el principio que sienta Aristóteles de la identidad entre ciudadano y ciudad, es decir, que el ciudadano pertenece al Estado y no a sí mismo.

La crianza de los niños no fue una materia sujeta a regulación, por consiguiente, las mentes, las almas de los niños no fueron suficientemente protegidas de influencias nocivas en los años más tempranos de vida, los años –según Aristóteles- en que se forman los gustos permanentes. Los niños permanecían mucho en la compañía de esclavos, y por tanto, expuestos a escuchar un lenguaje indecente. Aristóteles ha reflexionado detenidamente sobre el lenguaje, y por ello, una importante recomendación que hace es la de desterrar como el peor de los vicios el lenguaje vergonzoso, obsceno (αἰσχρολογία), porque al lenguaje sucio sigue la despreocupación sobre los actos. Tal es la indicación que le

[269] Al respecto véase todo este primer capítulo del libro VIII, 1337 a 10-34.

señala al legislador[270]. Asunto que bien valdría la pena considerar en la formación de hábitos del mundo moderno.

Hay que apartar al joven lo más posible del lenguaje sucio para que no oiga ni diga nada semejante. Aquel que no obedece, sibre él caen las penas del infierno poco menos, aparece aquí todo el ímpetu fiscalizador, castigador del filósofo. La educación es materia (parte) de la política, como dice Barker – *tiene una aspiración política*[271]. Mas aun, la educación tiene que tener el mismo fin que se propone el Estado. La educación tiene que ser una y la misma, un solo sistema educaciona para todos los ciudadanos, por lo tanto en ella no hay distinción de clases, y en vistas de su uniformidad debe ser de responsabilidad del Estado. La educación tiene por fin la formación del hombre bueno y del buen ciudadano a través de logar la supremacía de la razón como su propósito final; el Estado la mejor vida, la *eudaimonía*.

La educación debe realizarse, variando según cada régimen político. En otras palabras debe hacerse desde el punto de vista del régimen político que "consiste en aquello [...] que capacita a los oligarcas para el ejercicio de la oligarquía y a los demócratas para gobernarse democráticamente"[272]. La formación de un *êthos* apropiado a cada constitución tiene por objeto la preservación de ese régimen. Pero la formación de ese carácter pasa por una serie de momentos que parten con la cultura del cuerpo para desembocar en la formación de las virtudes propiamente tales.

Aristóteles critica que los temas elegidos para el estudio de los jóves en el pasado se consideraron bajo un propósito erróneo y

---

[270] Véase IV (VII), 17, 1336 b 3 y ss.
[271] Cfr., Cfr., Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, 1959. Pág., 423.
[272] Al respecto véase todo el pasaje que comienza en VII (V) , 9, 1310 a 12 y ss.

una forma errónea: la lectura, la escritura, y el dibujo (la gráfica) fueron estudiados meramente para su utilidad; en cambio deben enseñarse porque la educación no sólo es necesaria, sino también porque es libre y noble. "El buscar siempre la utilidad – dice Aristóteles- no es propio de personas magnánimas y libres". De estos tipos de conocimiento, el único que fue estudiado con vistas a la virtud fue la gimnasia, que fue pensada a producir coraje. En el caso de Estados como Esparta, que prestaron especial atención a la educación de los jóvenes y la hicieron materia de interés público, también erraron en forma un poco diferente: tendió a desarrollar las virtudes utilitarias, tampoco desarrolló todas las virtudes, ni menos la virtud para nuestro bien.

El propósito de la educación para Aristóteles es desarrollar todo el hombre – el cuerpo, los deseos (que se componen de ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις; *apetito*, *espíritu* y *voluntad* respectivamente, son la mitad irracional del alma humana) y la razón, de tal manera de armonizar estos tres elementos en una voluntaria cooperación en vistas del fin mejor. La concepción de la educación del filósofo concuerda con su concepción del hombre de virtud íntegra, el σπουδαῖος como un hombre en el cual muchas excelencias se han combinado. Una educación integral de las partes del alma puede conseguir amar lo que es el bien. Desde una mirada orgánica evolucionista el cuerpo se desarrolla antes que el alma y los apetitos del alma antes que la razón, Aristóteles considera la educación del cuerpo en primer lugar, luego la de los apetitos y en seguida la de la razón, pero el cuerpo debe estar enfocado para ayudar al desarrollo del alma, como dice Aristóteles " el cuidado del cuerpo se ordena al alma", y el deseo se educa en

referencia a la inteligencia (νοῦς) [273]. La habituación es la clave en el entrenamiento tanto del cuerpo como de los apetitos:

> Puesto que es notorio que la educación debe hacerse primero mediante el hábito antes que por la razón, y que se ha de ocupar del cuerpo antes que de la mente, es claro que los niños deben ser confiados al maestro de gimnasia y al entrenador deportivo, que les harán adquirir cierta disposición física y cierta destreza en sus acciones, respectivamente [274].

Es decir, que una repetición de actos da por resultado un hábito formado, en tanto que la razón se educa a través de la disciplina, de la enseñanza, la *didaché* o *didaskalía* : "Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza y por eso requiere experiencia y tiempo" [275].

En la *Política* nos aclara la importancia de los hábitos en relación a la conformación de una virtud, porque hay condiciones naturales que requieren para su desarrollo, primero, de la habituación y según sea esta habituación va a ser también la calidad de esa condición natural indeterminada, pues está sujeta a cambio. El hábito aparece como el primer peldaño en la escala del aprendizaje. Una vez precisadas las condiciones o características de los ciudadanos como materia de legislación, Aristóteles añade de pasada la siguiente observación: " [...]; y lo restante será ya obra

---

[273] IV (VII), 15, 1334 b 15-28.
[274] Cfr., *Pol.*, V (VIII), 3, 1338 b4 ss. Traducción de Julián Marías y María Araujo.
[275] Cfr., *É. N.*, II, 1, 1103 a 15 ss.

de la educación, pues unas cosas se aprenden habituándonos a ellas, pero otras escuchándolas" [276].

¿Qué es lo *tò loipòn*, lo restante, como función de la educación? Al parecer, Aristóteles no alcanzó a sistematizar, es decir, a exponer ordenadamente sus ideas pedagógicas y lo que tenemos es una especie de apéndice en los libros séptimo y octavo de su obra, referidos a la constitución ideal, en los que toca diversas temáticas relacionadas a la *paideía.* En la cita anterior queda por determinar si hay una separación entre hábito y educación, pues el tema del desarrollo de los hábitos forma parte del proceso educativo y por ende es parte del *érgon* de la educación. Al parecer, en Aristóteles el hábito se trata simplemente como un asunto de prioridad temporal y de requisito indispensable para el desarrollo de otras funciones como las dianoéticas, que requieren de aprendizaje, de disciplina.

En el texto de la *Política* aparece la vinculación que tiene esta disciplina o *didaskalía* con el ejercicio de la palabra, la enseñanza está dada, principalmente, por el ejercicio de la palabra y, por consiguiente, el arte de saber oír, por eso dice, *aprendemos unas cosas habituándonos, pero otras, escuchándolas* (τὰ δ' ἀκούοντες). Sólo el tiempo mostrará si lo aprendido por enseñanza nos ha transformado en personas íntegras, pues es en el plano de las acciones concretas en las cuales se demostrarán los resultados de esa disciplina. Por ello el acento de la ética aristotélica está puesto también en el obrar y en tanto que disciplina ética la educación debe estar dirigida al *lógos* y al *noûs*, es decir, a la parte racional del alma.

---

[276] Cfr., *Pol.*, IV (VII) 13, 1332 b 10-11: τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας · τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι, τὰ δ' ἀκούοντες.

El obrar es el que revela al hombre en su verdadera dimensión. El fin de la educación tiene que acentuar, por tanto, este rasgo y formar al hombre bueno, esto es, al que cuando corresponda obrará según lo conveniente, obrará bien. También para acometer acciones tales, en la propuesta del filósofo, tenemos que vivir el proceso de la habituación como un *continuum*, primero escuchando de otros; luego *escuchando* a nuestro propio *lógos*. Pero el proceso comienza desde la más temprana infancia. Al respecto Aristóteles, apoyándose en la tradición, divide la educación en dos grandes períodos de la vida. 1) desde los siete años hasta la pubertad (ἥβη) y 2) desde la pubertad hasta los veintiun años. Los primeros años de vida, alrededor de (y hasta) los cinco años, se centran en el desarrollo del movimiento, basado en juegos apropiados y la importancia de la imitación, que es parte del aprendizaje de lo que se tendrá que hacer en el futuro. Aristóteles da importancia, en esta etapa, a los *lógoi* y *mythoi* que deben escuchar los niños, cuya responsabilidad cae en quienenes ocupen las magistraturas [277].

A los más jóvenes por ley se les prohibirá asistir a los recitales de poesía yámbica y a las comedias, por el lenguale liberal (la *aisxrología*, conversación vergonzosa) de estas expresiones estéticas [278], en general les estará prohibido oír representaciones o discursos indecentes, así como esculturas y pinturas de esta índole. En términos generales, la educación debe adaptarse a las diferentes etapas de desarrollo del niño.

Sin duda, en tiempos de Aristóteles, la educación era ya materia de profundas controversias, pricipalmente en orden a qué debían aprender los jóvenes con respecto a la virtud y con respecto

[277] *Pol.* IV (VII), 17, 1336 a 27 y ss.
[278] Id., 1336 b 20.

a la vida mejor. Asimismo, no estaba claro si convenía atender más a la inteligencia o al carácter del alma. Si practicar las disciplinas útiles para la vida o las que tienden a la virtud o las que se salen de lo común. En todas estas posturas se encontrarán partidarios. Todos los problemas radican en los diferentes conceptos que nos hagamos de la virtud y según éstos se determinarán los medios que conducen a ella [279].

En la concepción del Estado ideal de Aristóteles, puesto que la educación es política, es también –como sostiene Barker- moral, por consiguiente, es un entrenamiento de las facultades morales proyectadas a producir un determinado tipo de carácter [280], el que se condice con el del hombre que vive en comunidad, en otras palabras la educación debe apuntar a la formación del hombre político para que a su debido momento asuma el rol de gobernado a gobernante y, mejor aún, según este Estado ideal. Toda verdadera educación influye en el carácter. Barker sostiene que el sólo hecho de haber aprendido la gramática de una lengua significa un hábito de exactitud y aplicación, por consiguiente, toda disciplina mental tiene también algo de entrenamiento moral [281].

La teoría de la educación en Aristóteles, como puede apreciarse, se sostiene sobre un sólido basamento psicológico y cualquier sistema educacional debe fundarse en una antropología psicológica, que Aristóteles desarrolló como ningun otro lo hizo en la Antigüedad. Aristóteles se hizo una pregunta clave: "¿Cómo el hombre llega a ser *bueno?"*. La respuesta se encuentra en la comprensión de su antropología y en su teoría del alma, como en

[279] V (VIII), 2, 1337 a 1- 1337 b 3.
[280] Cfr., Barker, E., *op., cit.*, pág. 424.
[281] Idem, pág., 425.

la concepción armónica de su teoría del Estado y la ética. Dio respuesta a su preguna tanto en la *Política* como en la *Ética Nicomaquea* y de ella hemos hablado en la última parte del apartado precedente. Respondió que el hombre llega a ser *bueno* por el desarrollo de esas partes del alma, que no siendo racionales, no obstante, son capaces de obedecer y ordenarse a la razón. Las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que llamemos bueno al hombre [282]. La educación como desarrollo del alma supone el despliegue de lo que el filósofo llamó φύσις, la disposición natural, ἔθος, la disposición habitual o simplemente hábito y λόγος / διδαχή, la razón o el razonamiento (la disciplina) como autodeterminación.

Es evidente la importancia que Aristóteles asigna al rol de la educación en todo este proceso, desde los mismos hábitos; proceso de formación que debe comenzar en la etapa cuando el hombre se va haciendo joven, cuando afloran los deseos, que se componen de ἐπιθυμία, θυμός y βούλησις (apetito, espíritu y voluntad, respectivamente), que es lo nomal de la mitad irracional del alma, cuando se despliega la sensación y el sentimiento si no opuestos, a lo menos independientes de la razón y deliberación. La razón y la deliberación deberían controlar los deseos (ὀρέξεις); en la juventud, que es todo deseos, razón y deliberación deben irse entrenando para alcanzar, luego, la supremacía, etapa en la que culmina el entrenamiento de los deseos, es decir, en la educación de la razón, es entonces cuando el alma humana alcanza su despliegue último y se constituye en la diferencia peculiar del hombre, la que le permite alcanzar la conciencia de sí mismo, aprendiendo a usar de sus poderes.

[282] Cfr., *Pol.*, IV (VII), 14, 1333 a 16 y ss.

El hombre toma sobre sí la dirección de su propia vida, se hace autárquico y, por consiguiente, perfectamente libre, tanto en su dimensión práctica como en la teorética, porque la razón no es sólo práctica; es ambas cosas. Mediante la educación el hombre no sólo aprende a guiar sus acciones y valorarlas, sino a contemplar la verdad y a la concepción del goce intelectual. Aristóteles poéticamente dijo que a la sinfonía de estos elementos: *physis, éthos, lógos/didaché* se debe a que el hombre llegue a ser *agathós* y *spoudaîos*. La tarea de la educación, vinculada al ámbito del arte y no al de la naturaleza, por cosiguiente, es nada menos que producir esa sinfonía.

Nos queda la sensación que en la teoría de la política y la educación en Aristóteles se conjugan inseparablemente, por una parte, la educación para la paz, en la medida que pone énfasis en desarrollar un estilo de vida en función del ocio y de la paz y, por otra parte, como ya hemos dicho, la educación para la libertad, toda vez que el filósofo insiste que el gobierno de hombres libres es más digo que el despótico, porque la razón significa la posibilidad de elección libre de las cosas hermosas y buenas. Para decirlo en una palabra, la educación tiene que tocar cada uno de los tópicos centrales que toca Aristóteles con su pensamiento sobre la ética y la política como ciencia.

CONCLUSIÓN

Después de este árduo y noble recorrido por los textos del Estagirita no podemos estar sino *entusiasmados* y reflexivos ante el magno enriquecedor y estimulante panorama en el que nos instala su concepción de la *política* en cuanto ciencia. ¿Quién podría pensar hoy que la política se ocupa de la felicidad, del *bien* como *eudaimonía*? No quiere esto decir que esté ausente de las ocupaciones del hombre moderno, porque de hecho en el horizonte lejano, en la medida que la actividad política como tal tiende a solucionar los conflictos del diario acontecer, lo hace en vistas de tener un mejor pasar o un mejor vivir y lo hace teniendo aquella meta como fin (o por lo menos el ejercicio de la política debiera tener como fin), la misma persistencia en conservar la mirada sobre aquello que llamamos bien común tiene en vista también ese horizonte. Pero todo esto queda obliterado porque, sin duda, son más profundas y extensas las brechas de desigualdad que rasgan nuestra condición de ciudadanos, diluida en una pluralidad cada vez más grande y en ciudades, cuyas características están infinitamente más complejizadas que aquellas que el estagirita tenía a la vista y en su mente cuando pensaba el modelo de ciudad ideal en la que se pudiera alcanzar la *eudaimonía*. Pero no cabe duda que incluso en su propio marco, en el de la historia de su tiempo, su propuesta también estaba embebida de utopía, de ideal. Un ideal que se hacía más real por los componentes que Aristóteles hace entrar en escena.

No es posible transitar en vistas del bien, si primero no se tiene claro que las acciones, que todas las acciones deben ser de

suyo buenas, claro está que habrá matices, pero no más que eso. De aquí arranca toda la teoría ética y política del estagirita, por el obrar mismo detrminamos nuestra calidad de hombres y nuestra calidad de vida; por ello la repetida fórmula de Aristóteles es *bien-vivir* y *bien-obrar*, donde la clave de su comprensión no está sino en la conjunción, una *y* que no señala simplemente un añadido, sino una compenetración total de sentido, quiere decir un *id est*, *es decir*, un *esto es*. Por consiguiente, una vida buena es aquella que funda su condición de tal en la buena acción o lo que es lo mismo, para *vivir bien* se debe *obrar bien*. Pero Aristóteles bien sabía que no toda acción es buena, porque había reflexionado profundamente sobre la condición del hombre, sobre la naturaleza abierta con la que nos disponemos en el mundo, en un estado de indeterminación, de incertidumbre, por decirlo de otro modo, con posibilidades iguales de inclinarnos hacia uno u otro extremo de la cuerda, hacia el bien o hacia el mal; por consiguiente, el hombre desde los primeros años de vida tiene, entonces, que ordenar su transitar hasta alcanzar el estatus de ser íntegro, cabal o como Aristóteles lo llama *spoudaîos* y también *agathós*.

La calidad de las acciones es proporcional a la calidad del agente. La formación del carácter, de la voluntad, por tanto, el ordenamiento de los deseos, la concepción de lo que es bien común, de lo que es conveniente tanto para el individuo como para la comunidad política, de lo que es lo justo, la justicia y su importancia para la ciudad, de lo que es hacer cosas bellas o nobles, conforman parte del *éthos* del *spoudaîos*, pero a la vez son formas de pensar lo político. En Aristóteles se configura el perfil del hombre bueno en referencia al hombre político, es decir, al que hace *pólis*, en la alternancia política y participa de ella asumiendo su conducción. Aristóteles cree en la alternancia del poder político y por eso la sugiere como una forma de gobernar.

Aristóteles consideraba en su teoría política la importancia de aumentar en la participación del gobierno a lo que él llama el elemento medio, es decir, a la clase media como forma preservadora de estabilidad política. La propuesta política de régimen ideal contempla una especie de *politeía* mixta en que figura la clase media.

El carácter político del hombre, Aristóteles lo funda en el lenguaje. Se comprenderá, entonces, la importancia que esto tiene como tema fundamental de la educación.

En Aristóteles la educación es la responsable de hacer practicable el modelo político que él plantea, a través de la formación del homhre bueno. En otras palabras se podría decir que el Estado realiza su fin formador del hombre a través de la educación, que el filósofo pensó como una y la misma para todos los *polîtai*, para los miembros de la comunidad política, sin distinción.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A) Textos-Fuentes.

Ediciones. Traducciones.

- *THE POLITICS OF ARISTOTLE*. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. NEWMAN, M.A. Fellow of Balliol College, and Formerly Reader in Ancient History in the University of Oxford. At the Clarendon Press. Oxford, 1950. Cuatro Volúmenes.
- ARISTÓTELES *POLÍTICA*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y Notas de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.
- ARISTOTE *POLITIQUE* . Livres I et II. Texte établi et traduit par Jean AUBONNET. "Les Belles Lettres". Paris, 1968.
- ARISTÓTELES *ÉTICA A NICÓMACO*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y Notas de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970.
- ARISTÓTELES *RETÓRICA*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por ANTONIO TOVAR. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1971.

- ARISTOTELE *Etica Nicomachea.* Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Natali. Classici Della Filosofia con Testo a Fronte. Editori Laterza. Bari, 2003.
- ARISTOTLE *LA POLITIQUE*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1962. Dos Volúmenes.
- ARISTOTE *ÉTHIQUE A NICOMAQUE.* Introduction, notes et index par J. Tricot. Bibliothèque des Textes Philosophiques Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1967.
- ARISTÓTELES *ÉTICA NICOMÁQUEA * ÉTICA EUDEMIA.* Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos. Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES *POLÍTICA.* Introducción general de Miguel Candel Sanmartín. Introducción a la *Política*, traducción y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos. Barcelona, 2007.
- ARISTÓTELES *LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS*. Edición, traducción y notas, con estudio preliminar por ANTONIO TOVAR. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1948.
- ARISTÓTELES *CONSTITUCIÓN DE LOS ATENIENSES.* Edición bilingüe de Alberto Bernabé. ABADA Editores. Madrid, 2005.

- ARISTÓTELES *FÍSICA*. Traducción y notas de UTE SCHMIDT OSMANCZIK. Introducción de ANTONIO MARINO LÓPEZ. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México, 2001.
- ARISTOTE *PHYSIQUE*. Texte établi et traduit par HENRI CARTERON. "Les Belles Lettres". Paris, 1990. Dos volúmenes.
- ARISTÓTELES *FÍSICA*. Libros I – II. Traducción, introducción y comentario: MARCELO D. BOERI.. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1993.
- ARISTÓTELES *ACERCA DEL ALMA*. Introducción, traducción y notas de TOMÁS CALVO MARTÍNEZ. Editorial Gredos. Madrid, 1983.
- *THE WORKS OF ARISTOTLE*. Translated into english under the editorship of W. D. ROSS, M.A.. Vol. IX y X. Oxford University Press. Oxford, 1954.
- *THE COMPLETE WORKS OF ARISTOTLE.* The revised Oxford translation. Edited by JONATHAN BARNES. Volume two. Second printing. Princeton University Press. Princeton, 1985.

DEMÓSTENES, *Demosthenis Orationes.* Ex recensione GUILIELMI DINDORFII. Vol. I. Pars I. Orationes I – XVII. Editio tertia correctior. Sumptibus et Typis B. G. Teubneri. Lipsiae, MDCCCLXX.

HOMERO, *The Iliad of Homer.* According to the text of Dr. Kennedy; with original notes, philological and exegetical; examainatio questions, &c. Comprising also the various

readings and comments of the most eminent critics on Homer. By A. R. FAUSSET, A.M., Sch.. Simpkin, Marshall & Co. Dublin, MDCCCXLVI.

- *Homeri Odyssea.* Sumptibus et Typis Caroli Tauchnitii. Lipsiae, 1839.

ISÓCRATES, *Discursos.* Introducción , traducción y notas de JUAN MANUEL GUZMÁN HERMIDA. Vol. I – II. Editorial Gredos. Madrid, 1979.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio.* Traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo. Alianza Editorial. Madrid, 1967.

SÓFOCLES, *Antigone.* Introduzione e commento di Dario Arfelli. Casa Editrice Carlo Signorelli. Milano, 1973.

PLATÓN, Diálogos IV. *República.* Introducción, traducción y notas de CONRADO EGGERS LAN. Editorial Gredos. Madrid, 2006.

- *Las Leyes.* Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por JOSÉ MANUEL PABÓN y MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO. Tomos I – II. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1960.

B) Bibliografía Complementaria.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle.* Dover Publivations, Inc. New York, 1959.

BLANCO, D., *Principios de Filosofía Política.* Editorial Síntesis. Madrid, 2000.

BONITZ, H., *Index Aristotelicus.* Secunda Editio. Akademische Druck – U. Verlagsanstalt. Berlin, 1955.

BRÖCKER, W., *Aristóteles*. Versión Castellana de Francisco Soler. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1963.

CAMPS, V., (Ed.), *Historia de la Ética.* 1. De los Griegos al Renacimiento. Editorial Crítica. Barcelona, 1988.

CAMPS, V., *Introducción a la filosofía política.* Editorial Crítica. Barcelona, 2001.

FINLEY, M.I., *Estudios sobre Historia Antigua.* Akal. Madrid, 1981.

- *El Nacimiento de la Política.* Traducción: TERESA SEMPERE. Grijalbo. México, 1982.

FONDATION HARDT , *La "Politique"D' Aristote.* Tome XI. Fondation Hardt, Genève1965.

FORSTER R.,- JAMELNISKY A., *Dialogando con la filosofía política: de la Antigüedad a la Modernidad.* EUDEBA. Buenos Aires, 2000.

FRANZÉ, J., *¿Qué es la política?* Tres Respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt. Los Libros de la Catarata. Madrid, 2004.

GARCÍA, H.E., *La Constitución de Atenas de Aristóteles: visión retrospectiva de la historia y de la institucionalidad helenas.* Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos. U. de Ch.. LOM Ediciones. Santiago de Chile, 2007.

GAUTHIER, R.A. – JOLIF, J.Y., *L'Éthique a Nicomaque.* Introduction, traduction et commentaire.Tome I Introduction, Publications Universitaires de Louvaun. Louvaun, 1970. Tome II – III Commentaire. Publications Universitaires de Louvain. Louvain, 1959.

GLOTZ, G., *La Ciudad Griega.* Traducción al español por José Almoina. UTEHA, México, 1957.

GÓMEZ, A., *Ensayo sobre las Virtudes Intelectuales.* Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

GOMPERZ, Th., *Pensadores Griegos. Historia de la Filosofía de la Antigüedad.* Traducción de J. R. Bumantel. Tomo III. Editorial Guarania. Buenos Aires, 1952.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega.* VI Introducción a Aristóteles. Versión española de Alberto Medina González. Editorial Gredos. Madrid, 1993.

HARTO DE VERA, F., *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: una relación problemática.* Editorial Trotta. Madrid, 2005.

IRRERA E., *Between Advantage and Virtute: Aristotle's Theory of Political Friendship.* En History of Political Thought. Vol. XXVI. Nº 4. Winter 2005.

JAEGER, W., *Aristóteles*. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. 2ª reimpresión. México, 1992.

JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics.* Commentary. At the Clarendon Press. Oxford, 1970.

KEYT, D., *The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's Ethics and Politics.* En Social Philosophy & Policy Foundation. USA, 2007.

KRAUT, R., *Nature in Aristotle's Ethics and Politics.* En Social Philosophy & Policy Foundation. USA, 2007.

LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender.* Versión española de Pilar Castillo Criado. Alianza Editorial. Madrid, 1994.

LLANO, C., *La reflexión de la proairesis aristotélica.* En *Ensayos Aristotélicos.* Publicaciones Cruz O. Universidad Panamericana. México, 1996.

LOCKWOOD, Th. C., *Polity, Political Justice and Political Mixing.* En History of Political Thought. Vol. XXVII. Nº 2. Summer 2006.

LOUIS, P., *Le Mot ΊΣΤΟΡΙΑ chez Aristote.* En Revue de Philologie, de littrature et d'historie anciennes, 1955.

MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Ediciones PAIDOS. Barcelona, 1981.

MARÍN, I., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura.* EUNSA. Pamplona, 1993.

MOSSÉ, C., *Les Grecs inventent la politique.* Editions Complexe. Paris, 2005.

MOSSÉ, C., VIDAL-NAQUET (et al.), *Clases y Luchas de Clases en la Grecia Antigua.* Akal. Madrid, 1979.

NAUSSBAUM, M., *La gragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* La balsa de Medusa, 77. Madrid, 2004.

NIETZSCHE, F., *Estudios sobre Grecia.* Prólogo, selección de textos y notas por José García M.. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen. Aguilar. Madrid, 1968.

NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos sobre política.* Edición y traducción de José E. Enguita. Editorial Trotta. Madrid, 2004.

OYANEDER, P., *Ética y Política en Aristóteles.* En Philosophica 2 – 3. Rev. Inst. de Filosofía PUCV. Valparaíso, 1979 – 1980.

PICCIRILLI, L., *Aristotele e l'atimia (Athen. Pol., 8, 5).* En Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Vol. VI, 3. Pisa, 1976.

RÉGIS, L.-M., (O.P.), *L'Opinion selon Aristote.* Libr. Philosophique J. Vrin. Paris, 1935.

ROBIN, L., *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico.* Traducción de Joaquín Xiráu P.. Editorial Cervantes. Barcelona, MCMXXVI.

ROSS, W. D., *Aristóteles.* Traducción de Diego F. Pró. Editorial Charcas. Buenos Aires. 1981.

SABINE, G. H., *Historia de la Teoría Política*. Traducción de Vicente Herrero. Fondo de Cultura Económica. 2ª reimpresión (FCE, Colombia), 1992.

SALKEVER, S., *Whose Prayer? The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle's Politics.* En Political Theory. Volume 35 Number 1. February 2007.

SANTONI A., *Aristotele, Solone e l'Athenaion Politeia.* En Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Vol. IX, 3. Pisa, 1979.

SCHIAVETTI, M., *Interpretación de un pasaje de la Ética Nicomaquea.* En Philosophica 2 – 3. Rev. Inst. de Filosofía PUCV. Valparaíso, 1979 – 1980.

SISON, A.J., *La Virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la Escuela de Atenas.* EUNSA. Pamplona, 1992.

STRAUSS, L.,- CROPSEY, J., (Compiladores), *Historia de la Filosofía Política.* Traducción de Leticia García, Diana Sánchez y

Juan Utrilla. Fondo de Cultura Económica. 5ª reimpresión, México, 2006.

SYMPOSIUM ARISTOTELICUM, *Aristote et les Problèmes de Méthode.* Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1 septembre 1960. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, 1980.

TRUEBA, C., *Ética y Tragedia en Aristóteles.* Anthropos. Barcelona, 2004.

VALLESPÍN, F., (Ed.), *Historia de (1) la Teoría Política*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.

VERNANT J-P., *Entre mito y Política.* Traducción y notas de Hugo F. Bauzá. Fondo de Cultura Económica. México, 2002.

- *Atravesar fronteras. Entre Mito y Política II.* Traducción de Hugo F. Bauzá. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008.

VOLPI, F., *Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo.* En Anuario Filosófico Nº 32. 1999.

WILL, E., *Le Monde Grec et L'Orient.* Prèsses Universitaires de France. Paris, 1972.

ZAGAL, H. y AGUILAR, S., *Límites de la Argumentación Ética en Aristóteles. Lógos, Physis y Éthos.* En Publicaciones Cruz O. México, 1996.

ZELLER, E., *Fundamentos de la Filosofía Griega.* Traducción de Alfredo Llanos. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires, 1968.