

19
Ref



Universidad Nacional Autónoma de México

**FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE TEORIA GENERAL DEL ESTADO**

**LA POSICION ARISTOTELICA ANTE
LOS FENOMENOS POLITICOS
Y EL ESTADO**

**TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN DERECHO
P R E S E N T A:
ELIAS FERNANDO ALVAREZ
DEL CASTILLO DE LA MORA**



MEXICO, D. F.

1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO

FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE TEORIA GENERAL DEL ESTADO
U. N. A. M.

México, D. F., 10 de diciembre de 1996.

OFICIO APROBATORIO.

C. ING. LEOPOLDO SILVA GUTIERREZ
DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACION ESCOLAR
FACULTAD DE DERECHO
U. N. A. M.
P R E S E N T E .

El Pasante de Derecho señor ELIAS FERNANDO ALVAREZ DEL CASTILLO DE LA MORA, ha elaborado en este Seminario bajo la dirección de la C. LIC. MARIA DE LA LUZ GONZALEZ GONZALEZ, la tesis titulada:

"LA POSICION ARISTOTELICA ANTE LOS FENOMENOS POLITICOS Y EL ESTADO"

En consecuencia y cubiertos los requisitos esenciales del Reglamento de Exámenes Profesionales, solicito a usted tenga a bien autorizar los trámites para la realización de dicho examen.

A T E N T A M E N T E .
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"


LIC. MARIA DE LA LUZ GONZALEZ GONZALEZ
DIRECTORA DEL SEMINARIO.


SECRETARIA DE EDUCACION
SEMINARIO
DE
TEORIA DEL ESTADO

Dedico esta tesis a mis padres, don Fernando Alvarez del Castillo del Moral y doña María del Pilar de la Mora y de la Torre, a quienes agradezco su paciencia y su infinita ternura. A mis hermanos Jorge Alberto y María del Pilar, porque conocemos el valor de la sangre.

A mi maestra, doña María de la Luz González González, a quien agradezco ese caudal de afecto que me ha obsequiado, le dedico ésta, nuestra penúltima vuelta juntos al Peripato. A mi Universidad Nacional Autónoma de México, con la esperanza de que el Espíritu nunca calle.

A mi tío, don Jaime Manuel Alvarez del Castillo del Moral, que guió mis primeros pasos por el vasto mundo del Derecho. A Cecilia, Alberto, Vicente, Alfonso, Enrique, Laura, Eugenio Andoni, Hérica, Claudia, Sergio, Ana Teresa, Manuel, León, Mario, Romina, Willy, Mauricio, Juan Pablo, Alejandro y Juan Carlos, por su inmerecida amistad. A Lulú, gracias por sonreír siempre.

ÍNDICE

Introducción	iv
1. Aristóteles: Una Biografía de la Inteligencia	
1.1 El lugar de Aristóteles en la Historia del Pensamiento Político	2
1.2 Referencia Histórica de la Organización de las Polis Griegas, de Pericles a Alejandro: Organización Política de Atenas y Esparta.....	22
1.3 Acontecimientos Relevantes Ocurridos en la Época.....	37
1.4 Vida de Aristóteles.....	47
1.5 La trayectoria de los textos aristotélicos hasta nuestros días.....	53
2. Aristóteles y la Filosofía de la Convivencia Humana	
2.1 La Teoría de las Ideas: Actitud de Aristóteles ante la filosofía de Platón.....	66
2.2 Las relaciones entre la <i>Ética Nicomequea</i> y <i>La Política</i>	80
3. La Concepción Aristotélica del Estado y de la Constitución. (Capítulos I. y II de <i>La Política</i>)	88
4. La Crítica de las Constituciones: Hacia una Teoría Aristotélica del Estado. (Capítulos II y III de <i>La Política</i>)	109
5. La Constitución Ideal en el Pensamiento Aristotélico. (Capítulo VIII de <i>La Política</i>)	157
6. El Concepto Aristotélico de La Mejor Constitución Posible. (Capítulos IV y VI de <i>La Política</i>)	169
7. Las Revoluciones en el Pensamiento Político Aristotélico. (Capítulo V de <i>La Política</i>)	191
8. Conclusiones	200

INTRODUCCIÓN

Existe una antigua maldición china, cuyo ingenioso autor permanece anónimo: "Ojalá vivas tiempos interesantes". Pocas épocas pudieran parecer tan "interesantes" como este agitado final del siglo XX. A fuer de la repetición, se ha vuelto 'lugar común' la idea de que la humanidad se encuentra ante una encrucijada de la Historia. El final de la guerra fría provocó el rompimiento de ese precario equilibrio que parecía dotar de un ámbito de seguridad al hombre común. El fracaso del socialismo real nos mostró con horror las consecuencias de las ideologías que postulan la conversión de un país en un gran laboratorio social. En su día, nuestros abuelos manifestaron un asombro gozoso ante las nuevas posibilidades que les abría el desarrollo tecnológico; asombro que nuestra generación califica ahora de pueril y, a la luz de la tragedia de Hiroshima, irresponsable, al punto que ha sido substituido por un profundo e íntimo temor. Nuevos factores se han unido a los anteriores: la creciente influencia, no siempre benéfica, de los medios masivos de comunicación en los procesos sociales y culturales; el predominio y ulterior decadencia de las filosofías de corte existencialista; la aparente "victoria final" del modelo económico bautizado, no con mucha fortuna, como "neoliberalismo"; la substitución, y en ocasiones desaparición, de los valores tradicionales de Occidente; el desencanto imperante respecto de las instituciones, las formas de organización social y los medios de participación política, etc. El escepticismo pareciera ser el sello distintivo de la llamada "posmodernidad", de estos tiempos nuestros que resultan ser extremadamente "interesantes".

Nuestro país no ha podido sustraerse a esas tendencias que dominan el mundo; el panorama se vuelve especialmente sombrío si a los factores enumerados anteriormente agregamos la peculiar problemática de nuestra circunstancia. Dos generaciones de mexicanos nacieron y crecieron en un

ambiente de "turbulencia financiera", y se han acostumbrado a vivir bajo la égida de una endémica crisis económica. En ese mismo lapso realizamos una dramática transformación de nuestro sistema político: abandonamos nuestro propio experimento de socialismo, caracterizado por un discurso populista-corporativista y por el autoritarismo unipersonal, y emprendimos el tránsito, aún inconcluso, hacia un sistema de partidos basado en el principio de la posible alternancia en el ejercicio del poder público. Esos cambios se han manifestado también en una doble vertiente: en lo exterior, dejamos de ser una sociedad cerrada, una ínsula iberoamericana, e hicimos nuestra la idea de la integración global, de la construcción de la "aldea planetaria"; en lo interior, desdeñamos la vieja polémica sobre la mexicanidad, y relegamos a un segundo término la solución de las contradicciones implícitas en nuestra conformación nacional.

El escenario descrito nos obliga a realizar una recapitulación. Se impone la necesidad de mirar atrás, de examinar nuestro pasado, de volver a los clásicos, no solamente como un ejercicio destinado al deleite intelectual, sino como una manera de recuperar la herencia filosófica de Occidente, y de encontrar en ella las bases para iniciar la penosa labor de reconstrucción. Es frecuente escuchar hoy en día las opiniones de estudiosos de la Ciencia Política que se refieren a la "crisis del Estado moderno" y que destacan la necesidad de un replanteamiento general de las bases y los fundamentos de esa y otras formas de organización política. Podemos convenir con ellos en que las vertiginosas transformaciones de nuestro tiempo han modificado radicalmente las condiciones en que se desarrollaron los Estados nacionales, y que éstos encaran hoy nuevas necesidades y nuevos problemas.

A nuestra generación puede corresponder, por lo tanto, la tarea de iniciar una revisión a fondo, serena, metódica, científica, sobre algunos de los temas de mayor trascendencia para nuestra disciplina. Podemos aventurar una

enumeración, no limitativa, de algunos de esos temas. En primer término es necesario redefinir la naturaleza del poder y de las relaciones de jerarquización o supra-subordinación entre los hombres. A continuación, será necesario analizar las relaciones entre la política y la ética, o más precisamente entre la actividad política y los valores generalmente compartidos por la sociedad en que ésta se desarrolla. En tercer lugar, debemos realizar una revaloración del individuo frente a la sociedad, que derive en el replanteamiento del carácter del ciudadano y de los alcances y modalidades de su participación en los procesos de toma de decisiones. Además, debemos reconsiderar la validez de ciertos principios que, con el peso del tiempo, han llegado a adquirir el carácter de dogmas, o de verdades "incontrovertibles" (la democracia, la división de poderes, el régimen de partidos, etc.) En quinto lugar, nuestra revisión debe incluir el análisis sobre la naturaleza de la propiedad y las condiciones en que se produce la distribución de la riqueza. En sexto lugar, debemos reconsiderar el papel que juega la educación en el ámbito de la formación de los individuos y de la relación entre éstos y el poder público; tema que nos conducirá irremisiblemente al análisis de los métodos tradicionales y modernos de socialización y aculturación, incluyendo a los medios masivos de comunicación. Por último, y no por ello menos importante, debemos replantear los fines del Estado, aquello que los griegos denominaron "telos", y que constituye a final de cuentas la principal justificación de su existencia.

La referencia a Aristóteles se vuelve inevitable a la luz de estas ideas. El estagirita vivió, como nosotros, en los "tiempos interesantes" a que se refiere esa antigua maldición china. Su generación enfrentó, toda proporción guardada, problemas similares a los que enfrenta la nuestra, y él mismo fue testigo privilegiado de algunos de los acontecimientos de mayor trascendencia de su época. Aristóteles emprendió una revisión muy similar a la que se propone en los párrafos precedentes, y lo hizo de la manera serena, metódica, científica, a que

nos hemos referido. Muchos de los temas que nos preocupan fueron motivo de sus reflexiones, como la naturaleza de las relaciones de supra-subordinación, los fines del Estado, el carácter de la propiedad y el papel de la educación. El pensamiento político de Aristóteles constituye además una lúcida revaloración del individuo frente a la sociedad, y un examen atento y agudo del carácter del ciudadano y de su participación en la actividad política.

Tan importante como lo anterior es la actitud de la filosofía aristotélica frente a dos aspectos: las relaciones entre la política y la ética, y la trascendencia de la propiedad de los bienes como factor de la organización política. En cuanto a lo primero, si bien es cierto que los filósofos jonios no llegaron al punto de establecer una clara diferencia entre ambas disciplinas, también lo es que el discurso aristotélico tendía naturalmente a unirlos, en tanto que el estagirita consideraba absolutamente inaceptable que el estudio de la organización de la sociedad se encontrara desvinculado de los valores y fines de la misma. Debemos entender la posición aristotélica en este punto como una decisión personal, más que como una resultante de la tradición filosófica en que se nutrió su autor. En cuanto a lo segundo, Aristóteles es reconocido, además de como el padre de la Ciencia Política, como el fundador de la Ciencia Económica, gracias al complejo y relevante análisis que hizo de la crematística, y de la importancia que atribuyó al régimen de propiedad en el ámbito de las organizaciones sociales.

El maestro Antonio Gómez Robledo ha dicho, en el estudio preliminar de su versión española de *La Política*, que con las obras del pensamiento ocurre lo mismo que con las obras de arte: son revalorizadas o desvalorizadas de acuerdo a la sensibilidad de la época que las comenta. En el caso específico de Aristóteles debemos reconocer que muy pocos filósofos, como él, han conservado vigencia ininterrumpida durante tanto tiempo. Los distintos movimientos filosóficos y corrientes de pensamiento surgidos desde su muerte y hasta

nuestros días han tenido que pagar, en mayor o menor medida, el tributo que corresponde al genial pensador de Estagira. Y si es verdad lo que comenta Gómez Robledo, entonces debemos anotar que nuestra época será especialmente sensible a reconocer, en todo su valor, las aportaciones de este filósofo a nuestra disciplina.

Hemos decidido ordenar nuestra aproximación al pensamiento político de Aristóteles en función de cinco apartados básicos. En primer lugar debemos aproximarnos a sus nociones generales; abordar el tema de la definición de la polis, de los conceptos aristotélicos de la constitución y de la ciudadanía y las características de la participación política de los hombres libres. En este mismo apartado analizaremos el discurso aristotélico relativo a la crematística. En segundo término, nos ocuparemos de los rasgos más importantes de lo que llamaríamos una "Teoría Aristotélica del Estado", y prestaremos especial atención a las opiniones que le merecen al filósofo las ideas de su antecesor y maestro, Platón, y la forma de organización política del estado espartano.

En tercer lugar realizaremos un análisis sobre el concepto aristotélico de la constitución ideal, y en cuarto sobre el concepto de la mejor constitución posible; ideas que guardan estrecha relación entre sí, y de las que se vale Aristóteles para desarrollar sus ideas sobre las formas puras e impuras de gobierno, y sobre las diferentes combinaciones que pueden darse entre unas y otras en el seno de una misma constitución. Por último, pasaremos revista al discurso aristotélico sobre las revoluciones, sus orígenes y consecuencias.

PRIMERA PARTE

**ARISTÓTELES:
UNA BIOGRAFÍA DE LA INTELIGENCIA**

1.1 EL LUGAR DE ARISTÓTELES EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

A primera vista, puede parecer descabellada esa línea de pensamiento de Ramón Xirau, que hace referencia al mito del laberinto de Cnosos y a la leyenda del Minotauro para situar el nacimiento de la filosofía griega. Recordará el lector que el rey Minos, de Creta, recibe a manera de obsequio divino un toro blanco, y que Parsifae, enamorada de la bestia sagrada, engendra un ser abominable, mitad hombre y mitad toro. El rey manda entonces construir un laberinto en Cnosos, en donde queda encerrado el Minotauro, y los atenienses quedan obligados a sacrificar, año tras año, las vidas de siete mozos y siete doncellas, hasta que Teseo los libera de ese tributo, dando muerte al monstruo y escapando del laberinto con ayuda del hilo de Ariadna.

Esa primera impresión se desvanece ante la brillante conclusión del maestro catalán: se trata de una gran metáfora que nos manifiesta el deseo de los pueblos griegos de establecer un orden racional, "una forma de vida que ya no dependa de los monstruos y de los sacrificios primitivos"¹. A decir de Xirau, es una manifestación ejemplificativa del espíritu griego, amante del orden y de la precisión, que busca en todo momento encontrar una explicación inteligible ante un fenómeno natural.

En efecto, en el siglo VIII a. C., en el extremo sur de la península balcánica, se dan las condiciones naturales y sociales necesarias para el surgimiento del pensamiento filosófico y científico. Por una parte florecen la economía y el comercio; por la otra tiene lugar "...una mayor tendencia al individualismo que se

¹ XIRAU, Ramón, "Introducción a la Historia de la Filosofía", Universidad Nacional Autónoma de México, México 1987, pág.13-14.

manifiesta... en el desarrollo de la poesía lírica, subjetiva e íntima..."² Es precisamente la poesía, desvinculada ya de una utilidad práctica, la que ocupa a la naciente clase "ociosa"; el arte y la literatura se convierten en creaciones autónomas, desinteresadas, y el hombre puede dedicarse al pensamiento por sí mismo: a la especulación teórica, más o menos desligada de los fines utilitarios o inmediatos.

Es una convención, generalmente aceptada, el dividir en cuatro grandes períodos la Historia de la Filosofía Griega:

- Los primeros presocráticos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Heráclito y Parménides.
- Los sofistas: Protágoras, Gorgias, Calicles.
- La plenitud de la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles.
- La decadencia: epicúreos, estoicos, neoplatónicos.

En este capítulo analizaremos muy brevemente los tres primeros períodos mencionados, para ubicar a Aristóteles dentro de una larga y brillante tradición filosófica; señalaremos el momento histórico en que el espíritu griego comienza a interesarse en el pensamiento político, e intentaremos identificar los aspectos más importantes de la tradición de la filosofía política de la cual es heredero el estagirita.

El rasgo distintivo del pensamiento de los primeros filósofos griegos fue su búsqueda del *arché*, es decir, el origen de todas las cosas. Suele decirse que el primer gran filósofo entre los jonios fue Tales de Mileto; su pensamiento ha llegado hasta nosotros precisamente por las referencias que de él hace Aristóteles. Según el estagirita, Tales sostenía tres postulados básicos. En

²XIRAU, Op. cit., pág. 14.

primer lugar, la tierra -o más precisamente "las tierras"- debía flotar sobre el agua. Esta idea tiene un origen remoto entre los griegos, y nos parece muy razonable que así lo intuyeran los naturales de las riberas del mar Egeo. En segundo lugar, Tales pensaba que el origen de todo lo existente era el agua. A este respecto hay una cierta controversia. Por una parte, algunos investigadores modernos justifican esta posición en el hecho de que Tales pudo notar lo indispensable que es el agua para la vida, y de ahí inferir que era precisamente el agua el elemento original y originario de todas las cosas. Por la otra, hay quienes sostienen que hemos confundido el significado de la palabra *arché*; que si bien significaba "origen", también "gobierno de las cosas", y que probablemente Tales se refería al agua del mar como un elemento de supervivencia³ de la civilización: el medio por el que se desplazaba el comercio y el tránsito de personas en aquella época. Por último, Tales formuló un bello pensamiento, que encierra en sí una forma de espiritualismo de la que el filósofo no había podido despojarse aún: que todas las cosas "están llenas de dioses". Aristóteles suponía, a este respecto, que Tales se refería a las fuerzas activas de la naturaleza.

Es aventurado afirmar que Tales, el primer filósofo, hubiera sido también el primero en formular un pensamiento político. Sabemos, sin embargo, que Tales impulsó la idea de conformar la Confederación de Theos, una alianza defensiva de varias ciudades, concertada en contra de los lidios.

Anaximandro, discípulo de Tales, y también originario de Mileto, fue el autor de esa genial concepción que presentaba a la Tierra como un cilindro suspendido en el espacio y rodeado de estrellas de fuego. Para Anaximandro, ninguno de los cuatro "elementos" considerados en la época (fuego, tierra, aire, agua), era, por sí mismo, el único origen del universo; para explicar ese origen creó el concepto del *apeiron*. Se trata de una abstracción que puede referirse a

³ Idem., pag. 20

"lo indefinido" o a "lo informe"; en última instancia, a algo ilimitado, eterno e inmortal. En cuanto al origen del hombre, Anaximandro formuló la desconcertante opinión de que había nacido del "elemento húmedo, una vez que el agua se evaporó por el sol".

Otra aportación de Anaximandro, notable por sus alcances, está contenida en esta misteriosa sentencia que nos ha sido transmitida por sus sucesores: "Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia". Werner Jaeger⁴ pretende explicar esa frase en términos de la concepción que pudo tener Anaximandro sobre el movimiento y la inmovilidad de las cosas, cuestión que después se convirtió de capital importancia para el desarrollo del pensamiento filosófico, no sólo de Grecia, sino de Occidente. Según esta apreciación, Anaximandro observó la perpetua mutabilidad del universo, y concluyó que dicho movimiento sólo era explicable si existía, en cambio, una oposición (la inmovilidad). Esa confrontación entre movimiento e inmutabilidad explicarían la utilización del término "injusticia", en un contexto más amplio. Por lo demás, sabemos que Anaximandro también tuvo cierto interés en la política, e incluso llegó a fundar una colonia en Apolonia; pero aún no encontramos en él una propuesta de pensamiento político como tal.

Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, y también originario de Mileto, ocupa un lugar muy secundario en la historia del pensamiento filosófico. Anaxímenes opinó que el origen de todo se encontraba en el aire. Esta afirmación puede llevarnos a cualquiera de las dos conclusiones siguientes: o bien el pensamiento de Anaxímenes representó un paso atrás, ubicándose en el mismo nivel que Tales, o bien no se refería propiamente al aire sino al espíritu. Desgraciadamente no contamos con elementos suficientes para inclinarnos por

⁴ JAEGER, Werner, "La Teología de los primeros filósofos", Fondo de Cultura Económica, México 1952, cap. II.

una cosa o la otra, porque sólo conocemos su filosofía, como la de sus antecesores, por referencias indirectas.

Jenófanes, por su parte, es un personaje central en el incipiente pensamiento teológico de los pueblos griegos. La gran aportación de su "Poema" es la idea de la existencia de un sólo Dios, o más precisamente, de un Dios mayor, cuya forma no sería antropomórfica; un Dios capaz de verlo y oírlo todo, un Dios omnipresente. Es necesario citar a Jenófanes, porque sus ideas tuvieron una gran influencia en la concepción divina de Aristóteles, a la que nos referiremos en su oportunidad.

Heráclito de Efeso es el fundador de una gran tradición dentro de la filosofía griega. Por una parte, es el primero en dividir el objeto de su estudio en tres grandes campos, que ahora llamamos gnoseología, ética y metafísica. Por la otra, señala dos métodos al alcance del filósofo, dos maneras de conocer: la que obedece al Logos -a la razón- y la que obedece a los sentidos, y nos indica que éste último puede conducirnos a conclusiones erróneas. Pero la aportación de mayor importancia de Heráclito está contenida en la famosa sentencia que dice "No puedes entrar dos veces en el mismo río". Heráclito no solamente destaca la importancia del movimiento, sino que se avoca a desentrañar sus orígenes. Siguiendo su línea de pensamiento, y así como no podemos entrar dos veces en el mismo río, entonces debemos inferir que somos y no somos; que lo que somos no es lo mismo que lo que hemos dejado de ser en el pasado, o lo que seremos en el futuro, y por lo tanto que somos una mezcla de ser y no ser, "de ausencia y presencia".⁵ El mundo es, para Heráclito, un movimiento constante, y ese movimiento constante requiere de una oposición, un contraste.

⁵ XIRAU. Idem., pág. 25

Más apasionante resulta aún la consecuencia lógica de sus ideas, contenida en la teoría del eterno retorno; idea que Nietzsche retomaría veinticuatro siglos después. Según este postulado, el mundo debe ser entendido como una sucesión constante dentro de un ciclo constante. En cada ciclo, las cosas cambian constantemente. Pero ese ciclo se ha repetido eternamente, y volverá a repetirse durante toda la eternidad. Ahora bien, si por un lado Heráclito señala el cambio perpetuo, y al mismo tiempo nos dice que todo ha de repetirse, entonces también señala una cierta idea de la permanencia eterna de las cosas. Así, los extremos se tocan. Heráclito es el autor, por esa razón, de la idea de la armonía de los contrarios.

Un contemporáneo de Heráclito, Parménides de Elea, es referencia obligada e indisoluble. Sus visiones del mundo son radicalmente opuestas; y de la oposición de ambas deviene la corriente principal del pensamiento filosófico de Occidente. Parménides, apoyado en su formación pitagórica, sostenía el principio de identidad: "lo que es, es". A partir de esa premisa, resulta lógico afirmar que no se puede ser y no ser al mismo tiempo. A la vieja cuestión sobre el origen de las cosas, Parménides responde diciendo que el origen de todo es el ser, y que ese ser es inmutable. La inmutabilidad del ser se fundamenta en que, si aceptáramos la hipótesis del cambio, entonces el ser podría cambiar a cualquiera de estas dos posibilidades: el ser mismo y el no ser. Pero si el ser cambiara a ser, entonces no habría movimiento, y si el ser cambiara a no ser, tampoco habría movimiento, porque es imposible la existencia de lo que no es. Parménides concebía al ser como eterno, continuo, indivisible; sostenía que no tenía comienzo ni final. Se ha especulado mucho sobre la idea que tenía Parménides del ser, y sobre la posible identidad de esta idea con la que su maestro, Jenófanes, había expresado de Dios.

Esta primera etapa de la Historia de la Filosofía Griega concluye con la aparición de tres extraordinarios pensadores clásicos: Demócrito, Empédocles y Anaxágoras. El primero fundó la llamada "corriente de los atomistas", cuyas aportaciones fueron trascendentales para el desarrollo ulterior de la ciencia. Para Demócrito, el cosmos estaba compuesto por partículas diminutas e indivisibles denominadas "átomos", término que significa "que no admite división". Es importante destacar que para Demócrito, el cosmos entero estaba compuesto de una misma substancia; incluso el espíritu, para este genial filósofo, estaba constituido por materia. Otra de sus aportaciones trascendentales es el determinismo: la noción de que hay acontecimientos que fatalmente ocurrirán, y que constituye la piedra de fundación del método científico, que parte de la premisa de la inevitable repetición de fenómenos en función de causas idénticas.

Empédocles retomó la vieja tesis de que el mundo estaba constituido por cuatro elementos (fuego, tierra, agua, aire); que la unión de esos elementos, nacida del amor, hacía que surgiera la vida, y a *contrario sensu*, que el odio provocaba la desunión de esos elementos, y producía la muerte. Anaxágoras reformuló las ideas de Demócrito y los atomistas, con la variante de que las partículas indivisibles tenían un carácter espiritual, y que estaban regidas por el *Nous*.

La segunda etapa histórica del pensamiento filosófico griego está constituida principalmente por los sofistas, maestros que recorrían la Hélade enseñando el arte de la retórica. Hoy en día suele abusarse de la idea de que los sofistas eran especialmente los amos de la falsedad; el término se utiliza de manera despectiva, para designar a aquel que argumenta una mentira a sabiendas que se trata de una mentira. Es cierto que los sofistas griegos estaban más interesados en el convencimiento del auditorio mediante la utilización del lenguaje que en la veracidad de sus postulados. Pero también es un hecho que

revolucionaron el análisis del lenguaje de su época, y sentaron las bases para el desarrollo del pensamiento lógico. Los tres grandes filósofos de la antigüedad helénica, Sócrates, Platón y Aristóteles, invirtieron mucho tiempo tratando de solucionar algunos de los problemas que plantearon esos "maestros errantes".

El más grande de los sofistas fue, sin duda alguna, Protágoras. Existe una frase, citada con insistencia como el fundamento del humanismo occidental -y muy especialmente del relativismo-, que suele atribuírsele: "El hombre es la medida de todas las cosas". Protágoras retomó algunas ideas de Heráclito, y en cierta deliciosa manera las pervirtió. Si el maestro de Efeso había planteado que el método de la razón era el más indicado para conocer, Protágoras reivindicó el otro método, desdeñado por Heráclito, basado en las sensaciones, y relativizó el conocimiento al aceptar la premisa de que cada hombre ha de tener sensaciones diferentes del mundo. Y si su antecesor había planteado la teoría del cambio permanente, Protágoras extendió esa idea al conocimiento mismo, y no nos queda más remedio que afirmar con él que si todo cambia, entonces también cambia el mundo y cambiamos nosotros, y por lo tanto no puede existir una verdad absoluta... ni siquiera una que postule que todo cambia.

Gorgias es, a Parménides, lo que Protágoras a Heráclito. Su filosofía se basa en las premisas de que "Nada existe", "Si algo existiera no podríamos conocerlo", y "Si pudiéramos conocerlo no podríamos comunicarlo". La reivindicación que hicieron los sofistas del mundo de las sensaciones alcanza en Gorgias su punto extremo: el escepticismo. Desde luego, suenan convincentes sus argumentos en el sentido de que el conocimiento es captado esencialmente por los sentidos, y que las sensaciones son engañosas; más convincente aún, su postulado de que el lenguaje no puede comunicar cosas perceptibles, sino que nace y es creado por esas cosas perceptibles.

En el ámbito de esta tesis es imposible no mencionar a Calicles. No se ha podido comprobar su existencia, y es probable que solamente sea un personaje de "ese genial novelista llamado Platón", como gustaba referir Jorge Luis Borges. Más que su existencia histórica, nos interesan las ideas que se le atribuyen, porque constituyen una *suma* del pensamiento político de los sofistas. En el diálogo Gorgias⁹, el sofista Calicles participa en la discusión que sostienen sus compañeros Querefón, Polo y Gorgias con Sócrates. Este último argumenta que es mejor sufrir una injusticia que cometerla. Calicles postula lo contrario, y nos dice que el hombre es un ser cuyo conocimiento es obtenido por medio de sus sentidos, es decir, por conducto de la "naturaleza del hombre". Según Calicles, la sociedad inhibe los deseos o impulsos naturales del ser humano, y las leyes constituyen el freno que le permite hacerlo. La ley sería, en la visión de este pensador-personaje, un invento de los débiles para compensar el dominio de los fuertes. Calicles sostiene que es contrario a la naturaleza frenar los deseos del hombre, y por ello mismo es contrario a la naturaleza que la ley sujete al fuerte. En todo caso, es la ley del más fuerte la que debe prevalecer.

La tercera etapa de la Historia del pensamiento filosófico griego comienza con Sócrates. Aún hoy en día hay quienes ponen en duda su existencia histórica, y no falta quien lo ubique en el mismo nivel de Calicles, como un personaje literario. Sin embargo, existen poderosos indicios que nos hacen pensar que esas dudas son infundadas. Además de Platón, contamos con el testimonio de Jenofonte, y de Aristóteles, entre otros. Es importante mencionar que el estagirita no conoció a Sócrates, pero trabó amistad con muchos de sus discípulos, y hace constantes referencias a sus enseñanzas a lo largo de su obra.

Sócrates fue creador del método mayéutico, consistente en formular preguntas que su interlocutor en turno ha de responder, y que lo van acercando

⁹PLATÓN, "Diálogos", Estudio Preliminar de Francisco Larroyo. Editorial Porrúa, México, 1984. Pág. 143 y sigs.

consistentemente hacia una hipótesis. Gracias a este método, Sócrates desarrolló toda una Teoría del Conocimiento, que parte de la base de que aquello que conocemos "proviene de la iluminación de nociones que teníamos en el espíritu, oscuras y confusas"⁷. Este procedimiento es abiertamente opuesto al empirismo de los sofistas, y muy especialmente a la postura de Gorgias. En su oportunidad, Platón retomará la línea fundamental de pensamiento que aquí se ha enunciado, y concebirá su propia Teoría de las Ideas, que analizaremos en un capítulo posterior.

Una de las aportaciones de mayor trascendencia de Sócrates tiene especial relevancia para los fines de este trabajo. Nos referimos, desde luego, a su concepto de moral. Sócrates construyó su pensamiento en torno a la idea de que el hombre tiene una tendencia fundamental hacia el bien. En base a esa afirmación, Sócrates puede articular dos premisas que Aristóteles cita puntualmente: que el vicio es una forma de ignorancia, y que nadie hace el mal de manera voluntaria. Si nos aventuramos a interpretar estas ideas, concluiremos que el hombre sabio es necesariamente un hombre bueno, y que si un hombre hace el mal es porque desconoce el bien. La consecuencia última de estas ideas la encontraremos más tarde en Platón, y en el mismo Aristóteles: concebir la educación como una poderosa herramienta para forjar ciudadanos virtuosos y útiles, idea que predominará en el pensamiento político del siglo IV a. C.

Imposible no mencionar aquí las brillantes páginas finales de la Apología de Sócrates⁸. El texto que supuestamente ha preservado las palabras finales del maestro, constituye la más fehaciente demostración de coherencia entre el pensar y el hacer, y un notable alegato en favor de la virtud como guía para la práctica cotidiana. Sócrates, acusado de impiedad y de corromper a la juventud con sus enseñanzas, se negó a huir de sus captores, como lo sugería Critón; hizo frente

⁷ XIRAU. Opus cit., pág. 40

⁸ PLATÓN. Opus cit., págs. 18 y 19.

a sus acusaciones, y se entregó a la muerte de la cicuta, no sin antes agradecer a sus detractores "aún cuando no haya sido su intención hacerme un bien".

El sucesor de Sócrates como figura preponderante en el pensamiento griego, si hemos de hacer caso de lo que nos ha transmitido la tradición, fue Platón, cuyo verdadero nombre era Aristocles. La filosofía de Platón no puede ser considerada, en sentido estricto, como un sistema cerrado, o totalizador, pero debemos advertir que el ateniense aborda en sus *Diálogos* casi todos los temas centrales del pensamiento filosófico de su tiempo. En procura de la claridad, podemos seguir a Xirau⁹ en su afirmación de que Platón parte de la creación de una Teoría del Conocimiento como fundamento imprescindible para constituir una *Metafísica*, y que dicha *Metafísica* es condición *sine qua non* para comprender su Moral y su Teoría del Estado. El análisis de las dos primeras excedería los fines de este texto; tendremos que limitarnos, un poco a regañadientes, a destacar aquí los rasgos más importantes del pensamiento político de Platón, con el consuelo de volver sobre la Teoría de las Ideas en un capítulo posterior, por cuanto ésta pueda tener relevancia sobre la concepción aristotélica de los fenómenos políticos.

La República es el diálogo en que Platón analiza, esencialmente, el tema de la justicia. Uno de sus interlocutores, Glaucón, sigue la línea de pensamiento que hemos reseñado al mencionar a Calicles. Glaucón relata la fábula del pastor Gíges, que de hombre justo y virtuoso se convierte en asesino por culpa del anhelo de poder y riqueza; se sirve de esta figura para argumentar que el hombre no es justo o injusto, sino en función de las circunstancias en que se encuentra. La justicia se convierte así en una convención de los hombres, y no en una virtud intrínseca al ser humano.

⁹XIRAU. *Opus cit.*, pág. 45

Platón subraya que la justicia es la base de la constitución del Estado, y que no puede existir Estado sin justicia. Para fortalecer esta opinión, Platón describe una sociedad utópica constituida por tres grupos sociales: los hombres de oro, o gobernantes, los hombres de plata, guardianes, y los hombres de bronce, campesinos y artesanos. Estos últimos tienen cancelada toda posibilidad de convertirse en gobernantes. Su función es producir, y para concretarla requieren de una familia y de una propiedad: motores de su actividad cotidiana, dado que tienen que alimentar a los suyos y conservar lo que les pertenece. La segunda clase social, la de los guardianes, carece de bienes y de familia, como no sea la común a todos ellos; así, desprovistos de esos motores que impulsan al campesino o al artesano, carecen de arraigo y apetitos, y se encuentran por tanto en un estadio de libertad que les permite obrar en función del interés común, y no del propio. Por último, Platón nos describe al gobernante, que debe ser un filósofo, un hombre sabio y virtuoso; aquel que ha logrado salir de la caverna y ver el sol con sus propios ojos, y no esas sombras chinescas que se proyectan en las paredes de la misma. Esta clase de gobernante no requerirá leyes en absoluto, dado que su sabiduría le guiará para encontrar la justicia entre los hombres.

Xirau hace bien en destacar que esta estructura del Estado platónico, así de esquemática, ha sido malinterpretada por aquellos que han querido ver en ella la simiente de las ideas socialistas de nuestra era¹⁰. Agregaremos a las palabras del maestro catalán nuestra opinión de que Platón, más que describir un estado utópico, tiene la intención de resaltar aquellos aspectos del estado espartano que más le apasionan, engañado por la idea de que los lacedemonios habían alcanzado un grado más evolucionado en su organización socio-política; que el genial pensador ateniense intenta conformar un todo sistematizado y armónico en que conviven los rasgos de la constitución de esa polis con su anhelo personal de

¹⁰XIRAU, Opus cit., pág. 63.

formular las bases para una constitución que encamine a la humanidad hacia la felicidad (*eudaimonia*) y la virtud suprema (*areté*). Este mismo anhelo impulsará al estagirita a abordar estos mismos temas, y a revisar desde una posición muy crítica las enseñanzas de su maestro.

Platón concebía la educación como un depurador de su sistema de gobierno; un mecanismo de selección del gobernante de la polis. Esa educación tendría dos materias fundamentales: la gimnasia, que nos conduce a la armonía del cuerpo, y la música, que nos provee de la armonía del espíritu. Por música debemos entender lo que entendía Platón: aquellas actividades intelectuales propias del hombre sabio, como las letras, las artes y las ciencias. Pero curiosamente, en abierta contradicción a otros pasajes de los *Diálogos*, Platón se manifiesta enemigo de la poesía y de los poetas, a quienes acusa de ser "imitadores de esta imitación que es nuestro mundo". Ciertamente que Platón distinguió con claridad el carácter subversivo y liberador de la poesía, y no había en su sistema un espacio para tamaño peligro.

La educación del gobernante, por último, será completada con las ciencias que lo proveerán de las herramientas para convertirse en un hombre virtuoso: las matemáticas, la geometría, la astronomía y la dialéctica. Las tres primeras le permitirán entender el orden del universo; la última, la filosofía propiamente dicha, le permitirá entender además el orden que priva entre los hombres.

Un viraje interesante de las teorías platónicas está contenido en *Las Leyes*. El Platón que perfiló *La República* era un hombre aún joven y apasionado; el Platón de *Las Leyes* es un viejo desencantado de sus propios ideales, y escéptico respecto de la perfección del hombre. Si por un lado ambos diálogos tienen un sustrato común, una estructura básica muy similar, por el otro se advierte en *Las Leyes* que Platón descrea de su idea original de que el gobernante pueda

prescindir de normas jurídicas y confiar en su sabiduría la impartición de la justicia. Así, incluye un sistema en el que mezcla algunas de sus ideas originales, de corte monárquico, con ideas democráticas. Algunos investigadores sostienen la teoría de que el acontecimiento que motivó ese cambio fue la ejecución de Sócrates, quien fue condenado por el gobierno oligárquico de Atenas.

El tercer y último gran pensador griego de la etapa es precisamente Aristóteles, con quien finaliza el periodo de mayor esplendor de la filosofía de la antigüedad. Es prudente hacer el señalamiento de que nuestra exposición quedaría inconclusa si se limitara a reseñar las ideas de Aristóteles sobre la convivencia humana, la organización del Estado o los fenómenos políticos. Jorge Luis Borges nos ha recordado, en una de sus más brillantes páginas, y a propósito de la flor de Coleridge, que una sola rosa presupone un universo entero: a partir de ella intuimos la tierra sobre la que crece, el agua de que se alimenta, la luz del sol que la nutre. En ese sentido, cualquier idea u objeto no es sino una pieza, más o menos autónoma, de un sistema general, de una visión totalizadora, de un cosmos. A mi entender, las ideas contenidas en *La Política* son, en cierta manera, la traspolación de la filosofía aristotélica de la naturaleza al mundo de la convivencia organizada entre los hombres; y junto con la *Ética a Nicómaco*, el colofón de la cosmovisión del estagirita: la piedra final del gran edificio ante el cual debemos descubrirnos en señal de mudo respeto. Por esa razón, echaremos un vistazo a los postulados más importantes de la filosofía del estagirita, en campos aparentemente diversos al de la Teoría del Estado, con el fin de intentar una visión de conjunto de su cosmovisión.

Debemos a Andrónico de Rodas la idea, generalizada durante muchas centurias, de que Aristóteles era el autor de un sistema filosófico cerrado¹¹. Los críticos modernos, especialmente los posteriores a Zeller, han desestimado esa

¹¹ DÜRING, Ingemar. "Aristóteles". Universidad Nacional Autónoma de México, México 1987, pág 79.

idea. Si aceptamos por un momento la definición que nos proporciona Abbagnano del término "sistema"¹², y sostenemos con él que se trata de la totalidad deductiva de un discurso filosófico, o dicho de otra manera, un discurso organizado de manera deductiva, que constituye "un todo cuyas partes pueden resultar una de la otra", entonces tendremos que concluir con Düring que Aristóteles no fue el creador de ese sistema "totalizador", y que si bien en el *Corpus Aristotelicum* se advierte una tendencia a la sistemática, dicha tendencia en realidad se concreta a una sistemática de problemas.

Sobre el problema del origen de las cosas, Aristóteles pensaba que podía explicarse en función de dos pares de conceptos: *hyle-eidos* y *dynamis-energeia*. El término *hyle* puede servir indistintamente para designar a la materia -en el sentido físico- o bien en cuanto "concepto de reflexión" o idea. La materia existe sólo en potencia, pero a partir de ella se genera algo cuando es actualizada. En la materia se contiene el *telos*, el fin de cada cosa, y ese *telos* es absolutamente invariable en cada caso. En el hombre, el impulso motor se encuentra en el semen, y es ese impulso el que produce la generación. Cada cosa en la naturaleza es invariable y eterna; así, el hombre sólo puede engendrar hombres.

La *kinesis* no es un término que se limite a designar el movimiento; también se refiere al cambio, sea cuantitativo o cualitativo. Cualquier proceso natural es un tipo de *kinesis*. Este fenómeno, la *kinesis*, sólo existe en las cosas. Aristóteles lo explica como un proceso continuo y no como una yuxtaposición de estados. Esta idea del estagirita constituye un paso adelante en la vieja polémica entre Heráclito y Parménides, a que nos hemos referido antes; a nuestro parecer, constituye un maravilloso ejemplo de la manera en que Aristóteles era capaz de armonizar ideas aparentemente opuestas, y de encontrar una solución eficaz a un problema planteado y al parecer insoluble.

¹²ABBAGNANO, Nicola, "Diccionario de Filosofía", Fondo de Cultura Económica, México 1961. Pág. 1081.

Aristóteles abordó el problema del tiempo y del espacio, y lo hizo en términos igualmente singulares. Para el estagirita, el tiempo es movimiento, y como tal es capaz de ser cuantificado; por su parte el espacio es inmutable, en cuanto todo espacio tiene límites. Tiempo y Espacio forman una unidad de conceptos; forman un todo. El espacio en general, y el lugar específico de una cosa, son para ese pensador griego dos sistemas invariables de relación, absolutamente necesarios para comprender el movimiento. En ese mismo sentido, todos los movimientos forman una cadena entre sí. Es importante destacar que, para Aristóteles, toda cadena de acontecimientos requiere necesariamente de un punto de arranque, porque de lo contrario nos encontraríamos con el "absurdo" (por lo menos para él) de un regreso *ad infinitum*.

Es precisamente esa aseveración la que nos permite reseñar las características de la cosmovisión de Aristóteles. El estagirita concebía un mundo eterno e inengendrado, en el cual existieran dos niveles: el cosmos superior, absolutamente inmutable, y el "mundo sublunar", en el que reinan el movimiento y el cambio. Ese movimiento y ese cambio se manifiestan en los procesos naturales, de carácter irreversible: generación, crecimiento, perfección, mengua, muerte. Los actos de generación y muerte forman parte de un ciclo eterno en el mundo sublunar, pero las especies o formas son inmutables. Así, y con fundamento en lo anterior, Aristóteles anticipó aquella idea de que la materia no se crea ni se destruye, sino que sólo se transforma: para él, los elementos no se disipan ni se consumen, sino que se convierten unos en otros.

A decir de Düring, el Dios de Aristóteles no es propiamente el creador del mundo, ni interviene en él, a la manera en que podemos comprenderlo en nuestra moderna civilización de origen judeocristiana; en todo caso, Dios realizó la

eternidad, creó la generación, y de la generación y de la eternidad se constituyó el ciclo eterno a que nos referimos en el párrafo anterior.

En relación al hombre y a las cosas que le rodean, Aristóteles sostiene que el ser humano es la obra suprema de la naturaleza, y que todo lo demás ha sido creado por causa del hombre. Esta posición antropocéntrica le permite simplificar el estudio de la estructura de las cosas en función del análisis que se puede realizar de cuatro factores: la materia, la forma, la causa eficiente y el fin. Y si la naturaleza lo creó todo en función de su creación suprema, el hombre, es lógico suponer que nada de lo creado está en vano. Por lo tanto, todas las cosas, todas las plantas y animales, tienen un *ergon*, es decir, una función que les es peculiar e inseparable.

Para el estagirita, lo que distingue al hombre de los animales es su facultad de pensar y de conocer, el *nous*. Más allá del *nous*, todas las funciones del alma humana son solamente fenómenos psicofísicos. Aristóteles entiende la relación entre alma y cuerpo de una manera diferente a sus antecesores; para él estos conceptos están asociados de manera inseparable. Düring ejemplifica esa noción aristotélica con la relación que podría tener lo cóncavo y lo convexo en un cuerpo esférico. Tal vez sea más correcto entender la posición aristotélica ante la relación entre el alma y el cuerpo a la manera en que podemos entender la relación entre materia y forma. Aristóteles entendía el alma como "la entelequia primaria de un cuerpo natural, que posee la vida en potencia"¹³

El concepto aristotélico del *nous* resulta, por demás, interesante. El *nous* existe por sí, y no tiene una comunicación propiamente dicha con el cuerpo, o por

¹³ ARISTÓTELES, "De anima" Περὶ ψυχῆς, II 1. Citado por Düring, Opus cit., pág. 57. Es interesante advertir que el término entelochia *-entelechia-* es de sello propiamente aristotélico. En algunos de sus pasajes significa "punto biológico culminante", aquel en que se ha alcanzado el *telos*; en otros, simplemente significa "análogo".

to menos no una comunicación que pudiéramos llamar fisiológica. La afirmación aristotélica de que el *nous* es "lo divino en nosotros" nos hace recordar la postura de Tales de Mileto, de que las cosas "están llenas de dioses". Ciertamente, el pensamiento del estagirita es igualmente bello: la inteligencia es aquello que nos relaciona con la divinidad, o que nos hace formar parte de ella. Spinoza habría de fundamentar su panteísmo en afirmaciones de este tipo.

Por lo demás, el concepto aristotélico del *nous* rechaza abiertamente la postura de Sócrates, y posteriormente de Platón, sobre el conocimiento como reminiscencia. Para Aristóteles, no existen los conocimientos innatos. Y es precisamente en este tema donde encontramos otra vez un ejemplo de cómo podía Aristóteles armonizar fundamentos aparentemente opuestos, posturas irreconciliables, y articular una nueva premisa: con respecto al añejo problema de los sofistas y Sócrates, Aristóteles opina que las percepciones sensibles son coordinadas por el sentido común y conservadas en la memoria. Así, el estagirita no concibe al hombre como un ser esencialmente sensual, a la manera en que lo hacía Protágoras, pero tampoco como un ser esencialmente intelectual, sino como una muestra de perfecta armonía entre sentidos y razón. Los conceptos universales, para Aristóteles, se originan en la repetición de las experiencias. Así, lo universal deviene de lo particular, y a través de lo particular podemos alcanzar lo universal. Este camino, que Aristóteles denominaba *epagoge*, solemos conocerlo como método inductivo.

Aristóteles sostenía que los conceptos universales eran el objeto del saber, pero que carecían de existencia real. Esto le permitió generar toda una Teoría del Conocimiento, que es manifiestamente diferente a la de su predecesor inmediato. Según Aristóteles, para las cosas singulares, perceptibles, no hay definición posible, sino únicamente opiniones. Este problema es resuelto acudiendo a los conceptos mencionados de *dynamis* y *energeia*. En opinión del

estagirita, el saber es potencial en tanto sabemos que existe algo. Así, si encontramos ese algo, y ese encuentro tiene lugar aquí y ahora, actualizamos el saber. Ese saber actualizado es siempre objetivo.

La distinción entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (opinión) parecen tener gran relevancia para Aristóteles. En una de sus páginas más interesantes, Ingemar Düring nos aclara que esa distinción es en realidad ficticia, y apunta una contradicción aparente: "El saber no necesita ser otra cosa que mera opinión, presuponiendo que ésta se halle firmemente fundada"¹⁴. Al parecer del autor citado, el método dialéctico y analítico que Aristóteles emplea en sus escritos físicos, éticos y biológicos "no responde en absoluto a las exigencias que en su teoría él le plantea a una exposición científica"¹⁵.

A reserva del análisis que realizaremos sobre la ética aristotélica, en el capítulo correspondiente, es conveniente adelantar brevemente una descripción de la misma. Aristóteles se caracteriza, en sus escritos éticos, por no reducir el objeto de su conocimiento a una simple descripción. El núcleo central de la ética aristotélica es la llamada "doctrina del varón éticamente valioso". Según Aristóteles, nuestra capacidad para encontrar la justa medida es la que determina la manera en que actuaremos en el mundo de relación. Pero en todo caso, se trata de una cualidad que requiere el presupuesto de una elección: el hombre debe decidir entre dos posibilidades. Sólo la experiencia de la vida, y la comprensión de los valores éticos, puede lograr que el hombre realice una selección correcta. El planteamiento fundamental que sirve de trasfondo a este panorama es el hecho de que el hombre debe elegir aquello que no perturbe su pensar libre. La perturbación de esa libertad de pensamiento sería producida, siguiendo lógicamente el discurso del estagirita, si el hombre se apartara de la justa medida.

¹⁴ ARISTÓTELES, "Tópicos", VI, 2. Citado por DÜRING, Opus cit., pág. 61.

¹⁵ DÜRING, Opus cit. Pág. 61.

Aristóteles sostenía que la felicidad del hombre era posible si se sustentaba en tres pilares fundamentales: la comprensión filosófica, la virtud ética y la alegría.

1.2 REFERENCIA HISTÓRICA DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS POLIS GRIEGAS, DE PERICLES A ALEJANDRO: ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE ATENAS Y ESPARTA

Es natural suponer que la perspectiva aristotélica del Estado, y en general de los fenómenos políticos, debió ser influida por la composición y organización de los Estados griegos de su época, o de épocas anteriores, y muy especialmente de Atenas. El mismo Aristóteles, con ayuda de Teofrasto, logró reunir una célebre colección de "constituciones" de los Estados de su época. En este capítulo bosquejaremos, en forma por demás esquemática, los rasgos más importantes de la organización política y jurídica de dos polis que pudieran resultar ejemplificativas: Atenas y Esparta.

Antes, unas cuantas precisiones. En primer término, es necesario desechar esa tendencia a ver al "pueblo griego" como tal, es decir, como una entidad nacional más o menos homogénea. Ni racial ni culturalmente puede hablarse de homogeneidad en ese vasto conglomerado de asentamientos humanos que se nutrió de sangres disímolas, herederos de enemigos irreconciliables. Poco tuvieron en común, por ejemplo, los pelasgos, habitantes originales de la península balcánica, con los creto-micénicos. Aún entre los pueblos de origen indoeuropeo, como jonios y dorios, había insalvables diferencias. Esta diferenciación puede ser llevada incluso al seno mismo de la polis. Entre los atenienses, como entre casi todas las ciudades de origen jonio, hubo siempre la diferenciación entre las cuatro tribus originarias; otro ejemplo lo constituye Esparta¹⁶, cuya composición social nos permite suponer la existencia de una nación conquistada que terminó conformando la clase de los ilotas, y otra conquistadora, que integró la aristocracia lacedemonia. Las luchas entre unos y

¹⁶ PETRIE, A., "Introducción al estudio de Grecia", Fondo de Cultura Económica, 5a. ed., México, 1966, págs. 16 y sigs.

otros no pueden ser reducidas en términos estrictos como "conflictos sociales"; en casi todas ellas hubo siempre un elemento racial subyacente.

Si aceptamos la idea de que las características geográficas de una región tienen una cierta influencia sobre la forma de organización política de las comunidades humanas, entonces podemos entender en gran medida las razones por las que los pueblos helénicos no constituyeron nunca una entidad política centralizada, como lo fueron los egipcios o los babilonios. El paisaje de Grecia se presta muy a propósito al aislamiento; se trata de un territorio agreste, montañoso, con un litoral muy amplio en el que son frecuentes las islas y los escantilados rocosos. En un país de orografía tan accidentada, en el que habrían de convivir por lo menos cinco grupos raciales diferentes, no es de extrañar que la forma predominante de organización política fuera la polis, una entidad autónoma que incluía a la ciudad y su área circundante inmediata.

Si partimos de ese principio de heterogeneidad de los pueblos griegos, podemos proceder entonces a cuestionar nuestra apreciación moderna del término "polis", más allá del sentido etimológico de la "ciudad-estado". Es interesante preguntarnos hasta qué punto puede seguir siendo una "polis", en sentido estricto, una ciudad como Atenas en 460 a. C., es decir, en el momento de su mayor esplendor, y también Naupacto, sojuzgada por la anterior en ese mismo año¹⁷. Las diferencias entre una y otra no estriban en las dimensiones de su poder o de su esfera de influencia; se remontan en dos sentidos, hacia afuera en lo referente al papel que jugaron en sus respectivas ligas o alianzas, y hacia adentro en lo relacionado con su forma de organización política. Tan arbitrario resulta designar con el nombre común de "polis" a una y a otra, como decir que todos los animales de cuatro patas se llaman caballos. En otras palabras, sólo para fines específicamente didácticos podemos aceptar la idea de utilizar un

¹⁷ Idem. pág. 39.

mismo término ("*polis*") para designar organizaciones políticas tan diferentes como Atenas y Esparta.

Podemos afirmar que el caso de Atenas representa el mejor ejemplo de la transición política que operó en los pueblos helénicos, y que los llevó a abandonar el sistema de gobierno aristocrático hasta desarrollar las bases fundamentales de la democracia. Más que un simple cambio de régimen, reseñamos una auténtica revolución en la historia del pensamiento político universal: la transformación más radical de la conciencia política de un pueblo.

El primitivo Estado ateniense, como casi todos los pueblos de la antigüedad, se configuró originalmente en torno de la figura del rey (*basileus*). Sin embargo, desde una época muy temprana apareció la figura del polemenco, o comandante militar, cuyas atribuciones restringían las facultades del monarca. Tiempo después aparece la figura del arconte, cuyas funciones serán detalladas líneas abajo, y de esa manera se conformó el triunvirato que conocemos en la Atenas de tiempos históricos¹⁸. No es posible, sin embargo, determinar con precisión las fechas en que estos funcionarios fueron incorporados al sistema. Sabemos que originalmente esos cargos eran ocupados de manera vitalicia, y que hacia el s. VIII a. C., se redujo el plazo a diez años. Muy probablemente en el curso del siguiente siglo se redujo aún más, a un año en funciones.

La aparición histórica de esos dos funcionarios, el polemenco y el arconte, y la correspondiente restricción de las funciones del *basileus*, nos hace pensar en el despertar de la conciencia política de los atenienses. Sin embargo, estas primeras transformaciones no fueron exactamente democráticas, o por lo menos no en el sentido que solemos atribuirle a dicho término. Parecen más un conjunto de reformas conquistadas por un pequeño grupo de aristócratas, en procura de

¹⁸ Ídem, pág. 87.

garantizar sus derechos ante el poder originalmente ilimitado del monarca. En esos términos no parece descabellado comparar ese proceso con el de la revolución inglesa que desembocó en la Carta Magna.

A los tres funcionarios que hemos señalado se agregarían después otros seis, denominados comúnmente *Tesmóctas*, con los cuales se completa un órgano colegiado, depositario de las funciones del supremo gobierno, y conocido históricamente como Los Nueve Arcontes. En esa misma época aparece el Consejo del Aréopago¹⁹, cuerpo colegiado encargado de vigilar la elección anual de los arcontes y que tenía poder para asegurar el cumplimiento de las leyes. Algunos autores consideran que muy probablemente este Consejo estaba integrado por los arcontes que terminaban sus funciones como tales.

En el capítulo anterior nos referimos a las cuatro tribus que integraban al pueblo jonio. La población de Atenas, como la de muchas otras ciudades, respetó durante largo tiempo la división de esas cuatro tribus, cuyos nombres son, a decir de Petrie, inciertos. Más importante que esta clasificación racial o familiar, es la clasificación social. Había en Atenas cuatro clases especialmente diferenciadas²⁰:

- Los *eupátrides*, de origen noble, que eran propietarios de la tierra y, como en todos los pueblos indoeuropeos, los señores de la guerra. Esta era la única clase que podía aportar candidatos para el arcontado y el Consejo del Aréopago.
- Los *georgi*, o agricultores terratenientes.
- Los *demíurgos*, que incluían obreros públicos, comerciantes y trabajadores libres

¹⁹ Idem, págs. 88 y 89.

²⁰ Idem, págs. 21 y sigs.

- Los *hektemoroi*, denominados así porque se dedicaban al cultivo de las tierras que eran propiedad de los eupátridas, a cambio de lo cual obtenían la sexta parte de los frutos y las cosechas.

Hacia el siglo VII la polis ateniense era ya una aristocracia. En ese mismo siglo tiene lugar un importante desarrollo de las actividades comerciales, y el surgimiento de una clase media que comienza a competir, gracias a su riqueza, con la clase noble, en el acceso a los privilegios políticos. Por otra parte, la sustitución del trueque por el dinero provocó el surgimiento de una clase miserable, permanentemente endeudada con los especuladores, y que había garantizado sus deudas con su propia persona. Es decir, que aquellos que no podían solventar sus créditos se convertían en esclavos de sus acreedores.

Así, el ambiente de Atenas en el s. VII a. C. estaba enrarecido por la aparición de esas dos clases polarizadas. En 630 a. C., el aristócrata Ción intentó instaurar una tiranía, a la manera que era común en muchas otras polis, pero fracasó en el intento. Su rebelión, que aparentemente no tuvo ninguna trascendencia histórica, marca un hito en el desenvolvimiento del sistema político ateniense. Las clases dominantes advirtieron el grave peligro que representaba la situación imperante para el Estado, y se apresuraron a una reforma. En 621 a. C., se designó a Dracon como legislador extraordinario, con la misión de elaborar un cuerpo de leyes que permitiera sortear la crisis. El código de Dracon fue famoso por su severidad, mas no por su eficacia. Sólo tenemos noticia del capítulo relativo al homicidio. Algunos autores suelen atribuirle a Dracon la concesión de la ciudadanía a todo aquel que pudiera proveerse de un equipo de armas.

La obra de Dracon no logró solucionar el grave problema de las deudas, por el contrario, pareció empeorarlo. En 594 a. C., ante la situación imperante, se

designó a Solón como arconte reconciliador. Los trabajos de Solón se dirigieron en tres sentidos:

- En lo referente a las deudas, como era de esperarse, canceló todas las existentes y prohibió los préstamos con garantía sobre la persona del deudor, o de su familia.
- Abolió desde luego el Código de Dracon, con la excepción señalada del capítulo dedicado al homicidio, y
- Se entregó a una revisión profunda de la constitución ateniense, con el objetivo de que todo ciudadano, por pobre que fuese, tuviera alguna intervención en la cosa pública. Al efecto, implantó un sistema denominado "timocracia", que consiste en la jerarquización de los derechos públicos en función de la riqueza personal de los ciudadanos.

Uno de los primeros pasos de Solón consistió en reclasificar a los ciudadanos en función de su riqueza. Así, creó cuatro clases²¹ :

- Los *Pentacosiomedimni*, que se integraban por aquellos ciudadanos capaces de proveer quinientos sacos de cereales.
- Los *Hipeis*, o caballeros.
- Los *Zeugitae*, o tronquistas, y
- Los *Thétes*, o villanos pobres.

Para cada una de esas clases se establecieron derechos políticos, según su categoría. Solo los miembros de la primera eran elegibles para desempeñar el cargo de arconte. Los miembros de la segunda y tercera clases eran elegibles para cargos de menor importancia, y los de la cuarta clase estaban excluidos de todo cargo, pero tenían derecho a participar en la *Ecclesia*, Asamblea General.

²¹ Idcm, pág. 23.

Tomando en cuenta que la *Ecclesia* podía pedir que los funcionarios rindieran cuentas, los *Thêtes* adquirieron una forma de verdadero poder. Esta última razón es la que ha hecho que, tradicionalmente, se considere a Solón como "padre de la democracia ateniense". Aunque a los ojos de un observador del siglo XX, esas reformas tuvieron muy poco de democráticas.

Solón aprovechó la clasificación de las cuatro tribus jónicas para la elección de los arcontes y para integrar el Consejo de los Cuatrocientos, cuyos miembros eran elegidos de entre las primeras tres clases. Para la elección de los arcontes, cada tribu nombraba a diez candidatos, y éstos eran sorteados para elegir a los funcionarios que habrían de desempeñar el puesto.

Las funciones del Consejo del Aréopago se vieron reducidas ante la creación del Consejo de los Cuatrocientos, ya que éste último se encargaba, entre otras cosas, de vigilar el procedimiento de nombramiento de los magistrados. El antiguo Consejo del Aréopago no desapareció, sin embargo, sino que recibió nuevas asignaciones en calidad de guardián de la ley y de la moral pública.

Una nueva reforma del Estado ateniense tuvo lugar bajo la dirección de Clístenes. En primer término, Clístenes abolió totalmente la división de las cuatro tribus tradicionales, y creó artificialmente diez tribus en base a la división geográfica. El territorio de Atenas fue dividido en tres distritos, correspondiente cada uno de ellos a la ciudad, a la costa y al campo. Cada uno de esos distritos fue dividido en diez "*trittias*", cada una de las cuales se dividía a su vez en un número variable de "*demos*" o municipios. Tres *trittias* unidas, una por cada distrito, conformaban una de las diez tribus. Así, Clístenes se aseguró de que los miembros de una misma tribu quedaran dispersos en las tres regiones de la polis, y evitó la posibilidad de acciones subversivas.

Con base en esa división de diez tribus, Clístenes creó el Consejo de los Quinientos, conformado por cincuenta miembros de cada tribu. Este Consejo sustituyó al de los Cuatrocientos, y se constituyó como un órgano que asumía las tres funciones básicas, administrativa, deliberativa y judicial.

Los arcontes siguieron regulados para su elección por las categorías de riqueza que había establecido Solón, con la única diferencia de que en vez de ser sorteados eran electos por voto de la Asamblea.

En lo referente a la organización militar, Clístenes determinó la creación de un nuevo cargo militar, el de estratega (equivalente del general). Había diez estrategas, uno por cada tribu, y todos ellos quedaron bajo el mando del polemarco.

A Clístenes se atribuye, por último, la institución del ostracismo. Según este principio, el Estado podía desterrar a un ciudadano que considerara peligroso. Bastaba con recoger 6,000 votos para condenar a cualquiera al ostracismo, que debía durar diez años, durante los cuales el expulsado no perdía sus propiedades ni sus derechos civiles. A lo largo de la historia de Atenas son numerosos los casos de personas a las que se condenó al ostracismo, en muchos casos de manera injusta.

El sistema descrito hasta aquí prevaleció con pocos cambios, hasta la época en que vivió Aristóteles. Si acaso vale la pena mencionar la gran reforma que impulsó Pericles²². Entre 461 y 460 el Consejo del Areópago perdió sus poderes tradicionales que pasaron al Consejo de los Quinientos, a la Asamblea, y a los tribunales populares de justicia. De hecho, el Consejo del Areópago se

²² *Ibidem*, págs. 42 y 43.

convirtió prácticamente en una figura decorativa, pues solamente conservó jurisdicción para conocer de casos de homicidio; es decir, de ser supremo órgano de gobierno, se convirtió en órgano judicial especializado en ciertos delitos. No se trató de una *reductio* caprichosa. Recuérdese que la distinción entre Derecho Penal y Derecho Político, que en nuestros días resulta perfectamente clara, era prácticamente inexistente en la Grecia del siglo V a. C.

Por otra parte, se instituyó el pago para todos los oficios públicos que procedieran del sorteo, y que hasta entonces habían sido desempeñados a título honorario. Este hecho tuvo tres consecuencias básicas:

- En 457 a. C., se admitieron en el Arcontado a los miembros de la tercera clase de Solón, los llamados "*zeugitae*", de manera que prácticamente cualquier ciudadano podía llegar a ser arconte.
- Se abolió el sistema mixto de elección-sorteo, y se instituyó la-insaculación como medio para designar a los Arcontes y al Consejo de los Quinientos, entre todos los ciudadanos aptos.
- El sistema de pago de salarios se hizo extensivo a los "dicastas", es decir, a los miembros de los jurados populares ("dicasterias"). Esta última reforma fue especialmente impulsada por Pericles. Así, hasta el ciudadano más pobre tenía un poder efectivo en la administración pública mediante su voto en la Asamblea y su función en el Jurado Popular.

De capital importancia resulta también referimos a la organización y características del Estado espartano. El tema no solamente tiene un interés histórico; nos permite plantear desde ahora tópicos que desarrollaremos con mayor detenimiento en los capítulos subsecuentes. Por una parte podremos abordar, así sea brevemente, el tema de la oposición entre la doctrina aristotélica del Estado y el pensamiento político de Platón. En segundo lugar, nos dará

oportunidad de plantear la idea de la oposición entre la "Ética del Estado" y la "Ética de la aristocracia", problema que le fue especialmente caro al estagirita, y que replantearemos en el momento de abordar la brillante disquisición que hizo sobre si la virtud del hombre bueno era una y la misma que la del buen ciudadano, en el libro III de "La Política". Por último, nos permitirá apreciar la manera en que el pensamiento aristotélico se nutrió de lo que podríamos llamar "el espíritu político" de Atenas, la tradición a que hemos hecho referencia en las últimas páginas, y la postura que Aristóteles asume ante un cosmos político radicalmente contrario a la tradición que él reconoce y continúa.

Nuestro conocimiento sobre el Estado espartano se basa principalmente en las obras de cinco autores de la antigüedad. En primer término hemos de mencionar las elegías que la tradición ha atribuido a Tirteo, el más alto de los poetas espartanos. En segundo lugar a Platón, que hace abundantes y bien informadas referencias en la "República" y en "Leyes". Jenofonte, por su lado, nos legó la "Constitución de los lacedemonios". El mismo Aristóteles se refirió al tema en dos obras, "La Política" y la hoy extraviada "Constitución de los lacedemonios". Por último, Plutarco cierra el círculo de nuestros primeros informantes en su "Vida de Licurgo".²³

Entre las polis más importantes de la Hélade, Esparta se distingue ante nuestros ojos por sus muy peculiares características. Como sabemos, la invasión dorica fue la última de las grandes invasiones de los pueblos indoeuropeos, procedentes del centro de Europa a la península balcánica. Los espartanos eran una pequeña clase dominante, aristocrática, militar, de raza dorica, entre la población laconia; ésta se componía de dos clases más, la de los periecos -clase popular de hombres libres, artesanos, trabajadores y campesinos, muy probablemente descendientes de la sojuzgada nación mesenia- y la de los hilotas

²³ JAEGER, Werner, "Paideia: los ideales de la cultura griega". Traducción de Joaquín Xirau y Wencelasio Ricos, 2a. ed., México 1985, pág. 86 y sigs.

-sujetos arraigados a la tierra propiedad de los espartanos. Algunos autores²⁴ sostienen la idea de que esa estratificación social y racial fue resultado de dos conquistas sucesivas: en primer término, los mesenios conquistaron a los primitivos pobladores, muy probablemente pelasgos y los redujeron a la esclavitud; en segundo lugar, los dorios conquistaron a los mesenios y asumieron el control del poder político. Este proceso puede servirnos para explicar la importancia que tenía el adiestramiento militar en la educación espartana, como un elemento indispensable para asegurar la supervivencia de un grupo racial diferente y dominante, rodeado de una población hostil. Si a esto agregamos la noticia que nos da el propio Aristóteles de que Esparta estaba rodeada de pueblos rivales -argivos, mesenios, arcadios, etc.- no puede extrañarnos que algunos autores nos describan a la polis lacedemonia como "un campamento militar permanente". A esto se refiere Karl Otfried Müller cuando nos dice que el antiguo militarismo espartano era la continuación de un estadio más primitivo, antícuísimo, de la civilización doria.

¿Cuáles son esos rasgos del Estado espartano que lo hacen tan distintivo? El poder político se encontraba depositado en cuatro órganos políticos diferentes²⁵:

- La monarquía, compuesta por dos monarcas
- La asamblea popular
- El consejo de ancianos, y
- El eforato.

En la época histórica, los reyes cumplían una función más bien decorativa; su función se limitaba a los tiempos de guerra, en que recobraban totalmente su importancia para efectos de la batalla. No podemos evitar la comparación entre

²⁴ Petric, y desde luego Jaeger, entre otros.

²⁵ Petric, *Opus cit.*, pág. 17.

esta institución, con lo que haya en ella de primitivo, con la más sofisticada institución del "dictador" romano. La asamblea popular, por su parte, era, a decir de Werner Jaeger, "la antigua comunidad guerrera". Sus poderes estaban limitados, y en su seno no tenía lugar debate alguno. La asamblea debía votar en sentido afirmativo o negativo a las proposiciones expresamente hechas por el Consejo de Ancianos. Este órgano, de corte senatorial, era el auténtico depositario del verdadero poder político. Tenía facultades para disolver la Asamblea Popular, y aún más: si alguna de sus propias propuestas a la Asamblea era votada en sentido desfavorable, podía rechazar el resultado de la votación e imponer su voluntad.

Los éforos, por su parte, eran magistrados electos por el pueblo.

La paternidad de esta forma de organización del Estado espartano ha sido comúnmente atribuida, con la excepción de las funciones de los éforos, a Licurgo, cuya existencia histórica está ya fuera de duda²⁶. El mismo Platón opinaba que el sistema político de Esparta era obra de un sólo pensador, de un genio que lo había diseñado con plena conciencia de lo que hacía. Sin embargo, los autores modernos no aceptan esa idea; consideran que los orígenes más remotos del Estado espartano son oscuros, y que sus rasgos, tal y como los conocemos, fueron fruto de la lenta evolución de siglos, de la obra de sucesivas generaciones de legisladores. A este respecto es prudente referirnos a la naturaleza de dicha legislación. No se trataba propiamente de una codificación de leyes, sino de lo que llamamos "*nomos*": tradición oral, dotada de validez, de la que sólo un puñado de normas fundamentales (denominadas "*rhētra*")²⁷ fueron escritas. Un ejemplo de esas *rhētra* es aquella de la que nos da noticia Plutarco, y que suele atribuirse a Licurgo, en la que se establecen las facultades de la Asamblea Popular.

²⁶ Jaeger, *Opus cit.*, pág. 89

²⁷ *Ibidem*, pág. 99.

¿Cuál es el origen de la disensión entre Platón y Aristóteles, esa diferencia irreconciliable que no se limita a la visión del Estado espartano sino que trasciende al ámbito de lo que uno y otro consideran "el estado ideal"? Nos detendremos un momento en este tema, a reserva de volver a él cuando analicemos las grandes diferencias entre los sistemas filosóficos de ambos pensadores. Baste decir, por ahora, que en "Las Leyes" Platón intentó esquematizar todo el pensamiento político de la antigüedad helénica, y sostuvo la existencia de dos variantes básicas: el estado militar, originario de Esparta, y el estado jurídico de sello jónico. Para Platón, uno de los problemas centrales de lo que ahora llamamos Ciencia Política era la creación de una educación que condujera a la superación del individualismo y a la formación del hombre de acuerdo con normas de observancia obligatoria en la comunidad política. El Estado espartano parecía resolver ese problema mediante la agogé -término que no se limita a la disciplina militar, sino que se refiere a un concepto más amplio vinculado con el proceso educativo del ciudadano-guerrero- y mediante muchos otros de sus rasgos distintivos: las comidas en común, la organización guerrera, el predominio de la vida pública sobre la vida privada, la estricta separación entre la población plebeya y el señorío libre, etc.

A decir de Jaeger²⁸, Esparta fue un modelo, en muchos aspectos, para Platón y para otros teóricos filoleconianos. De acuerdo con ese autor, el modelo de organización política y social parecía la realización consciente de un ideal de educación análogo a lo que Platón propone en la "República". No se equivoca Jaeger al opinar que lo que a los ojos de Platón era la obra cuidadosa y visionaria de un genio educador (Licurgo), era en realidad un régimen más simple, un estadio más primitivo de la vida social, que había logrado sobrevivir hasta aquellos tiempos. Y Jaeger nos da la primera pista de la controversia entre

²⁸ Ídem, págs. 589 y sigs.

Platón y Aristóteles al culpar a éste último de la creencia de que la educación espartana era un simple adiestramiento militar.

Recordemos que, después de su victoria en la Guerra del Peloponeso, Esparta logra la hegemonía entre los pueblos griegos; hegemonía que a la postre resultó efímera, por la terrible derrota que sufrieron los espartanos en la batalla de Leuctra. Durante las tres décadas transcurridas entre ambos acontecimientos, es decir, durante la época de Lisandro, Esparta pone en práctica una política exterior de sello expansionista, y se apodera de casi todas las ciudades griegas, destruyendo las libertades políticas de sus nuevos súbditos. La codicia, el ansia de dominio, estos vicios nuevos en Esparta, hacen que el pueblo pierda su antiguo sentido de la educación y de la disciplina. Así, los demás griegos, que otrora admiraron y tuvieron en alta estima esa educación y esa disciplina, ahora la rechazaron. "La antigua disciplina espartana apareció involuntariamente a la luz del uso maquiavélico que Esparta hacía de ella", nos comenta Jaeger²⁹.

No podemos pasar por alto el hecho de que Sócrates y Platón pertenecieron a las generaciones que testimoniaron el poderío espartano en su máximo esplendor, mientras que Aristóteles perteneció a una generación posterior, que avistó el proceso completo de descomposición de Esparta.

Se necesita profesar un gran cariño por Aristóteles, como el que profesa Jaeger, para poder decir con él que en "La Política" el estagirita emite sus apreciaciones respecto de Esparta en base al principio de la "crítica sobriedad de juicio". Disentimos, muy a nuestro pesar: Aristóteles realiza una crítica demoledora del Estado espartano, atacando sus fundamentos, sus características y sus resultados, y evidenciando sus contradicciones. El cuarto capítulo del Libro Tercero de "La Política" nos presenta un Aristóteles diferente, apasionado, no

²⁹ Ídem, pág. 87.

menos brillante, pero alejado del estilo mesurado que normalmente lo caracteriza, y del principio del "justo medio" que lo hizo famoso. En resumen, nos encontramos con un Aristóteles muy poco aristotélico.

1.3 ACONTECIMIENTOS RELEVANTES OCURRIDOS EN LA ÉPOCA

A nadie escapa el hecho de que los cien años anteriores al nacimiento de Aristóteles constituyen acaso la época más brillante de la Historia de Grecia: son los días del auge, pero también del inicio de la decadencia de la civilización helénica. Resulta conveniente, por tanto, hacer un breve repaso de los acontecimientos históricos más relevantes, y sopesar la trascendencia de esos hechos en la concepción de algunas de las ideas que el estagirita incluiría más tarde en sus textos políticos.

Entre 472 y 454 a. C., primero bajo los gobiernos de Aristides y de Cimón, y luego bajo el de Pericles, Atenas experimentó un proceso de cambio que fluyó en una doble vertiente. Por una parte, en el campo de su política exterior, la Liga Ateniense dejó de ser esa alianza político-militar en la que Atenas jugaba el papel de *primus inter pares*, y se convirtió en el terreno natural de expansión del incipiente imperialismo ateniense³⁰. Por la otra, Atenas revolucionó su forma de organización interna, tanto en lo político como en lo jurídico, e implantó reformas democráticas que permitían que incluso el ciudadano más pobre tuviera poder efectivo en la administración pública. No está de más resaltar que, para el hombre del siglo XX, esa doble transformación pudiera parecer un tanto paradójica. Al decir de Francis Fukuyama³¹, los Estados democráticos son menos proclives a la agresión expansionista, en comparación con los Estados regidos por un gobierno despótico. La experiencia de esas dos décadas atenienses parecen refutarlo en la cuna misma y en el momento exacto del nacimiento del primer régimen democrático de Occidente.

³⁰ Petrie, *Obras cit.*, págs. 37 y sigs.

La argamasa que había mantenido unida a la Liga Ateniense había sido, hasta entonces, un doble temor. Por una parte, la lejana y poderosa Persia había extendido sus dominios hasta la ribera oriental del mar Mediterráneo, y había entrado en abierto conflicto con los intereses de las polis griegas. Por la otra, la inmediata Esparta y sus aliados prometían veladamente la reanudación del largamente pospuesto enfrentamiento entre dorios y jonios, rivalidad cuyas raíces se pierden en la historia de las primitivas migraciones indoeuropeas en la península balcánica.

La Liga Ateniense estaba formada por ciudades jonias y eolias del Asia Menor, por muchas ciudades de la Propóntide y algunas de Tracia, y los Estados insulares de Lesbos, Quíos y Samos. La sede de la liga estaba en Delos, pero era Atenas la que en realidad ejercía el liderazgo. Los miembros de la Liga estaban obligados a contribuir a su defensa y mantenimiento. En el caso de los principales Estados miembros, el tributo era pagado mediante la entrega de un cierto número de triremes. Los Estados pequeños, por su parte, aportaban una cantidad determinada al tesoro común, situado originalmente en Delos. En la época de Aristides el tributo ("fóros") era de 460 talentos, que eran recolectados por diez funcionarios denominados "*hellenotamias*", todos ellos atenienses de nacimiento. El monto del tributo creció hacia el año 431 a. C. y alcanzó 600 talentos. Después de la muerte de Pericles, durante la Guerra del Peloponeso, el tributo alcanzó los 1,200 talentos de oro.

Tres acontecimientos históricos nos permiten aseverar el carácter imperialista de la política exterior de Atenas en esos años. En primer lugar la vasta flota de la Liga, que originalmente había sido reunida y preparada para reiniciar las acciones militares contra los persas, o para defender el litoral del Ática de sus ataques, fue utilizada para forzar el ingreso de Estados libres a la Liga (como en el caso de Caristo, en Eubea, en 472 a. C.) o para forzar la

permanencia de aquellos Estados que pretendían separarse (como en el caso de las rebeliones secesionistas de la isla de Naxos, en 469 a. C., y de Tasos, en 463 a. C.)

En segundo término debemos resaltar el cambio en la materia de las contribuciones que los Estados miembros de la Liga debían hacer a ésta. Aún los Estados importantes se vieron obligados a participar con dinero para el Tesoro de Delos. Por último, dicho tesoro fue trasladado a Atenas en 454 a. C.

La transformación de la política exterior ateniense fue impulsada principalmente por Cimón, jefe del partido conservador y brillante estratega militar, que la fundamentó en tres premisas básicas:

- La Liga debía crecer y consolidarse bajo el liderazgo indisputado de Atenas.
- La Liga debía mantener la amistad y la precaria estabilidad de fuerzas con Esparta, para garantizar su retaguardia.
- La guerra con Persia debía reanudarse lo más pronto posible.

Fue la segunda de esas premisas la que precipitó la caída de Cimón. Después del terremoto que en 464 a. C. desoló a Esparta, los ilotas de Mesenia se rebelaron y desafiaron el poder espartano desde su fortaleza del Monte Itome. Esparta pidió la ayuda de Atenas, y Cimón marchó al frente de un contingente de 4,000 hombres a combatir a los rebeldes, quienes lo derrotaron. Esa derrota de Cimón permitió que sus enemigos internos, Elfiates y Pericles, le dieran el golpe definitivo. En 461 a. C., Cimón fue condenado al ostracismo. Elfiates fue asesinado poco después, en circunstancias que nunca han sido totalmente aclaradas, dejando a Pericles como amo de Atenas.

La ascensión de Pericles al poder le dio un segundo impulso a la política expansionista de Atenas. Pericles impulsó la creación de las *clerquias*, colonias o establecimientos permanentes en el exterior: en Queronea, Eubea, Náxos, Andros, Lemnos, Imbro, Anfípolis (en Tracia) y hasta en el sur de Italia, donde se funda la ciudad de Turio. Por otra parte, Pericles abandonó la actitud pro-lacedemonia de Cimón, y estableció alianzas con Argos y Tesalia que, si bien no enfrentaban directamente a Atenas con Esparta, sí enfrentaban a Atenas con dos de los aliados espartanos más importantes: Corinto y Egina. Es precisamente la rivalidad militar y comercial entre Atenas y Corinto la que desembocaría en la primera de las guerras del Peloponeso, de la que resultaron victoriosos los atenienses, por más que dicha victoria pueda parecerse relativa.

La guerra terminó en 451 a. C., cuando Atenas celebra un tratado de paz por treinta años con Esparta y Argos, y una tregua de cinco años con los peloponesos. Por otra parte, en 449, Atenas y Persia convienen "la paz de Calia" o "paz de Cimón". A partir de este momento, el imperio territorial ateniense comienza a desmoronarse: en 447 la Beocia se subleva y retoma al control de Tebas. Poco después estallan las revueltas de Megara y Eubea, y la primera logra liberarse. Los atenienses entienden que deben asegurarse la paz, y en 445 celebran un tratado definitivo con los peloponesios, por el que renuncian a varios territorios a cambio del cese de hostilidades.

En general podemos referirnos a la etapa comprendida entre 445 y 431 a. C. como un período de paz³². Pericles, convertido en el gobernante indiscutible de Atenas, dedica sus esfuerzos a fortalecer el régimen democrático, y apoya un amplio programa de reformas al que hemos de referirnos más detalladamente en el capítulo siguiente. Logró sanear las finanzas públicas, embelleció la ciudad con edificios señoriales -como el Partenón, templo de estilo dorio dedicado a

³² Ídem, pág. 41.

Atenas- e impulsó generosamente las artes. La cultura de Atenas vive entonces su época de oro: destacan las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides; las comedias de Cratino, Eupolis y Aristófanes. Es la época de los historiadores Herodoto y Tucídides, del arquitecto Ictino, del pintor Polignoto y del escultor Fidias. Es también la era de los grandes sofistas.

Lamentablemente, la revuelta de Potidea (433 a. C.) señala el final de ese período de esplendor y paz. Potidea, polis miembro de la Liga Ateniense, se subleva gracias al apoyo que le presta Corinto. El ejército ateniense derrota a los corintios y pone sitio a Potidea, pero la participación de Esparta en el conflicto se vuelve inminente, sobre todo a raíz del llamado "Decreto Megarense", por el cual ordenó Pericles la expulsión de todos los comerciantes originarios de Megara de los mercados y puertos de la Liga. La respuesta espartana se presenta bajo la forma de un ultimátum, mediante el cual exige que se levante el sitio de Potidea, se libere a Egina y se anule el decreto. Atenas rechaza el ultimátum, y desencadena con ello la Guerra del Peloponeso.

La relación de acontecimientos históricos de la época, a partir de este momento, nos trae a la mente un largo período de gran inestabilidad política, de guerras constantes en las que no parece haber un vencedor definitivo - hasta la irrupción de los macedonios -, expediciones que van y vienen, alianzas que se forman con la misma rapidez con la que desaparecen, todo en función de los intereses momentáneos de cada una de las polis que participan, actores de esta tragedia que entraña una larga agonía de la civilización helénica. Así, por citar un ejemplo, Atenas lucha contra Esparta con la ayuda de Tebas, y más tarde lucha contra Tebas con la ayuda de Esparta. Y tras ese escenario de caos, un actor aparece casi siempre mudo, acechante: Persia, cuyos sátrapas apoyan a un bando y al otro según su conveniencia, con la esperanza de debilitar a ambos, de

llevarlos hasta el punto del agotamiento, pero sin participar de manera decisiva en ningún conflicto.

Algunos historiadores han querido presentar este período como producto de la confrontación entre Atenas y Esparta, o más precisamente entre la democracia ateniense y el rígido sistema aristocrático espartano; en una visión más romántica, entre el espíritu artístico y filosófico de Atenas, y la disciplina militar de Esparta. Nada más cómodo, ni más inexacto, fruto de nuestra mentalidad del siglo XX, acostumbrada a presenciar la gran confrontación entre sistemas políticos de rasgos ideológicos contrarios. Ciertamente Atenas y Esparta son los dos grandes protagonistas de la guerra, pero el trasfondo no es una lucha entre la democracia y el despotismo, sino el entrelazamiento de los intereses de dos imperialismos en un reducido teatro de operaciones: el choque de dos pueblos ambiciosos, en pleno proceso de expansión imperialista. Ambos reclaman para sí el título de "libertadores de Grecia", y, a la luz de la Historia, ambos son culpables del progresivo debilitamiento de los pueblos de la Hélade, que más tarde los convertirá en presa de un pueblo guerrero venido del norte: Macedonia.

Los diez años que transcurren entre 431 y 421 a. C., son los años de la guerra. Año tras año los peloponesios incursionan en el Ática, y encuentran como respuesta una contraofensiva ateniense. Pericles, y más tarde su sucesor Demóstenes, siguen una estrategia que consiste en evitar el combate terrestre decisivo, conservar el dominio del mar, y renunciar a la idea de conquistar nuevos territorios. Hay victorias parciales de ambos bandos; pero ninguna victoria resulta decisiva en esta primera etapa de la guerra.. En 421 a. C., Atenas y Esparta concertan una paz por 50 años, conocida como la paz de Nicias.

El equilibrio precario que estableció la paz de Nicias se rompió tres años después, cuando los espartanos vencieron a una combinación de tropas capitaneadas por los atenienses en la batalla de Mantinea. A partir de ese momento los acontecimientos se precipitan, y la guerra se extiende a Sicilia. Dos expediciones atenienses, la de 415 a. C., capitaneada por Nicias, Alcibiades y Lámaco, y la de 413 a. C., liderada por Demóstenes, terminaron en un estrepitoso fracaso.

Las sucesivas derrotas provocaron una profunda crisis política en Atenas, donde se nombró un consejo de diez *"probulf"*. Estos oligarcas, en su desesperación de hacerse de fondos para financiar la guerra, cometen el error de substituir los antiguos *"fóros"* por un impuesto, exorbitante para la época, del diez por ciento sobre todas las importaciones y exportaciones de los Estados miembros de la Liga. Naturalmente, los Estados de mayor importancia se sublevaron, con el apoyo de Esparta. Y lo que finalmente vuelve insostenible la posición ateniense es la celebración, en 412 a. C., del Tratado de Mileto, según el cual los persas se comprometían a acudir en auxilio de los espartanos en caso de que fueran atacados por Atenas. Este tratado, a la larga, selló el destino de los atenienses, y con ello modificó radicalmente el rumbo de los acontecimientos.

Hacia 411 a. C. la crisis interna de Atenas se agudiza³³. Los diez *"probulf"* son substituidos por una junta oligárquica, el gobierno de Los Cuatrocientos, que sólo pudo detentar el poder durante cuatro meses. Al interior de esa junta ocurre un cisma, dando lugar a la existencia de dos grupos: los moderados, capitaneados por Terámenes, y los extremistas, a cuya cabeza se colocó Antífón. Muy pronto se tuvo la respuesta del ejército a estos acontecimientos. Los militares se pronunciaron por el restablecimiento de la antigua democracia. La Ecclesia, asamblea general de ciudadanos, se reúne y depone a Los

³³ Ídem, pág. 51.

Cuatrocientos. Los oligarcas que no huyeron fueron ejecutados, incluyendo entre ellos a Antifón. La nueva constitución, de sello moderado, restringe la calidad de ciudadano a los 5,000 hombres que pueden proveerse de armas.

La crisis parece haber tocado fondo. Los atenienses se recuperan y derrotan a la flota espartana en Cinosema (411 a. C.) y en Cicio (410 a. C.) Ninguna de estas victorias, sin embargo, logran salvar a Atenas; acaso logran posponer el doloroso final de su esplendor. En 406 a. C., una flota combinada de espartanos -dirigidos por el almirante Lisandro- y persas -a cuya cabeza se encuentra el joven monarca Ciro- derrotan en Nocio a los atenienses que comanda Alcibiades. Los atenienses logran reunir, a costa de grandes esfuerzos, una nueva flota, que entons el canto del cisne en la batalla de las Arginusas, donde derrotan al espartano Calicrátidas²⁴. Pero una violenta tormenta destruye y dispersa los barcos de Atenas, y Lisandro logra derrotarla nuevamente en Lámpsaco. Así, Atenas es vencida por agotamiento y por hambre.

Las condiciones de la rendición resultan humillantes: los atenienses deben destruir su muralla, abandonar todas sus posesiones, entregar los restos de su flota, permitir el regreso de los desterrados políticos (enemigos de la democracia) y celebrar una alianza en la que queda sometida a Esparta.

En Atenas se establece el gobierno de los Treinta, una nueva oligarquía encabezada por Critias y Terámenes; y como en tantos otros episodios de la Historia en que ha reinado la confusión, sobreviene el terror. Los ciudadanos de alguna valía se ven obligados a huir de la ciudad; los que no lo hacen son asesinados, incluyendo al mismo Terámenes. Poco después, la rebelión de Trasíbulo destituye a los Treinta y los reemplaza por el gobierno de los Diez.

²⁴ Idcm, pág. 53.

Finalmente, en Atenas se decreta la amnistía general y el restablecimiento de la democracia.

La victoria de Lisandro redundó en el hecho de que Esparta asumió el papel de potencia dominante. Los espartanos se dedicaron entonces a deponer las democracias de muchas ciudades, y a imponer gobiernos oligárquicos, denominados "dearquías", por estar compuestos por diez miembros. Además, se ubicaron guarniciones de tropas espartanas en varias polis. Este modelo de opresión tenía muy pocas probabilidades de éxito, por estar sustentado únicamente en el poderío militar de los lacedemonios.

El auge y la decadencia del imperialismo espartano tiene lugar entre 404 y 371 a. C. Pronto se hizo evidente el carácter artificial y contradictorio de la alianza entre Persia y Esparta, y la guerra estalló en 399 a. C. Por su parte, Tebas y Atenas se sublevaron poco después contra la hegemonía espartana.

La primera infancia de Aristóteles coincide con el período de la rápida decadencia espartana. El alzamiento tebano del año 379 a. C., es el parteaguas; la consecuente alianza entre Tebas y Atenas concluye con la creación de la Segunda Confederación Ateniense, a la que se unieron cerca de setenta Estados. En 378 a. C. la renovada flota ateniense derrotó a los espartanos en Naxos; al año siguiente, el ejército tebano propinó una nueva derrota a Esparta, esta vez en Tegira. Pero el golpe más duro está aún por venir para la orgullosa Esparta. En 371 a. C., el ejército tebano comandado por el célebre estratega Epaminondas vence a las tropas lacedemonias en la llanura de Leuctra. Esparta nunca pudo recuperarse de esa decisiva derrota, a la que hará referencia Aristóteles en el libro segundo de "La Política".

Un año después, Epaminondas completa la humillación al incursionar, al mando de sus tropas, en el Peloponeso. A pesar de que no pudo tomar la ciudad de Esparta, la incursión arrojó el importante resultado de liberar a la sojuzgada Mesenia, y de fundar su nueva capital en Monte Itome.

A partir de ese momento, la hegemonía ha de trasladarse al norte, necesariamente. En 359 a. C., Filipo II sube al trono de Macedonia. Dos años después comienza a desmoronarse el segundo imperio ateniense, que ni remotamente alcanzó la importancia del primero. La marcha de los macedonios hacia el sur se torna inevitable, e incontenible. En 352 a. C. toman Tesalia y la Fócida, someten Tracia y amenazan por primera vez el Ática. Al año siguiente conquistan la Calcídica y destruyen la ciudad de Olinto. El éxito relampagueante de Filipo se basó en una acertada combinación de diplomacia y estrategia militar. En 340 a. C. Estalla finalmente la guerra entre atenienses y macedonios. La batalla de Queronea, dos años después, decide el rumbo de los acontecimientos en favor de Filipo, quien ofrece una paz generosa a Atenas. Se dice que entre los miembros de la embajada ateniense que negoció su rendición estaba el mismo Aristóteles, a la sazón mentor de Alejandro, el hijo de Filipo.

En 338 a. C., un congreso de Estados griegos reunido en Corinto elige a Filipo como generalísimo y le encomienda la expedición contra los persas. Pero Filipo no podría acometer esa empresa, que estaba reservada para su hijo Alejandro.

1.4 VIDA DE ARISTÓTELES

Aristóteles nació en una pequeña ciudad del oriente de la península calcídica, llamada Estagira³⁵. Era, pues, un hombre de raza jonia. Su madre era originaria de Calcis, en la isla de Eubea; su padre, Nicómaco, era originario de Mesenia, en el Peloponeso, y llegó a ser el médico de la corte del rey macedonio Amintas III, a la sazón el padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno. Así, desde entonces estuvo vinculada la familia de Aristóteles a la casa real de los macedonios.

A la muerte de Nicómaco, Aristóteles quedó bajo la protección de su abuelo materno, Próxeno de Atarneo, hasta que a la edad de diecisiete años marchó a Atenas para estudiar en la Academia. Poco sabemos de su infancia y de su adolescencia; suponemos, sin embargo, que por razón de su elevado rango social, recibió una educación esmerada y muy completa.

En aquellos días existían en Atenas tres gimnasios públicos: la *Akademeia*, el *Lykeion* y el *Kynosarges*. La primera fue la escuela en cuyos jardines disertaron Platón y, de ser cierta su existencia histórica, Sócrates. Para la época en que Aristóteles llegó a Atenas (367 a. C.), Platón se había marchado a Sicilia, y el escolarca en turno era Eudoxo de Cnido, joven sabio, matemático y geógrafo. Eudoxo convirtió la Academia en el centro de reunión de los sabios de todos los puntos de la geografía griega. En 369 a. C., Platón regresó a Atenas y comenzó a escribir sus célebres *Diálogos*.

³⁵ Estagira estuvo ubicada en un lugar cercano a la actual ciudad de Isvotón. Vale la pena mencionar la anécdota de que, durante sus guerras de conquista, Filipo destruyó la ciudad natal de Aristóteles, y que tiempo después Alejandro la mandó reconstruir en honor a su ilustre maestro.

Sabemos que Platón era cuarenta y cinco años más viejo que Aristóteles; aún así, existen indicios de que el viejo maestro reconoció pronto la inteligencia de su discípulo. Existe una interesante polémica sobre si Platón se refiere al estagirita en el curso del diálogo *Parménides*, y si es a él a quien alude mediante uno de los personajes de *El Sofista*. En el primer caso, Gómez Robledo sostiene que Platón reproduce, con personajes ficticios, las objeciones que Aristóteles hacía contra la concepción del mundo eidético "como autosubsistente y separado del orden fenoménico".

Según Filópono, Aristóteles destacó pronto entre sus condiscípulos, quienes lo llamaban "el espíritu", o "el claro entendimiento de la escuela". Según otros autores, fue el propio Platón quien le llamó "la inteligencia" (el "nous") de la escuela.

Aristóteles permaneció los siguientes veinte años de su vida en Atenas, dedicado de lleno a la investigación y la enseñanza. No parece haberse ocupado en esa época de la política, pero suponemos que por su carácter de *meteco* tenía ciertos contactos con grupos pro-macedónicos. El ambiente político de Atenas fue enrareciéndose gradualmente, conforme iba creciendo el poderío macedonio al norte. En 357 a. C., Filipo conquistó Amfípolis, y ocho años después ocupó Olinto, ciudad ésta última que se encontraba bajo la protección de Atenas. Podía advertirse entonces la existencia de dos partidos; por una parte estaban aquellos que sostenían una actitud panhelénica, y que veían en el conquistador macedonio una esperanza para acabar, de una vez por todas, con la amenaza persa; por la otra estaban los antimacedónicos, que dirigía el célebre Demóstenes. Esta situación se hacía cada vez más peligrosa para Aristóteles. A principios de 347 a. C. murió Platón, ya octogenario. Aristóteles decidió entonces marcharse de Atenas. Se dirigió a Atarneo, a invitación de su antiguo condiscípulo y amigo Hermias, tirano de Assos y Atarneo.

Jaeger y Gómez Robledo coinciden en señalar que Aristóteles tuvo otra razón para marcharse de Atenas. La muerte de Platón provocó, según el investigador alemán, una profunda crisis en la vida del estagirita. Además, el testamento de Platón ordenaba que su sobrino Espeusipo se haría cargo de la Academia, como escolarca, situación que ni Aristóteles ni Xenócrates habrían de tolerar, por razones de jerarquía intelectual.

Fue precisamente en Assos donde el estagirita conoció a la que sería su esposa: Pitias, sobrina, según algunos, o hija, según otros, del propio Hermias. Con ella procreó dos hijos: Pitias y Nicómaco. También en Assos conoció al que sería su más fiel discípulo y heredero: Teofrasto. En el capítulo siguiente nos referiremos con mayor detenimiento a la colaboración entre estos dos pensadores.

En 345, Aristóteles se traslada a Mitilene, en Lesbos; dos años después, recibe la invitación de Filipo de cuidar de la educación de su hijo, el joven Alejandro, que a la sazón contaba trece años de edad. Hay divergencias respecto a las razones que tuvo Filipo para encomendar tan delicada tarea a Aristóteles. Gómez Robledo no duda en señalar que fue la notoriedad del estagirita la que convenció al rey de los macedonios; Jaeger y Düring se niegan a reconocer que dicha notoriedad hubiese trascendido los muros de la Academia, y apuntan mejor a la relación entre Nicómaco y Amintas III.

Poco o nada sabemos de los ocho años (343-334 a. C.) que Aristóteles pasó en Pela, cuidando de la educación del vástago real. Existe la leyenda, muy difundida, de que Aristóteles influyó poderosamente en el carácter del gran conquistador. Esto no es totalmente preciso. Sabemos, por el testimonio de Eratóstenes, que Aristóteles recomendó a Alejandro tratar a los griegos como a su

guía, y a los bárbaros como a su señor, "cuidando de aquellos como de amigos y parientes, de éstos, en cambio, en la forma como se da comida y sustento a criaturas irracionales". En otro capítulo nos referiremos a los prejuicios nacionalistas de Aristóteles, que se manifestaron en *La Política*. En cuanto a Alejandro, sabido es que desoyó graciosamente ese consejo.

De la relación entre Aristóteles y Alejandro puede hablarse y se ha hablado mucho. La opinión de Jaeger nos parece importante: según él, la educación que le proporcionó Aristóteles hizo que Alejandro cobrara un alto grado de autoconciencia personal e histórica, y una amplia cultura literaria. No es descabellado afirmar con él que, por lo menos al inicio de su desbocada carrera, Alejandro albergó el deseo de encarnar personalmente a la virtud, de la forma en que Aristóteles había descrito en sus escritos éticos. Gómez Robledo nos llama la atención sobre el hecho de que, a pesar de esa educación, Alejandro seguía siendo un bárbaro hijo de bárbaros, y que pronto se desbocaron su crueldad y su apetito de dominar al mundo. El mismo autor nos recuerda que fue Alejandro quien ordenó, en un arrebato de ira injustificada, el asesinato de Calístenes, sobrino y discípulo de Aristóteles, y que el filósofo quedó sentido con el rey por ese crimen.

En 334 a. C., Aristóteles regresó a Atenas, entonces gobernada por su amigo Antípatro. Corre la versión, fomentada por Hermipo, y más tarde por Diógenes Laercio, de que Aristóteles fundó el Liceo, y que dirigió esa escuela durante trece años. Esta idea ha sido reproducida por Ross, Gauthier, Wilcken y Jaeger. Filócoro³⁶, por su parte, nos dice que el estagirita dio lecciones en el Liceo, gimnasio público fundado con anterioridad, y llamado así por haber sido puesto bajo la advocación de Apolo Licio. Algunos autores se niegan a reconocer en Aristóteles, no sólo al fundador de una escuela, en el sentido físico de la

³⁶ Citado por Ingemar Düring.

palabra, sino incluso en el sentido filosófico: afirman que tuvo muy pocos discípulos, y que el aristotelismo es en realidad un producto de la edición romana de sus obras, tres siglos después de su muerte. De cualquier manera, sabemos que a los aristotélicos del Liceo -fueran muchos o pocos- se les llamó "peripatéticos", (del verbo *peripatein*, περιπατεῖν, caminar en torno o alrededor), porque sus lecciones se desarrollaban mientras paseaban alrededor de un patio o jardín. León Robin nos explica que este apelativo no implicaba que fueran los únicos que tuvieran esa costumbre, y que otras escuelas de Atenas tenían uno o más deambulatorios, cubiertos o descubiertos, en los que maestros y alumnos caminaban lentamente mientras reflexionaban sobre diversos temas. Gómez Robledo nos propone, sin dejar del todo su perplejidad, que acaso los aristotélicos del Liceo practicaban esa costumbre con mayor frecuencia que en otras escuelas.

Los años que corren entre 334 y 323 son años de paz en Atenas. Se trata de una paz obligada por la presencia de la guarnición macedonia y del representante de Alejandro en el Ática. Pero a la muerte del conquistador, el partido antimacedónico resurge con inusitada fuerza, e incluso Demóstenes es llamado de regreso del destierro. La situación se complica una vez más para los extranjeros, y muy especialmente para aquellos que tuvieron relación con la corte macedonia. La vida de Aristóteles vuelve a estar en peligro. Es acusado de "impiEDAD", como antes que él lo fueran Anaxágoras, Pitágoras y Sócrates. El acusador, Demófilo, fundó su acusación en el supuesto -desde luego absurdo- de que Aristóteles rendía culto privado a su antiguo amigo Hermias, a quien le había erigido una estatua en el santuario de Delfos, y en cuyo honor había escrito un peán (canto religioso). La realidad es que Aristóteles había compuesto un poema en honor de su amigo, pero dicho poema no tenía carácter religioso. De hecho, ese poema ha sobrevivido hasta nuestros días, y nos muestra una faceta no muy difundida del estagirita: el Aristóteles poeta.

Por absurda que fuera esa acusación de Demófilo, Aristóteles supo de inmediato que podía prosperar, en un ambiente enrarecido por el nacionalismo obtuso y por la superstición religiosa. Gómez Robledo y otros autores han mencionado la posibilidad de que detrás de la acusación estuvieran los miembros de la escuela isocrática, la Academia, afectados por la *invidia philosophorum et rhetorum*³⁷. Entonces decidió marcharse de Atenas en forma definitiva. La antigüedad puso en labios de Aristóteles una excusa elegante, plena de significados: que no quería que Atenas pecara por segunda ocasión contra la filosofía.

El estagirita se refugió en la casa que fuera de su madre, en Calcis, y falleció un año más tarde, a causa de una dolencia gástrica.

³⁷ GOMEZ ROBLEDO, Op. cit., pág. XII

1.5 LA TRAYECTORIA DE LOS TEXTOS ARISTOTÉLICOS HASTA NUESTROS DÍAS

Por último, antes de introducirnos en el estudio de la filosofía política de Aristóteles, se impone la necesidad de relatar, así sea brevemente, la suerte que corrieron sus escritos y la manera en que logró preservarse una parte importante de ellos hasta nuestros días. Es prudente hacer un par de aclaraciones a este respecto. En primer término, los textos que integran el *Corpus Aristotelicum* atravesaron por gran número de peripecias de desenlace azaroso, y su trayectoria histórica estuvo plagada de coincidencias más o menos felices, de circunstancias fortuitas, casi increíbles. En segundo lugar, el *Corpus* sufrió, a lo largo de ese proceso, una gran cantidad de modificaciones, mermas, adiciones o interpretaciones, de manera que no tenemos plena certeza sobre cuáles pasajes son plenamente aristotélicos y cuales lo son sólo de manera parcial. De hecho, los investigadores modernos siguen sosteniendo amargas polémicas, y no ha faltado entre ellos quien afirme que, de vivir Aristóteles hoy en día, contemplaría perplejo algunos de los textos que solemos atribuirle.

Al decir de Ingemar Düring, el *Corpus Aristotelicum* llenaba cerca de 106 rollos de papiro, uno por cada *biblíon*. La mayor parte de esos libros eran en realidad apuntes del maestro, cuya función era la de servir como apoyo durante sus exposiciones de clase. Algunos otros pudieran ser memoranda, destinados al uso personal del autor. En muy pocas ocasiones podemos referirnos a textos expresamente redactados para "el lector". Es *communis opinio* que la totalidad de los textos que Aristóteles publicó en vida se han perdido definitivamente.

Tenemos la certeza de que Aristóteles redactó personalmente los *Tópicos*, la *Ética Nicomáquea*, y muy probablemente *La Política*. Los demás textos que conforman el *Corpus Aristotelicum* fueron organizados, redactados, revisados y

copiados después de su muerte, por dos de sus discípulos: Eudemo de Rodas y Teofrasto. A la muerte del maestro, el primero se ocupó de la Física y de los escritos de Lógica, mientras que el resto de los manuscritos quedaron bajo la custodia del segundo. Ahora bien, sabemos que Teofrasto fundó el Peripato hacia 318 a. C. Por esos mismos años, Eudemo regresó a su ciudad natal, Rodas, donde fundó una escuela en la que se dedicó a difundir el pensamiento de Aristóteles. Es muy probable que Eudemo haya llevado consigo copias de algunos textos del estagirita.

Teofrasto recibió, a manera de herencia, casi la totalidad de la biblioteca personal de Aristóteles, y la integró a la propia. Al morir, treinta y cuatro años después, legó todos sus libros a Neleo, el último sobreviviente del círculo de amigos personales del estagirita. A partir de este punto, la historia comienza a complicarse. Parece que Neleo vendió a la Biblioteca de Alejandría casi todos los libros que heredó, pero es muy probable que conservara algunos de los manuscritos de sus amigos. Poco después de la muerte de Teofrasto, Neleo abandonó Atenas y regresó a su ciudad natal, Scepsis; llevó consigo los libros de marras. Ahora bien, ante el temor de que las autoridades de Scepsis le arrebataran esos valiosos documentos, Neleo y sus descendientes decidieron guardarlos en un sótano oscuro, lugar en el que permanecieron durante cerca de doscientos años, y donde fueron deteriorándose gradualmente por culpa de los gusanos y de la humedad. Esta última es la razón por la cual von Arnim se ha referido a Neleo como "El Ignorante"; justo reproche lanzado al pozo del pasado, y al cual se adhieren casi todos los estudiosos de la obra de Aristóteles.

Abramos aquí un paréntesis. Uno de nuestros informantes más fidedignos sobre la composición del *Corpus Aristotelicum* es Diógenes Laercio, quien incluyó en su *Vita Aristotelis* una lista de obras del estagirita. Moraux opina que dicha lista fue plagiada, y que el verdadero autor fue Aristón de Ceos, escolarca del

Peripato. A decir de Moraux, Aristón elaboró esa lista hacia 226 a. C., es decir, casi un siglo después de la muerte de Aristóteles. Si aceptamos esta idea, concluiríamos con el autor que se trata de un inventario de los libros que se conservaban en el Peripato. La lista tiene omisiones importantes, que han provocado cierta perplejidad entre los investigadores modernos; faltan, entre otras, los textos que ahora conocemos como la *Metafísica*, la *Física* y la *Historia de los Animales*.

Düring disiente respecto del origen de la lista de Diógenes Laercio. En su opinión, es posible que se trate de un inventario de los libros que estaban en la Biblioteca de Alejandría, después de que se integró a ésta la biblioteca personal de Teofrasto. La ausencia de muchos tratados en esa lista tendría entonces una explicación: Neleo los tendría en su sótano de Scepsis.

Si esta versión fuera cierta, entonces fue Filadelfo - discípulo de Estratón, quien a su vez lo fue de Teofrasto - quien reunió para la Biblioteca de Alejandría esos libros. Tenemos noticia de que durante una época de su vida trató de conseguir todos los escritos aristotélicos que le fue posible. Desgraciadamente la Biblioteca fue quemada en una revuelta, en el año 47 a. C., y se perdieron cerca de 40,000 rollos de papiro. Por esa razón, para el siglo I de nuestra era, la edición romana de Andrónico - a la que nos referiremos a continuación - era casi la única fuente de conocimiento del pensamiento aristotélico.

Volvamos a los libros que conservó Neleo. Los herederos de "El Ignorante" vendieron la biblioteca - o lo que de ella quedaba - a las autoridades de Pérgamo, bajo cuyo dominio estaba la ciudad de Scepsis. Apelicón, un acaudalado bibliófilo, admirador de Aristóteles, se enteró de esa venta, y compró a su vez los libros para llevarlos de regreso a Atenas. Sabemos por Estrabón que Apelicón mandó sacar nuevas copias y ordenó una edición; con la mejor de las intenciones

se aplicó a reconstruir aquellos pasajes que habían sufrido un deterioro extremo. Es un hecho que la edición no fue afortunada, y que los libros fueron publicados con gran cantidad de errores.

En 86 a. C., los romanos, al mando de Sila, conquistaron Atenas, y Apelíción pereció en la defensa. Sila incluyó en su botín, como era de esperarse, la biblioteca de Aristóteles y Teofrasto, y la trasladó a Roma. Ahí, el célebre Tiranión se hizo cargo de los libros. Finalmente, su discípulo Andrónico realizó la edición que se conoció en la antigüedad, entre 40 y 20 a. C., y que estaba destinada a "popularizar" el pensamiento de Aristóteles, y a sentar las bases de la tradición aristotélica posterior.

Hay una afortunada coincidencia más: Andrónico había sido educado en Rodas, donde aún quedaba viva la tradición aristotélica que Eudemo había introducido. Así, no se trataba de un profano en estos menesteres; por el contrario, logró conjuntar esa preparación previa con la mejor tradición de Ático, el gran editor romano.

Es precisamente a Andrónico a quien debemos la forma que actualmente tiene el *Corpus Aristotelicum*. Porfirio nos da noticia de que Andrónico reunió textos que versaban sobre un mismo tema y los distribuyó en libros (*pragmeteiai*)³⁸, en base a los textos escolares de Aristóteles, que el mismo estagirita había corregido y adicionado a lo largo de los años, y que Teofrasto había revisado y redactado después de su muerte. En este sentido, Werner Jaeger realiza una convincente exposición del método que utilizó Andrónico, y nos revela que la *Metafísica*, por ejemplo, nunca fue concebida como una "obra", en el sentido moderno de la palabra, sino que se trata de una agrupación de textos hecha por Andrónico.

³⁸ El término "pragmeteiai" significaba, en tiempos de Aristóteles, "dominio del saber"; para la época de Andrónico, el significado había cambiado por únicamente "libro".

No podemos dejar de lamentarnos que la edición de Andrónico, paradójicamente, haya condenado al olvido los *Diálogos Aristotélicos*, que al parecer fueron ampliamente conocidos en la antigüedad, y que no sobrevivieron hasta nuestros días. Baste decir, por ahora, que Bignone ha postulado la teoría de que en dichos *Diálogos*, textos destinados al público, el estagirita sostenía tesis opuestas a las contenidas en sus escritos privados. Düring ha refutado, con la minuciosidad que le caracteriza, esta teoría, y son pocos quienes todavía la comparten.

Es difícil resistir la tentación de referimos aquí a la obra de Josef Zürcher, "*Aristoteles Werk und Geist*", por cuanto contiene una interesante invitación a la polémica sobre la autoría de las obras que solemos atribuir al estagirita. Zürcher comienza por recordar que durante los treinta y cuatro años que separan las muertes de Aristóteles (322 a. C.) y Teofrasto (288 a. C.), éste último realizó modificaciones, supresiones y adiciones a la obra original del maestro. Esto es sabido y aceptado por casi todos los investigadores modernos. Pero en opinión de Zürcher, se ha subestimado la trascendencia de esa labor de Teofrasto. Zürcher opina que de la sustancia original, del pensamiento propiamente aristotélico, apenas quedaría un veinte por ciento en lo que ahora conocemos como sus obras, y que la forma y redacción corresponden totalmente a Teofrasto, con las excepciones de la *Retórica*, *Sobre las virtudes y los vicios* y *Sobre la Respiración*. El autor llega incluso a afirmar que el único texto auténticamente aristotélico que nos queda es *La Constitución de Atenas*.

En opinión de Zürcher, Teofrasto no trabajó de la misma forma en la redacción de las distintas partes del *Corpus Aristotelicum*; que dedicó más tiempo a las obras fundamentales (*Metafísica*, *Física*, *Análíticos*, *Categorías*, *Tópicos*, *Generación de los Animales* y *Ética Nicomáquea*). La propuesta de Zürcher

considera que Teofrasto trabajó más intensamente en las últimas obras del estagirita, y que en general dedicó poco tiempo a las más antiguas.

Nos interesa especialmente su opinión en lo relacionado con *la Ética a Nicómaco*, por cuanto a la relación que guarda ésta con el pensamiento político de Aristóteles, relación que estudiaremos en un capítulo posterior. Jaeger nos ha revelado que esa obra fue redactada aproximadamente en 300 a. C., es decir, veintidós años después de la muerte de Aristóteles. Ambos, Jaeger y Zürcher, han descartado la idea de que el verdadero autor fuera Nicómaco, discípulo de Teofrasto, porque para ese entonces era demasiado joven. Debemos recordar que fue Andrónico de Rodas quien utilizó por primera vez ese título, porque su edición se basó en un ejemplar que perteneció al propio Nicómaco. Zürcher afirma que el verdadero autor del texto, en la forma en que ahora lo conocemos, fue Teofrasto. Ya con anterioridad, Ingemar Düring afirmó que "está claro que Teofrasto redactó o hizo redactar por lo menos algunos de los escritos de Aristóteles y los hizo asequibles en el mercado".

Para fundamentar sus opiniones, Zürcher utiliza los siguientes argumentos:

A) En opinión de casi todos los especialistas, los ya referidos *Diálogos* fueron escritos durante la juventud de Aristóteles, es decir, en la época en que el estagirita estaría todavía bajo la poderosa influencia del pensamiento platónico. Zürcher propone, por el contrario, que esos *Diálogos*, que también conocemos como los textos exotéricos, fueron escritos por el maestro en plena madurez, aunque admite que algunos fragmentos pudieron ser escritos con anterioridad. El testimonio de Cicerón y de Eusebio nos revela que los *Diálogos* fueron ampliamente conocidos en la antigüedad, y que fueron tenidos como típicamente aristotélicos.

Siguiendo esta idea debemos aceptar que para los antiguos, Aristóteles era un pensador de corte eminentemente platónico. En apoyo a esta premisa, Zürcher cita los comentarios de Alejandro de Afrodisia, que tuvo a la vista los textos completos de los exotéricos; textos que lamentablemente no llegaron hasta nuestras manos. Ahora bien, nadie podría afirmar que el *Corpus Aristotelicum* es propiamente platónico; muy por el contrario, abundan los pasajes en los que se exponen ideas abiertamente opuestas al pensamiento de Platón. Esa oposición entre los textos exotéricos y los esotéricos (es decir, el *Corpus*) ha sido reconocida desde tiempos remotos.

Zürcher colige que, de aceptar la contradicción entre los textos esotéricos y los exotéricos, entonces no podemos atribuir ambos a la misma persona: algunos deben ser apócrifos. El investigador referido sostiene que los genuinamente aristotélicos son los textos exotéricos, es decir, aquellos que sólo conocemos por referencias indirectas, y que lo que hoy llamamos *Corpus Aristotelicum* es en realidad el fruto de una transformación posterior, muy probablemente debida a Teofrasto.

A primera vista, pareciera que esta conclusión de Zürcher se encuentra emparentada con la ya referida opinión de Bignone, de que Aristóteles expuso su pensamiento ante sus alumnos (textos esotéricos) y el pensamiento de Platón ante el público (textos exotéricos). Pero Zürcher tampoco acepta la posición de Bignone; para él, los textos esotéricos contuvieron originalmente las mismas ideas y opiniones que los exotéricos, y la contradicción posterior entre ambos se debió al trabajo de corrección y revisión de Teofrasto.

Hay otra explicación, que nos suministra el propio Alejandro de Afrodisia, quien afirmó que Aristóteles expuso su verdadero pensamiento en los textos esotéricos (también llamados acroamáticos), y que expuso el pensamiento de

otros filósofos en los *Diálogos*. Quilmes refiere esta explicación como inadmisibles, porque la considera poco honorable para con el estagirita.

Es de notar que en el *Corpus* aparecen desfiguradas algunas de las doctrinas de Platón. Se trata, a decir tanto de Jaeger como de Zürcher, de errores esenciales, al parecer intencionales. En este caso tenemos dos posibilidades: o bien Aristóteles incluyó esas tergiversaciones a propósito, o bien los textos fueron redactados por otra persona. Por último, Zürcher ha creído descubrir, en los pasajes en que se exponen las doctrinas platónicas, ecos de las enseñanzas de Xenócrates y de Polemón, que no fueron contemporáneos de Aristóteles, sino de Teofrasto.

B) Es posible apreciar, a juicio de Zürcher, una cierta unidad de estilo entre algunas obras de Aristóteles, como *Causas de las plantas* y de *Historias de las plantas*, y el llamado *Corpus Theophrasticum*. Además, contamos con dos redacciones diferentes de esos libros atribuidos al estagirita: la de los fragmentos exotéricos y la del *Corpus Aristotelicum*. La segunda parece ser ulterior, dado que aporta datos con los que el autor no contaba al redactar la primera.

C) Al decir de muchos críticos e investigadores modernos, existe una abierta duplicidad en el pensamiento aristotélico. Al parecer de Zürcher, esa duplicidad sólo puede explicarse si hubiesen existido dos autores: el primero, que redactó los textos originales, y el segundo, que los revisó y los corrigió. Si ambos fueran una misma persona, entonces la revisión lo hubiera obligado a suprimir las afirmaciones sostenidas originalmente, y sobre las cuales hubiera cambiado de opinión al correr del tiempo, para sustituirlas por sus nuevas ideas. Pero cuando el revisor es otro, y además trabaja sobre los textos de un autor por el que siente respeto, es natural que pretenda conservar en lo posible las afirmaciones

primitivas, e intentar ajustarlas a las propias. Esto podría explicarnos esa tendencia a caer en contradicciones.

D) Otro argumento que parece favorecer las ideas de Josef Zürcher son los ocasionales anacronismos que encontramos en el *Corpus Aristotelicum*, o más precisamente, las influencias imposibles. Además de los ya referidos Xenócrates y Polemón, es de mencionar la influencia de Euclides, quien enseñó en el Peripato después de la muerte del estagirita. Zürcher ha localizado y señalado una veintena de pasajes en donde hay una manifiesta influencia de Euclides en el *Corpus Aristotelicum*. Por su parte, Teofrasto sí conoció a Euclides y tuvo conocimiento de sus ideas. Casos similares son los de Aristoxeno y Dicearco.

Por último, es de mencionar la influencia del pensamiento estoico en algunos de los textos que conforman el Corpus. Sabemos que Zenón de Elea no visitó Atenas sino hasta 313 a. C., es decir, una década después del fallecimiento de Aristóteles. Es probable que Teofrasto hubiera trabado relación con él y también con Diocles de Karistos, quien posteriormente fue uno de los maestros del Peripato. Si aceptamos lo anterior como verdadero, entonces la influencia de estos dos pensadores en el *Corpus Aristotelicum* sólo pudo producirse a través de Teofrasto.

La importancia de las ideas que hemos expuesto, sobre la verdadera autoría del *Corpus Aristotelicum*, no puede minimizarse. No se trata únicamente de la posibilidad de que estuviéramos cometiendo una gran injusticia histórica, consistente en atribuirle a un autor los textos y las opiniones de otro. El trasfondo de este problema tiene implicaciones mayores. Normalmente consideramos que la obra de Aristóteles es vasta y poliédrica; que el estagirita fue un autor increíblemente prolífico, una inteligencia lúcida que exploró minuciosamente casi todos los campos del saber humano de su época, y que incluso llegó a sentar las

bases de varias ciencias que hoy consideramos autónomas, como la economía política. Pero también sabemos que en esa vastedad filosófica existen pequeñas contradicciones internas, opiniones discordantes, o lo que se ha dado a llamar "duplicidad de estilos". Las ideas de Jaeger y Zürcher parecen arrojar un rayo de luz sobre éstas áreas; y si bien no podemos plegarnos totalmente a sus propuestas, por lo menos debemos considerarlas con el fin de explicarnos esos aspectos oscuros de los textos que constituyen una parte fundamental de la herencia filosófica de Occidente.

Debemos agregar unas palabras sobre la edición de Andrónico, a la que ya hemos hecho referencia. Existe un cierto consenso, entre los investigadores de nuestro siglo, de que la edición de Andrónico fomentó la idea de que Aristóteles era el creador de un sistema filosófico "cerrado", o dicho de otra manera, "unitario". Hasta Eduard Zeller, a finales del siglo XIX, esa idea era aceptada como formalmente válida. Sin embargo, hoy en día es común encontrar con otra interpretación. Partimos de concebir a Aristóteles como un pensador que acostumbraba analizar problemas, e incluirlos en un contexto general. Es cierto que a lo largo de sus obras existe un palpable impulso sistematizador, pero también es correcto afirmar, con Düring, que dicho impulso tendió más bien a la "sistemática de los problemas". En el camino, el estagirita se distinguió como un genial creador de métodos. Aristóteles consideraba que cada ciencia demanda su propio método; y esa diversidad de métodos (*archai*) imposibilitaban la existencia de lo que ahora consideramos como un "sistema cerrado", es decir, "de una construcción doctrinal bien articulada y fundada en un concepto unitario". Lo cual no quiere decir, en forma alguna, que careciera de premisas generales más o menos estables.

Sería interesante preguntarnos hasta qué punto el *Corpus Aristotelicum* sufrió nuevas transformaciones por causa de Apelición, y más tarde de mano del

propio Andrónico. Hemos de aceptar que este último se basó en la edición del primero, que como ya dijimos estaba plagada de errores "bien intencionados". Por otro lado, Andrónico se enfrentó a la tarea de presentar a los lectores romanos a un autor cuyo estilo y lenguaje eran muy ajenos al gusto predominante de la época, 300 años después de la muerte de Aristóteles. Según Düring, la filosofía aristotélica "tuvo que ser transformada en una exposición sistemática, pues la gente se interesaba en primera línea por las doctrinas, no por los planteamientos ni por la discusión de problemas... para la siguiente generación resultó una tarea natural popularizar a Aristóteles mediante paráfrasis, y explicarlo a través de comentarios".

Esta cuestión cobra capital importancia en lo que a *La Política* se refiere. Pretendemos analizar aquí la posición de Aristóteles frente a los fenómenos políticos, y muy especialmente frente al Estado; pero lo haremos a partir de la premisa de que el estagirita analizó problemas aislados, concernientes a éste tema, y de que no intentó una visión "totalizadora" de la Ciencia Política, más allá de lo que pueda entenderse como el contexto general de dichos problemas. Por último, no debemos perder de vista que la distinción entre la Ética y la Teoría Política, que a nuestros ojos aparece muy claramente, era para Aristóteles apenas una tenue frontera.

No sería sensato detenernos a reseñar, en este apartado, los procedimientos por medio de los cuales diversos investigadores modernos han intentado establecer un orden cronológico de los escritos de Aristóteles. Si nos encontráramos en el supuesto de aceptar que Teofrasto, y más tarde Apelición y Andrónico, revisaron y corrigieron exhaustivamente los textos, concluiríamos además que sería inútil tal orden cronológico. Baste decir, por lo pronto, y para los efectos de este estudio, que suele aceptarse que los libros que constituyen *La Política* fueron escritos en forma más o menos independiente unos de otros; que

Aristóteles escribió los que ahora conocemos como Libros I, VII y VIII después de que abandonó Atenas por primera ocasión, aproximadamente entre 347 y 334 a. C., y durante sus viajes a Asos, Lesbos y Macedonia, época que el estagirita dedicó también a recopilar las constituciones de diversas polis; y que los libros II, III, IV, V y VI fueron seguramente redactados, en su versión original, en la última etapa de su vida, desde que regresó a Atenas (334 a. C.) hasta su muerte.

SEGUNDA PARTE

**ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA
DE LA CONVIVENCIA HUMANA**

2.1 LA TEORÍA DE LAS IDEAS: ACTITUD DE ARISTÓTELES ANTE LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Al reseñar los principales rasgos del pensamiento filosófico de Platón, en el primer capítulo de esta tesis, hicimos eco a la idea de Ramón Xirau de que el gran filósofo ateniense había construido una Teoría del Conocimiento como base para constituir su Metafísica, y que esa Metafísica era a su vez necesaria para comprender su Teoría del Estado. Esta apreciación, que en lo general es compartida por muchos investigadores modernos, nos sirve para destacar la importancia que tenían para Platón los temas relacionados con la convivencia humana, los fenómenos políticos, y muy especialmente la organización del Estado ideal. Pero sobre todo nos permite entrever la compleja articulación que existe entre la filosofía política de Platón y los postulados que conforman la Teoría de las Ideas.

Aristóteles, por su parte, siguió en este sentido los pasos de su maestro; el estagirita debió analizar y refutar la Teoría de las Ideas de Platón, para después formular su propio pensamiento político. Sería en extremo difícil para nosotros comprender, en todos sus significados y alcances, la teoría aristotélica del Estado, si prescindieramos de un breve repaso de la Metafísica que postuló el estagirita, y en general de la controversia que sostuvieron estos dos gigantes de la filosofía griega sobre el *Topos Uranos*.

Decía Alfred N. Whitehead³⁹ que toda la Historia de la Filosofía Occidental era en realidad un conjunto de notas de pie de página a la obra monumental de Platón. A nosotros, espectadores de finales del siglo XX, nos queda la imagen de una hipotética sesión de clases en la Academia. Al frente, el viejo Platón diserta

³⁹ Citado por XIRAU, Opus. Cit., pág 43.

brillantemente sobre el alma del hombre, sobre el mundo de las ideas, sobre la virtud. Un muchacho, casi adolescente, lo escucha desde una de las primeras filas; el corte de su cabello y de su barba, la calidad de sus ropas y sus ademanes exquisitos nos permiten reconocer en él a un hombre de buena cuna, de educación esmerada. El muchacho interrumpe aquí y allá a su maestro: sus intervenciones, cortas y equilibradas, nos revelan el porqué es llamado "el *Nous*" de la escuela. El anciano escucha pacientemente a su alumno; vislumbra, introspectivo, al genio que lo sucederá en la cátedra. Los demás miembros del auditorio somos nosotros: los hombres y las mujeres de los siguientes veinticinco siglos, que admiramos esa esgrima intelectual, caballerosa siempre, incluso afectuosa, entre maestro y alumno. A ratos nos conmueve el idealismo de Platón; a ratos nos convence el realismo aristotélico. Unas veces nos emociona escuchar al viejo cuando se refiere a su alegoría de la caverna; pero después tenemos que atender "el río de oro" de la prosa aristotélica, ese estilo sencillo, directo, que apela a nuestro sentido común, a nuestra razón.

Describiremos brevemente, en las siguientes páginas, el concepto de *Topos Uranos* de Platón, y nos referiremos a continuación a las principales objeciones y críticas que formuló Aristóteles respecto de esta materia.

Hemos mencionado antes que, para algunos filósofos de la antigüedad, el concepto de cambio cobraba una importancia fundamental. Platón concebía, desde luego, un mundo esencialmente dinámico; un mundo en que se mezclaban dos elementos básicos, la generación y la corrupción. Todo lo existente, para el filósofo ateniense, está en tránsito: todo deviene, todo deja de ser lo que era antes. La alegoría de la caverna, y muy especialmente las sombras que se proyectan en la pared, nos permite reconocer la idea que tenía Platón del mundo, o por lo menos del mundo que podemos percibir mediante los sentidos.

De acuerdo con las ideas de Platón, las cosas son y no son al mismo tiempo, y su ser del presente es una manera intermedia entre el ser que serán en el futuro y el ser que fueron en el pasado. Así, nos resulta imposible buscar una explicación de las cosas en sí mismas, por ese carácter contradictorio que tienen, y porque están destinadas a desaparecer, fatalmente. La Teoría de las Ideas de Platón tiene como principal propósito encontrar una explicación del cambio, y abstraer del mundo sensible las esencias que no perecerán, y que nos permitirán entender la verdadera naturaleza de las cosas.

García Morente nos ha recordado que la palabra "idea" es una creación de Platón: que se trata de un neologismo⁴⁰. El término proviene del lenguaje común del siglo IV a. C., del verbo griego que significa "ver"; el filósofo, al carecer de un término propio para ese concepto, tuvo que echar mano de una palabra corriente y darle un significado distinto al común: un significado filosófico. Platón definía a la idea como "aquello que no cambia ni puede aceptar una variación", lo inmutable⁴¹. Acierta García Morente al recordar que esta definición encuentra sus fundamentos en el pensamiento de Parménides y de Sócrates, que a su manera y en su tiempo habían encontrado la raíz fundamental de ese concepto. Pero la gran diferencia estriba en el hecho de que Platón creía que esas ideas tenían existencia propia, autónoma, alejada del mundo sensible, y las imaginó en una especie de cielo, llamado Topos Uranos. En resumen, las ideas en el pensamiento platónico son la esencia de las cosas, y esa esencia tiene existencia en sí y por sí.

Podemos encontrar los primeros rasgos de la Teoría platónica en el diálogo *Eutifrón*, en *Parménides* y, desde luego, en *El Banquete*. Sin embargo, es en *La República* donde el maestro ateniense manifiesta su pensamiento de manera más

⁴⁰ GARCÍA Morente, Manuel, "Lecciones Preliminares de Filosofía", Editorial Época, 14a. ed., México 1988, págs. 90 y sigs.

⁴¹ Aristóteles utilizó la palabra "forma" con ese mismo propósito.

acuciosa. Dice Platón: "Existe lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo hemos definido las cosas múltiples, buenas, bellas y demás, como correspondientes a una sola idea, cuya unidad suponemos y llamamos a cada cosa 'aquello que es'." De acuerdo con esas premisas, el mundo que percibimos mediante los sentidos es sólo reflejo o imitación del mundo verdadero, el mundo de las ideas, el *Topos Uranos*, en el que existe el arquetipo de cada cosa que conocemos. El cuadrado que trazamos sobre el papel no es el verdadero cuadrado, sino una imitación suya: el verdadero existe en un mundo perfecto y eterno, el mundo eidético.

Algunos investigadores –entre ellos Werner Jaeger– han destacado el hecho de que la Teoría de las Ideas no fue formulada en los mismos términos a lo largo de la obra escrita de Platón. Nos señalan que en sus últimos diálogos, y muy especialmente en el diálogo *Timeo*, fue replanteada completamente. En esta segunda Teoría de las Ideas, Platón pretendió explicar al mundo mediante cuatro géneros de realidad: el receptáculo, el mundo de las ideas, Dios y las criaturas.

En un principio, Platón intentó resolver el problema de la contradicción del ser mediante la presentación de un mundo alterno, efectivamente real, y no contradictorio, sino plenamente congruente. Pero existía un elemento no previsto en ese sistema, y era el devenir. Si bien las ideas nos permitían entender a todas las cosas existentes como un reflejo suyo, por otro lado no nos explicaban el porqué del cambio. Líneas arriba afirmamos que las cosas del mundo que percibimos por los sentidos participan al mismo tiempo del ser y del no ser. Entonces debemos preguntarnos, a tono con la teoría platónica, de dónde proviene ese no ser.

Platón incluyó entonces el concepto de el "receptáculo", para resolver este problema. El "receptáculo" es aquello que aún no está determinado o formado.

El "receptáculo" es la posibilidad, aquello que todavía no es, pero que será. Este concepto está muy relacionado, como veremos más adelante, con las ideas sobre potencia y acto que desarrollo Aristóteles. Platón entendía que cuando la realidad del ser, es decir, las ideas, se "imprimía" en la posibilidad -el receptáculo- dichas ideas adquirirían una forma determinada en el mundo sensible, en lo que nosotros falazmente llamamos "realidad". Si comparamos esta construcción intelectual con la anterior, descubrimos que algo ha cambiado en el pensamiento de Platón. El mundo ha dejado de ser un simple reflejo del mundo eidético, del Topos Uranos, y se ha convertido en una mezcla de ser y no ser, de aquello que nosotros consideramos real, y de lo que es posible. El mundo ha cobrado dinamismo, o más precisamente la Teoría de las Ideas nos permite entender la dinámica del mundo, el cambio constante.

Surge entonces un nuevo problema, que Platón se apresura a resolver. El problema consiste en entender de qué manera las ideas del Topos Uranos se "imprimen" -nosotros diríamos, utilizando un lenguaje más aristotélico, se "actualizan"- en el mundo sensible. Esta pregunta reviste una importancia fundamental, dado que toca uno de los problemas más importantes del pensamiento filosófico occidental, y muy especialmente de la antigüedad griega: el problema del cambio, del movimiento. Lo que Platón indaga es cómo y porqué ocurre el movimiento, cual es su causa y su razón de ser. Su respuesta nos deja un tanto desilusionados, si la comparamos con la construcción teórica que le precede. Para Platón, Dios permite que las ideas "se impriman" en el mundo, y es Dios el que les otorga realidad a esas ideas. En el Timeo, Platón afirmó que "...todo lo que deviene o es creado debe necesariamente ser creado por alguna causa". En ese sentido, Dios juega en el pensamiento platónico el papel de causa creadora; según esta misma afirmación, Dios creó al mundo sensible teniendo como modelo el mundo de las ideas, el mundo inteligible a que se refería Parménides. Y lo hizo de esa forma para que el mundo sensible, aquello que

nosotros llamamos "realidad", se pareciera lo más posible al mundo que Dios podía contemplar en el Topos Uranos.

Hay un sesgo interesante en la teoría platónica de las ideas, un matiz que no podemos pasar por alto en este breve resumen. Abbagnano ha consignado que la idea, "como unidad visible en la multiplicidad, tiene con referencia a la multiplicidad misma un carácter privilegiado, por el cual es considerada a menudo como la esencia o la sustancia de lo múltiple, y a veces como su ideal o su modelo"⁴². En el diálogo *Farménides*, Platón nos deja entrever tres grupos de objetos que componen el mundo sensible. En primer término están aquellos de los que se puede afirmar, sin temor a equivocarnos, que existen ideas, como son los objetos matemáticos (los números) y los valores (lo bello, lo justo). En segundo lugar podemos citar aquellos objetos de los que es lícito dudar que existan ideas: las cosas naturales, el fuego, el agua, el hombre), y por último los objetos de los que sabemos a ciencia cierta que no existen ideas, por ser viles o por carecer de todo valor (el fango, el cabello, la suciedad).

Esta triple clasificación de las cosas de nuestro mundo, del mundo sensible, parece estar en abierta contradicción con los planteamientos que hemos expuesto sobre el Topos Uranos. Es factible, aunque improbable, que la interpretación que se ha hecho sobre los diálogos platónicos hubiera partido de una base equivocada; pocos autores de la antigüedad han sido escrutados con la minuciosidad con la que lo ha sido Platón, especialmente en los dos últimos siglos. Se impone la necesidad, sin embargo, de que futuras investigaciones sean dirigidas al objetivo de revisar a fondo esta hipotética contradicción.

Pasemos ahora a revisar la actitud de Aristóteles ante las ideas expuestas, y los principales planteamientos críticos que realizó el estagirita ante la genial

⁴² ABBAGNANO. *Opus Cit.*, pág. 633

teoría de su maestro, planteamientos que se encuentran contenidos principalmente en el escrito "Sobre las ideas", el escrito conocido como "MY 9-NY" y, desde luego, en la "Metafísica".⁴³

Hay un común denominador en los argumentos que utiliza Aristóteles para refutar las ideas de su maestro. Afirma el estagirita que las pruebas que Platón invocó para demostrar la Teoría de las Ideas no demostraban la existencia verdadera de las ideas, sino únicamente "la posibilidad de enunciar de muchas cosas un sólo predicado"⁴⁴, o más precisamente, "predicados universales". Estos predicados universales constituían, para Aristóteles, el objeto de las ciencias. Ahora bien, el estagirita razonó que, si admitíamos la existencia de las ideas, y si esa existencia sería autónoma de las cosas sensibles, entonces también debíamos admitir la existencia de ideas para cada *techné*, para cada ciencia. Platón había desechado de antemano esa idea.

Es famosa la afirmación aristotélica de que "aquellos que postulan ideas para explicar las cosas sensibles, duplican innecesariamente el número de las cosas que necesitan una explicación". Esta aseveración está conectada con la idea del estagirita de que una definición sólo podía ser verdadera si se refería explícitamente a algo existente, planteamiento que entra en abierto conflicto con la postura platónica que afirma que sólo las ideas pueden ser objeto de una verdadera definición, en tanto sólo las ideas tienen una existencia real.

Volvamos un momento a las pruebas y métodos con los que Platón pretendió demostrar la existencia del mundo de las ideas. Aristóteles opinaba

⁴³ Sobre el tema han escrito, además de Alejandro de Afrodisia, investigadores de la talla de H. Karpp ("Die Schrift des Aristoteles Peri ideon"), Paul Wilpert ("Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre", Regensburg, 1949), Harold Cherniss ("Aristotle's Criticism of Plato and the Academy", Baltimore 1944), G. E. Owen (en "Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century"), E. Iwanka ("Die Polemik gegen Plato im Aufbau der aristotelischen Metaphysik", 1934), y los ya citados Werner Jaeger e Ingemar Düring.

⁴⁴ DÜRING, *Opus cit.*, pág. 386.

que ninguna de esas pruebas llevaba necesariamente a una conclusión forzosa, y que algunas incluso llevaban "a cosas respecto de las cuales Platón no admitió ideas ningunas". Tal vez el siguiente pasaje puede iluminar mejor el tono y contenido de la polémica entre maestro y alumno. Platón afirmó que "Se puede pensar una cosa, una vez que ha desaparecido; en consecuencia, tiene que haber ideas también de las cosas perecederas. Si las cosas que pensamos existen realmente o no, da lo mismo. Por tanto, hay un ser además del ser individual". La objeción aristotélica a lo anterior nos revela una inteligencia enfocada a detectar los puntos débiles de la argumentación contraria, y a sacar el mayor provecho posible de ellos. Decía Aristóteles, a propósito de lo anterior, que de acuerdo con el argumento platónico deberían existir ideas "...de cosas que no pueden tener en absoluto un ser real, como el centauro o la quimera, y en general para toda imagen de la memoria".

La postura aristotélica respecto de ese método, invocado originalmente por Platón, es muy ejemplificativa. Pero más allá de la controversia metodológica, es un hecho que Aristóteles no podía aceptar que las ideas fueran "principio de explicación ni causa".⁴⁵ Tampoco, a decir de Düring, quedó satisfecho Aristóteles con la Teoría de las Ideas en relación a la explicación del movimiento y del cambio. A este respecto, Alejandro de Afrodisia hizo el comentario puntual de que las ideas, al ser inmutables, llevarían a las cosas al reposo, y no al movimiento.

Es un hecho que Aristóteles enfrentó un dilema filosófico de difícil solución. Platón consideraba que las ideas eran el objeto de los juicios verdaderos, del conocimiento, y que sin ideas era imposible dicho conocimiento. El estagirita, por su parte, oponía la *ousia*, "lo existente de hecho", como verdadero objeto del conocimiento. Sostenía que las ideas no contribuían al conocimiento de las

⁴⁵ABBAGNANO. *Opus Cit.*, pág. 634

cosas. "Elas no son lo que son las cosas; si así fuera, estarían contenidas en ellas". Pero por otro lado, en la *Metafísica*, Aristóteles se vio obligado a reconocer que el objeto del saber no es la cosa en sí misma, la cosa considerada de manera individual y autónoma, sino el concepto universal que la engloba y describe, el llamado "*katholou*".

A decir de Xirau, fue el carácter de estudioso de la naturaleza el que impidió que Aristóteles aceptara plenamente la Teoría de las Ideas. El maestro catalán clasifica, con su habitual precisión, los argumentos aristotélicos contrarios a la existencia del mundo eidético en dos grandes grupos: por una parte, aquellos que apuntalan la tesis de que el mundo de las ideas es ilógico y contradictorio, y por la otra aquellos que ponen de manifiesto la ineficiencia del pensamiento platónico para explicar al mundo⁶⁸.

Aristóteles nos plantea que si partimos de la idea originaria de Platón, de que el mundo sensible es un reflejo del mundo eidético, entonces concluiremos que habrá necesidad de comparar dos objetos, cada uno de ellos correspondiente a uno de esos mundos. Esa comparación nos lleva a una semejanza necesaria entre ambos. La semejanza presupone la existencia de una segunda idea, que engloba la relación entre los dos objetos, dado que no pueden ser idénticos. Si aceptamos este planteamiento, entonces descubriremos que existe una semejanza entre esta segunda idea y la primera, razón por la cual debemos aceptar la existencia de una tercera idea, que engloba la relación entre ambas. Esta generación *ad infinitum* de ideas no nos permite explicar el problema, sino que por el contrario, lo hace absolutamente imposible de resolver.

Regresemos ahora al rasgo contradictorio que destacamos entre las dos posturas platónicas, cuando señalamos los tres grupos de objetos que el filósofo

⁶⁸XIRAU, *Opus Cit.*, pág. 69 y sigs.

ateniense mencionó en el diálogo *Parménides*. Aristóteles destacó, al criticar la Teoría de las Ideas, que el mundo eidético debía, en todo caso, explicar absolutamente todos los elementos existentes en el nuestro. De esa forma, así como existiría una idea para lo justo, también existiría una para lo injusto. Pero es el caso de que Platón, en aras de describir la perfección existente e inherente al *Topos Uranos*, rechaza la existencia de esas ideas, por la vileza de sus objetos o por su carencia de valor. Así, el estagirita destaca una incongruencia implícita en la hipótesis de su maestro.

Nos parece oportuno, de cualquier manera, convenir con Xirau en que la contraposición de maestro y alumno era mucho menos radical de lo que nosotros podemos ver ahora, a la distancia de veinticinco siglos. Desde luego que Platón estudió con vivo interés el mundo sensible, y él mismo consignó en el *Parménides* muchos de los argumentos que serían utilizados en contra de su teoría, tanto por Aristóteles como por muchos otros comentaristas. Por su parte, además del dilema que hemos mencionado en el pensamiento aristotélico, el estagirita terminaría por demostrar la existencia de un mundo de perfección y eternidad, un mundo existente en Dios, y al que nos referiremos a continuación. Vale por el momento añadir que esta distinción ha servido como punto de partida para muchos investigadores, y fue hecha sobre todo con fines académicos; aquí nos sirve para introducirnos en la exposición de los fundamentos de la metafísica aristotélica, útiles en tanto nos permiten describir el basamento doctrinal sobre el cual se asentó la Teoría del Estado que pergeñó el estagirita.

Aristóteles se ocupa en su *Metafísica* de los primeros principios y de las primeras causas. Esta metafísica aristotélica es en realidad una ontología, en tanto se avoca a buscar una explicación racional sobre el *cómo* y sobre el *porqué* de las cosas. A diferencia de Platón, Aristóteles sostenía que "la sustancia", es

decir, los elementos de la realidad, se dividía en tres clases: la "sustancia sensible y perecedera", la "sustancia sensible y eterna", y la sustancia "inmóvil".

La sustancia sensible y perecedera es la que constituye todas las cosas del mundo que nosotros percibimos mediante nuestros sentidos. Esta sustancia está en permanente cambio (*kinesis*), el cual explica, al igual que muchos otros filósofos que lo precedieron, en función de la existencia de los contrarios. Pero a diferencia de ellos, Aristóteles introduce la noción de los "intermedios", y nos señala que el cambio no solamente se producirá entre contrarios, sino también entre intermedios. Y es precisamente a propósito del cambio como Aristóteles introduce una de sus aportaciones más importantes: las nociones de potencia y acto, y su teoría de las cuatro causas, elementos con los que el estagirita pretende explicar en toda su complejidad el concepto de cambio.

La "potencia", en el ámbito aristotélico, debe entenderse como una capacidad implícita en cada cosa: la aptitud para cambiar. El "acto", por su lado, es la realización en el mundo sensible de esa aptitud. El ejemplo más socorrido es el de la semilla, que puede contener un árbol "en potencia". La misma semilla es "acto" en tanto se conserva como semilla. Aristóteles explica el cambio como un proceso continuo que lleva a una cosa de la potencia al acto, y que se desarrolla entre dos contrarios o entre dos o más intermedios entre esos contrarios.

Así, el estagirita nos expone el *cómo* del cambio. Para explicar el *porqué*, Aristóteles echa mano de la noción de causa, no solamente referida a aquello que produce un efecto, sino en tanto "condición de posibilidad de ser" y se refiere a cuatro causas: la material, la eficiente, la formal y la final. La causa material nos permite conocer de qué están hechas las cosas; en cuanto tal, se refiere estrictamente a la "posibilidad" de cualquier ser, pero no propiamente al ser

mismo. La causa eficiente es todo aquello que concurre o impulsa el movimiento, el cambio. La causa formal nos revela cuál es la esencia de las cosas, y la causa final nos permite conocer cuál es la integración definitiva de una cosa, de conformidad con un plan específico preestablecido.

Aristóteles afirmaba que los seres perecederos estaban compuestos básicamente por forma y materia. En ese sentido, la materia es la "posibilidad" de ser, y aquello de lo que será compuesto ese ser; la forma, por su parte, es la realización del "acto" de ser. Sabemos que la materia y la forma son inseparables; la forma es la esencia de las cosas, en tanto define y precisa los contornos de las cosas. Bien dice Xirau que Platón buscó salir del universo para explicarlo, y que buscó las esencias de las cosas en las ideas universales, mientras que Aristóteles hizo bajar esas ideas del cielo y las vio en las cosas mismas, como "entes dinámicos e individuales".

La segunda sustancia a que se refería Aristóteles es aquella que conforma los astros. Se trata, en efecto, de una sustancia sensible, como la anterior, en tanto podemos percibirla mediante uno de nuestros sentidos; pero a diferencia de la primera, es eterna, en tanto no cambia esencialmente.

Por último, Aristóteles se refiere a la sustancia inmóvil. Es en este punto donde el estagirita se incorpora a sus antecesores en ese gran debate que dominó la antigüedad de nuestra civilización occidental, sobre la naturaleza del cambio. Aristóteles entendió que todo movimiento requiere de dos elementos básicos: el móvil y el motor. Este último era entendido por el estagirita como el ser que otorga el movimiento a otro ser. Para que esto ocurra, ese motor debe ser un ser en movimiento, y por lo tanto requiere de un motor anterior a él, es decir, otro ser que le otorga dicho movimiento.

Esta compleja carambola cósmica, sin embargo, no podía ser infinita: la infinitud, razonó Aristóteles, no puede recorrerse, y si aceptáramos una cadena infinita de motores y móviles caeríamos fácilmente en una contradicción insoluble: sería imposible la existencia del ser. Por lo tanto, ha de existir un primer motor, un motor absolutamente anterior a todos los demás. Ese motor debe ser, además, inmóvil, porque de otra manera no se rompería la cadena: requeriría de un motor anterior, que le otorgara movimiento. Por otra parte, ese primer motor no debe ser capaz de mover por sí mismo nada, porque de serlo tendríamos que concluir que él mismo debería estar en movimiento, premisa absolutamente contradictoria con la anterior.

¿Cómo resolver esa paradoja de un primer motor que debe ser inmóvil e incapaz de producir movimiento en otros móviles? Al referirnos a los postulados básicos de la filosofía aristotélica, consignamos la existencia de un Dios inmóvil, eterno e inengendrado. Es en este punto donde podemos abundar sobre el concepto aristotélico de Dios, que como hemos dicho tiene mucha relación con el Dios de Jenófanes.

Dios, en efecto, es inmóvil, y ajeno a este mundo: es el orden absoluto que podemos comparar con un mundo en eterna *kinesis*. Dios es "acto", y solamente "acto"... de ninguna manera "potencia". El estagirita agregó a esa noción de Dios el hecho de que debía ser pensamiento puro, porque el pensamiento es la única actividad que no demanda movimiento. Ahora bien... ¿En qué piensa Dios? Aristóteles responde sin ninguna duda: en sí mismo. Si Dios es pensamiento puro, entonces su pensamiento debe ser un pensamiento sobre el pensamiento.

Queda, sin embargo, un gran problema por resolver. El problema consiste en describir de qué manera un Dios inmóvil, ese primer motor aristotélico, puede explicar la *kinesis*, el movimiento de las cosas del mundo sensible. Aquí es donde

el intrincado tejido de la metafísica aristotélica encuentra su mayor prueba. Para explicar el movimiento, debemos concluir que Dios es la causa final de todas las cosas: "aquello por lo que todas las cosas se mueven cuando quieren realizar su propio fin y su propia perfección".⁴⁷ Dios es, pues, modelo del mundo; todas las cosas pretenden parecer a él, y es esa pretensión la que provoca el movimiento.

⁴⁷XIRAU. *Opus Cit.*, pág. 78.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

2.2 LAS RELACIONES ENTRE LA ÉTICA NICOMAQUEA Y LA POLÍTICA

Por último, y antes de exponer en detalle las ideas que Aristóteles formuló sobre los fenómenos políticos y sobre el Estado, es menester hacer un breve repaso de las ideas que están contenidas en sus escritos éticos, y muy especialmente en la *Ética Nicomaquea*. Esta precisión es necesaria, en tanto coincidimos con la mayor parte de los investigadores modernos en el sentido de que *La Política* es una suerte de segunda parte de la *Ética Nicomaquea*, dado que Aristóteles -y en general todos los pensadores griegos, incluyendo a Platón- consideraba inseparables la moral individual y la vida política, distinción que pertenece del todo a nuestra modernidad occidental, muy especialmente a partir de Maquiavelo. El mismo Aristóteles se refiere a esta unidad, y llama a estos campos de saber por un nombre común, "la filosofía de las cosas humanas", en las páginas postreras de la *Ética*. Recordemos que Aristóteles concebía al hombre como un "animal político", y que lo consideraba incomprendible si no era en el contexto de la polis, porque es precisamente en la polis en donde se puede alcanzar la perfección del hombre.

Es conveniente mencionar en estas páginas el largamente discutido problema de las Tres Éticas. En efecto, suele atribuirse al estagirita la autoría de tres documentos diferentes que, a decir de los críticos modernos, y de acuerdo con la tradición, contienen sus ideas sobre la moral individual. Nos referimos, en el orden cronológico que suele aplicarse, a la *Gran Ética* (también conocida como *Magna Moralia*), la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea*. En cuanto a la primera, han defendido su autenticidad von Arnim, Dirlmeier y Plebe, entre otros; la han objetado, al parecer con argumentos contundentes, Jaeger, Neurath y Gauthier. Entre nosotros, Antonio Gómez Robledo ha esgrimido razones de peso, más de tipo filosófico que filológico, que nos permiten dudar seriamente que la *Magna*

Moralía haya sido verdaderamente producida por Aristóteles. Es común atribuirle, de cualquier manera, a algún oscuro peripatético del siglo III a. C.

De las dos restantes, todo parece indicar que la *Ética Nicomaquea* es una recapitulación posterior, que incluye las viejas ideas ya expresadas en la versión anterior, pero adicionadas por dos capítulos finales, en los que el estagirita hace una exaltación de la vida contemplativa. Es por esa razón por la que decidimos concentrarnos, en lo que a este capítulo concierne, a la *Ética Nicomaques* y a sus relaciones con *La Política*.

Aristóteles sostenía que todos los hombres buscan la felicidad (*eudaimonia*) como valor supremo, y concebía la *eudaimonia* como "una actividad del alma, en concordancia con la virtud perfecta". Es prudente hacer la acotación de que el término "virtud" (*areté*) tenía para los griegos un significado de mayor amplitud que la que solemos atribuirle hoy en día. En efecto, la *areté* no era únicamente la virtud, en el sentido de perfección moral, sino "toda excelencia o perfección en general, que de algún modo es valiosa, y contribuye, por ende, a plasmar un tipo mejor de humanidad"⁴⁸.

La felicidad, en términos del discurso aristotélico, es una forma de obtener placer, partiendo de la convención de que no debe entenderse por placer la satisfacción de las necesidades aparentes. Aristóteles sostenía que el verdadero placer consistía en lograr la realización propia, y muy especialmente en el ejercicio de la razón, en tanto opinaba que es la razón lo que nos distingue de los demás seres. Esta idea sería modificada después, en *La Política*, al atribuir al lenguaje ese carácter diferenciador entre el hombre y los animales. En conclusión, debemos entender que la virtud tiene siempre un carácter racional.

⁴⁸ GÓMEZ Robledo, Antonio, en la Introducción que hizo de la edición de "Ética Nicomaquea - Política", Editorial Porrúa, México, 1994. Pág. XVII

A la virtud hemos de contraponer, como antónimo la pasión. Esta última nos es impuesta, mientras que la primera es desarrollada y aprendida por el hombre, mediante la razón. Esta forma de concebir la virtud cobra especial importancia en lo que a la visión política de Aristóteles se refiere, y por ello hará el énfasis -que por otro lado hizo Platón- en la educación que imparte el Estado. Así, la virtud no se encuentra "en potencia" en el ser humano, porque hemos de recordar que las potencias son innatas a las cosas, y en el caso que nos ocupa la virtud ha de ser adquirida por voluntad propia, mediante el esfuerzo racional. Se trata pues, de una acción deliberada, producto de nuestra libertad de escoger, la que nos lleva a alcanzar la virtud.

Este aspecto de la ética aristotélica nos hace llegar a una conclusión. Aristóteles subraya el carácter racional de la virtud. La irracionalidad, en el pensamiento aristotélico, puede presentarse entonces por exceso o por defecto. Esto nos conduce a la teoría aristotélica del justo medio. El ejemplo que casi todos los estudiosos citan a este respecto, por ser el más ilustrativo, es el del valor, que en la antigüedad homérica era la manifestación suprema de la *areté*. En efecto, el exceso de valor se constituye en temeridad, mientras que la carencia de valor se configura como cobardía. Ambas, temeridad y cobardía, son manifestaciones de la irracionalidad, y por lo tanto se alejan de la virtud. El justo medio entre ambos extremos de irracionalidad es el valor, una actitud racional, consciente de los peligros que enfrenta, pero dispuesto de ánimo para superarlos. Hacen bien Xirau y Gómez Robledo en aclarar que la *mesótes*, o justo medio, no es un acto mediocre. Cicerón, en su oportunidad, tradujo el griego *mesótes* por la voz latina *medietas*, y excluyó el término *mediocritas*. Xirau ha comparado, con mucha atinencia, ese justo medio aristotélico con lo que los ingleses llaman el *self-control*, que más bien es una forma de contención de los deseos. Más afortunado nos parece compararlo con el conjunto de valores que esgrimían los

viejos hidalgos españoles, herederos ellos sí del gran caudal filosófico de la cuenca del Mediterráneo.

En donde acierta Xirau⁴⁹ es al recordarnos que, si Aristóteles consideraba a la felicidad como el fin supremo de los individuos, también consideraba que dicha felicidad debía ser el objetivo supremo de las sociedades que esos individuos integran. Así de tenue era la frontera entre la moral individual y la actividad política en la mentalidad del estagirita. De hecho, no es descabellado suponer con él que La Política es una especie de réplica a lo dicho por Platón en La República. Las ideas políticas del maestro ateniense pudieron parecer abominables para su discípulo, no tanto por las hipotéticas contradicciones que en ellas pudieran encontrarse, sino por su carácter de irrealizables, y especialmente por los valores que parecen llevar implícitas. El estagirita era incapaz de imaginar una sociedad en la que los hijos fueran separados de sus padres, y considerados como pertenecientes a toda la comunidad política; tal premisa, contraria a la naturaleza de la familia, lo es también al espíritu gregario del hombre, en que se fundamenta la visión aristotélica del Estado. Tampoco creyó Aristóteles que una comunidad de pertenencias entre los ciudadanos pudiera conducir al hombre a la felicidad en el seno de la sociedad política.

Los escritos aristotélicos que tienen como tema central la organización de la comunidad son los siguientes:

- A) Desde luego, el Tratado de *La Política*, cuyo contenido examinaremos muy detenidamente en los capítulos siguientes.

- B) Las *Politeiai*. Según la tradición, Aristóteles llegó a reunir una gran colección de constituciones de su época; dicha colección fue integrada a la

⁴⁹XIRAU, Opus cit., pág. 82).

Biblioteca de Alejandría, y suponemos que constaba de 158 constituciones diferentes, clasificadas según su orientación, de acuerdo al criterio del estagirita, en democráticas, oligárquicas, aristocráticas y tiránicas. Seguramente se perdieron en el gran incendio que consumió la Biblioteca. Aristóteles no hace referencia a dicha colección en *La Política*, y solamente menciona algunas constituciones tradicionales de otras ciudades-estado.

C) 'Αθηναίων πολιτεία. ("La Constitución de los Atenienses") El texto fue redescubierto en 1890. Solemos atribuirlo a Aristóteles porque así nos lo dice la tradición y porque menciona algunos acontecimientos ocurridos en Atenas hasta el año 329 a. C. Sin embargo, los investigadores modernos tienen dudas sobre su autenticidad. Düring ha señalado acertadamente que el lenguaje utilizado no es precisamente muy aristotélico, ni en su terminología ni en su estilo. Por otro lado, el texto es especialmente descriptivo, y carece en general de reflexiones de corte filosófico.

D) Sobrevive un pequeño fragmento del diálogo Πολιτικοῦς (*Politikoz*). Al parecer de algunos investigadores³⁰, para la época en que escribió ese diálogo, el estagirita se había apartado ya de la teoría de la justa medida platónica, formulada en la frase: "El Bien es la medida exacta de todas las cosas". Düring culpa a Werner Jaeger de que atribuyamos esa opinión, en forma genérica, al mismo Aristóteles.

E) Los Νομίμα (*Nomima*). Se trataba de una colección de material con descripciones de costumbres e instituciones políticas y sociales de los bárbaros (Roma, Etruria, Caria, Libia). Este texto se ha perdido definitivamente.

³⁰ DURING, *Ingeniar. Opus Cit.*, pág.740.

F) Los Δικαιώματα (*Dikaiomata*). Nos referimos aquí a una colección de material que contenía noticias sobre las exigencias que las polis griegas se habían hecho unas a otras, especialmente en lo referente a controversias limítrofes. Quedan muy pocos fragmentos, y nos es imposible reconstruir satisfactoriamente su contenido.

G) El "Diálogo sobre la justicia". Moraux⁵¹ ha tratado de reconstruirlo en un libro cuyo título tiene ecos proustianos; lamentablemente se ha perdido la mayor parte del texto original, y sólo conservamos un pequeño fragmento. El maestro García Maynez⁵², entre otros autores, lo cita puntualmente, y nos relata que en el curso de la investigación cuyo propósito era aclarar la relación entre las *Éticas* y *La Política*, el helenista de origen francés descubrió que algunos pasajes de esos textos tenían su antecedente remoto en un diálogo aristotélico perdido, el Περὶ Δικαιοσύνης (*Peri Dikaionuz*).

Al decir de Moraux, para la época en que el estagirita redactó este texto, había adoptado ya una posición crítica respecto a la teoría platónica de las ideas. Moraux sustenta esa tesis en el hecho de que, a diferencia de su maestro, Aristóteles rechaza que la doctrina sobre las formas de autoridad tenga un carácter unitario, y pueda aplicarse tanto al Estado como a la familia. Aristóteles postula la teoría de que cada tipo de organización social requiere su propio y especial sistema de gobierno; al igual que en el primer libro de *La Política*, el estagirita fustigó en el *Diálogo* perdido a aquellos autores que suponían que la única diferencia entre las diferentes formas de organización social era de carácter cuantitativo (Platón, Jenofonte), y argumentó que esa postura nos llevaría a aceptar que no habría diferencia entre una gran familia y una ciudad pequeña.

⁵¹ P. MORAUX., "A la recherche de l' Aristote perdu: le dialogue Sur la justice", Universidad de Lovaina, 1957.

⁵² GARCÍA Maynez, Eduardo, "Doctrina Aristotélica de la Justicia. Estudio, Selección y Traducción de Textos." Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México 1973.

La opinión del investigador galo reviste importancia si atendemos a su criterio de que ese *Diálogo* perdido era el equivalente aristotélico a *La República* de Platón: pudo tratarse de una obra de vastos alcances, conformada por cuatro libros. Al igual que Platón en *La República*, Aristóteles traza un paralelismo entre el individuo y el Estado -idea que, al correr de los siglos, sería retomada por la corriente organicista de la sociología. Sabemos que Carneades atacó duramente el contenido de este *Diálogo*, porque Cicerón lo menciona en *De Re Pública*.

En general suponemos que los temas centrales del *Diálogo* fueron retomados en los Libros I y III de *La Política*, y muy probablemente en las *Éticas*; muy especialmente el concerniente a la distinción entre los diferentes tipos de autoridad. Si hemos de creer a Moraux, Aristóteles utilizó incluso los mismos ejemplos que después consignaría en *La Política*: la relación de dominación existente entre el amo y el esclavo, o la relación autoritaria entre el padre y el resto de la familia.

Como dijimos, el *Diálogo* a que se refiere Moraux, al igual que muchos otros escritos exotéricos, se ha perdido definitivamente; por esa razón, las especulaciones concernientes a su contenido, y a la hipotética articulación de ese *Diálogo* con *La Política*, deben ser consideradas con extremo cuidado por el investigador moderno.

TERCERA PARTE

**LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA
DEL ESTADO Y DE LA CONSTITUCIÓN**

3. La Concepción Aristotélica del Estado y de la Constitución. (Libros I y II de *La Política*).

El primer problema -y muy probablemente el de mayor importancia- que aborda Aristóteles en *La Política* es el concerniente a la naturaleza de la polis, es decir, del Estado. Intentaremos una definición preliminar, a la que adicionaremos nuevos elementos en el curso de esta exposición, por ser precisamente éste el método que utiliza el estagirita para construir su discurso. En primer término, Aristóteles destaca que la polis es "la comunidad suprema entre todas"⁵³, capaz de albergar en su seno a las demás formas de organización social existentes. Este enunciado, sin embargo, quedaría incompleto si soslayáramos un elemento indispensable, que constituye además uno de los rasgos de originalidad de la doctrina aristotélica: la relación existente entre la comunidad humana y el bien que persigue, lo que podríamos llamar su finalidad última, o su razón de ser.

En un capítulo precedente señalamos que la ética aristotélica, en lo que toca al hombre considerado individualmente, estipulaba como el mayor bien existente la *eudaimonia* (concepto griego que solemos identificar, con discutible precisión, como "la felicidad"). Podemos encontrar correspondencias entre ese concepto, contenido en la *Ética Nicomaquea*, con el que Aristóteles desarrollará en el curso de *La Política* respecto del Estado. El mayor bien que persigue la organización social es la autosuficiencia.

¿Qué entiende Aristóteles como "autosuficiencia"? En primer término, desde luego, se refiere a la cualidad de un Estado de producir y distribuir los productos y satisfactores que requiere para la supervivencia cotidiana de su población, y en última instancia, para su posterior crecimiento. Pero además -y

⁵³ ARISTÓTELES. *Opus cit.*, pág. 157

en este punto encontramos otro elemento original y distintivo de la doctrina aristotélica- se refiere, de manera indirecta, a la creación de las condiciones materiales, políticas y sociales que permitan que el hombre, siempre considerado de manera individual, logre su realización, su *eudaimonia*, y se convierta en lo que Aristóteles llama "un varón virtuoso".

Es a partir de estas ideas generales que Aristóteles puede emprender el análisis de los diversos factores que constituyen a la comunidad humana organizada: las estructuras del poder, la naturaleza de las relaciones de supra-subordinación, la crematística, los fines de la educación de la juventud, entre otros. Y es precisamente en función de esas ideas generales como Aristóteles puede construir, de manera coherente y sistemática, su doctrina sobre "la constitución ideal" y sobre "la mejor constitución posible", a partir de la revisión metódica de las diferentes formas constitucionales.

Comentamos, en su oportunidad, las opiniones de Platón y de Jenofonte, en el sentido de que la única diferencia entre la formas de organización de las comunidades humanas era de carácter cuantitativo: el número de sujetos pasivos del poder. Desde ese enfoque, las estructuras de poder de la familia y de la polis serían prácticamente idénticas. Aristóteles destaca la pobreza de esa opinión, y sin hacer una referencia explícita a su maestro, condena sus ideas bajo el argumento de que, de ser cierta dicha aseveración, no existiría diferencia entre una gran familia y una ciudad pequeña.

Esta actitud crítica le permite al estagirita iniciar su análisis sobre la familia, a la que concibe como la célula originaria del tejido social. En su opinión, la familia es una comunidad establecida por la naturaleza, que a su vez persigue un bien: la convivencia cotidiana. No soslaya el estagirita la función de la familia en la preservación de la especie humana: afirma que la familia es fruto de "la

necesidad de aparearse⁵⁴ de dos seres cuya existencia independiente es imposible: el hombre y la mujer. Pero no atribuye a esa función el carácter de "bien supremo" de la familia, sino a la convivencia. Prueba de ello es la cita que hace de Epiménides de Creta, poeta del s. VI a. C., que llamaba a los miembros de una familia "compañeros de pesebre", y la de Carondas, tirano de Catania contemporáneo del estagirita, que los llamaba "comensales". Este último es un hermoso concepto que heredamos de la antigüedad; es en la mesa, precisamente, y en ninguna otra parte, en donde tiene lugar la auténtica convivencia entre los seres humanos.

Aristóteles analiza, en ese primer libro de su tratado, el proceso mediante el cual la asociación de varias familias constituye el "municipio"⁵⁵, y la asociación de varios municipios constituye la ciudad. El municipio, a diferencia de la familia, no tiene como propósito satisfacer las necesidades cotidianas, sino aquellas que se presentan de manera más esporádica, como la defensa de un pequeño territorio, o el intercambio comercial de pequeña escala. Aristóteles destaca que en la conformación de ese primitivo "municipio" o "clan" confluyó un elemento sanguíneo: sus miembros pretenden descender de un antepasado común. A esta razón atribuye el hecho de que las más antiguas organizaciones sociales estuvieran gobernadas por un rey: el poder sería, en ese supuesto, detentado por el más viejo de los miembros de esa gran "familia".

Debemos destacar que Aristóteles se refiere explícitamente a un proceso histórico que, en su opinión, tuvo lugar entre los pueblos griegos. Una constante en el pensamiento aristotélico es la de circunscribir muchos de sus comentarios a su entorno racial inmediato: un etnocentrismo que le han echado en cara muchos filósofos posteriores. Sólo así podemos explicarnos el comentario que el

⁵⁴ *Política*, pág. 137

⁵⁵ Tal vez fuera mejor referirnos a esa forma de organización social mediante el término "clan". De cualquier manera, ambos conceptos se alejan del que expone Aristóteles, como "unión de familias".

estagirita consigna a continuación, en el sentido de que las familias de los ciclópeos -es decir, los míticos habitantes originales de la península- vivían dispersas en el territorio del Peloponeso.

Decíamos que, para Aristóteles, la reunión de varios "municipios" o "clanes" daba origen a la ciudad: esa comunidad autosuficiente que "...ha nacido de la necesidad de vivir", y que "subsiste porque puede proveer a una vida cumplida"⁵⁶. Aristóteles entiende entonces que la polis existe por naturaleza, dado que el destino de toda comunidad humana, el fin de toda organización social, es la polis misma. En función del enunciado anterior, Aristóteles agrega que la ciudad es anterior a la familia y al hombre, porque el todo es anterior a las partes⁵⁷.

Aristóteles explica entonces la relación existente entre el hombre, que por naturaleza es incapaz de bastarse a sí mismo, y la polis. Y lo hace enunciando esa famosa sentencia de que "el hombre es un animal político", es decir, un animal gregario, un animal destinado a vivir en la polis. En opinión del estagirita, quien carece de ciudad "está por debajo o por encima de lo que es el hombre"⁵⁸, siempre y cuando esa carencia de polis sea atribuible a su naturaleza y no "a la fortuna", como en el caso de los condenados al ostracismo.

Un primer comentario que debemos hacer respecto de esa sentencia aristotélica es la vinculación, que aquí se hace evidente, entre el concepto de humanidad del estagirita y el carácter gregario. En efecto, aquel que carece de ciudad, es decir, aquel individuo que no siente la necesidad de vivir en la comunidad de los hombres, es una bestia o un dios: está por debajo o por encima del hombre.

⁵⁶ *Política*, pág. 158. Se trata de una nueva referencia al concepto de "autosuficiencia" a que nos hemos referido con anterioridad.

⁵⁷ La utilización del término "anterior" en este contexto no tiene la connotación de "precedente", sino de "más importante".

⁵⁸ *Política*, pág. 158.

En opinión de Aristóteles, el carácter gregario del hombre es incluso superior al de aquellos animales que viven en sociedad, como las abejas. La explicación que nos da el estagirita sobre ese carácter gregario es, sin duda, uno de los puntos más altos de su construcción filosófica. Parte del principio de que el hombre es el único animal que conoce la palabra. Los animales pueden comunicar pena o placer mediante su voz, porque su "naturaleza ha llegado al punto de tener sensaciones de pena y de placer y de comunicarlas entre sí"⁵⁹. Al margen del cariz evolucionista de ésta última frase -cariz que no puede pasar desapercibido para nuestro siglo XX-, el autor atribuye al ejercicio de la palabra, al dominio del lenguaje, la capacidad del hombre de distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Aristóteles razona que si la naturaleza nos ha dotado de un idioma, y mediante ese idioma podemos entender estas cuestiones éticas, es también el idioma el motor último que nos hace ser animales gregarios. La comunidad de conceptos sobre bueno y malo, producto de un idioma común, es lo que nos lleva a vivir en una polis, y a pensar en una polis.

Imposible no referir esta idealización del lenguaje como instrumento "liberador" de la humanidad, fundamento de toda civilización posible, al conocido mito de Prometeo, que roba el fuego de los dioses para entregárselo a los hombres. Desgraciadamente, el discurso aristotélico se desvía en este punto; por razones de método, abandona el interesante sendero que ha dejado entrever, y que conduce desde luego al tema del análisis del lenguaje.

Una vez expuestos los conceptos rectores de su doctrina respecto de la naturaleza del Estado y el carácter político del hombre, el filósofo aborda un tema que ya en su época provocaba grandes polémicas, y que ha sido especialmente importante en la modernidad: el tema de las relaciones de supra-subordinación,

⁵⁹ *Política*, Pág. 159.

del dominio del hombre por el hombre. Aristóteles distingue, en el seno mismo de la familia, tres tipos de dominación: la que deviene de la relación heril, existente entre el señor y el esclavo; la que está implícita en la relación conyugal, entre el marido y la mujer, y la que se origina de la procreación, y cuyos sujetos activo y pasivo están representados por el padre y los hijos, respectivamente.

Para el estagirita, las relaciones de supra-subordinación tienen origen en las necesidades de dos elementos: la necesidad del que por naturaleza debe mandar y la del que por naturaleza debe obedecer. El trasfondo de esa necesidad es el deseo de acceder a un cierto ámbito de seguridad que garantice su subsistencia. Nos dice Aristóteles que el gobernante, el señor, el amo de los esclavos, lo es por naturaleza, y debe ese carácter a que posee la inteligencia que hace capaz de la previsión, mientras que el esclavo, que también lo es por naturaleza, es aquel cuyo cuerpo está capacitado para ejecutar las providencias de su amo.

Debemos abrir aquí un paréntesis. Para el hombre del siglo XX puede resultar un tanto chocante este aspecto del discurso aristotélico, que intenta justificar la existencia de la esclavitud y que, a ratos, adquiere un matiz misógino. Hemos sido educados bajo la premisa de que es posible y deseable vivir en una sociedad democrática, en la que los ciudadanos comparten una cierta igualdad de derechos, y solemos atribuir el carácter de "verdad indiscutible" a los principios que heredamos de las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la revolución francesa y el movimiento de independencia de Norteamérica. A los iberoamericanos, además, nos es especialmente doloroso este tema, porque hasta hace relativamente pocos años vivíamos en una situación en la que la mayor parte de nuestra población estaba sujeta, bajo instituciones de rígida subordinación, a las minorías selectas -situación que, en cierta forma atenuada, prevalece aún. Es importante, por esta razón, que intentemos comprender el

contexto histórico, ideológico y cultural en que dicho discurso fue formulado. Las opiniones de Werner Jaeger e Ingemar Düring son especialmente ilustrativas a este respecto; ambos encuentran en el concepto griego de "areté", y en la tradición del heroísmo guerrero que nace con Homero, el hilo conductor de la explicación.

Los griegos entendían el término "areté" en tres acepciones. Por una parte se refería al concepto de la virtud, delimitado en forma estricta por las fronteras de la moral individual. En segundo lugar, nos viene a la mente que la "areté" es una fuerza, una capacidad, o hablando en términos aristotélicos, una "potencialidad", y así decimos que la salud es la *areté* del cuerpo. Por último, "areté" se refiere al más alto ideal caballeresco, vinculado al heroísmo de los guerreros en la batalla, y a la correcta conducta cortesana. Jaeger nos recuerda que en toda civilización, y especialmente en las más avanzadas, surge la diferenciación de clases, y que dicha diferenciación se origina en el contrastante valor espiritual entre unos individuos y otros. El autor alemán considera que la "cultura nacional" se origina y se desarrolla a partir de un proceso espiritual que tiene lugar en la nobleza. Es, por otra parte, incuestionable que la cultura griega es esencialmente una cultura aristocrática: así nos lo demuestran las obras que, como la de Aristóteles, han llegado hasta nuestras manos.

Solemos convenir en que el ideal heroico del pueblo griego se encuentra contenido en las obras de "ese poeta colectivo" que llamamos Homero. En *La Iliada*, la *areté* es un atributo exclusivo de la nobleza. Las palabras "areté" y "aristos" (αριστος) proceden de una misma raíz; es posible suponer que ambos conceptos, virtud y señorío, estuvieran estrechamente vinculados desde los tiempos más remotos. Si analizamos detalladamente las obras de Homero, podemos detectar dos "sentimientos" o consideraciones éticas que se constituyen como una auténtica obsesión para los héroes clásicos: por una parte "el sentido

del deber", y por la otra, "el sentimiento de la *némesis*", concepto que podemos circunscribir, un tanto forzosamente, como "arrepentimiento", dado que es producto de faltar al sentido del deber.

El orgullo de la nobleza se basó, entonces como ahora, en la precedencia de una larga serie de antepasados ilustres, y a la idea consiguiente de que la preeminencia entre los hombres sólo puede conservarse mediante el ejercicio de la virtud, porque fue precisamente la virtud la que originó dicha preeminencia. Así, no es de extrañarnos que el prototipo del héroe clásico pretenda siempre vencer a sus iguales, lograr la supremacía, descollar de manera indiscutible entre ellos.

Es difícil determinar en qué momento histórico el término "*areté*" deja de significar únicamente "destreza guerrera", y adapta su definición al ideal de las exigencias espirituales y morales del pueblo griego; proceso lento, seguramente, y que vino aparejado con el ulterior desarrollo de la alta cultura. Lo que es indiscutible es que la "*areté*" y el honor son dos conceptos indisolubles en la mentalidad de los pueblos de la Hielade. El mismo Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, se refiere a la aspiración del honor del hombre como elemento indispensable para alcanzar la *areté*. Es precisamente en función de esa mentalidad, de lenta mutabilidad en el curso de los siglos, como podemos afirmar que la tradición homérica atribuía al valor -y nos referimos al valor guerrero, desde luego- como la más alta de las virtudes humanas. Jaeger opina puntualmente que la tragedia es producto de la negación del honor: la mayor afrenta que puede cometer un héroe contra otro; y que el orden social, si hemos de hacer caso de Homero, descansa naturalmente en el trato respetuoso entre los iguales: esa conducta "cortesana" que honra a ambos. Esta constante pretensión del honor es pecaminosa a la luz de la ética cristiana moderna: se identifica fácilmente con la soberbia.

Con anterioridad nos referimos a la ética aristotélica como una ética esencialmente individualista; podemos decir además, que se trata de una ética aristocrática, finamente conectada con los ideales homéricos, y con la mejor tradición de la cultura helénica. No puede extrañarnos, entonces, que las ideas contenidas en *La Política* tengan como objeto central a los individuos, y que en ningún momento se refiere a la población de la polis como una "masa", a la manera en que lo hacen los sociólogos modernos, sino que la considera "un conjunto de individuos". Tampoco puede sorprendernos que la doctrina política de Aristóteles nos muestre un matiz especialmente influido por los valores de la aristocracia. En efecto, Aristóteles considera imposible que un esclavo "alcance la belleza", es decir, que sus acciones estén dirigidas por una mentalidad orientada por el heroísmo moral. Recordemos, por último, que tanto Platón como Aristóteles provenían de la élite, de las capas sociales más altas de Atenas y Estagira, y que por eso mismo estaban naturalmente predispuestos, dada su educación -y no sus "intereses de clase", que entonces difícilmente existirían- a formular doctrinas que respondieran a la cosmovisión que habían heredado.

Sócrates, en el diálogo *Xenofonte*, nos señala que el señorío es una ciencia; Licofrón, al igual que otros sofistas como él, consideraba que los hombres nacían libres e iguales, y que era injusto que unos señorearan a otros. Estas dos opiniones nos pueden dar una idea de la viva polémica que tenía lugar en aquellos años en Atenas. Aristóteles participa, con su tradicional estilo mesurado, y esgrime argumentos interesantes, que le permiten perfilar su discurso para abordar después el tema de la crematística.

En efecto, Aristóteles considera que la economía doméstica es el arte de adquirir bienes, y que como todas las artes, la economía doméstica dispone de sus propios instrumentos. Distingue entonces entre dos tipos de instrumentos: los animados y los inanimados. Los esclavos son instrumentos animados. La

disertación que realiza a partir de este punto nos permite entender su opinión sobre las relaciones de supra-subordinación. Al identificar los términos de "propiedad" y "parte", el estagirita señala las fronteras y los últimos límites de la relación de dominación existente entre amo y esclavo. El señor lo es, desde luego, del esclavo, pero no le pertenece a éste último; en cambio, el esclavo no solamente juega el rol de esclavo del señor, sino que le pertenece en absoluto. "El que siendo hombre no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre; y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente"⁶⁰. La frase transcrita nos revela una contradicción, que no podemos atribuir al filósofo, sino muy probablemente a alguno de sus traductores o editores. La existencia "independiente" del esclavo, en tanto hombre, pareciera estar en conflicto con la idea aristocrática de que el esclavo pertenece al amo "en absoluto". La pregunta que podríamos formularnos, y que el estagirita seguramente respondería en forma negativa, es si la "parte" puede existir al margen del todo, de manera independiente; en términos aristotélicos, si la "parte" puede ser anterior al "todo".

Aristóteles considera absolutamente natural que algunos individuos estén predestinados a mandar y otros a obedecer; circunstancia que considera necesaria, y además provechosa⁶¹. Este argumento sirvió, durante centurias, a los ideólogos que justificaron la dominación de América por los europeos, y se encuentra emparentado con algunos de los movimientos políticos más siniestros de nuestro siglo. Aristóteles entendía que en la naturaleza, en un "todo", existían siempre dos elementos: el imperante y el imperado. Es célebre su referencia organicista: en un animal hay alma y cuerpo, y el alma domina al cuerpo. Por lo tanto, el alma es el elemento imperante y el cuerpo el elemento imperado. Siguiendo esta argumentación, la naturaleza de las relaciones de supra-

⁶⁰ *Política*, pág. 160.

⁶¹ *Política*, pág. 161.

subordinación es plenamente justificable: el señor es al alma lo que el esclavo al cuerpo. Por esa razón, el estagirita se refiere siempre a las labores materiales, que demandan un esfuerzo físico del esclavo; olvida acaso que, incluso en su época, muchos esclavos realizaban ya tareas más bien intelectuales, como la contabilidad de las cosechas de las tierras de su señor.

Acierta el estagirita al hacer una distinción entre el "dominio despótico" y el "dominio regio", y hacer referencia al señorío y al dominio del estadista. En su opinión, y siguiendo con la argumentación que hemos relacionado con el organicismo, el alma gobierna al cuerpo de manera despótica, mientras la inteligencia domina "el apetito irracional" con un dominio regio. Esta doble dominación interna del animal es crucial para su supervivencia: si las pasiones dominaran a la inteligencia, si el cuerpo dominara al alma, o si todos estos elementos estuvieran en igualdad de circunstancias, se provocaría un daño. Concluye esgrimiendo el argumento de que los animales domésticos encontrarían provechoso, si estuvieran dotados de razón, el dominio regio del hombre, porque los provee de seguridad. Nuevamente es esta última idea antropocentrista, en el pensamiento aristotélico, la razón originaria de toda relación de supra-subordinación, como hemos destacado con anterioridad.

Alcanzamos entonces la definición que enuncia el estagirita sobre el esclavo. Para el filósofo, "...aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando..."⁶² La insistencia sobre el carácter estrictamente material de las labores del esclavo se hace aquí más evidente: Aristóteles nos recuerda que la naturaleza hizo que los esclavos tuvieran cuerpos

⁶² *Política*, pág. 161.

vigorosos, capaces de realizar las más arduas tareas físicas, mientras que los hombres libres tienen cuerpos "inútiles para la vida práctica", dado que su destino es otro: la vida política, y la contemplación filosófica, ésta última como vía para lograr "alcanzar la belleza", es decir, acceder a ese estado último de la vida humana, la *eudaimonia* a que hemos hecho referencia anteriormente.

El esclavo es aquel que puede -y debe- pertenecer a otro. El esclavo no tiene razón, aunque puede percibirla; queda así, en la cosmovisión aristotélica, como un punto medio entre el hombre y los animales. Estos últimos carecen de razón, y obedecen a sus instintos. Y así como los animales podrían encontrar provechosa su condición de subordinación al hombre, así los esclavos habrían de encontrar provechosa y justa la esclavitud, en tanto les provee de seguridad y protección de parte de un hombre libre, éste último capaz de "prever", es decir, de planificar y ordenar.

Como en muchos otros aspectos de la argumentación aristotélica, aquí encontramos, sin embargo, un elemento relativizador. Aristóteles analiza las opiniones de quienes como Licofrón, consideraban injusta la esclavitud y afirmaban la igualdad entre los hombres. El estagirita les concede cierta razón en lo que hace a los esclavos que no nacieron como tales, sino que fueron hombres libres en otro tiempo, y que se convirtieron en esclavos al ser derrotados por el enemigo en la guerra, a manera de botín del vencedor. Esta costumbre estaba muy extendida en los tiempos antiguos del Mediterráneo. Y el etnocentrismo que hemos mencionado al pasar vuelve a asomar en el discurso aristotélico: por una parte, es injusta la esclavitud de un hombre libre por culpa de una derrota armada, siempre y cuando ese hombre sea griego, pero será perfectamente justa si se trata de un bárbaro.

Hemos de reconsiderar el tema de la distinción entre "dominio despótico" y "dominio regio", al que aludimos antes. El dominio del señor sobre sus esclavos debe ser un dominio despótico: le pertenecen, es el amo y señor de sus vidas, y todo lo que el esclavo posee es en realidad propiedad del señor. A diferencia de éste, el dominio regio es identificado por el estagirita con el "señorío político": se trata del gobierno de un hombre libre sobre los otros hombres libres, considerados todos en un ámbito de igualdad.

Al interrogarse sobre las modalidades y características de las estructuras del poder, tanto en términos de la polis como de la familia, Aristóteles nos señala que el varón ha de gobernar a su mujer a la manera en que se gobierna una república, y a sus hijos a la manera en que lo hace un monarca absoluto. En un capítulo posterior analizaremos algunos de estos rasgos, en ocasión del tema de las formas de gobierno que el estagirita expone con amplitud.

Mencionamos que la argumentación de Jaeger en torno a la justificación que hace Aristóteles de la esclavitud gira en torno al concepto de la virtud. El mismo Aristóteles, en uno de sus momentos de mayor lucidez, analiza la cuestión y se hace la pregunta de si el esclavo es capaz de tener alguna forma de virtud o no. El estagirita circunscribe la cuestión más allá de lo que compete al oficio de cada esclavo, en el cual ciertamente ha de ser virtuoso. La disertación en torno a este tema es de importancia capital, dado que es precisamente la virtud del hombre libre la que lo hace diferente al que no lo es. Aristóteles reconoce que los esclavos son, ante todo, hombres, y por lo tanto que participan de la razón. También las mujeres y los niños, dada su naturaleza como humanos, poseen la facultad del raciocinio. El estagirita resuelve el problema señalando que ambos, amo y esclavo, tienen una cierta altura moral, y que ambos deben participar de la virtud. Para lograr la resolución, recurre a la idea de que en el alma hay un elemento rector y otro regido, y que las virtudes de uno y otro elemento, el

racional y el pasional, son diferentes entre sí. Ahora bien, "El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera, y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual..."⁶³

De la misma forma que acontece con la razón, según Aristóteles, ocurre con las virtudes morales. El esclavo también participa de ellas, aunque no en la misma forma que su amo. Es necesario que el elemento que sirve en esa relación de supra-subordinación participe de la virtud de aquel a quien sirve, aunque la manifestación de esa virtud sea diferente; de otra manera, sería imposible lograr la excelencia en el mando. Por otra parte, diversos pensadores que antecedieron al estagirita sentaron las bases para considerar que la virtud de cada uno es diferente de la virtud de los demás, y en base a eso el estagirita señala que la virtud del esclavo es diferente, aunque de cierta manera análoga, a la de su señor. Se trata, nos señala el filósofo en otro pasaje, de una "virtud exigua", en tanto el esclavo no requiere mayor virtud que la que le permite desempeñar sus labores correctamente, y satisfacer a las necesidades primarias de la vida.

Agregaremos que la doctrina aristotélica sobre la esclavitud incluye una crítica a la postura de su maestro, Platón. En efecto, el filósofo ateniense sostenía que los esclavos carecían de razón, y que el señor debía limitarse a darles instrucciones precisas. Aristóteles disientía de esa opinión; para él, los esclavos disfrutaban de la razón en tanto eran hombres, y había que apelar a esa razón para que cumplieran dichas órdenes: la persuasión se convierte así, en el

⁶³ *Política*, pág. 170.

escenario del pensamiento aristotélico, en el núcleo de esa llamada "ciencia del señorío".

La polémica disquisición de Aristóteles sobre la esclavitud concluye con un argumento que le permite tender un puente hacia su estudio de la crematística. Nos dice el estagirita que la "ciencia" del señorío, a la que se refirió Sócrates⁶⁴ en otra oportunidad, consiste en saber utilizar a los esclavos, y no solamente en tenerlos. Tal ciencia no entraña, en sí misma, ninguna grandeza; es algo que puede delegarse en un mayordomo, en alguno de los esclavos; el hombre libre tiene labores de mayor trascendencia de qué ocuparse, como la política o la filosofía. Este concepto del hombre libre, del señor, es fácilmente identificable con el "gentleman" inglés de la era victoriana, o con el "hidalgo" español de la época de los Habsburgo.

Arribamos ahora a describir, con la brevedad que impone esta tesis, la concepción aristotélica de la crematística, y su importancia en el ámbito de su Teoría del Estado. Se ha dicho, con razón, que Aristóteles es el padre de la economía política. Debemos agregar que el estagirita tuvo la gran virtud de apreciar la importancia de lo que él llama "crematística" en la vida de la polis; y es precisamente en función de esa apreciación por lo que le dedica dos capítulos del Libro Primero de *La Política*.

La disertación se inicia, como es común en las obras del estagirita, con un planteamiento general del problema. Este consiste en determinar si la crematística es lo mismo o no que la administración doméstica, y si son diferentes, analizar si la primera forma parte de la segunda. La distinción que hace Aristóteles se fundamenta en la materia de cada una de ellas. La

⁶⁴ Aristóteles no menciona a su ilustre antecesor.

crematística debe "proveer" la riqueza, mientras la administración doméstica debe "usar" dicha riqueza.

El estagirita nos destaca las grandes diferencias que existen entre los diversos grupos humanos, y sus diferentes formas de vida. Llama "indolentes" a los nómadas, porque se limitan a seguir a los rebaños, que emigran en busca de pastos. Se refiere también a los que viven del bandillaje, actividad que Gómez Robledo nos ha recordado, citando a Tucídides, era práctica común en los tiempos antiguos, y no del todo mal vista. Y finalmente el estagirita cita las cinco "formas de vida" que producen riqueza, y que por lo tanto forman parte de la crematística: el pastoreo, la agricultura, el bandillaje, la pesca y la caza.

El concepto de interdependencia entre unos elementos económicos y otros no escapa de la vista del filósofo, cuya visión antropocentrista lo lleva a afirmar que la naturaleza ha creado todos los seres, plantas y animales, por causa del hombre. Un paréntesis, que rompe con el modelo aristotélico de la disertación, le permite sentar las bases del concepto de "guerra justa", que sería tan caro para Francisco de Vitoria y los teólogos de la Iglesia. En efecto, al referirse al arte de la caza, nos refiere que dicho arte forma parte en realidad del arte de la guerra, y que la primera ha de practicarse contra los animales porque éstos han sido creados por la naturaleza para tal efecto; y que es ilícito practicar el arte de la guerra contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se rehusaren a hacerlo.

Hay una diferencia cualitativa respecto a la validez de este argumento, entre Aristóteles y aquellos que lo utilizaron después, a lo largo de muchos siglos. Si para éstos últimos constituyó una forma de justificar, a los ojos de Dios y de los hombres, la crueldad de sus actos y sus conquistas, en el filósofo es producto de su actividad contemplativa y racional. Aristóteles no tenía necesidad de justificar

ningún acto de conquista o dominación sobre otro pueblo. La Atenas en que Aristóteles vivió no fue la del imperialismo de la Confederación, sino la Atenas inmediatamente anterior a la victoria de Filipo y la inmediatamente posterior, bajo el control de los macedonios. Esta precisión es oportuna, en tanto conocemos que los móviles de ambos fueron absolutamente diferentes.

Aristóteles sostenía que la riqueza verdadera estaba constituida por aquellos bienes susceptibles de ser adquiridos. No se trata de una riqueza ilimitada, como lo imaginó el inmortal legislador Solón, a quien el filósofo cita puntualmente: "Ningún límite de riqueza ha sido estatuido a los hombres". Este concepto de finitud de la riqueza, cuya autoría es indiscutiblemente aristotélica, permitirá que los economistas posteriores a él introduzcan el concepto de escasez, el cual como es sabido constituye uno de los puntos torales de las modernas doctrinas del pensamiento económico.

La riqueza es, para el estagirita, el conjunto de instrumentos empleados en la casa y en la polis. El arte de adquirir esa riqueza, en ambos sentidos, constituye el objeto de estudio de la crematística.

De importancia resulta el distinguir entre dos géneros de crematística. La primera, a la que se ha hecho referencia, es la auténtica, en opinión de Aristóteles. La otra, espuria, es producto del comercio, cuyo objetivo final y único es el lucro. Así, el estagirita nos relata el origen de la moneda, y su utilización en el ámbito económico como instrumento de cambio.

El cambio económico surge conforme se hace más compleja la sociedad. Las familias que vivían dispersas en ese idílico pasado a que ha hecho referencia el estagirita al comienzo de su disertación, no requerían el cambio: su propiedad era común, y aquellos artículos que les eran necesarios y que no podían producir

por sí mismos fueron obtenidos por medio del trueque, "como en el caso de las naciones bárbaras". Cuando las comunidades humanas crecen y se hacen más complejas, recurren al cambio para facilitar la importación de los artículos que necesitan y para exportar los excedentes de su propia producción. La moneda nace para satisfacer esa necesidad específica: se trata de algo valioso en sí mismo -hoy agregaríamos que lo es por la escasez de los metales de que está hecha- y es de fácil manejo. Originalmente, nos relata Aristóteles, el valor de la moneda se determinó por su tamaño y su peso; sólo con posterioridad, y con el fin de identificar ese valor de manera más sencilla, se les imprimió un sello. El estagirita atribuye al surgimiento de la moneda, como pieza de intercambio convenida entre los hombres, el nacimiento del comercio orientado al lucro. Y es precisamente por esa razón, concluye el estagirita, que la gente común considera que la crematística concierne a la moneda, y que su objeto es determinar la manera de obtener lucro. Naturalmente, el filósofo no acepta esa posición, dado que para él no constituye riqueza la abundancia de dinero. Y para fortalecer su argumento, recurre al mito de Midas, aquel rey que convertía en oro todo aquello cuanto tocaba: "Extraña sería en verdad una riqueza que, aun poseída en abundancia, deja que uno se muera de hambre..."

Así pues, Aristóteles distingue con claridad, que a nosotros nos resulta asombrosa, la diferencia que hay entre la auténtica crematística, es decir, el arte de obtener y proveer la riqueza que existe en la naturaleza, con la espuria, consistente en el comercio que crea una riqueza artificial a partir del intercambio de artículos. Esta última riqueza, en contraste con la primera, sí sería ilimitada. La crematística "natural" es aceptable en todo: es, de hecho, necesaria para la vida cotidiana, para la administración doméstica. La crematística "comercial" es reprobable, en tanto que su riqueza no proviene de la naturaleza, sino del afán especulativo del hombre, que ve en ello la manera de obtener placer. El dinero, nos dice Aristóteles sabiamente, se hizo para facilitar el cambio, no para

multiplicar el dinero. El estagirita condena, por último, el préstamo con interés, "a causa de derivar su provecho del dinero mismo y no de aquello para lo que éste se introduce"⁶⁵. Este argumento aristotélico pudo estar, desde luego, influenciado por la gran crisis de las deudas que pretendió solucionar Dracon, y que originó su inflexible legislación, crisis que sería resuelta finalmente por el célebre Solón. Asimismo, la doctrina social de la Iglesia se fundamentó, desde la edad media, en esta opinión de autoridad, para oponerse al préstamo con interés.

La crematística "verdadera" versa, en la óptica aristotélica, del arte del pastoreo, de la agricultura, de la pesca y de la apicultura. La crematística "espuria" se refiere a tres actividades: el comercio (en sus modalidades de transporte marítimo y terrestre, y venta al menudeo), al préstamo con interés y al trabajo asalariado. Esta última presupone, como algunos otros comentarios de Aristóteles, que el autor había concebido la relación entre trabajadores y patrones como un intercambio "comercial": idea que se aproxima sorprendentemente a los postulados marxistas sobre la "venta" de la "fuerza de trabajo" de los primeros a los segundos, y que es piedra angular de buena parte de la ideología socialista de nuestros tiempos.

El estagirita se refiere, muy brevemente, a una tercera forma de crematística, que él considera "intermedia" entre las dos ya expuestas. Consiste en la explotación de los productos inherentes a la tierra, y que no son frutos de ésta: la tala forestal y la producción minera.

Es válido preguntarnos por qué Aristóteles dedicó tan amplio espacio del Libro Primero a la indagación sobre lo que hoy llamamos "economía política". Él mismo nos da la respuesta, en un postrer comentario. Destaca la utilidad de que los políticos conozcan a detalle este tema, porque en las ciudades, como en las

⁶⁵ *Política*, pág. 168.

familias, existe siempre la necesidad de obtener recursos, y deben encontrarse las maneras de allegarlos. En opinión del suscrito, Aristóteles comprendió bien pronto que las actividades económicas forman parte inseparable de la vida política de una comunidad. Por otro lado, la ya manifiesta unidad entre la doctrina ética y la doctrina política en el pensamiento aristotélico lo condujo, de manera natural, a señalar esa diferencia entre la economía auténtica y la espuria, y señalar los peligros de ésta última. Por último, pero no de menor importancia, debemos referirnos al concepto de "autosuficiencia", que Aristóteles señaló como uno de los elementos esenciales de su definición de Estado.

No basta, en este sentido, sino hacer alusión a la anécdota que el estagirita relata sobre Tales de Mileto, y que más que parte de la argumentación de tipo económico que realiza, es en realidad una emocionada apología de la actividad filosófica. Nos cuenta el estagirita que Tales era un hombre pobre, a quien los demás ciudadanos solían hostigar, diciéndole que su pobreza era el resultado de dedicarse a la filosofía, y que con ello quedaba demostrado que la filosofía era una actividad inútil. El conocimiento de Tales le hizo prever que el verano siguiente sería especialmente productivo en cuanto a la cosecha de olivo, así que rentó todos los molinos de Mileto y de Quíos, a bajo precio. Meses después, al término del verano, gran cantidad de agricultores demandaban, de manera apremiante, el uso de los molinos. Tales los subarrendó a un precio alto, y obtuvo jugosas ganancias de ese negocio. Pero más importante aún: demostró que para un filósofo era cosa fácil enriquecerse, pero que precisamente por la calidad de su actividad, le era indiferente hacerlo o no.

La anécdota, cuya ingeniosidad está a la vista, nos permite hacer una última referencia a lo cercano que estuvo el estagirita a enunciar, de manera teórica, el concepto de la escasez como uno de los factores más importantes de la actividad económica.

CUARTA PARTE

**LA CRÍTICA DE LAS CONSTITUCIONES:
HACIA UNA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO**

4. LA CRÍTICA DE LAS CONSTITUCIONES: HACIA UNA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO.

Una de las inquietudes centrales del discurso aristotélico, que se hace patente a lo largo de *La Política*, es determinar con claridad cuál es la mejor forma de asociación política posible, y especificar los rasgos de aquella constitución que permita a los ciudadanos de la polis la realización individual, y la consecución de su *eudaimonia* personal. Para lograr ese objetivo, el estagirita realiza un análisis meticuloso de las principales formas constitucionales de su época, y se refiere profusamente a los diversos proyectos de constituciones que elaboraron algunos de sus antecesores. Sin proponérselo expresamente, Aristóteles nos abre una ventana privilegiada a su tiempo: por una parte, nos permite conocer las características de la organización política y social de las principales ciudades-estado de la Hélade; por la otra, nos proporciona los elementos para la reconstrucción histórica de las primeras etapas de esa incipiente disciplina que, ahora conocemos como Ciencia Política, y nos obsequia un substancioso resumen de las ideas políticas imperantes entre sus contemporáneos.

Con anterioridad señalamos que el investigador moderno enfrenta grandes dificultades cuando encara el problema de determinar el orden cronológico de los escritos aristotélicos; indicamos, además, que los libros que integran *La Política* no fueron concebidos originalmente como una exposición sistemática, de carácter unitario, sino como textos aislados destinados a servir de apoyo en las actividades didácticas del filósofo. Es posible, sin embargo, aventurar el comentario de que los Libros I y II fueron escritos de manera consecutiva, en una misma época. Esta impresión se fundamenta en el hecho de que existe un hilo conductor entre ambos libros. El Libro Primero concluye con una recapitulación rigurosa de las peculiaridades de la crematística; por su parte, los dos primeros capítulos del Libro Segundo contienen un análisis del problema de la propiedad

común y de la propiedad individual, tema íntimamente vinculado con el anterior, y que sirve al propósito del estagirita de exponer y criticar las ideas platónicas consagradas en *La República*. Es precisamente la teoría platónica del Estado la que da inicio al examen que realiza Aristóteles sobre los proyectos de constitución elaborados por sus antecesores.

Aristóteles se preguntó si la legislación que describía Platón en *La República* era superior a las formas constitucionales que imperaban en las principales ciudades-estado de su época. Al estagirita, dicho proyecto constitucional se le antojaba "impracticable", muy especialmente por el ideal supremo que Sócrates⁶⁶ sugirió para dicha ciudad: la "unidad absoluta". Aristóteles sostiene que si se desarrolla un proceso de unificación en el seno de una ciudad, ésta terminará por desaparecer, tarde o temprano: dejará de ser una ciudad para convertirse en una familia, y si el proceso continúa indefinidamente, dejará de ser una familia para convertirse en un hombre. El filósofo destaca la naturaleza plural de toda ciudad, pluralidad que considera absolutamente imprescindible para la creación originaria de la polis: le parece imposible que dicha polis pueda ser creada por elementos homogéneos. Nos parece oportuna una cita textual: "... los elementos que han de integrar una unidad deben ser cualitativamente diferentes (y en esto difiere la ciudad de un conglomerado étnico cuyos elementos no viven dispersos en distintos poblados, sino como los acadios)..."⁶⁷ Gómez Robledo nos ha recordado, muy a pesar del estagirita, que en aquella época los acadios habían fundado una confederación de ciudades-estado, y que los delegados de dicha confederación se reunían anualmente en Megalópolis. Pero si bien el ejemplo del que se ha valido el filósofo no ha sido del todo afortunado, es incuestionable que le asiste la razón al considerar como

⁶⁶ Nos referimos aquí al personaje en cuyos labios pone Platón sus ideas políticas, y no propiamente al filósofo. Aún se discute apasionadamente el tema de la influencia de Sócrates en las ideas políticas de Platón.

⁶⁷ *Política*, pág. 174.

un requisito *sine qua non* para la constitución de la ciudad el que los elementos que la conformen sean heterogéneos y constituyan, de esa manera, una pluralidad.

Este argumento le permite al estagirita destacar los fundamentos de la existencia del poder político en las sociedades humanas, y relacionar dichos fundamentos con el concepto que ahora conocemos como "la división del trabajo". Nos dice Aristóteles que "... la contraprestación igualitaria es la salvaguarda de la ciudad, principio que debe aplicarse aún entre libres e iguales, pues no es posible que todos manden a la vez...", es decir, que el ejercicio del poder político ha de realizarse en términos de un intercambio de prestaciones entre gobernantes y gobernados. Ese intercambio de prestaciones presupone una habilidad especial, diferente, en el gobernante, respecto de las habilidades de los demás ciudadanos: "Unos... mandan y otros obedecen... y asimismo, aun entre los mismos gobernantes, unos desempeñan unas magistraturas y otros otras".⁶⁸ Esta distinción le permite adelantar algunas de las ideas que desarrollará posteriormente, con mayor profundidad. Baste decir, por ahora, que enuncia su conclusión de que lo mejor sería que "siempre gobernarán los mismos", que guarda una extrema similitud con lo dicho por Platón en *La República*. A manera de excepción, Aristóteles destaca el caso de aquellas ciudades que han sido conformadas por hombres libres e iguales; en ese caso, nos dice el filósofo, el poder debe ser ejercido en forma alternada por dichos hombres, para que todos disfruten de los honores y de los "sinsabores" que importa una magistratura. En esa hipótesis, los gobernantes han de reconocerse iguales a los gobernados, y se retirarán por turno del poder.

Concluye Aristóteles esta parte de su disertación sobre el concepto platónico de la constitución de la ciudad, diciéndonos que constituye un

⁶⁸ *Política*, pág. 174.

insentido que el ideal supremo de la comunidad humana sea la unidad. Si partimos de la base de que el "bien supremo" de una polis es aquello que garantiza su supervivencia, entonces hemos de concluir con el estagirita que el pensamiento platónico encierra una paradoja: su ideal supremo, "la unidad", es precisamente lo que la destruye, lo que provoca su desaparición.

Respecto del régimen de propiedad colectiva, Aristóteles se refiere al argumento que Platón pone en labios de Sócrates, en el sentido de que podemos entender que la ciudad ha alcanzado "la unidad" cuando todos los ciudadanos puedan afirmar, simultáneamente, ser propietarios de todo y no serlo de nada. La crítica del estagirita alude primero al concepto de "todos". Hemos dicho que Aristóteles no podía concebir el término "masa", de acuerdo al significado que solemos atribuirle hoy en día. La palabra "todos", en el contexto de *La República*, le parece una ambigüedad: se refiere a algo que para él no existe, que carece de personalidad. El estagirita intenta delimitar el contenido del término, refiriéndose a "cada uno de por sí", y nos señala que en ese supuesto, la propiedad colectiva sería posible, pero impracticable. En diversos pasajes de la *Ética Nicomaquea* y de *La Política*, Aristóteles ha reconocido el valor de la amistad, y le ha atribuido un carácter fundamental en la construcción de las relaciones humanas y de la comunidad política. No debe extrañarnos entonces que el filósofo sea incapaz de aceptar la existencia de la propiedad colectiva: piensa que conducirá al rompimiento de la concordia entre los hombres, es decir, que pondrá en peligro a esa "amistad" que considera como el elemento esencial de vinculación de la polis, y en general de las relaciones humanas.

Una línea argumentativa similar sigue Aristóteles cuando aborda el tema de la paternidad, en relación al cual proponía Platón "la comunidad de los hijos". Aristóteles detecta el flanco débil de la premisa platónica, que está constituido por el ideal de educación de *La República*. Recordemos que uno de los modelos que

Platón utilizó para desarrollar su teoría fue el Estado espartano. El propósito de la propuesta de Platón sobre la comunidad de los hijos es garantizar que todos los ciudadanos reciban una misma educación que los encamine hacia una vida virtuosa y hacia la consecución de los objetivos comunes dentro de la organización social, muy a la manera en que se practicaba en Lacedemonia. Aristóteles replica que es precisamente por el bien de esa educación que no debe ponerse en práctica tal "comunidad de los hijos", pues afirma que los ciudadanos perderían interés en el cuidado de los menores al no percibir un vínculo sanguíneo directo con ellos: "Lo que es común al mayor número es de hecho objeto del menor cuidado"⁶⁹. La comparación entre el pensamiento de ambos filósofos nos resulta especialmente interesante en este punto específico: si Platón creía, por su parte, que la comunidad de los hijos tendría como consecuencia una mayor integración entre los miembros de la sociedad, Aristóteles llegó a la conclusión opuesta por el mismo camino: la comunidad de los hijos provocaría que, en vez de ser tratados todos los menores con la misma atención, lo serían "con la misma indiferencia"⁷⁰.

Un aspecto de importancia secundaria en esta disertación, pero que no por ello debe soslayarse, está constituido por la actitud de ambos filósofos respecto del comercio sexual y las "familiaridades". Platón consideraba totalmente negativo el primero, y en *La República* nos dice que debe impedirse; pero no prohíbe el amor erótico entre padres e hijos, o entre hermanos; consecuencia natural de establecer una comunidad de hijos en la que se desconocen del todo los vínculos sanguíneos. Aristóteles manifiesta su sorpresa ante esa omisión, dado que esa clase de relaciones constituyen para él una indecencia, y nos explica que el propósito de su maestro fue garantizar, de esa manera, la paz y la

⁶⁹ *Política*, pág. 175.

⁷⁰ *Política*, pág. 175.

concordia social. El estagirita nos señala oportunamente que la amistad lograría esos mismos objetivos.

En este punto debemos preguntarnos, ante su aparición insistente, cuál es el sentido del concepto aristotélico de la amistad. En el libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles distingue tres clases distintas de amistad: en primer término, aquella que surge entre quienes persiguen una "utilidad" o "bien"; en segundo lugar, aquella que nace del deseo de obtener placer; y por último, la amistad que surge entre los hombres de bien, que son semejantes en virtud y que desean el bien de sus amigos tanto como el bien propio. Esta última clase es la amistad "perfecta", una amistad que nos atreveríamos de calificar de "intelectual", en tanto es producto de la razón y del ejercicio de la virtud. Es a esta manifestación de la amistad a la que hace alusión Aristóteles cuando se refiere a la argamasa que mantiene de pie el edificio social.

Citemos un último argumento utilizado por Aristóteles para refutar la teoría platónica de la comunidad de hijos. En opinión del estagirita, existen dos motivos por los que un hombre ama algo, y consecuentemente cuida de ese algo: el sentimiento de que le pertenece, y la idea de que es "único". Pertenencia y unicidad son dos características que el hombre encuentra especialmente en su progenie. El gran inconveniente que señala Aristóteles respecto del sistema de la comunidad de los hijos es que, a falta de frenos morales, producto de la existencia de lazos sanguíneos de parentesco, muy probablemente aumentaría el número de delitos violentos: las vejaciones, los homicidios, las injurias, etc.

Otro es el cariz que asume el discurso aristotélico cuando se trata de analizar el aspecto de la propiedad común de la tierra. El filósofo de Estagira consideraba que la propiedad era un atributo natural de los hombres: "Es indeciblemente mayor el placer que se siente cuando uno piensa que una cosa es

suya, puesto que es un instinto natural...⁷¹ En aras de la claridad, Aristóteles distingue tres sistemas posibles de "comunidad de bienes". En primer término, aquel sistema en el que la tierra sea de propiedad particular, pero los bienes y frutos de la tierra sean aportados para el consumo a la comunidad en su conjunto. En segundo lugar, el estagirita distingue el sistema mediante el cual la tierra sea de propiedad común a los integrantes de la sociedad, y que el trabajo encaminado a la producción también se realice en común, pero los frutos sean distribuidos a los ciudadanos en forma individual. Por último, Aristóteles nos señala el sistema mediante el cual tanto la propiedad de la tierra como la distribución de los frutos sea común a todos los ciudadanos de la polis.

Aristóteles ubica su postura individual respecto de este tema en concordancia plena con su ideal de justo medio. "La propiedad debe ser en cierto modo común, aunque hablando en absoluto, individual."⁷² El mejor sistema, en la perspectiva del estagirita, será mixto: por una parte, el tradicional sistema de propiedad particular que imperaba en las polis de origen jonio, pero al cual habría que adicionar una educación encaminada a mejorar las costumbres de los ciudadanos y una legislación adecuada, que permitiera obtener las ventajas tanto del régimen de propiedad particular como las del régimen de propiedad común. El ejemplo que cita el filósofo, en uno de sus pocos momentos de filolaconismo, es el de Esparta, ciudad de origen dorio, en la que subsistía por una parte el régimen de propiedad privada de la tierra, pero cuyos ciudadanos podían hacer uso de los implementos de trabajo -incluyendo a los esclavos- de los demás como si se tratara de propiedad común. De la misma forma, los espartanos podían servirse de los frutos de la tierra, propiedad de otros ciudadanos, cuando emprendían un viaje, a la manera en que se practicaba en Mesoamérica.

⁷¹ *Política*, pág. 177.

⁷² *Política*, pág. 177.

Uno de los más bellos conceptos de la doctrina aristotélica es enunciada como colofón a lo que hemos reseñado anteriormente. La crítica aristotélica a la teoría platónica tiene no solamente un trasfondo pragmático, una perspectiva más realista de la problemática implícita en la convivencia humana, sino además una profunda fundamentación de carácter ético. La "comunidad de los hijos" y la propiedad común de la tierra son, desde luego, ideales de gran belleza; pero a decir del estagirita inhiben el ejercicio de dos de las virtudes fundamentales del ciudadano. Por una parte, impiden o dificultan la continencia sexual, que se manifiesta mediante la monogamia; permiten que el hombre, sin conflicto de conciencia, disponga de la mujer ajena como si se tratara de la propia. Además, la propiedad común de los bienes impide absolutamente el ejercicio de la liberalidad, dado que esta supone, para existir, el desprendimiento personal de los bienes, la renuncia al derecho -que Aristóteles no ha dudado en calificar de "natural"- de la propiedad sobre esos bienes. Ambas virtudes revisten gran trascendencia en el pensamiento ético-político de Aristóteles.

Se impone, a la luz de lo que hemos dicho en los últimos párrafos, una breve recapitulación sobre la postura aristotélica ante *La República*. Si Platón ha puesto en labios de Sócrates la idea de que la ciudad debe acercarse progresivamente hacia la unidad, Aristóteles ha ratificado la pluralidad inherente y necesaria a la polis, y ha dicho que, de hacerse realidad esa falacia socrática, la ciudad se convertiría en una organización miserable al aproximarse a su punto de extinción. La solidaridad humana, objetivo de indudable valor para cualquier organización social, debe lograrse mediante la educación, y ésta educación debe reconocer como punto de partida la pluralidad inherente a la polis.

De este mismo aspecto de la teoría platónica se desprenden otros comentarios del estagirita, quien señala como una grave deficiencia que no se especifique con claridad la posición de los ciudadanos ante la organización total

de la república, el papel de la mujer en el seno de la sociedad, y las relaciones entre las dos clases sociales más importantes que menciona, guardianes y campesinos. En relación al primer tema, Aristóteles señala los peligros que entraña el sistema descrito respecto de la designación de las magistraturas, que imposibilita lo que ahora llamaríamos "la movilidad social" y "la alternancia del poder", con el argumento de que las mismas personas debían ocupar dichas magistraturas. En relación al segundo tema mencionado, Aristóteles no logra escapar de la misoginia imperante en su época: señala que la mujer ha de guardarse en casa, y limitarse al cuidado de la misma, y por esa razón critica la postura platónica de que varón y mujer deben realizar actividades similares.

Mencionamos con anterioridad que la teoría platónica establecía la división de la sociedad en tres grupos o clases: la de los campesinos, la de los guardianes (casta militar) y la de los funcionarios, ésta última emergida de la anterior y constituida como un órgano deliberante, en el cual se depositaría el poder supremo de la polis. El estagirita señala la grave omisión sobre el régimen de propiedad que ha de imperar entre los miembros de la segunda clase; es decir, que Platón olvida señalar si la tierra de los guardianes ha de ser común o particular. Esta omisión provoca lo que Aristóteles llama "la existencia de dos ciudades" en una sola, con la agravante de que existe una contraposición de intereses entre ambas.

De igual importancia al problema anteriormente planteado, respecto del régimen común o particular de la propiedad, resulta el tema de las limitaciones del volumen de esa propiedad. En *Leyes*, Platón expresó la idea de que la propiedad debía tener un límite, y que ese límite debía fijarse en función de aquello que le bastaría al ciudadano para llevar una vida morigerada. La crítica de Aristóteles a este principio se fundamenta en ese adjetivo calificativo, que le parece ambiguo e impreciso; en su opinión, alguien podría llevar una vida morigerada y miserable,

e insiste en destacar la importancia de dos virtudes que deben regir la actitud del hombre frente a sus bienes: la moderación (el justo medio) y la liberalidad.

El ideal platónico sobre la propiedad, expresado en *La República*, consistía en que todos los ciudadanos tuvieran bienes en la misma proporción; la eliminación de las diferencias socio-económicas eran una condición indispensable en el sistema propuesto por el filósofo ateniense, para garantizar la paz y la concordia entre los ciudadanos y la supervivencia de la polis. En *Leyes*, el pensamiento platónico había variado ligeramente; Platón proponía el establecimiento de dos límites, mínimo y máximo, al monto de la propiedad privada, y decía que nadie debía poseer más de cinco veces el límite mínimo de bienes. La crítica aristotélica de este postulado ha servido como piedra angular para el desarrollo de la moderna disciplina de la Demografía. En efecto, el estagirita criticó a su maestro por pretender igualar los patrimonios de los ciudadanos, pero sin limitar o regular de alguna forma el número de habitantes de la polis. Platón creía que la tasa de crecimiento de la población podría regularse en forma automática, entre el número de nacimientos y las uniones estériles, y en base a lo anterior consideró un número específico de lotes que serían repartidos entre los ciudadanos del Estado: 5,040 lotes, correspondientes a otras tantas familias, según lo manifestado en *Leyes*. Aristóteles no compartía las ideas de su maestro: asignó especial importancia al planteamiento de limitar la procreación y el crecimiento de la población, más que a limitar la propiedad de cada uno de los ciudadanos. Según el filósofo de Estagira, el número de hijos de cada pareja podría establecerse en función de los índices probables de mortalidad infantil y del número de parejas estériles existente en la polis. Estas ideas pueden parecernos revolucionarias para su época, y no dejan de asombrar al hombre del siglo XX, habituado a vivir el problema cotidiano de la sobrepoblación. La preocupación de Aristóteles sería ampliamente compartida en nuestra época. Hemos dicho con anterioridad, al exponer el pensamiento aristotélico de la

crematística, que el filósofo consideraba que la riqueza no era infinita, sino limitada; un aumento en el número de habitantes de la polis repercutiría necesariamente en un empobrecimiento general de la población, y sobre todo en el incremento del número de ciudadanos pobres. Ese incremento de la pobreza tendría como consecuencia, a decir de Aristóteles, un mayor número de crímenes y de revueltas civiles ocurridas en el seno de la polis. A este respecto, el estagirita cita la opinión de quien muy probablemente era una autoridad para el pensamiento de su época: Fidón de Corinto, quien pensaba que era necesario mantener constante el número de casas y de habitantes de la polis.

Arribamos ahora a uno de los puntos centrales de la crítica aristotélica al pensamiento político de Platón: el relativo a la forma constitucional que habría de adoptar la polis perfecta. Este tema se encuentra íntimamente relacionado con la cuidadosa exposición que realiza Aristóteles en el Libro III de las diversas formas puras e impuras que puede asumir la constitución del Estado, y al cual nos referiremos con posterioridad. Debemos adelantar, por ahora, que a juicio de Aristóteles, la polis platónica no aspiraba a convertirse en una democracia, ni tampoco en una oligarquía, sino en una forma intermedia de ambas, una especie de república que tendría la modalidad adicional -paradójica en sí misma- de que estaría dirigida por un grupo de ciudadanos armados. En contraste con ese juicio del estagirita, Platón había consignado en *Leyes* que consideraba como "la mejor constitución" aquella que reuniera características de la democracia y de la tiranía⁷³, formas constitucionales a las que el pensamiento aristotélico se oponía abiertamente.

La referencia que hace Aristóteles respecto de la constitución espartana nos confirma la impresión -compartida en lo general por muchos investigadores,

⁷³ Existe una controversia respecto a la traducción de esa parte del texto platónico. Gómez Robledo sostiene que Platón se refería a la monarquía, y no a la tiranía en el sentido en que se refiere Aristóteles a ésta última, es decir, como un gobierno despótico, ejercido en base al poder de las armas.

muy especialmente por Werner Jaeger- de que ambos filósofos, maestro y alumno, tenían la vista puesta en el sistema constitucional de los lacodemonios cuando escribieron sus respectivas obras. Aristóteles cita, como uno de los motivos por los que la constitución espartana era objeto de continuos elogios durante la antigüedad, su carácter mixto: era una combinación de elementos correspondientes a tres formas de gobierno aparentemente incompatibles entre sí. Por una parte, los espartanos conservaban la figura del *basileus*, correspondiente al sistema monárquico; en segundo término, la participación del Consejo de Ancianos le daba a su constitución un cariz oligárquico; por último, la figura de los éforos y la participación de la Asamblea en los asuntos de mayor importancia de la polis, nos podría hacer pensar en una democracia. En apoyo de ésta última impresión, debemos recordar la costumbre espartana de celebrar "comidas en común" y el carácter "democrático" de su educación.

El estagirita llama nuestra atención sobre el cambio que experimentó el pensamiento platónico entre *La República* y *Leyes*. En relación a la segunda de las obras mencionadas, Aristóteles considera que el sistema político en ella descrito no contiene propiamente elementos de la monarquía, a pesar de los deseos de Platón, sino de la oligarquía y de la democracia. Cita, a guisa de ejemplo de su dictamen, que el nombramiento de los magistrados en la polis platónica habría de realizarse mediante un sorteo celebrado entre los ciudadanos previamente elegidos por votación. Esta forma de elección era común tanto en las oligarquías como en las democracias de aquellos tiempos; pero Platón añadió un rasgo esencialmente oligárquico, al establecer que la mayor parte de los magistrados debían pertenecer a la clase pudiente, y que las magistraturas de mayor importancia serían asignadas en función de la riqueza de los ciudadanos.

Aristóteles repasa las premisas de mayor importancia del pensamiento político de su época, y retoma el problema del régimen y limitaciones de la

propiedad privada como hilo conductor de su discurso. Podemos explicarnos este método en función de que el estagirita consideraba que una parte de los movimientos revolucionarios ocurridos en las polis de la Hélade tenían como trasfondo el problema de la propiedad de la tierra, y el hecho de que muchos de sus antecesores -Solón entre ellos- considerara que la nivelación de la riqueza tendría influencia en las características de la organización política del Estado.

A decir del estagirita, el primero en considerar que era necesario equilibrar el monto de la propiedad de los ciudadanos fue Faleas de Calcedonia. Este pensador proponía que, dada la inequidad existente entre los ciudadanos, la polis podría aproximarse a ese ideal mediante el establecimiento de una legislación que regulara las herencias, que ordenara a los ricos dar en dote de sus hijas la tierra de que eran propietarios, y estableciera que los pobres no tendrían obligación de dar a su vez la dote nupcial.

A la exposición de estos argumentos, Aristóteles agrega el comentario que, más que regular el monto de la propiedad privada, el legislador debía preocuparse por regular "las concupiscencias"; que la pobreza no solamente era producto de la concentración de los bienes en pocas manos, sino del desproporcionado crecimiento de la población, y de la inadecuada educación que se impartía en el seno de la polis. Por otro lado, a diferencia de Faleas, Aristóteles consideraba que las desigualdades socio-económicas no eran la única causa que podía desatar un movimiento revolucionario; también habría revueltas por la desigualdad en la repartición de los honores⁷⁴ (revuelta de segundo tipo, protagonizada por las minorías educadas) y las revueltas originadas para satisfacer un deseo, y no una necesidad (revuelta del tercer tipo). En ese sentido, el estagirita prescribe que una forma de evitar las revueltas del primer tipo es la

⁷⁴ Debemos entender, en este contexto, que Aristóteles se refiere a las magistraturas del Estado cuando utiliza el término "honores".

asignación a los ciudadanos de una "médica propiedad", sin especificar ningún tipo de límite máximo; en relación a las revueltas del segundo y tercer tipos, Aristóteles encuentra en la educación una forma de prevenir los movimientos revolucionarios: una educación que exalte el ejercicio de la templanza, virtud que el estagirita y sus contemporáneos tenían en alta estima, y que evitaría las revueltas provocadas por la desigualdad en la repartición de los honores; una educación, en suma, que condujera al varón virtuoso hacia el camino de la filosofía, de manera que descubriera la inutilidad del placer en sí mismo, y que de esa manera evitara el tercer tipo de revuelta a que ha hecho referencia el autor.

La crítica aristotélica respecto del pensamiento de Faleas se dirige así a señalar que el pensador de la Calcidia esbozó un proyecto de constitución que sólo podía garantizar la paz social en función de uno de los tres tipos de revuelta posible, y cuya consecuencia sería, en todo caso, la comisión de delitos de poca importancia, ya que "...los mayores crímenes se cometen no por lo necesario, sino por lo superfluo..."⁷⁵ Por otro lado, Aristóteles nos refiere que el proyecto constitucional de Faleas consideraba la creación de instituciones cuyo principal objetivo era lograr una buena administración de la polis en lo referente a su régimen interior, pero omitió lo correspondiente a las relaciones de la polis con sus vecinos; recordaremos que el estagirita consideraba que una buena legislación era aquella que no solamente incluía normas justas y equilibradas sobre la población y el territorio, sino también en lo relacionado con el Derecho Internacional. La razón por la que Aristóteles destaca el contraste entre esa virtud del proyecto de Faleas y su omisión descrita, es que el estagirita consideraba un "justo medio" respecto de la riqueza de la polis: si el Estado lograba acumular una gran riqueza, podría despertar la codicia de sus vecinos, y en tal caso podría ocurrir que le fuera imposible repeler las invasiones; pero si por otro lado la polis se encontraba en una situación de pobreza, entonces no

⁷⁵ *Política*, pág. 183.

podría sostener el peso de una guerra contra sus vecinos, y quedaría sujeta a la dependencia del exterior.

Otro pensador al que Aristóteles dedica unas líneas en *La Política* es Hipodamo de Mileto, estadista del siglo V a. C. Hipodamo pudiera ser considerado como el verdadero padre de la Ciencia Política, si aceptamos el dicho del estagirita de que fue el primer pensador que se preocupó por encontrar la mejor forma de gobierno. La ciudad perfecta de Hipodamo tenía 10,000 habitantes, y estaba dividida en tres clases: artesanos, campesinos y militares. La legislación descrita por Hipodamo consideraba que había tres delitos posibles, la injuria, la lesión y el homicidio; por tanto, consideró tres causas posibles y tres tipos de proceso penal. La gran aportación de Hipodamo, que podríamos calificar como genial, fue la invención del Tribunal de alzada: un grupo de ancianos que revisarían las sentencias emitidas en una primera instancia por el juez, y que podía revocar dichas sentencias de manera discrecional. Otra innovación, no menos brillante, fue substituir el voto en los órganos jurisdiccionales colegiados, que solía realizarse mediante guijarros, por una tablilla en la que se consignaban las sentencias condenatorias y un razonamiento del voto, en caso de ser mixto (antecedente de lo que hoy en día denominamos, en forma coloquial, "considerandos"). Hipodamo fue además el creador del sistema de manutención gubernamental para los hijos de los soldados caídos en batalla.

Aristóteles descubre un grave defecto en la forma constitucional inventada por Hipodamo de Mileto. Este último señaló que las tres clases que conformaban la población de la polis tendrían participación en la cosa pública, pero el estagirita veía en las dos primeras -campesinos y artesanos- una especie de esclavos de la casta militar; en su opinión, sería esta última la encargada de designar a los magistrados de la polis. Por otra parte, Hipodamo había determinado que, además de las tierras trabajadas por los campesinos, habría tierras cuya

propiedad sería común, y cuyos frutos serían dedicados a la manutención de las fuerzas armadas. Aristóteles señala, con razón, que Hipodamo omitió establecer en su legislación a quien correspondería trabajar esas tierras comunes, y que esta omisión cobra una importancia fundamental porque determina las relaciones entre la casta militar y la ciudadanía en general.

La opinión del estagirita respecto del sistema judicial de Hipodamo nos merece una mención especial. Aristóteles encontraba el sistema del tribunal de alzada -que para su época ya era practicado en diversas polis- como necesario, pero entendía que la emisión de un voto razonado en una tablilla despojaba al juez de su carácter esencial, como órgano del estado dedicado a la resolución de las controversias, y lo convertía en un árbitro, cuyas decisiones sólo tendrían fuerza en tanto estuvieran debidamente fundamentadas en argumentos que convencieran a las partes. El pensamiento lógico de Aristóteles se basaba en considerar que la acción era ejercida en términos absolutos, y que a ese tipo de acción no podía corresponder un fallo calificado. Esta opinión nos es un tanto extraña, veintitres siglos después; nosotros no encontramos ninguna dificultad en conciliar la idea de la facultad coercitiva de un órgano del Estado con la fundamentación y motivación de sus actos. Es prudente, sin embargo, destacar esta postura de Aristóteles, en tanto nos permite apreciar hasta qué punto estaba atado al pensamiento jurídico de su siglo.

A cambio de ese argumento discutible, Aristóteles nos obsequia un razonamiento brillante, relacionado con lo que hoy consideraríamos como la dinámica propia del Derecho Positivo. En efecto, al referirse a la mutabilidad de las leyes, el estagirita reconoce que el cambio de las circunstancias históricas - hoy agregaríamos que también de las circunstancias materiales- obligan al legislador a modificar las leyes en busca de su perfeccionamiento; sin embargo, Aristóteles se inclina por que se realicen los menos cambios posibles, porque dice

que la fuerza de una ley está basada en la costumbre de su observancia general por los ciudadanos, y que si se efectúan cambios constantes en la legislación, dicha fuerza puede debilitarse.

Otra constitución a la que Aristóteles dedica un amplio espacio en su disertación es la que regía en su época en Esparta, y que hemos mencionado brevemente al referirnos al proyecto constitucional de Platón. Aristóteles destaca, en primer término, la inadecuada distribución de la riqueza existente en Lacedemonia, y las grandes diferencias económicas existentes entre los espartanos. Nos relata que la propiedad de la tierra estaba concentrada en unas pocas manos, por culpa del legislador, que por un lado limitó -en opinión de Aristóteles, plausiblemente- que el patrimonio familiar fuera materia de la compraventa, pero por el otro permitió que fuera materia de la donación y de los legados. El estagirita nos explica el mecanismo que desembocó en una situación de contrastes entre la extrema pobreza y la opulencia; situación en la que dos quintas partes de la tierra existente estaban, además, en poder de las mujeres. En efecto, la transmisión de la propiedad de la tierra adoptaba, como una de sus formas preferentes, la dote nupcial; el padre casaba a su hija, que además era su heredera, con quien él quería, y si fallecía sin haberlo hecho, lo hacía el albacea en su lugar; la dote, que la legislación consideraba ilimitada, era una de las vías utilizadas por la aristocracia lacedemonia para garantizar su supervivencia. Este factor, aunado a constantes donaciones protagonizadas por la élite espartana, había provocado la concentración desmedida de la riqueza, y la consecuente imposibilidad del Estado espartano de conservar y mantener el gran ejército que tuvo en la antigüedad. A estas condiciones atribuyó el estagirita la histórica derrota de Leuctra, ocurrida en 371 a. C., y que precipitó la decadencia del incipiente imperialismo espartano, acontecimiento a que nos hemos referido en un capítulo anterior⁷⁶.

⁷⁶ Ver *Supra* 1.2 y 1.3

La revisión de la constitución espartana le sirve también a Aristóteles como pretexto para hacer énfasis en sus ideas sobre el crecimiento de la población, y la necesidad de establecer en el seno del Estado ideal una política demográfica racional, que tome en cuenta las condiciones materiales de vida de los ciudadanos. En efecto, en Esparta estaba exento del servicio militar quienes habían engendrado tres hijos, y de todo impuesto a quienes sostenían cuatro. El resultado de estas medidas, si hemos de hacer caso de lo que nos relata el estagirita, fue no solamente un incremento desproporcionado del número de habitantes, sino la expansión de la pobreza en Lacedemonia, producto del injusto reparto de la riqueza y de la escasez relativa de tierras.

Mención especial merecen los comentarios de Aristóteles respecto de la institución espartana del eforado. El estagirita consideraba que esa magistratura, la de los éforos, era defectuosa, tanto en lo referente a la forma de elección, como en lo tocante a sus responsabilidades y funciones. Por principio de cuentas, los éforos eran elegidos directamente por el pueblo; Aristóteles nos dice que por esa razón fueron electos hombres extremadamente pobres, cuya actuación fue deficiente en razón de su pobreza. Dichos éforos habían sido venales, habían ejercido sus responsabilidades más en función de su interés personal que del interés general de los ciudadanos. La opinión del estagirita parece atender a la experiencia histórica, y no a una apreciación imparcial de la institución del eforado. En lo que respecta a las funciones del éforo, Aristóteles nos dice que se trataba de una magistratura cuya soberanía se extendía a asuntos de gran importancia, y que era tan grande el poder depositado en manos de los éforos, que incluso los reyes tuvieron que cortejar sus favores. Esta depreciación, este sometimiento de un monarca a la voluntad del pueblo, era inaceptable para el filósofo de Estagira, por razones que analizaremos en su oportunidad, al abordar el tema de las formas puras de gobierno. Baste decir, por el momento, que

Aristóteles destacó el grave error de la constitución espartana de asignar a los éforos la facultad de decidir, de manera absolutamente discrecional, en causas judiciales de gran importancia, a pesar de ser hombres ordinarios, o incluso de extracción humilde, y que el estagirita sostenía que dicha constitución debió mejor establecer normas escritas y formas legales, con apego a las cuales pudieran los éforos resolver dichas controversias.

Podemos reconocer, sin embargo, que el juicio de Aristóteles respecto de este tema es mesurado y prudente, al afirmar que la existencia del eforado permitía al régimen espartano mantener un cierto grado de cohesión, dado que era la manera en que el pueblo llano podía participar del poder soberano, y que esta participación era un factor que garantizaba la estabilidad política. El estagirita reconoció, como hemos dicho con anterioridad, que uno de los objetivos más importantes de cualquier forma de organización política es asegurar su supervivencia, y en el caso específico de Esparta, anotó que para garantizar dicha supervivencia era necesario que todos los elementos de la polis desearan la permanencia del régimen. En ese sentido inequívoco es como Aristóteles reconoce necesaria la existencia de una magistratura similar a la del eforado espartano en el ámbito de la "polis ideal", y en ese sentido, que podríamos calificar como pragmático, es como debemos entender su postura respecto de la participación de los ciudadanos comunes en la cosa pública.

No menos interesantes son los comentarios que dedica Aristóteles al Consejo de Ancianos de Esparta, institución que también califica como defectuosa. En opinión del estagirita, los miembros de dicho Consejo debían ser hombres de absoluta probidad, producto de la más alta educación; pero nos refiere que, contrariamente a lo anterior, muchos han cometido cohecho y han tomado decisiones en las que ha imperado el favoritismo, más que el interés en el bienestar general. Por otro lado, se trataba de un cargo de carácter vitalicio,

naturaleza a la cual también se opone el estagirita, dado que "hay una vejez de la mente no menos que del cuerpo"⁷⁷. Otra característica del Consejo de Ancianos que Aristóteles considera también inadecuada es la exención que tienen sus miembros de dar cuenta de su gestión, como no sea a los éforos; y como éstos no son precisamente confiables, en razón de lo anteriormente dicho, es natural que el sistema esté viciado de origen.

Un rasgo común al eforado y al Consejo de Ancianos era su forma de elección, que Aristóteles comenta brevemente. En efecto, los candidatos a uno y otro cargo se autopostulaban, y no existía en general la posibilidad de que los ciudadanos eligieran a un hombre virtuoso si éste último no procedía a postularse a sí mismo. La explicación del estagirita respecto de este sistema corresponde a lo que él considera la intención general de la constitución espartana: crear ciudadanos ambiciosos; intención perversa, en su opinión, dado que "... la mayoría de las fechorías de que los hombres son responsables tienen prácticamente por causa la ambición..."⁷⁸ Conviene, en todo caso, recordar lo dicho en nuestro primer capítulo, respecto del espíritu de contienda imperante entre atenienses y espartanos, y el carácter altamente disciplinado y conservador de éstos últimos. La ambición no fue un rasgo esencial del carácter espartano, en términos históricos, sino hasta la generación posterior a la derrota de Atenas; no lo fue, ciertamente, para Licurgo. Aristóteles no se refiere entonces sino al Estado espartano que dominó la Hélade a principios del s. IV, y que sufrió la estrepitosa derrota de Leuctra.

La tercera de las instituciones mayores del estado espartano, la realza, también le merece a Aristóteles la atención de unas breves líneas. El estagirita critica principalmente la manera en que son electos, ya que su nombramiento no

⁷⁷ *Política*, pág. 190.

⁷⁸ *Política*, pág. 190.

atiende "...al juicio que se tenga de su vida...", es decir, a su carácter de hombres virtuosos. En este punto se tocan las teorías de Platón y Aristóteles respecto de la Teoría del Estado; si ha de existir la monarquía, debe partirse entonces del principio de que el monarca sea aquel que destaque entre los hombres por su virtud, aquel que puede llevar una vida contemplativa, que ha realizado su *eudaimonia* personal, que ha "alcanzado la belleza". Al decir del estagirita, el legislador espartano desconfió del carácter ético de los monarcas de Lacedemonia, hasta el punto de hacerlos acompañar por sus "enemigos políticos" cuando acuden a realizar misiones en el exterior de la ciudad, "en la creencia de que la conservación de la ciudad estriba en la discordia entre sus reyes"⁷⁹. No está de más mencionar que, en lo general, Aristóteles desconfiaba de todo sistema político que se sustentara en la contraposición de intereses, a la manera en que ocurre en las democracias modernas mediante el sistema de "*check and balances*". Por otro lado, es cierto que fue el mismo estagirita quien sugirió, por primera vez, la distinción entre las tres funciones fundamentales de gobierno, la administrativa, la judicial y la deliberativa, antecedente a nuestra moderna "división de poderes"; pero en ningún caso consideró Aristóteles que la oposición entre unos y otros habría de traer provecho a la polis, sino muy por el contrario.

En relación al tema de la realeza espartana, Aristóteles llama nuestra atención sobre las atribuciones militares del monarca, y sobre la naturaleza del almirantazgo. En efecto, tradicionalmente el *basileus* era el comandante supremo del ejército de Esparta; pero el cargo del almirante constituía, al decir del estagirita, una forma de segunda realeza, por el carácter plenipotenciario de dicha magistratura. Este comentario nos permite además referirnos a la posición de Platón y de Aristóteles respecto a lo que se ha dado en llamar "el espíritu marcial" de la educación espartana. En efecto, ambos filósofos destacaron, en su día, el grave defecto de la constitución lacedemonia, especialmente orientada a

⁷⁹ *Política*, pág. 190.

una sólo de las virtudes, la disciplina militar. Aristóteles nos explica que, precisamente por ese factor, los espartanos pudieron lograr la hegemonía, pero que dicha hegemonía vino acompañada de su propia ruina, dado que desconocían la manera de consolidar su dominio en tiempos de paz.

La referencia aristotélica al Estado espartano quedaría incompleta si no hubiera abordado el tema de las "comidas en común", tan populares no solamente en Lacedemonia, sino también en otros puntos de la geografía helenística. Originalmente denominadas "*andria*", dado que en ellas participaban únicamente los hombres, y más tarde "*phiditia*", era común que los gastos originados por las comidas en común corrieran por cuenta del erario público. Esparta era la excepción a este respecto, y el estagirita no deja de señalarnos el gran defecto que esto importa. Las comidas en común tuvieron como propósito la convivencia de los ciudadanos, en un ámbito democrático. En Esparta, el erario no sufragaba los gastos de dichas comidas, sino que debían hacerlo directamente los ciudadanos, mediante su contribución personal. Esto provocó que los pobres, que en Esparta eran la mayoría, no pudieran sufragar ese gasto, y el resultado fue precisamente opuesto al perseguido por el legislador: las *phiditia* se convirtieron en una institución eminentemente oligárquica. Este hecho pareciera no revestir mayor trascendencia a primera vista, pero Aristóteles nos da la clave para entender la razón por la que se le atribuía tanta importancia: quien no participaba en el banquete común, quien no aportaba a la mesa de la "comida en común", no era ciudadano.

La segunda constitución que Aristóteles analiza, con la meticulosidad y la agudeza que le caracteriza, es la de Creta. Hemos de referir las similitudes existentes entre la organización política y social de Esparta y Creta; similitudes que representan, desde luego, un enigma para el historiador moderno, en tanto ambas polis corresponden a flujos étnicos y culturales diferentes. El comentario

de Aristóteles sobre la imitación espartana de las instituciones cretenses no puede dejarnos totalmente satisfechos, porque está comprobado que los rasgos más importantes de la organización política espartana fueron desarrollados, en muchos sentidos, a partir de instituciones dóricas más primitivas. Ambas ciudades celebraban las *phiditia*, comidas en común a que hemos hecho referencia; los hilotas, campesinos espartanos sujetos al dominio de la minoría dórica, corresponden a los periecos de Creta; el Consejo de Ancianos encuentra su correspondencia con el senado cretense, y los cinco éforos lacedemonios tienen su reflejo, más o menos imperfecto, en los diez *kosmoi* insulares.

Las diferencias entre ambos sistemas son extremadamente sutiles. Para los tiempos de Aristóteles, Creta había abolido la monarquía, y el mando militar era ejercido directamente por los *kosmoi*. (No deja de llamar la atención la belleza implícita en el nombre de ese cargo público: la palabra *kosmoi* significa "ordenadores", y de ello puede desprenderse la noción de que los cretenses pretendían que esos funcionarios públicos, más que gobernar terrenalmente la ciudad, fueran más bien un vínculo entre el desorden inherente a los hombres y el cosmos, ese orden eterno y universal al que aspiraban todos los pueblos helénicos.) La Asamblea, por su parte, y a diferencia de Esparta, reunía a todos los cretenses, pero sus funciones eran aún más limitadas que su correspondiente lacedemonia: se limitaba a ratificar los acuerdos tomados por los ancianos y los *kosmoi*. Una característica de la polis cretense, que Aristóteles destaca con admiración, es que las *phiditia* se celebraban no solamente entre hombres, sino con la concurrencia de mujeres y niños; y que los cretenses habían desarrollado una tercera forma de sufragar los gastos, sin recurrir al erario público ni solicitar a los concurrentes su contribución individual. En efecto, los cretenses destinaron ciertas tierras específicamente para que sus frutos y su ganado sirvieran al propósito de las *phiditia*, y complementaban los alimentos mediante los tributos de los periecos. De todo esto nos da noticia el estagirita, como también de la

costumbre -tenida en alta estima por el autor- de los cretenses de limitar el número de hijos de cada familia, mediante el procedimiento de no castigar las relaciones sexuales entre varones.

Lo que no merece halagos del estagirita, sino crítica acerba, es la naturaleza del cargo de los *kosmoi*. Por principio de cuentas, al igual que en Esparta, era la masa del pueblo la que designa a quienes han de ejercer esa responsabilidad. En segundo lugar, sólo eran elegibles al cargo los miembros de ciertos linajes selectos, pero dicha elección no atendía al mérito o a la virtud de los candidatos. Por último, los miembros del senado cretense eran elegidos únicamente de entre aquellos que han desempeñado el papel de *kosmoi*. Del senado cretense, Aristóteles menciona los mismos defectos que del Consejo de Ancianos espartano: que sus miembros no rendían cuentas de sus actos, que ejercían el cargo de manera vitalicia, y que sus decisiones eran absolutamente discrecionales, sin que existieran normas escritas a las cuales debieran apearse. Es de destacarse, a este respecto, que la Teoría aristotélica del Estado perfiló, de manera incipiente, lo que hoy conocemos como "principio de legalidad" en los actos de la autoridad.

La tercera y última polis a que se refiere Aristóteles, en este análisis preliminar de las constituciones de su época, es la de Cártago. A este respecto, el estagirita manifiesta una gran admiración por dicha constitución, cuyas instituciones califica de "excelentes", y fundamenta esa admiración en el hecho, notable incluso hoy en día, de que el pueblo llano obedeciera fielmente el orden constitucional de manera espontánea, por el convencimiento de que dichas instituciones satisfacían plenamente sus necesidades, y no por el temor a que el Estado ejerciera su poder de coerción para mantener la paz y la estabilidad. Desde luego, es de destacar ciertas semejanzas con los sistemas constitucionales ya expuestos de Creta y Esparta. La institución análoga a los

éforos y los *kosmoi* era la magistratura "de los Ciento Cuatro"; la diferencia esencial entre las dos primeras y la última consistía en la forma de elección de los magistrados, que al decir de nuestro informante se realizaba en Cártago en atención al mérito y la virtud de los ciudadanos, razón por la cual no cualquier ciudadano podía ascender a esas posiciones de poder. Cártago también tenía un monarca y un senado; pero tanto el soberano como los ancianos del consejo no eran elegidos a la manera en que se hacía en las dos ciudades referidas anteriormente. Particularmente en el caso del *basileus*, la elección no recaía en miembros del mismo linaje, sino que era designado en función de su autoridad moral, del ejercicio de la virtud. El estagirita encuentra, sin embargo, puntos censurables en la configuración de la constitución cretense; desviaciones de los principios aristocrático y republicano, que tienden respectivamente hacia la oligarquía o la democracia. Nos relata Aristóteles que los reyes y senadores cretenses decidían si los asuntos de cierta importancia habrían de ser llevados o no a la Asamblea, pero que una vez hecho lo anterior, el pueblo no sólo era enterado de dichos asuntos, sino que además podía decidir sobre los mismos; algo impensable en términos del funcionamiento constitucional de Esparta o Creta.

La desviación hacia la oligarquía estaba representada por la institución de las pentarquías, institución política exclusiva de Cártago, y de la cual desconocemos prácticamente todo; nuestro único informante es el mismo Aristóteles. Estas pentarquías, al parecer, decidían algunos asuntos importantes del Estado, en función de un área de atribuciones específica. Los miembros de las pentarquías, según Aristóteles, lo eran por "autoelección". Esta afirmación del autor nos deja especialmente perplejos; sólo nos queda por conjeturar que se

postulaban como candidatos, a la manera de los éforos de Esparta. Los miembros de las pentarquías elegían a un "Supremo Consejo de los Cien"⁶⁰.

La forma de elección de los magistrados en Cártago representa una mezcla de la aristocracia y de la oligarquía, cuya singularidad es destacada puntualmente por el estagirita. En efecto, los magistrados no percibían salario, ni eran electos por sorteo; así, sus rasgos adquirirían un perfil eminentemente aristocrático. Pero por otro lado, el criterio de elección no correspondía únicamente a su mérito personal, a la manera de los buenos gobiernos aristocráticos, sino también a su riqueza, dado que los cartagineses sostenían -y no les faltaba razón- que mal podría gobernar quien se encontrara en apuros económicos. Esta combinación de criterios aristocráticos y oligárquicos era única en el mundo antiguo, y no encontramos parangón en ninguna otra etapa histórica. Aristóteles considera cuidadosamente esta circunstancia, y comenta el peligro que entraña que uno de los dos criterios sea preferido al otro, eligiendo de esa manera a los magistrados atendiendo más a su riqueza que a su virtud.

No podía faltar, en esta exposición del estagirita de las diversas formas constitucionales imperantes en su época, la mención de la obra legislativa de Solón, padre de la democracia ateniense. Aristóteles juzgó conveniente la combinación de elementos de diversas formas constitucionales que logró Solón: el Consejo del Areópago representaba un elemento oligárquico, las magistraturas electivas eran un elemento aristocrático, y los tribunales judiciales eran, por su parte, un elemento democrático. Solón preservó las dos primeras instituciones y estableció ésta última, determinando que cualquier ciudadano pudiera ejercer un cargo judicial. La antigua república ateniense, que merece la alta estima del filósofo de Estagira, fue desvirtuada, a su parecer, por los sucesores de Solón,

⁶⁰ Es probable que Aristóteles se refiera al ya mencionado Consejo de los Ciento Cuatro, institución que hemos comparado con el éforato; nuevamente suponemos la contaminación del texto original de Aristóteles por alguno de sus traductores o editores.

"que halagaron al pueblo como a un tirano" y reemplazaron la república por la democracia, una forma impura de gobierno en el ámbito del pensamiento aristotélico. La crítica del estagirita está enderezada, especialmente a las reformas de Elfiates y Pericles, a que hemos hecho referencia en el primer capítulo de esta tesis. La intención de Solón no era fortalecer las instituciones democráticas, sino lograr un equilibrio entre los diferentes componentes de la sociedad ateniense; dicho equilibrio fue roto por Pericles, cuando el poder del Consejo del Areópago fue restringido y cuando se estableció un salario para los funcionarios judiciales. Las magistraturas, por otra parte, fueron establecidas originalmente por Solón en atención a la nobleza y riqueza de los *pentacosiomedimnos*, es decir, aquellos que podían aportar una renta de 500 "medimnos" (costales) de trigo, y proporcionalmente a los *zeugitai*, que podían aportar 200 medimnos de trigo. Las reformas de Pericles permitieron que los miembros de esta tercera clase de Solón tuvieran acceso a instituciones tan importantes como el Arcontado y el Consejo de los Quinientos, y la consecuencia natural de estas reformas fue el desequilibrio tan prudentemente establecido por Solón.

La referencia a la obra legislativa de Solón y a las posteriores reformas realizadas por Pericles nos permiten abordar el tema de la ciudadanía, que en el ámbito de la Teoría del Estado de Aristóteles cobra especial importancia. En el contexto de nuestra exposición, el tema del ciudadano nos permitirá vincular la crítica de las constituciones a que hemos hecho referencia con la detallada clasificación que hace el estagirita de los diferentes órdenes constitucionales, y encaminar nuestro repaso hacia las formas puras y degeneradas de gobierno. Este será, en última instancia, el núcleo central de la doctrina política sustentada por Aristóteles, en torno al cual girarán las diferentes opiniones que emite sobre los fenómenos políticos.

El ciudadano es, desde luego, el elemento último y originario que conforma la ciudad. Así, Aristóteles no duda en afirmar que la ciudad "es una colección de ciudadanos". Por esa razón se pregunta qué debemos entender, en términos generales, por ciudadanía. Al indagar sobre la naturaleza y atribuciones del ciudadano, Aristóteles destaca que es prácticamente imposible enunciar una definición general de ciudadanía, dada la gran diferencia que existe entre las distintas polis de la Hélade; la definición será, en todo caso, de carácter relativo, más con el propósito de permitir la exposición de la doctrina aristotélica que con la idea de establecer una regla definida y sistemática. Hay un principio lógico detrás de esta conclusión relativista del estagirita: el presupuesto de la ciudadanía es la constitución política, pero las constituciones difieren específicamente entre sí.

La pretensión del estagirita, desde luego, es formular una premisa aplicable al "ciudadano en absoluto". La definición preliminar del ciudadano que nos proporciona Aristóteles tiene un carácter negativo: el ciudadano es aquel a quien no pueden imputarse las deficiencias que pueden ser corregidas por una calificación ulterior. El estagirita se refiere a cuatro casos específicos. En primer lugar, el extranjero residente en la polis, que no puede ser considerado ciudadano, a pesar de que sea un sujeto de derecho, dado que para ejercitar una acción o para comparecer en general en juicio ha de recurrir a un abogado patrono; en segundo lugar se refiere al esclavo, en tanto permanece en estado de esclavitud; en tercer lugar, al niño, que también es un sujeto de derecho, pero que por razón de su edad no puede participar aún en la cosa pública, pero que eventualmente podrá convertirse en un ciudadano, y por último se refiere al anciano, que está exento de cumplir con sus obligaciones cívicas.

De esa definición negativa, Aristóteles logra extraer una norma general: debemos entender por ciudadano, en ese "sentido absoluto", aquel individuo que

define dicha calidad por su participación en la judicatura y en el poder. Es necesario aclarar que Aristóteles no se refiere únicamente a quienes han sido electos para desempeñar un cargo público, sino también a los miembros de los jurados y a los participantes de la Asamblea. En este sentido debemos entender su afirmación de que podríamos considerar que todos los ciudadanos pueden ser llamados "magistrados", porque todos ellos desempeñan una "magistratura indefinida" al participar en la Asamblea. En ellos reside, en última instancia, el auténtico poder soberano. Esta noción aristotélica se aproxima asombrosamente al moderno concepto del "mandato político", según el cual los electores delegan una suerte de "poder general" en el funcionario público que han elegido mediante el voto.

La primera dificultad que encuentra el propio estagirita en su definición se refiere, naturalmente, a aquellos estados en los que el pueblo no tiene participación política ni en la judicatura ni en la Asamblea. El ejemplo al que recurre es nuevamente el de Esparta, donde los diferentes órganos del Estado (éforos, Consejo de Ancianos, etc.) conocen de las causas civiles y criminales sin recurrir a un jurado, y en donde la Asamblea no participa de manera efectiva en la toma de las decisiones políticas fundamentales.

Aristóteles precisa entonces el concepto de ciudadano, al señalar al individuo que tiene derecho a participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad. En ese contexto, el estado es un cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una vida autosuficiente. El retorno del estagirita al ya comentado concepto de autosuficiencia es digno de hacer una mención aparte. Desde luego, la polis ha de ser autosuficiente, en los dos sentidos que hemos mencionado con anterioridad: tanto en su capacidad de producir u obtener los elementos materiales que requiere para satisfacer sus necesidades, como por su capacidad para crear las condiciones sociales, políticas y culturales que permitan que el

individuo pueda buscar la consecución de su *eudaimonia*. Ahora bien, el ciudadano ha de participar activamente en la búsqueda de la felicidad de la polis, la *eudaimonia* colectiva a que se refiere más ampliamente en el Libro VIII de *La Política*, y además debe ser, en tanto parte de un todo, agente activo que permita a la polis lograr ese carácter de autosuficiente.

A continuación, el estagirita realiza una primera aproximación sobre las formas de adquirir la ciudadanía, y se refiere a la norma, de uso generalizado en el mundo antiguo, de limitar el carácter de ciudadano a aquellas personas que podían acreditar ser hijos de dos ciudadanos, o incluso a quienes debían acreditar ser descendientes de dos o tres generaciones de ciudadanos. Este concepto, antecedente inmediato de lo que los romanos llamarían "derecho de sangre", no deja de parecer paradójico a los ojos de Aristóteles: por ese camino ha de llegarse, necesariamente, a quienes no pueden acreditar la ascendencia de ciudadanos, por tratarse de los fundadores originarios de la polis. El problema es mucho más complejo de lo que aparenta a simple vista, sobre todo cuando consideramos el caso -a que Aristóteles hace referencia explícita- de los ciudadanos que han adquirido ese carácter por causa de una revolución: los extranjeros que han sido naturalizados, o los esclavos libertos.

El problema a que hemos hecho referencia guarda estrecha relación con el denominado "Problema de la Imputación", que tanto preocupó al genial jurista austríaco Hans Kelsen. Aristóteles prefigura este problema, de manera por demás brillante, en el planteamiento final del primer capítulo del Libro III de *La Política*. ¿Qué debemos entender por ciudad? ¿El concepto se refiere a la suma de la población y del territorio, o se extiende por otro lado a la forma de organización política, a la forma de gobierno que asume? En el primer caso, los actos de la autoridad, por injustos que pudieran parecer, son plenamente válidos hasta que sus efectos sean reparados; en el segundo, los efectos son eliminados

totalmente, como en el caso de los derechos y obligaciones de los particulares ante el Estado, o de los Estados entre sí, cuando uno de ellos ha mudado precipitadamente su forma de gobierno, por causa de una revolución.

El problema de la imputación tendría una primera solución, la más obvia, en la afirmación de que una ciudad es la misma en función de su territorio y población. De aceptar esta premisa, entonces el nuevo régimen, que substituye al anterior, sería naturalmente un mismo sujeto de derecho, y por lo tanto ha de responder de los derechos y obligaciones derivados de los contratos celebrados por el viejo régimen. Aristóteles encuentra la solución en el contenido del término "continuidad". En efecto, el estagirita se pregunta "...¿Hemos pues de decir que es la misma una ciudad en la que la misma población habita el mismo lugar, mientras subsista la misma raza de sus habitantes, por más que continuamente unos mueran y otros nazcan, no de otro modo que como acostumbramos decir que son los mismos los ríos y las fuentes, por más que una parte de la corriente irumpa y otra pase incesantemente?..." Esta referencia a la vieja polémica sostenida entre los seguidores de Heráclito y los de Parménides, le sirve de pretexto al estagirita para resolver el problema de la imputación, y para afinar con ello el concepto de ciudadano que nos ha ofrecido. En efecto, Aristóteles considera que la ciudad es, ante todo, una comunidad organizada de ciudadanos, y que el carácter orgánico de esa comunidad se manifiesta en su forma de gobierno. En ese supuesto, la solución original al problema de la imputación resulta falsa: la ciudad no es la misma si ha mudado, de forma brusca y repentina, su forma de gobierno, y por lo tanto no es responsable de los actos jurídicos en que haya participado el viejo régimen.

Más allá de las implicaciones que ofrece esta conclusión aristotélica respecto del problema de la imputación, es de destacar que la ciudadanía deviene no de un derecho de sangre invocado, o de una etérea convención relacionada

con los linajes, y ni siquiera propiamente del hecho de haber nacido en el territorio de la polis, sino del orden constitucional específico. La definición que Aristóteles formula en el capítulo VII del Libro III de La Política es, con mucho, la más completa: nos dice que el ciudadano es aquel que participa activa y pasivamente en el gobierno (sea como magistrado o como miembro de la Asamblea); se trata del individuo que puede y elige ser gobernado y gobernar, pero siempre con apego al ideal de una vida virtuosa.

Mención aparte merece el problema de si es una y la misma virtud la que ha de tener el hombre bueno y el buen ciudadano. Con antelación hicimos referencia a este aspecto, que Aristóteles considera central en el ámbito de su Teoría Política. A nuestros ojos pudiera resultar, sin embargo, contrario a la metodología precisa de la Ciencia Política, el involucrar esta cuestión que atañe más al campo de la Ética. Hemos dicho que para los griegos, y muy especialmente para Aristóteles, la diferencia existente entre una y otra disciplina era muy tenue, si no exageráramos al decir que prácticamente inexistente. La construcción lógica que elabora el estagirita sobre el tema que nos ocupa es relevante en términos de lo expresado anteriormente, sobre la naturaleza de la ciudadanía. La virtud del ciudadano, en opinión de Aristóteles, consiste desde luego en la salvaguarda de la comunidad, entendiendo por "salvaguarda" la supervivencia del grupo humano organizado políticamente, el mantenimiento y perfeccionamiento del régimen y la autosuficiencia de la polis. Ahora bien, la existencia de diferencias específicas entre las distintas formas constitucionales supone la existencia de diferencias específicas respecto de esa virtud del ciudadano: en otras palabras, supone la existencia de una "pluralidad de virtudes".

Esa pluralidad es incompatible con lo expresado por Aristóteles en sus escritos éticos: el hombre bueno, el varón virtuoso, lo es en función de la virtud

misma, en términos de la unicidad de la virtud. La conclusión lógica que se obtiene de los razonamientos anteriores es que el buen ciudadano puede no identificar su virtud con la del hombre bueno. En todo caso, podemos aspirar a que los integrantes de la comunidad política compartan la virtud del buen ciudadano, pero es imposible que todos sean varones virtuosos. Por último, la pluralidad existente en el seno mismo de la organización política, nos lleva necesariamente a pensar en otro género de "pluralidad de virtudes" en el *zoon politikón*; cada integrante de la comunidad política ha de desempeñar una diferente tarea, en aras de esa salvaguarda de la polis, y por tanto cada uno de ellos ha de tener una virtud diferente.

El único caso en que Aristóteles identifica plenamente la identidad entre la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano es el del gobernante de la polis. El filósofo aseveró que la virtud del gobernante era distinta a la del gobernado, como puede ser diferente la virtud del amo y la del esclavo; el gobernante, en todo caso, debe ser un hombre virtuoso, y dicha calidad debe fundamentarse en el ejercicio de la prudencia, de la templanza y de la justicia.

El último problema que analiza el estagirita, como preámbulo para realizar la exposición de las diferentes formas constitucionales y sus correspondientes desviaciones, es el de los hombres libres que no tienen el carácter de ciudadanos. Se refiere especialmente a los obreros, a los campesinos libres y a los artesanos, que no realizan tareas propiamente serviles, pero que tampoco forman parte de la clase pudiente de la polis. Aristóteles se refiere a ellos equiparándolos, en relación a su *status* ante la comunidad política, con los esclavos, dado que prestan sus servicios a cambio de una contraprestación, y que no participan del ocio que considera indispensable para lograr la vida contemplativa, presupuesto de la actividad filosófica y del ejercicio de la virtud.

Aristóteles estableció una clara distinción entre gobernantes y ciudadanos, manifestando que el gobernante ha de disponer especialmente de la virtud de saber hacer uso del mando, mientras que el ciudadano ha de poseer la virtud de mandar y de obedecer, alternativamente, a sus esclavos y al gobernante. Este criterio, estrecho de por sí, deja fuera al obrero, dado que no toma parte en ninguna magistratura, ni siquiera de esa "magistratura indefinida" a que ha hecho referencia Aristóteles al mencionar a quienes participan en la Asamblea. En opinión del estagirita, "la ciudad perfecta", esa a la que hará referencia en el Libro VIII de La Política, no puede hacer ciudadanos a los obreros, porque éstos se encuentran naturalmente indispuestos a poseer la virtud del ciudadano, que es la de estar exento de los trabajos necesarios para la vida cotidiana. Aristóteles se refiere nuevamente al ocio, a la posibilidad de dedicar el tiempo a la vida contemplativa. No basta, pues, con disfrutar de la condición de "hombre libre", ni radica en la libertad el elemento indispensable para integrarse plenamente a la comunidad política.

Desde luego que, en referencia a lo anterior, Aristóteles parte de que esa "ciudad ideal" tendría un régimen de corte claramente aristocrático; reconoce que otras formas constitucionales permiten que el obrero, el campesino y el artesano disfruten de la calidad de ciudadanos. El discurso, en este punto, tiene que recurrir a la casuística: la oligarquía permitiría, por ejemplo, que los obreros fueran ciudadanos, pero impediría que lo fueran los campesinos.

Alcanzamos ahora el punto en que nos es posible formular el concepto aristotélico de la constitución. El estagirita consideraba como forma constitucional "el ordenamiento de la ciudad con respecto a sus diversas magistraturas y señaladamente a la suprema entre todas"⁸¹. Esta definición conlleva necesariamente a la mención de la idea, expuesta en el Libro I de La Política, del

⁸¹ *Política*, pág. 203.

hombre como *zoon politikón*. El espíritu gregario del ser humano nace del interés común, en opinión de Aristóteles, de la misma forma en que ahora tomamos como verdad probada que el hombre se reúne en hordas por la necesidad de sobrevivir. La reunión de los hombres trae consigo, en la doctrina aristotélica, un bienestar colectivo; y la comunidad humana se mantiene incluso "por el solo vivir, con tal que no sean demasiado excesivas las penas de la vida"⁸².

El sistema natural, el más primitivo en opinión del estagirita, es el que parte de la base de la igualdad de los hombres, que desemboca en la convicción común a todos ellos de que han de desempeñar las tareas de mando de manera alternativa. Esta opinión, a más de aventurada, carece desde luego de sustento científico; nuestra moderna arqueología tiende a suponer una realidad muy distante de la que imaginaba Aristóteles. El filósofo consideraba que el provecho que se deriva del poder, ejercido de manera personal, era el causante de que ese estado original se hubiera distorsionado. Pero independientemente del acierto o error de esas aseveraciones del estagirita, hay un elemento que resalta como central para entender su concepción del Estado y de las formas constitucionales. Nos referimos a esa idea de que los hombres se han reunido en función del bienestar común. La diferencia que Aristóteles percibe entre las formas puras e impuras de gobierno deriva precisamente de este concepto. Podemos adelantar que aquellas formas constitucionales que miran por el interés general de la comunidad humana "son rectas de acuerdo con la justicia absoluta"⁸³, y por lo tanto son puras, mientras que las formas constitucionales que miran por el interés particular de los gobernantes (sin importar su número o calidad) son formas constitucionales impuras.

Ahora bien, atendiendo a los criterios de número y de calidad, Aristóteles distingue tres tipos de constitución. En primer término es menester referirnos a la

⁸² *Política*, pág. 203.

⁸³ *Política*, pág. 204.

forma de gobierno unipersonal, ejercida siempre en interés del bienestar común, y que recibe el nombre de monarquía. En segundo término, el gobierno de los mejores, es la aristocracia, con la aclaración de que normalmente los mejores son los menos numerosos. Por último, conocemos como república a la forma constitucional en que ejerce el gobierno la multitud, siempre y cuando lo haga en vista del interés general, y no de sus intereses particulares. Aristóteles hace una aclaración muy a tono con su discurso general respecto de ésta última forma de gobierno, y manifiesta la dificultad de que los integrantes de una multitud compartan la característica esencial de un gobernante, que es la virtud.

Estas tres formas constitucionales encuentran sus desviaciones cuando el poder es ejercido en función del interés particular de quien lo detenta, y no del interés general de la comunidad. La monarquía degenera en tiranía en ese supuesto; la aristocracia en oligarquía, que normalmente es producto del interés particular de los ricos en vez del ejercicio de la virtud de los mejores; y la democracia es la degeneración de la república, dado que en éste caso en particular la multitud, compuesta generalmente por los pobres, ejerce el poder en beneficio de lo que ahora llamaríamos "sus intereses de clase", y no en vista del bienestar general.

Es conveniente la precisión de que Aristóteles no se refiere únicamente al criterio del número de gobernantes para establecer la diferenciación entre las formas constitucionales mencionadas, sino que hace énfasis en la combinación de dicho criterio con el de la calidad del gobernante. En efecto, pudiera darse el caso de una oligarquía en que gobernara una multitud, en tanto sus integrantes fueran ricos, y pudiera existir una democracia en que gobernara una minoría, siempre y cuando los miembros de esa minoría fueran pobres. La experiencia histórica, a que Aristóteles no es ajeno, nos dice que los ricos son pocos y los pobres son muchos, por lo que no es difícil para un observador imparcial, como el

estagirita, identificar ambos criterios para conformar el criterio general de diferenciación.

Aristóteles sostenía que todas las formas constitucionales, incluyendo a la oligarquía y a la democracia, estaban inspiradas en el fondo en un cierto concepto general de justicia⁸⁴; pero en el caso de las formas impuras, la "justicia absoluta" no podría ser expresada en toda su integridad. "Lo justo es lo igual... pero sólo para los iguales, y ... lo justo es lo desigual ... sólo para los desiguales..." nos dice el estagirita⁸⁵, y señala a renglón seguido que el juicio se desvía en cuanto es imposible realizarlo con plena imparcialidad, por involucrar al emisor en el mismo. Los hombres, nos ha dicho con gran sabiduría el filósofo, son malos jueces de su propia causa.

Los últimos apuntes del estagirita en el capítulo V del Libro III de La Política nos permiten complementar los conceptos anteriormente expresados por el autor sobre el Estado y la constitución, y nos confirman la importancia que Aristóteles concedía a la autosuficiencia de la ciudad, como elemento definitorio de la misma, y a la amistad entre los hombres virtuosos como "argamasa" que mantiene unido y sólido el edificio social.

El objetivo de toda ciudad, su razón de ser, es procurar a sus habitantes una vida mejor. Este objetivo solamente puede encontrar cabal cumplimiento en el seno de la comunidad de los hombres libres. La polis requiere, tanto para su supervivencia como para la consecución de su último fin, la *eudaimonia* colectiva, de una buena legislación que prevea el carácter virtuoso del hombre, así como la maldad intrínseca en el ser humano. La ley que no atienda a estas características "es una mera convención", o en todo caso "una garantía de los derechos

⁸⁴ Con la excepción señalada de la tiranía.

⁸⁵ *Política*, pág. 206.

recíprocos", según nos dice el estagirita en cita de las palabras de Licofrón⁸⁶. Dicha ley, por esas limitaciones, resulta incapaz de hacer que los ciudadanos sean "buenos y justos"; en suma, imposibilita la generación de varones virtuosos, que deben ser en la óptica aristotélica los elementos aglutinadores de la organización política.

Debemos entender entonces a la polis como una comunidad humana erigida con la intención de lograr una vida mejor, en la que convivan familias y linajes⁸⁷, y cuyo fin último "es la vida perfecta y autosuficiente". La amistad a que ha hecho referencia Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* es, en ese sentido, el motivo de la vida en común. De esto se desprende que el objeto de existencia de la comunidad política no sea únicamente la convivencia cotidiana de sus habitantes, sino "la práctica de las buenas acciones", o dicho en otros términos, la creación de las condiciones necesarias para el ejercicio de la virtud y para la práctica de la vida contemplativa.

Aristóteles se pregunta entonces qué clase de gobierno ha de tener la polis, a la vista de los objetivos y motivaciones que hemos señalado. El ideal sería, en opinión del estagirita, que el poder estuviera depositado en la ley, y no en el hombre; se refiere a la necesidad de que la polis cuente con leyes justas y soberanas, de forma que los gobernantes participen únicamente en aquellos casos en que fuera imposible la aplicación exacta de la ley escrita. El ser humano puede actuar de manera deficiente, en comparación, dado que lleva en su alma "las pasiones consiguientes a su condición"⁸⁸.

⁸⁶ *Política*, pág. 206 y sigs.

⁸⁷ La traducción literal sería "municipio", concepto a que hemos hecho referencia con anterioridad. Nosotros preferiríamos, en todo caso "ciudad", aunque Julián Marías recurre al término "aldeas".

⁸⁸ *Política*, pág. 207.

La diferencia entre las diferentes formas constitucionales, puras e impuras constituye un problema toral en el ámbito de la Teoría del Estado que formula Aristóteles. Ha corrido la especie, un tanto discutible, de que Aristóteles se inclinaba en lo general por la forma de gobierno aristocrática; ciertos comentarios suyos, consignados en los Libros III y IV de La Política, parecen sugerirlo de esa manera. Lo cierto es que el estagirita pone especial cuidado en aseverar que cada ciudad es diferente a las demás, y que por ello es imposible señalar un régimen específico como el que debe implementarse en todas ellas. Debemos partir de la base de que el estagirita sostenía que la función de gobierno había de ser desempeñada por uno o más individuos virtuosos, y que dicha virtud era una condición *sine qua non* del buen gobierno.

Así, no es extraño que Aristóteles pueda aventurar una hipotética justificación de la forma constitucional republicana, cuando afirma que la multitud podría desempeñar la labor de gobierno en forma más acertada que la minoría aristocrática, porque si bien es difícil que dicha multitud esté compuesta en lo individual por varones virtuosos, también es posible que cada uno tenga "su parte de virtud y prudencia". El estagirita reconoce, sin embargo, los peligros que entraña que un hombre del pueblo llano llegue a ejercer una magistratura, pero el pragmatismo que caracteriza buena parte de su pensamiento lo lleva a reconocer que también existe peligro en marginar a los ciudadanos comunes y corrientes de la participación política, dado que los pobres son mayoría, y "privarlos de honores" provocará que la ciudad esté "llena de enemigos". Así, Aristóteles considera necesario y conveniente otorgar a la mayoría no virtuosa una cierta cuota de poder, o por lo menos una forma de participación política que garantice la estabilidad y la paz de la polis. En ese sentido cita nuevamente la obra del ilustre Solón, que permitió que el pueblo participara en la elección de los magistrados, y estableció la facultad de la Asamblea de pedir cuentas a dichos magistrados por el desempeño de su cargo, aunque supo limitar el sistema de tal

forma que el hombre llano, el ateniense no virtuoso, estuviera incapacitado para gobernar individualmente.

El mecanismo de elección de las magistraturas es, en ese sentido, ejemplificativo del pensamiento aristotélico. Por una parte, el estagirita se ve impulsado a afirmar que en dicha elección no debe participar el ciudadano común y corriente, sino solamente aquel ciudadano virtuoso que además sea versado y conocedor de la cosa pública. Por la otra, en abierta contradicción, admite la posibilidad de que la multitud, en su conjunto, sea capaz de discernir adecuadamente sobre estas cuestiones, y de que siéndolo el conjunto de los ciudadanos del pueblo llano quienes en última instancia reciben beneficios o perjuicios de las acciones de un gobernante, es a ellos a quienes correspondería elegir a dicho magistrado.

El problema anteriormente planteado sobre la mejor forma constitucional existente está íntimamente emparentado con el concepto aristotélico de la justicia, al que el maestro García Máynez ha dedicado páginas inolvidables. Pero en el contexto que nos ocupa, es prudente hacer una delimitación cuidadosa. La justicia, en el pensamiento político de Aristóteles, es ante todo una virtud social, o mejor dicho, la más alta de las virtudes sociales. Así, no es incomprensible que el estagirita afirmara que el bien de la ciudad consiste en la justicia, "esto es, el bienestar público". La correspondencia entre justicia y bienestar público puede resultar imprecisa para un observador de nuestro siglo; pero el filósofo de Estagira no encontraba dificultad en identificar ambos conceptos, y en considerar a la justicia desde un punto de vista objetivo, en relación a las personas. Aristóteles afirmaba que la filosofía política debía determinar en qué casos debía existir la igualdad y en cuáles debía reinar la desigualdad entre los hombres.

Es en base a ese concepto aristotélico de la justicia como el estagirita admite la imposibilidad, en principio, de establecer un criterio confiable que privilegie una forma constitucional sobre las demás. Si aceptáramos pura y llanamente el criterio de la oligarquía, según el cual deben gobernar los ricos, llegaríamos entonces a la conclusión -que nos parece absurda- de que entonces ha de gobernar el hombre más rico. De la misma forma, si partimos del principio de la aristocracia, según la cual deben gobernar los varones virtuosos, entonces concluiríamos que ha de regir aquél que sobresalga entre todos por ser depositario o poseedor de la mayor virtud. El problema se complica si atendemos al principio del linaje, que es el fundamento de la monarquía, o al del criterio mayoritario de un pueblo soberano, que es el principio básico de la democracia. En todos estos casos, se comete necesariamente un exceso; en todos hay, de una manera u otra, un atisbo de injusticia.

La solución que Aristóteles propone, en forma un tanto reiterativa, es la de que el legislador promulgue normas generales que miran por el bienestar general, y no solamente al interés de los virtuosos, o de los ricos, o de los pobres.

El problema de la desigualdad humana, en lo que hace a la virtud, trae a colación en el discurso aristotélico dos instituciones generalizadas en el ámbito de los pueblos helénicos: la monarquía y el ostracismo. Partimos de la premisa de que puede existir un individuo que sobresale notoriamente respecto de sus conciudadanos, por su virtud o por su capacidad política. La opinión del estagirita es que dicho hombre no puede formar parte de la ciudad, o por lo menos no en el sentido en que forman parte los demás; sería injusto que a él se aplicaran las mismas normas y fuera titular de los mismos derechos que aquellos sobre los que destaca. La justificación aristotélica al régimen monárquico encuentra en este escenario su más cumplida realización. Aristóteles opina que ese hombre no puede ser mandado por otro que le sea inferior, sino que por su naturaleza y sus

cuales ha de ser el titular indiscutible del gobierno, y todos los demás integrantes de la comunidad política han de obedecerle.

Por otra parte, en referencia a los regímenes democráticos, Aristóteles explica la institución del ostracismo en función de esas mismas características sobresalientes. Es un hecho que dichos regímenes persiguen, como uno de sus fines más importantes, la igualdad; es menester entonces, para la supervivencia del régimen, la expulsión de quienes sobresalen en poder, riqueza, relaciones o influencia política. El estagirita reconoce que hay una cierta justicia en la aplicación de esa medida extrema, sobre todo cuando se trata de eminencias indiscutibles; pero critica vehementemente aquellos casos en que, detrás de la condena al ostracismo, regía un "espíritu de facción".

La primera forma constitucional que Aristóteles analiza en forma específica es la monarquía. Aristóteles distingue cinco clases de monarquía diferentes, y anota brevemente algunas de sus características. En primer término se refiere a la monarquía fundada en la ley, de la que el caso espartano parece ser el ejemplo más puntual. Como mencionamos con anterioridad, al referirnos a los rasgos de la organización política de Esparta, el *basileus* no era soberano sobre todos los asuntos, ni tenía poder de vida o muerte sobre sus súbditos, sino que sus funciones se limitaban al mando militar, y como una función accesorio tenía a su cargo lo concerniente al culto divino. En los casos en que la polis decide establecer un gobierno de este tipo, algo muy semejante a lo que ahora llamaríamos "monarquía constitucional", existen dos posibilidades: que la sucesión al trono se realice de manera hereditaria o electiva, como en Cártago.

El segundo tipo de monarquía a que hace referencia el estagirita tiene lugar entre las naciones bárbaras. La equiparación a una tiranía de corte helenístico no resulta muy afortunada: el ejército no se conforma con

mercenarios, como en la Hólade, sino con ciudadanos sujetos al trono. Aristóteles nos da noticia que la sucesión al trono se realizaba entre los bárbaros de forma hereditaria. A este respecto, precisaremos que el estagirita se refiere principalmente a las tribus indoeuropeas que habitaban la parte norte de la península balcánica (los territorios de la actual Yugoslavia y Rumania), y no podemos acotar a decir que incluía en este grupo al Estado macedónico, aunque muchas de sus características coincidían plenamente con las de esta clasificación.

En tercer lugar, Aristóteles nos da noticia del tipo de monarquía que él llama "dictadura", y que al parecer fue común en los tiempos más remotos de los pueblos helénicos. Se trataba, al decir del estagirita, de una tiranía electiva⁹⁹, que se desempeñaba de acuerdo con la ley. El monarca podía desempeñar su cargo de manera vitalicia, o bien podía hacerlo de acuerdo con los ciudadanos durante un período determinado, durante el cual habría de desarrollar ciertas acciones concertadas, un programa de actividades. El despotismo inherente a este tipo de monarquía estaba atenuado, según Aristóteles, por el consentimiento manifiesto de los súbditos.

La cuarta forma de monarquía que enumera el estagirita es la que tuvo lugar entre los pueblos griegos en los tiempos heroicos. Se trataba de una monarquía de corte constitucional, de transmisión hereditaria, y que contaba además con el beneplácito de los súbditos. Estos elegían rey a quien fuera bienhechor del pueblo, y perpetuaban su gloria en sus descendientes. El rey tenía el mando militar, como en Esparta, y ciertas atribuciones relacionadas con el culto divino. Era, además, supremo juez de las controversias entre sus súbditos. En nuestra opinión, esta forma de organización política fue sin duda la más extendida en la antigüedad, no solamente entre los pueblos griegos, sino en general en casi todo el mundo antiguo. Aristóteles nos explica que la evolución

⁹⁹ Es decir, que no era hereditaria, como las monarquías de los pueblos bárbaros.

ulterior de esta forma constitucional obligó a los monarcas a abdicar de algunas de sus funciones, o a cederlas a nuevos órganos administrativos, deliberativos y judiciales; en lo general, retuvieron el mando militar en tiempos de guerra y el privilegio de celebrar ciertos sacrificios a los dioses.

La última forma de monarquía enlistada por Aristóteles es la monarquía absoluta, en cuyo sistema puede el soberano resolver absolutamente todos los asuntos de todas las materias, con plena autoridad sobre la vida o la muerte de sus súbditos, así como las atribuciones correspondientes a su investidura militar. La primera forma de monarquía (la legal) y la última (la absoluta) son los extremos; las demás representan formas intermedias entre una y otra.

La descripción anterior permite que el estagirita dirija su disquisición a dos situaciones accesorias. La primera es la concerniente a la conveniencia de que el poder soberano de la polis sea depositado en un órgano unipersonal, así como la relación que dicho órgano de gobierno debe guardar con el sistema legal correspondiente. En este sentido, Aristóteles coincide con los que sostienen que las leyes enuncian "principios generales", son normas cuya aplicación casuística es prácticamente imposible. Sin embargo, hace destacar que el texto legal está "desprovisto de pasión", a diferencia del alma humana, y que el gobernante debe desempeñar sus funciones teniendo a la vista este principio.

El segundo problema de carácter accesorio que plantea Aristóteles en relación a la monarquía, debe plantearse en cuanto a si un hombre superior a los demás puede tener atribuciones para juzgar a sus conciudadanos. A este respecto señala el estagirita que el juicio individual se corrompe fácilmente, y que el hombre puede ser presa de la cólera y la pasión, mientras que un cuerpo colegiado es, en general, más inmune a la corrupción, y menos propenso a ceder al peso de la cólera y de las pasiones. No considera, en forma alguna, que sea

necesario que el juzgador tenga mayor virtud que el juzgado, siempre que ese juzgador sea un órgano colegiado, ya que entre varios existirá mayor virtud y prudencia que en uno sólo. Esta serie de afirmaciones, muy peculiares en el ámbito aristotélico, no dejan de estar en contradicción con los planteamientos que el estagirita realiza posteriormente sobre la naturaleza de la aristocracia y de la república. En efecto, Aristóteles sostenía que era mejor la aristocracia que la república, porque resulta lógico suponer que acarrearía mayores beneficios a la polis el gobierno ejercido por un grupo de hombres virtuosos, en comparación con el gobierno ejercido unipersonalmente por el hombre virtuoso.

De esta última premisa, el estagirita deriva una serie de razonamientos que contienen en sí el germen de una Teoría de la Historia del Estado. Supone Aristóteles que, en el principio de las comunidades políticas, debió ser difícil encontrar muchos hombres que destacaran entre los demás por razón de su virtud, y que por esa razón se establecieron originalmente las monarquías. Con el crecimiento de la población y la evolución de la polis, existieron entonces mayor cantidad de hombres virtuosos, por lo que la monarquía fue substituida por la aristocracia. Ese mismo movimiento "evolucionista" propició, a la sazón, el surgimiento de la república, dado que los hombres libres no se sintieron tentados a conservar un sistema constitucional que estaba subordinado a la voluntad del monarca o de los aristócratas. Pero el movimiento tenía en sí la semilla de su propia destrucción: al crecer el número de los ciudadanos que tenían posibilidad de acceder a puestos públicos y a disfrutar de las ventajas del erario, la pugna entre los grupos políticos se agudizó y surgió la oligarquía. Este sistema constitucional, por su carácter esencial y los motivos que originaron su creación, devino tarde o temprano en tiranías, y éstas en democracias.

Encontramos también en la doctrina aristotélica la justificación del poder coactivo del Estado, y la explicación de que los monarcas, aún en el caso de los

sistemas de monarquía legal, hubieran conservado bajo su control el mando militar. El control de las fuerzas armadas debe residir en los órganos competentes del Estado, nos dice el estagirita, para que el mismo pueda doblegar a quienes se rehúsen a obedecer las leyes y las órdenes de la autoridad, es decir, para garantizar la observancia del orden constitucional y legal. La opinión de Aristóteles respecto del volumen de esa fuerza armada -y por lo tanto la capacidad de ese poder coactivo- es digna de ser consignada aquí. En efecto, el poder militar debe superar al de cualquier individuo o grupo de interés, pero no debe exceder nunca al poder del pueblo.

Las características de la monarquía absoluta, la quinta clase de monarquía a que ha hecho referencia el estagirita, también motivan algunos de sus comentarios. Aristóteles señala la injusticia implícita en un sistema en el que el soberano decide todo de acuerdo a su libre voluntad, especialmente en los casos de las ciudades que se encuentran compuestas de ciudadanos iguales. Sugiere, como una alternativa a que ha hecho referencia antes, un gobierno especialmente apegado a la legalidad, por sobre el gobierno de uno sólo de los ciudadanos; propone en todo caso el gobierno de unos cuantos ciudadanos, que se constituyan en "guardianes de la ley". El justo medio se encuentra, sin embargo, en un equilibrio correcto entre las normas escritas y las normas consuetudinarias, dado que las primeras, si bien enuncian reglas generales, no pueden atender, por su naturaleza, a los casos específicos. "La ley es, por tanto, la razón sin apetito", nos dice el filósofo, a manera de recordarnos que un gobierno que aplicare la ley en forma estricta y absolutamente apegada a su letra, establecerá el reino de lo divino y de lo racional, mientras que un gobierno dirigido por la voluntad del hombre llevará en sí mismo un "elemento de impulso animal".⁹⁰

⁹⁰ *Política*, pág. 217 y sigs.

Aristóteles consideró, sin embargo, que el sistema monárquico podía resultar adecuado a un pueblo capaz de producir un linaje de sobresaliente excelencia, no sólo en lo relacionado con el arte de gobernar, sino también en lo que ve por el ideal ético. Esta aseveración pudiera entrañar un guiño de complacencia con Macedonia. Como contraposición a la premisa transcrita, encontramos dos afirmaciones más, en relación al tipo de pueblo que puede aceptar un gobierno aristocrático (es decir, aquel que "naturalmente" pueda producir un grupo de gobernantes que por su virtud sobresalgan entre los demás hombres libres) y al tipo de pueblo que admitiría fácilmente un gobierno republicano (es decir, aquella polis cuya población sea especialmente combativa, y que pueda aceptar en su seno la existencia de un gobierno cuyas magistraturas sean distribuidas en forma alternativa, en busca del bien común).

QUINTA PARTE

**LA CONSTITUCIÓN IDEAL
EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO**

6. LA CONSTITUCIÓN IDEAL EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO (Libro VII de La Política)

La posición de Aristóteles ante el Estado establece una distinción, sutil pero insoslayable, entre lo que el filósofo llama "la constitución ideal" y "la mejor constitución posible". En el primer caso no se refiere propiamente a una de las formas constitucionales descritas en el capítulo anterior, y que analizaremos más extensamente en su oportunidad. El séptimo Libro de *La Política*, correspondiente a "la constitución ideal", está dedicado al análisis de los elementos materiales y políticos que el estagirita considera, ora recomendables, ora necesarios, y cuya concurrencia ha de redundar en la fundación de la polis que satisfaga los criterios y los objetivos que Aristóteles ha señalado con anterioridad, especialmente en lo referente a su concepto de "autosuficiencia" y de "eudaimonia colectiva". Por su parte, los Libros IV y VI del mismo tratado sí abordan el problema de "la mejor constitución posible", es decir, la aplicabilidad de las formas constitucionales, tanto puras como degeneradas, que enumeramos con anterioridad, así como una valoración de las ventajas y desventajas inherentes a cada una de ellas.

Los primeros editores del *Corpus Aristotelicum* optaron por relegar el *biblión* que ahora denominamos "Libro VII" a un lugar marginal; lo consideraron un *addendum* de poca importancia, deslumbrados como estaban por la profundidad y lucidez del análisis que Aristóteles formuló de las formas constitucionales. Con el paso de los siglos, en efecto, las ideas contenidas en ese libro se hicieron cada vez más obsoletas, especialmente por la hegemonía de la moral judeo-cristiana en las naciones occidentales. En general, los editores y traductores modernos no han hecho nada para variar el orden de las cosas, y siguen relegando el Libro VII a un lugar muy secundario. En el ámbito de esta tesis, sin embargo, nos proponemos exponer y comentar el contenido de ese

biblión, así sea brevemente, antes de proceder a un examen más cuidadoso de las peculiaridades de las formas puras e impuras de gobierno, porque consideramos que encierra algunas claves importantes para la comprensión general de la actitud aristotélica ante los fenómenos políticos, y porque nos proporciona un panorama muy completo del "escenario" en que Aristóteles proponía que fueran aplicadas sus teorías.

Existe otra razón por la que pretendemos la revaloración del libro de *marra*s. En el capítulo segundo del Libro VII, Aristóteles señala como el objeto de estudio de la Teoría Política el problema de determinar cuál sería "la mejor constitución posible". El planteamiento dice textualmente: "Dos problemas, con todo, se han de considerar: uno, si es más deseable la vida que lleva consigo el ejercicio de la ciudadanía y la participación política, o no más bien una vida de extranjería y desligada de la comunidad política; y el otro, qué constitución y qué ordenamiento deba estimarse mejor para la ciudad... ésta segunda cuestión... es el asunto de la investigación y la teoría política..."⁹¹ Creemos identificar, en ese párrafo transcrito, una suerte de introducción a los problemas que el autor aborda en el curso de los libros IV, V y VI. Sabemos, por los comentarios de Düring y Jaeger, que todos esos fragmentos son contemporáneos, y datan de la última etapa de la vida del estagirita. Sería válido suponer que el Libro VII fue escrito con anterioridad a los otros; en todo caso, nos consta que el orden sucesivo que guardan las ediciones modernas se debe al esfuerzo de los sucesivos traductores por dotar de coherencia a una obra que no fue concebida en forma unitaria, en vez del deliberado propósito de su autor.

Al analizar los principales postulados contenidos en la *Ética Nicomequea*, señalamos que Aristóteles consideraba a la *eudaimonia* (ese concepto de significado escurridizo, que solemos identificar con el de "felicidad") como el valor supremo al que aspiraban todos los hombres. Es lógico suponer, por tanto, que la

⁹¹ *Política*, pág. 279.

eudaimonia colectiva sería el valor supremo de la organización política por excelencia, la ciudad. En aras de una mayor claridad de exposición, el estagirita identificó plenamente la felicidad de los hombres, concebidos en lo individual, con la felicidad de la ciudad. A este respecto destacó las grandes diferencias de opinión existentes entre sus contemporáneos respecto de las características que debía reunir esa ciudad feliz. Por una parte nos reseña la opinión -que hoy en día pareciera común- de que la riqueza proporciona la felicidad individual; los que sustentaban esa hipótesis eran partidarios de la idea de que la felicidad colectiva se lograría si la ciudad lograba acumular grandes riquezas. Por otro lado, quienes apreciaban el valor de la tiranía como sistema de gobierno consideraban que la felicidad de la ciudad dependería del dominio que lograra establecer sobre sus vecinas. Aristóteles sostenía, en cambio, que la *eudaimonia* individual era posible solamente mediante el ejercicio de la virtud, y que por ello mismo la felicidad de la polis dependería esencialmente de la virtud de su ciudadanos.

Esa argumentación le permite a Aristóteles realizar el análisis de tres problemas -y no dos, como él ha dejado de manifiesto. El más importante es el ya destacado de "la mejor constitución", que desarrolla de manera amplia en otras partes de la obra; sólo acierta a adelantar el concepto de que "la mejor constitución" será aquella que permita al individuo "llevar la vida más feliz"⁸², o dicho en otras palabras, lograr la *eudaimonia* individual, "alcanzar la belleza".

El segundo problema, que el estagirita consideraba absolutamente accesorio, es el relacionado con los dos géneros de vida que parecen estar en abierta contradicción: por un lado, la actividad política en grado de participación, y por el otro el alejamiento desdeñoso de la cosa pública y el retiro a la vida contemplativa, al desarrollo de la actividad filosófica, a lo que ahora llamamos "el destierro interior" y que Aristóteles denomina vida de "extranjería". Nos sorprende el desprecio que el estagirita manifiesta sobre el tema; un desprecio que

⁸² *Política*, págs. 279 y 280.

destierro interior" y que Aristóteles denomina vida de "extranjería". Nos sorprende el desprecio que el estagirita manifiesta sobre el tema; un desprecio que consideramos insincero, no sólo porque dedica buena parte del tercer capítulo del libro citado a la reflexión sobre esta cuestión, sino también porque parece encerrar una de las paradojas más dolorosas de la vida personal de Aristóteles. En efecto, el estagirita amaba profundamente la actividad filosófica, a la que dedicó por entero su vida; pero por otro lado admiraba la acción política, que tenía vedada en Atenas por su condición de extranjero.

Siguiendo un método común en su discurso, Aristóteles reseña la opinión de quienes rechazan los cargos políticos en base a su creencia de que "la vida del hombre libre es diferente a la del político, y sobre todas preferible"⁹³ e inmediatamente agrega la opinión opuesta, de quienes prefieren la vida rica en participación política, "por parecerles imposible que pueda ser un buen estado el del que no hace nada, ya que identifican la acción virtuosa y la felicidad".⁹⁴ De ambas posturas, Aristóteles obtiene el justo medio; en su opinión, es cierto que es mejor la vida del hombre libre, considerándola aisladamente respecto de la función que ese mismo hombre libre pueda desempeñar como amo. Pero destaca que hay diferencias importantes entre las dos formas de relación de supra-subordinación: la del amo con el esclavo, y la del gobernante con el hombre libre. Por otro lado, Aristóteles nos dice que la felicidad se manifiesta tanto en forma de actividad como de inactividad, pero su realización más puntual consiste en un obrar ortodoxo. De acuerdo con lo anterior, la vida práctica, es decir, la activa participación política, es mejor tanto para la ciudad como para cada sujeto.

El tercer problema a que hace referencia el estagirita, aunque sin delimitarlo estrictamente desde el punto de vista metodológico, es el del

⁹³ *Política*, pág. 281.

⁹⁴ *Idem*.

imperialismo de la polis. El estagirita se refiere a la postura de quienes sostienen que el dominio despótico de la polis sobre sus vecinas es esencialmente injusto, y replica que si la autoridad "es constitucional", es decir, si se ajusta al principio de que mira por el bienestar común de los ciudadanos, entonces tal injusticia se desvanece. Nos relata, a propósito de este punto, que aquellas polis en que existe un objetivo definido y consagrado por su legislación, son precisamente las más propensas a buscar la dominación de sus rivales. El ejemplo que acompaña esta declaración de principios es, desde luego, Esparta, cuya legislación y sistema educativo "se ordenan prácticamente a la guerra"⁹⁵. En ese sentido, Aristóteles considera necesario establecer una clara diferenciación entre los pueblos "dominables" y los "no dominables"; diferenciación que desde luego se encuentra emparentada con lo que el estagirita formuló como una justificación de la esclavitud en el primer libro de *La Política*. Así pues, la guerra imperialista contra un estado "dominable" sería plenamente válida; no así contra una polis virtuosa.

Las conclusiones que obtiene Aristóteles de este análisis son absolutamente revolucionarias. Por una parte perfila el darwinismo social que se puso en boga durante los siglos XVI y XVII; por el otro, augura nuestro moderno concepto de que la legitimidad de un régimen guarda una estrecha relación con la intención del mismo de constituirse como un Estado de Derecho. Dice textualmente el estagirita: "No puede ser legítimo el gobernar sin atender a si se hace justa o injustamente". Este principio, que hoy en día nos parece absolutamente elemental, era una innovación en el siglo IV a. C.

A continuación, Aristóteles describe con lujo de detalles las condiciones objetivas que, a su parecer, debe reunir la "polis ideal", y muy especialmente en relación con dos factores: la población y el territorio. Ya con anterioridad había

⁹⁵ *Política*, pág. 280.

señalado que los estadistas habrían de atender a estos dos elementos constitutivos de la polis, junto con un tercer elemento que estaría constituido por la diplomacia, con el conjunto de las decisiones de política exterior encaminadas a garantizar la supervivencia de la polis.⁹⁶ Como en muchos otros puntos de su incesante exploración intelectual, Aristóteles opta por definir dos enfoques del elemento analizado: cantidad y calidad. Respecto de la cantidad, Aristóteles señala el error en que incurrían quienes sostienen que la ciudad feliz será necesariamente una ciudad grande, o por lo menos quienes entienden la grandeza de una ciudad en función del número de sus habitantes. El criterio que él selecciona, en todo caso, es el de la eficacia. Con plena congruencia respecto de las ideas que ha expresado de los distintos grupos humanos que conforman la polis (hombres libres y esclavos), el estagirita señala que esa eficacia estará determinada por los miembros "propios y constitutivos de la ciudad", es decir, los hombres libres que son o pueden ser hombres virtuosos, y no por la "multitud indiscriminada". Debemos concederle razón cuando afirma que "No es lo mismo una ciudad grande que una ciudad populosa".⁹⁷ Contamos con la experiencia histórica que nos permite convenir con él en que una población numerosa "no puede participar del orden" representado por la ley. El ideal urbano que Aristóteles esboza es el de una ciudad que logra un equilibrio entre el número de habitantes y los satisfactores que la población requiere; el trasfondo de este concepto es, nuevamente, la autosuficiencia de la polis, tanto en lo relacionado con los recursos materiales que tiene a su disposición, como en lo referente a las condiciones objetivas que le permitan sustentar un gobierno constitucional. En ese sentido, nos menciona un "mínimo de población" que le permita a la polis desarrollar una "vida decorosa", y nos recuerda que la distribución de las magistraturas, que él propone en todo momento se haga en base a los méritos de los individuos, requiere un límite para la ciudad, de manera que los electores se conozcan unos a otros, y conozcan las cualidades y defectos de los candidatos.

⁹⁶ *Política*, Libro III

⁹⁷ *Política*, pág. 283.

"Donde esto no puede ser..." sentencia el estagirita, "...necesariamente andará mal el negocio de las magistraturas y la administración de justicia..."

La calidad de los pobladores de la polis sirve como pretexto para que Aristóteles nos muestre el etnocentrismo del que lo hemos acusado con anterioridad. El estagirita comenta que los pobladores bárbaros de Europa, que habitan en regiones de clima frío, son físicamente vigorosos, pero deficientes en cuanto a inteligencia y capacidad técnica. Por el contrario, los habitantes de Asia le merecen admiración por su inteligencia, pero a cambio de ello los acusa de carecer de temple moral. Los pueblos de la Hélade, a quienes denomina como la "estirpe helénica", ocupan una participación intermedia, que les permite disfrutar de las ventajas de ambos continentes y de ninguna de sus desventajas. En su visión del mundo, Aristóteles consideraba que los pueblos griegos habían logrado el mayor desarrollo en materia de organizaciones e instituciones políticas; de ahí que aventure ese extraño comentario, de corte panhelénico, de que si los pueblos griegos logaran la unificación política, con toda seguridad lograrían dominar a todos los demás pueblos del mundo. Imposible no referir aquí que, en esos mismos años en que el estagirita escribía esas líneas, su discípulo Alejandro había logrado una relativa unidad entre los griegos y se había lanzado a la conquista del mundo.

En cuanto al segundo elemento objetivo de la polis, es decir, el territorio, Aristóteles recomienda que su magnitud permita que los "hombres libres" de la polis lleven una vida holgada, que les permita disfrutar del ocio. Debemos recordar que, en el contexto de la Teoría Política que construye el estagirita, el ocio es una condición indispensable para el desarrollo tanto de la actividad política como de la vida contemplativa.

La región en que se asiente la ciudad ha de ser seleccionada con un criterio estratégico, de manera de facilitar su defensa; recomienda ubicarla en la proximidad del mar, de manera que sea posible el tráfico de mercancías y de personas, a pesar del peligro que representa la inmigración de extranjeros, que pueden llevar a la polis "otras instituciones", potencialmente perjudiciales para la buena administración. Este comentario, *sui generis* en un meteco como Aristóteles, nos muestra hasta qué punto se consideraba a sí mismo un ateniense adoptivo. La cercanía al mar debe impulsar a la ciudad a constituir una fuerza naval proporcional a sus propias dimensiones, pero sobre todo al tipo de política exterior que pretenda desplegar. Por otra parte, Aristóteles consideraba conveniente que la ciudad fuera ubicada en un lugar alto, pero sobre todo hizo énfasis en la necesidad imperiosa de rodear a la polis de una sólida muralla, que la protegiera de los atacantes.

Aristóteles enumera, además, lo que bien podríamos llamar "los elementos operativos" de la polis, las clases sociales que la integrarían. Su enumeración parte de la premisa de la división del trabajo, que hemos reseñado anteriormente, y se refiere a seis tareas básicas. En primer lugar, la necesidad de alimentar a la población obliga a la creación de una clase agrícola. Por otro lado, las necesidades cotidianas de la vida hacen obvia la presencia de los artesanos, dedicados a diversos oficios. En tercer lugar encontramos la tarea de defender la ciudad, que debe encomendarse a un grupo armado, análogo a "los guardianes" de Platón, es decir, una casta militar autónoma. Hasta este punto, la estructura social que propone el estagirita guarda una gran similitud con la que sustentó su maestro. Pero además de las anteriores, Aristóteles propone tres grupos sociales adicionales: los propietarios, que aportarán los recursos para las necesidades domésticas y para los usos militares; el sacerdocio, encargado de tiempo completo al servicio divino, y un grupo de jueces, encargados expresamente de la resolución de los litigios.

La "ciudad ideal" aristotélica condena a las dos primeras clases a ser gobernadas, sin tener acceso ni participación en la cosa pública, como no sea desde un punto de vista simbólico, y con el fin pragmático de garantizar la estabilidad social. Los trabajos agrícolas y mercantiles le parecen indignos de un ciudadano; además, por lo antes dicho sobre el ocio, le resultan estorbosos. De hecho, propone que los agricultores sean predominantemente esclavos, y que además tengan un origen heterogéneo, para evitar insurrecciones. El estagirita sugirió que los miembros de la clase militar y los funcionarios de la judicatura pertenecieran a un mismo origen social, delegando en los jóvenes, cuya principal cualidad es el vigor, la tarea castrense, y en los viejos, cuyo mayor activo es la prudencia, la tarea judicial. En relación al culto, habrían de encargarse aquellos ciudadanos de edad avanzada, que no pudieran realizar ninguna otra tarea cívica. Los tres grupos, milicia, judicatura y sacerdocio, tendrían como común denominador el haber partido de la clase de los propietarios, es decir, de "los hombres libres".

El tema del régimen de la propiedad de la tierra, que hemos abordado con anterioridad, es nuevamente analizado por Aristóteles, pero ahora con una propuesta concreta. El territorio cultivable de la ciudad habría de dividirse en dos. Una parte, constituida como propiedad común de los ciudadanos de la polis, sería destinada a sufragar los gastos del culto divino y de las comidas en común. Las *phiditias*, como podemos apreciar, también tendrían lugar en la ciudad aristotélica. El resto del territorio sería entregado a los ciudadanos bajo el régimen de la propiedad privada, pero se obligaría a cada uno de ellos a tener dos lotes, uno en las cercanías de la ciudad y otro en el extremo del territorio, es decir, en la zona fronteriza. Aristóteles sostenía que de esa manera se lograría una mayor equidad en la repartición de la tierra.

Una vez descritas las condiciones materiales que conformarían la "ciudad ideal", Aristóteles desarrolla una compleja propuesta que incluye las condiciones políticas más importantes que debe reunir su constitución. Esta propuesta tiene como objetivo fundamental el de permitir que los hombres mantengan su aspiración a mejorar su nivel de vida, pero sobre todo está orientada a permitirles lograr la realización de su *eudaimonia*. El mejor gobierno, en opinión del estagirita, es precisamente el que establece las bases para que los ciudadanos logren ese objetivo de ser felices, que a su juicio se logra mediante "el ejercicio y práctica consumada de la virtud"⁸⁸, no como respuesta a los mecanismos de coerción del Estado, sino "por el bien mismo". Dicha virtud se origina en tres elementos: la naturaleza del hombre, sus hábitos y su razón.

Uno de los principios fundamentales del régimen político de la polis ideal es la alternancia en el poder. En efecto, el estagirita parte del principio de que es extremadamente improbable que uno sólo de los habitantes de la polis sobresaliera de entre los demás de manera incontrovertible, premisa que señaló como única justificación para la implantación de la monarquía. Esa improbabilidad nos lleva a la conclusión de que los ciudadanos deben compartir alternativamente "el mando y la obediencia". Aristóteles no consideraba deshonoroso el que un hombre virtuoso se viera en la situación de obedecer las órdenes de otro; para él era claro que esto podía ocurrir, siempre y cuando el gobernado tuviera la certeza de que su obediencia sería retribuida posteriormente, en el momento en que le llegara su turno de ocupar el mando. "Es menester que aprenda primero a obedecer el que ha de gobernar", manifestó a manera de colofón. Ese aprendizaje, que debe realizarse durante la primera etapa de la vida del hombre libre, forma parte del ideal de educación que Aristóteles proponía, muy especialmente en los Libros VII y VIII de *La Política*. La gran crítica que el estagirita endereza en contra de sus contemporáneos, no sólo

⁸⁸ *Política*, pág. 292.

de Atenas sino de toda la Hélade, es que los sistemas educativos de los pueblos griegos no estaban fundamentados en el anhelo de alcanzar el bien mayor, ni orientados hacia el ejercicio de las virtudes, sino más inclinados a aquellas actividades de utilidad temporal y material manifiesta, o bien que representaban un lucro mayor. Esta crítica del estagirita no es, en forma alguna, obsoleta; los sistemas educativos de casi todas las naciones occidentales adolecen del mismo defecto.

La educación es considerada, en este contexto del discurso aristotélico, como un instrumento de cambio; la responsabilidad sobre su orientación y resultados recae en el Estado. Solo así puede explicarse el hecho de que el estagirita censure a los legisladores que se proponen reducir el proceso educativo de los ciudadanos a un adiestramiento militar, destinado a lograr el dominio de las naciones vecinas a la polis. La guerra, en la óptica de Aristóteles, sólo podría practicarse como un medio de defensa de la polis, o en todo caso para sojuzgar a los pueblos que merecieran ser reducidos a la esclavitud –como los bárbaros. En ningún caso se justificaría la guerra declarada contra un pueblo virtuoso, o que por alguna razón no mereciera ser esclavizado. El fin último de la guerra sería, en todo caso, el mismo que tendría la existencia de la ciudad: el ejercicio de la virtud. Y esa virtud se ejercitaría mediante las armas al establecer la hegemonía sobre los pueblos que no estuvieran dotados naturalmente para la humanidad. No es difícil, para el observador avezado, encontrar las correspondencias entre este discurso aristotélico y las teorías sobre la guerra justa que sustentó la Iglesia católica durante la Edad Media. Es posible afirmar que muchas de estas ideas se encuentran como trasfondo, más o menos subconsciente, de las líneas rectoras de los diferentes ideólogos cuyo propósito ha sido justificar la expansión imperialista, desde la España de los Habsburgo hasta el concepto de *Lebensraum* nacionalsocialista.

SEXTA PARTE

**EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO
DE LA MEJOR CONSTITUCIÓN POSIBLE**

6. EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE LA MEJOR CONSTITUCIÓN POSIBLE (LIBROS IV Y VI DE LA POLÍTICA)

La idea generalizada de que Aristóteles es el padre de la Ciencia Política parece encontrar argumentos de peso cuando consideramos la cuidadosa delimitación que el estagirita estableció respecto de su objeto de estudio, en los primeros párrafos del Libro IV de La Política. "En todas las artes y ciencias..." nos dice el filósofo, "que no versan sobre una parte, sino que son completas en relación con un género, pertenece a una sola considerar lo que corresponde a cada género..." Esta afirmación es el fundamento -para aquellos tiempos- de la autonomía de las disciplinas científicas; la correspondiente a la Ciencia Política está contenida en las frases que transcribimos a continuación: "...es evidente, por tanto, que a la misma ciencia corresponde considerar cuál es la mejor constitución política, y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal si ningún factor externo lo impide, como también cuál es la que puede adaptarse a tal pueblo... y en tercer lugar deberá considerar el régimen que deriva de un supuesto dado (esto es, ser capaz de examinar, en una constitución dada, cómo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo podría asegurar su existencia el mayor tiempo posible)... Además de todo esto, aún debe conocer la constitución que mejor se ajusta a todas las ciudades..."⁹⁹

La delimitación a que nos hemos referido puede entenderse con mayor claridad si nos remitimos al principio ya manifestado de que Aristóteles distinguía la "constitución ideal" y "la mejor constitución posible". Al estagirita se le ha acusado, en muchas ocasiones injustamente, de haber quedado atrapado en una paradoja: en su intento por despojarse de la influencia de Platón, terminó por utilizar modelos de argumentación cuyo origen último se remontaría precisamente

⁹⁹ Política, pág. 220.

a su maestro ateniense. En el caso de la diferenciación mencionada, podríamos establecer una analogía. El concepto aristotélico de "la constitución ideal" podría corresponder al *Topos Uranos*, a ese mundo eidético que según Platón era el único que tenía una existencia real. Se trataría de la suma de todas las perfecciones en el ámbito de la organización política; una sociedad sin errores, anhelada por Aristóteles, pero que el realismo del estagirita comprendía simultáneamente como imposible de practicar. Por su parte, el concepto de "la mejor constitución posible", que el estagirita desarrolla en dos libros de *La Política*, sería el reflejo, en este mundo de relación, de ese modelo ideal.

Las dos formas constitucionales que Aristóteles consideraba, para su fuero personal, "las mejores posibles", eran la monarquía y la aristocracia, con la salvedad de que el estagirita comprendía perfectamente que era imposible establecer una regla general, inviolable, a este respecto, sino que había que atender a la casuística. La degeneración de la monarquía sería, en la escala planteada por Aristóteles, la peor de todas las constituciones posibles. La monarquía estaría justificada, como hemos dicho ya, por la superioridad incuestionable del monarca: su preeminencia sobre aquellos que le rodean. Ese carácter sobresaliente le otorgaría la potestad de mandar y ser obedecido. La tiranía se hace insoportable porque a esa institución de mando y obediencia no corresponde virtud alguna, sino tan sólo la fuerza de las armas de los mercenarios.

Si consideramos nuevamente la escala descrita por Aristóteles, a la aristocracia correspondería el puesto de "segunda mejor forma constitucional posible", en el campo teórico; su correspondiente degeneración, la oligarquía, sería entonces "la segunda peor forma constitucional". Las dos etapas intermedias estarían entonces representadas por la república, que es una forma pura de gobierno, y su desviación, la democracia. A este respecto existe una

nueva dimensión entre Platón y Aristóteles. El primero consideraba que podían existir desviaciones "buenas", es decir, una oligarquía "buena"; el segundo consideraba que toda desviación era nefasta.

Aristóteles consideraba como explicación y justificación de la existencia de las diferentes formas constitucionales, la pluralidad de elementos que integraban cada polis: la clase pudiente, la nobleza, la clase media, el pueblo llano (dividido en campesinos, comerciantes y obreros). El estagirita definía el término "constitución" como la organización de los poderes; bajo ese supuesto, las constituciones variarían entre sí en función de la influencia de los sujetos que participaban del poder político, y los intereses que representaban. Destacó, sin embargo, que para sus contemporáneos sólo habría dos formas constitucionales generalmente aceptadas: la oligarquía y la democracia. De la misma forma, señaló el error de sus coetáneos (y del mismo Platón) de considerar que la diferencia entre oligarquía y democracia consistía únicamente en el número de sujetos activos que detentaban el poder público. Este horizonte era demasiado estrecho para Aristóteles, quien sostenía que era una simple coincidencia que los pobres fueran muchos y los ricos fueran pocos; en todo caso, el gobierno de la multitud de pobres sería una democracia, en tanto dicho gobierno estaría dirigido a satisfacer sus intereses y no encaminado al bienestar común, y de la misma manera el gobierno de una minoría de ricos sería una oligarquía si se cumplía el presupuesto correspondiente.

La distinción entre dos grupos antagónicos, pobres y ricos, era aún limitada para la concepción aristotélica de la sociedad. El estagirita propuso una clasificación diferente, que a diferencia de la mencionada en el capítulo anterior (enfocada a la ciudad ideal) corresponde al universo social de la realidad, y que se compondría de diez grupos sociales. La primera clase estaría compuesta por los campesinos, la gran masa del pueblo de una sociedad predominantemente

agrícola y ganadera. La segunda estaría conformada por los obreros y los artesanos, habitantes de la ciudad que prestaban sus servicios ocasionalmente. La tercera la integrarían los comerciantes, cuyo lucro censuró el estagirita al abordar el tema de la crematística. La cuarta clase estaría formada por los jornaleros, y la quinta sería la clase militar. Existe una gran polémica respecto de la sexta clase; el texto que ha sobrevivido no nos permite saber a qué grupo se refería. Los ricos quedarían agrupados en la séptima clase; la octava correspondería a los magistrados y demás funcionarios públicos. La clase deliberativa estaría integrada en un noveno grupo, y los encargados de la judicatura en el décimo.

En relación a la democracia, Aristóteles analiza esta forma constitucional degenerada y señala los cinco diferentes tipos existentes, de conformidad con su conocimiento del mundo antiguo y de su legendaria colección de constituciones. La primera forma constitucional de corte democrático estaría basada en un principio que supondría la igualdad de todos los ciudadanos, sin importar el monto de su patrimonio. La premisa ideológica que pretendería justificar la igualdad entre ricos y pobres apuntaría a que la democracia sería el único sistema que garantizaría la libertad; según sus defensores, el hombre solamente podría ser libre en una ciudad cuyo gobierno admitiera la participación igualitaria de todos sus habitantes. En ese contexto, los pobres tendrían una mayor influencia en los órganos de gobierno y en los procesos de toma de las decisiones políticas fundamentales, por su número.

La segunda forma de democracia sería aquella en que las magistraturas fueran distribuidas entre los diversos grupos sociales de conformidad con los censos tributarios levantados para tal efecto. Aristóteles critica este sistema con el argumento de que los censos tributarios eran reducidos e imperfectos. Los dos

primeros tipos de Estado democrático son posteriormente señalados por el estagirita como uno sólo, dado que solían combinarse con facilidad.

La tercera clase de forma constitucional democrática sería aquella en que participarían todos los ciudadanos, siempre y cuando logran acreditar su ascendencia, de manera incontrovertible, mediante antepasados que también fueron ciudadanos. Aristóteles destaca que en este tipo de estado democrático, más que un gobierno con facultades discrecionales, solía darse un gobierno establecido con pleno apego a la ley.

El cuarto tipo de estado de corte democrático, similar al anterior en cuanto al principio de legalidad, permitiría a cambio que cualquier ciudadano pudiera no solamente participar en las Asambleas, sino además ser electo para las magistraturas. Por último, la quinta clase de forma constitucional es una variante de las dos anteriores, pero con la gran diferencia de que abandonaría el principio de legalidad, y partiría de la base de que la soberanía radica en el pueblo. Este tipo de estado democrático admitiría que los decretos de las Asambleas tuvieran mayor peso que las leyes expedidas con anterioridad. La facultad discrecional de las Asambleas convierten a esta clase de democracia en la peor de todas, el equivalente respecto de la república de lo que la tiranía es para la monarquía. La crítica del estagirita es peculiar respecto del último Estado democrático descrito: no lo considera propiamente una forma constitucional, por el hecho de que la ley no tendría imperio alguno.

En relación a las oligarquías, Aristóteles distingue cuatro formas básicas. En primer término se refiere a los Estados oligárquicos cuya distribución de las magistraturas se hacía en base a un censo tributario, pero con límites tan altos que los pobres quedaban totalmente excluidos de la posibilidad de desempeñar alguna de ellas. La segunda forma oligárquica también se caracterizaba por

partir del criterio de un censo tributario, pero con límites más accesibles; en ese caso, las vacantes serían ocupadas por medio de elecciones celebradas única y exclusivamente entre la clase de los propietarios. Aristóteles hace un señalamiento respecto de esta oligarquía, que nos parece prudente en aras de la claridad: si por alguna razón fueran electos todos los propietarios para desempeñar las magistraturas, el gobierno oligárquico se convertiría en realidad en un gobierno aristocrático.

La tercera clase de Estado oligárquico se caracterizaría por la forma de sucesión de los funcionarios gubernamentales, cuyos cargos serían transmitidos de forma hereditaria. Por último, Aristóteles se refiere a una variante de la anterior, pero que guarda diferencias que la constituyen como un cuarto tipo de oligarquía. En ese Estado, que también sería denominado "dinastía", regiría el sistema de transmisión hereditaria de las magistraturas, pero a diferencia del anterior, habría un abandono total al principio de legalidad, y plena discrecionalidad de los miembros de la oligarquía para la toma de decisiones. El estagirita compara esta oligarquía con la quinta forma de Estado democrático y con la tiranía en general.

La transición entre una forma y otra es uno de los problemas que interesan especialmente a Aristóteles, y al que dedicará un apartado especial que analizaremos en su oportunidad. El estagirita considera que las cuatro formas de Estado democrático (la primera y la segunda clases son identificadas como una sola) y las cuatro formas de Estado oligárquico son en realidad "etapas" de un proceso histórico; al plantearlo en esos términos, Aristóteles le da un cariz dinámico al estudio de la Teoría del Estado, y lo sitúa en una perspectiva histórica. Por otro lado, destaca la posibilidad de que la forma constitucional no corresponda totalmente con la verdadera integración de sus poderes, y cita el ejemplo de un Estado cuya constitución no sea democrática pero cuyo gobierno sí

lo sea. La explicación de este desfaseamiento entre el carácter formal de un Estado y su realidad material puede ser que se encuentre en transición entre dos formas constitucionales diferentes.

En relación a la forma constitucional aristocrática, el estagirita considera la posibilidad de que se manifieste de tres maneras diferentes. La primera de ellas sería aquella en que las magistraturas fueran asignadas únicamente a aquellos que destaquen de entre los demás hombres libres por la excelencia de su virtud. En el ámbito del pensamiento político aristotélico, éste tipo de aristocracia sería "la mejor constitución posible", dado que los funcionarios que ocuparan las magistraturas serían absolutamente merecedores de tales honores, por su naturaleza intrínseca; por otro lado, el sistema propuesto tiene la ventaja de que esos magistrados, al ser hombres prudentes y caracterizados por la templanza, realizarían todos los actos de gobierno en función del interés general de la ciudad y no de sus intereses particulares o de clase; la estabilidad estaría garantizada por la justicia imperante, y el bienestar de la población quedaría de una u otra forma asegurado. Es importante hacer hincapié en quienes formarían parte de esa élite que detentaría el poder. Aristóteles identifica plenamente a la clase pudiente, propietaria de tierras y esclavos, como aquella que reúne las características necesarias para producir hombres verdaderamente libres y virtuosos, dado que disponen del ocio que les permite encaminar sus actividades hacia la vida contemplativa, el estudio de la filosofía y el cultivo de la amistad. Por ende, los magistrados serían todos ellos hombres emanados de esa clase social, la séptima que Aristóteles enumeró en *La Política*, y de la cual se derivarían la octava (los magistrados encargados de la administración), la novena (los ciudadanos que integrarían el órgano deliberativo) y la décima (los funcionarios de la judicatura).

La segunda clase de constitución aristocrática considerada por el pensamiento aristotélico es aquella que tomara en cuenta no solamente el criterio de la virtud para la distribución de las magistraturas y los honores, sino también a la riqueza y a la voluntad popular. La combinación de estos tres elementos puede darse en una misma forma constitucional, y conservar aún el rango de aristocracia, según el estagirita. El ejemplo más cumplido de esta aristocracia es el de Cártago, cuyas peculiaridades hemos detallado con anterioridad. Por último, el tercer tipo de aristocracia a que hemos de referirnos es aquel que consideraría los criterios de la virtud ciudadana y de la voluntad popular como directrices para la repartición de los cargos y responsabilidades públicas. A diferencia de la anterior, esta forma de aristocracia omitiría totalmente el criterio de la riqueza de los ciudadanos para determinar su peso en la participación política. Es discutible, por otro lado, que Aristóteles identifique este tipo de aristocracia con el régimen imperante en Esparta. Desde un punto de vista metodológico, pudiéramos encontrar una contradicción entre ese señalamiento del autor y otras opiniones sustentadas en otros libros de *La Política*, en donde ha identificado a Esparta como una combinación más o menos feliz de tres formas constitucionales diferentes: oligarquía, monarquía y democracia.

Mención aparte merece el análisis que Aristóteles realiza de la república. En principio, el estagirita se ha referido a ella como una "forma pura" de constitución; la disquisición sobre sus características se inicia con una corrección enigmática, en que pretende colocar a la república al lado de las formas impuras, sin identificarla propiamente como una de ellas, por considerarla esencialmente deficiente respecto de lo que él llama "la constitución más recta"¹⁰⁰. Esta corrección, inoportuna desde el punto de vista metodológico, pudiera conducirnos a la confusión cuando el filósofo se refiere a la república como una mezcla de democracia y oligarquía, lo cual es relativamente contradictorio con la definición

¹⁰⁰ *Política*, pág. 228.

preliminar que el mismo autor planteó, según la cual sería una constitución republicana aquella en que detentara el poder político la mayoría de los ciudadanos, siempre y cuando dicha mayoría encaminara sus acciones de gobierno al bienestar general de la polis, y no al beneficio de sus "intereses de clase", de naturaleza excluyente.

El problema tiene en realidad un carácter filológico, más que filosófico. Si aplicáramos los principios de la lógica aristotética, derivaríamos que es imposible que la mezcla de dos formas constitucionales impuras (la democracia y la oligarquía) nos den como resultado una forma pura (la república); peor aún, si hemos afirmado que la democracia es una desviación de la república, entonces la república no podría ser el resultado de la mezcla de su propia desviación con otra forma constitucional. La solución parece encontrarse, por un lado, en la relativa pobreza terminológica con la que trabajaron los filósofos jonios de la antigüedad; por otro, en los excesos de los sucesivos traductores y editores del *Corpus Aristotelicum*. En todo caso, pareciera que Aristóteles no se refiere, en el análisis que reseñamos, a la república en tanto "forma constitucional pura". Una frase del texto pudiera arrojar luz sobre el tema. Dice el estagirita que "...la mayoría de las ciudades reclaman la forma de república... en razón de que su único fin es la mezcla de ricos y pobres, de riqueza y libertad..." Podemos obtener, como conclusión, que "la república" que Aristóteles analiza en el sexto capítulo del Libro IV de *La Política* es en realidad un sistema de gobierno, extendido en forma mayoritaria en la Hélade, y no la forma teórica a que ha hecho referencia con anterioridad; en otras palabras, que el discurso aristotélico aborda ahora un tema de la realidad concreta, y abandona momentáneamente el marco de la brillante construcción eidética que había venido desarrollando con anterioridad.

La naturaleza y características de esa "mezcla" entre oligarquía y democracia, a la que Aristóteles ha designado con el equívoco nombre de

"república", es objeto del mayor interés del estagirita. En efecto, podemos distinguir tres tipos de "mezcla" de ambas desviaciones constitucionales, cuyo resultado serán tres correspondientes clases de república. El objetivo último, en los tres casos, será lograr la perfección de la mezcla; es decir, lograr un régimen constitucional que pueda ser identificado por el observador, a un mismo tiempo, como oligarquía y como democracia.

En primer término debemos referirnos al sistema constitucional que asume rasgos comunes tanto a la democracia como a la oligarquía. El ejemplo que proporciona Aristóteles nos facilita la comprensión de este sistema. Una de las características de los gobiernos oligárquicos, según el autor, es la de establecer una multa a aquellos ciudadanos ricos que se nieguen u omitan desempeñar las tareas propias de la función judicial, mientras que no se proporciona ningún salario a los ciudadanos pobres para hacerlo. El efecto elitista de estas disposiciones es evidente: los ricos participan de las magistraturas por temor a la multa, mientras los pobres pierden interés en hacerlo porque no obtienen provecho alguno. Por su parte, los gobiernos democráticos establecen un salario para los ciudadanos pobres que desempeñan funciones jurisdiccionales (como en el caso de la Atenas de Platón) y no prescriben multa para los ciudadanos ricos que se niegan a hacerlo. En el caso de la primera forma de república a que se refiere Aristóteles, la mezcla tomaría elementos de uno y otro sistemas, manteniendo la multa a los ricos del sistema oligárquico y estableciendo un salario para los ciudadanos pobres, como en el democrático.

El segundo tipo de mezcla cuyo resultado sería una constitución republicana se fundamentaría en la determinación de un "término medio" entre lo prescrito por la democracia y la oligarquía. Nuevamente debemos atender a un ejemplo para facilitar nuestra comprensión de la idea que Aristóteles propone. Sabemos que la participación de los ciudadanos en la Asamblea está

determinada por criterios contradictorios en la democracia y la oligarquía. En esta última se considera necesario que los ciudadanos participantes dispongan de una renta normalmente elevada, mientras que los participantes en las asambleas de los regímenes democráticos no requieren de ninguna renta para disfrutar de su ciudadanía. La mezcla republicana se lograría, en ese supuesto, mediante el establecimiento del término medio, representado por un censo tributario moderado, y el requisito de contar con una renta mínima que permitiera que participaran en asamblea un mayor número de ciudadanos que en el caso de la oligarquía, pero menor que en el caso de la democracia.

El tercer y último tipo de mezcla de carácter republicano sería aquella que, a la luz de elementos formales contradictorios entre democracia y oligarquía, optara por un camino distinto de ambas. El ejemplo correspondiente se refiere al rasgo democrático de distribuir las magistraturas por medio del sorteo, y al oligárquico de distribuir dichas magistraturas en función del monto de la renta que perciben los ciudadanos. La solución, dado que ambos sistemas se tornan irreconciliables en este aspecto formal, sería una tercera propuesta: elegir a los ciudadanos que han de desempeñar cargos públicos por medio del voto.

Más sencilla, tanto en la forma como en el fondo, nos parece la clasificación que hace Aristóteles de los distintos tipos de tiranía, a la que considera la peor de las formas constitucionales posibles, y que en ocasiones llega a describir en los límites de la propia constitucionalidad, por su carácter despótico y unipersonal. En primer término se refiere el estagirita a la tiranía que solía darse entre los pueblos bárbaros, que se basaba en el control absoluto del poder, en todos sus aspectos y manifestaciones, por una sola persona, y en función de sus intereses particulares. No menos respeto le merece la segunda forma de tiranía que enumera, y que identifica como la "dictadura" que se practicó en la antigüedad de los pueblos griegos. En ambos casos reconoce que el poder

se ejerce, en principio, de manera semejante a la monarquía, es decir, sobre una cierta base legal, y con el consentimiento de los súbditos; pero señala que el gobierno de la tiranía suele apartarse de esa base legal y ejerce sus atribuciones de manera discrecional, aplicando sus decisiones mediante la fuerza, con lo cual se establece la diferencia más importante respecto de la monarquía.

El tercer tipo de tiranía a que se refiere su análisis es identificado plenamente con la última clase de monarquía a que nos referimos en el apartado correspondiente, es decir, la monarquía absoluta. Se trata de aquel régimen de carácter unipersonal, en que el tirano gobierna de manera irresponsable a otros ciudadanos que le son iguales o superiores en virtud, y lo hace en vista del provecho que puede obtener en lo personal, sin importarle en absoluto el beneficio que el gobierno constitucional debe reportar a los ciudadanos.

El análisis aristotélico de las diferentes formas constitucionales desemboca finalmente en la reflexión, por demás brillante, de tres temas trascendentales:

- La definición del tipo constitucional que sería mejor instituir en la polis
- El papel de la clase media en la preservación del régimen constitucional, y
- Las modalidades que debería asumir la organización de los tres poderes: el administrativo, el deliberativo y el judicial.

Es posible afirmar que el discurso del estagirita encuentra, en esos tres temas, el mejor de los escenarios para demostrar la aplicación del realismo aristotélico en la Ciencia Política. Nos muestra, una vez más, las diferencias irreconciliables del pensamiento aristotélico y de la Teoría del Estado de Platón.

Aristóteles prefería, como hemos dicho ya, los regímenes que se fundamentaban en el criterio de la virtud para regular la participación política de

los ciudadanos. Así, monarquía y aristocracia ocupan un lugar predominante en términos de su coherencia discursiva y de su opinión teórica (doxa). Sin embargo, el filósofo reconocía la imposibilidad de aplicar el mismo régimen a todas las polis de la Hélade; en otras palabras, la necesidad de que el legislador atendiera al carácter singular de cada uno de los pueblos para determinar el tipo de régimen constitucional que le correspondería. El presupuesto de la teoría aristotélica es, en este sentido, la existencia de grupos y clases sociales cuyos intereses son, en el mejor de los casos, diferentes, y en el peor, contradictorios. La distinción no se limita a una peculiaridad socioeconómica o sociocultural. La naturaleza de las diferencias responde sobre todo a dos características: cualidad y cantidad. Las diferencias cualitativas entre esos grupos sociales pueden consistir, según Aristóteles, en la riqueza, en la libertad, en la educación, en la nobleza, etc. Las diferencias cuantitativas nos permiten distinguir claramente entre ricos y pobres (superioridad numérica). La estabilidad del régimen constitucional dependerá, en ese sentido, de que los grupos que desean su permanencia se mantengan en posiciones de mayor importancia o demuestren mayor fuerza que los grupos que desean el cambio. En caso de que éstos últimos logren consolidar una mayor fuerza que los primeros, necesariamente ocurriría una revolución; la identidad de los protagonistas de cada uno de esos grupos será lo que desviará la forma constitucional hacia la democracia o la oligarquía.

Aristóteles destaca entonces que el legislador "...debe siempre hacer entrar como elemento de gobierno a la clase media..."¹⁰¹, es decir, fomentar su creación y crecimiento, e incentivar su participación en los órganos políticos de mayor importancia. El estagirita nos refiere que la existencia de una clase media numerosa facilita el establecimiento de un gobierno constitucional, y disminuye las posibilidades de que dicho gobierno sea víctima de convulsiones intestinas. Esta aseveración se ha prestado a la mala interpretación según la cual el

¹⁰¹ Política, pág. 234.

estagirita hubiera opinado que la mejor constitución posible sería la correspondiente a la república, o en todo caso a su desviación natural, la democracia. Han sostenido este dislate, sobre todo, aquellos que se interesan en encontrar en el discurso aristotélico una suerte de justificación teórica para los regímenes democráticos contemporáneos, y que identifican a éstos como los sistemas políticos en cuyo seno ha ganado mayor importancia la clase media. No deben extrañarnos estos excesos; la imparcialidad de la exposición del estagirita es manifiesta en casi toda su obra, y prácticamente podría encontrarse una justificación teórica para todos los sistemas constitucionales contemporáneos, desde la monarquía constitucional hasta las oligarquías burocráticas del mal llamado "socialismo real". Pero es igualmente importante precisar que existen insondables diferencias entre la antigua democracia ateniense y su descendiente lejana, nuestra democracia occidental; y que el concepto aristotélico de "clase media" no es totalmente identificable con la moderna noción que tenemos de la misma, como no sea en función de la ubicación que le corresponde en la pirámide social. Lo cierto es que la teoría aristotélica de la clase media podría aplicarse igualmente a la democracia que a la oligarquía. En efecto, Aristóteles nos destaca ambos casos de manera enfática, al comentar que el gobierno oligárquico puede hacer descansar su estabilidad en la clase media si la oligarquía extiende a ésta última los beneficios que normalmente reserva para sus miembros; y que de la misma forma, el gobierno democrático puede garantizar su viabilidad si logra vincular las premisas de su constitución a los intereses de la clase media. En todo caso, la mala interpretación a que nos hemos referido pudiera derivarse del hecho de que Aristóteles reconoce, un poco a regañadientes, que los gobiernos democráticos pueden ser más duraderos, en general, que los oligárquicos, precisamente por la presencia de una clase media numerosa y participativa.

El fundamento de la existencia de la clase media no se encuentra, curiosamente, en *La Política*, sino en su antecedente ya comentado, la *Ética*

Nicomacheas. Aristóteles destacó en ésta última que una vida feliz es la que se logra por medio de la virtud, y que la virtud consistía en el término medio; premisa que ejemplificó brillantemente al comentar los extremos de la valentía, que sería un término medio entre la temeridad y la cobardía. En el caso del universo social, el concepto de medianía se refiere naturalmente a los extremos de pobreza y riqueza; la moderación en la posesión de los bienes resulta, desde ese punto de vista, altamente recomendable para el hombre que aspira a lograr la *eudaimonia*, a vivir de acuerdo con la *areté*, dado que de los ricos y de los pobres dice Aristóteles que "...los primeros tórnense de ordinario insolentes y grandes malvados, y los segundos malhechores y criminales de menor cuantía, y de los delitos unos se cometen por insolencia y otros por maldad..."¹⁰² Los ricos desconocen cómo obedecer, mientras los pobres desconocen como mandar; el término medio aristotélico, la clase media, sabría hacer ambas cosas de la forma correcta. El estagirita señaló además dos grandes peligros para la ciudad en relación a los cargos públicos: bien que fueren desdeñados por quienes deberían ocuparlos, bien que fueren anhelados empeñosamente por quienes no los merecerían. La solución ante esos dos peligros la encuentra en la clase media, cuyos miembros no solían rehusar las responsabilidades de la magistratura, pero tampoco se dedicaban por todos los medios a alcanzar dichos honores.

Con anterioridad destacamos la importancia que Aristóteles solía atribuir a la amistad, tanto en la *Ética Nicomachea* como en *La Política*. El estagirita consideraba difícil que pudiera establecerse una amistad verdadera entre los miembros de una ciudad polarizada, carente de una abundante clase media. En efecto, esa ciudad "de amos y esclavos" sería el escenario del desprecio de los primeros y la envidia de los segundos, pero difícilmente de la amistad que debe existir entre los hombres virtuosos. Este nuevo argumento apoloético de la clase media nos lleva a una conclusión lógica, que el estagirita expone: la mejor ciudad

¹⁰² *Política*, págs. 231 y 232.

sería una que estuviera organizada, habitada y dirigida por los miembros de dicha clase. *Contrario sensu*, la ciudad que no cuenta con una clase media numerosa y, por ende, que participa del poder público, está condenada a desembocar en un régimen de democracia pura o de oligarquía pura; ambos regímenes, por su carácter extremista, llevarían a la sociedad hacia la tiranía. Recuerda Aristóteles, por último, que los mejores legisladores, los más grandes estadistas de Grecia, surgieron precisamente de la clase media: Solón, Licurgo y Carondas.

El punto más álgido de esta parte del discurso aristotélico es, sin lugar a dudas, el correspondiente al de la división de los poderes constitucionales. Suele atribuirse esta división al talento de Montesquieu, y frecuentemente se olvida que Aristóteles formuló en el capítulo décimo primero del Libro IV de *La Política* una teoría igualmente relevante. El estagirita señaló que existían, en todas las formas constitucionales, tres elementos orgánicos: "... uno es el que delibera sobre los asuntos comunes; el segundo es el relativo a las magistraturas, o sea cuáles deben ser, cuál su esfera de competencia y cómo debe procederse a su elección, y el tercer elemento es el poder judicial..."¹⁰³ No es difícil distinguir los rasgos de los poderes legislativo y ejecutivo en los dos primeros que menciona Aristóteles, sobre todo si consideramos el posterior análisis que dedica a cada uno de ellos. Asimismo, resulta interesante advertir que el estagirita atribuía "el poder soberano de la república" el poder legislativo, es decir, a la Asamblea.¹⁰⁴

Al poder deliberativo le atribuye Aristóteles la facultad de conocer de todo aquello que está relacionado con la guerra emprendida contra un enemigo exterior y la celebración de los tratados de paz; responsabilidades que muchas sociedades modernas aún adjudican a sus respectivos poderes legislativos, como en el caso mexicano en que el Senado de la República conoce de aspectos relacionados con la política exterior del Estado y de la ratificación de los tratados

¹⁰³ *Política*, pág. 235.

¹⁰⁴ *Política*, pág. 237.

internacionales. Por otra parte, el órgano deliberativo a que se refiere el estagirita habría de conocer de la aplicación de las penas de mayor importancia, como la pena de muerte, el destierro de un ciudadano o la confiscación de sus bienes. Así mismo atribuía a ese órgano lo que ahora conocemos como "atribución fiscalizadora", es decir, la facultad de pedir y aprobar las cuentas de los magistrados. Como puede verse, al decir el estagirita que el poder deliberativo se encargaría "de los asuntos comunes" no se refería a los de menor importancia, sino por el contrario, a aquellos que repercuten a la sociedad entera, y que por ello debían ser considerados de gran trascendencia.

La integración y dinámica del órgano deliberativo encontraría peculiaridades muy distintivas en los regímenes democrático y oligárquico. Aristóteles se refiere a esas peculiaridades, comienza por mencionar que existen cinco modalidades en los regímenes de corte democrático. En la primera de ellas, todos los ciudadanos deliberarían por turno, pero no lo harían en presencia de la totalidad de la ciudadanía. La segunda modalidad, los colegios de magistrados deliberarían en forma conjunta, como delegados de la masa ciudadana; los ciudadanos ejercerían por turno las magistraturas. La tercera forma de integración del poder deliberativo en las sociedades democráticas sería aquella en la que todos los ciudadanos deliberarían juntos, en la Asamblea, pero únicamente para efectos de elegir a los magistrados de la administración, para tomarles cuentas, para la promulgación de leyes y para asuntos relacionados con la política exterior; en lo demás, la Asamblea delegaría dichas funciones en los magistrados correspondientes.

La cuarta forma de integración, muy similar a la anterior, sería aquella en que los ciudadanos se constituyeran en Asamblea únicamente para la elección de los magistrados y la rendición de cuentas, delegando los demás asuntos en dichos funcionarios; la quinta y última forma de integración sería aquella en que

todos los ciudadanos deliberaran en Asambleas sobre todos los asuntos, por nimios que éstos fueran, dado que los magistrados se limitarían a realizar recomendaciones preliminares, y en todo caso a vigilar que los acuerdos de dichas Asambleas fueron llevados a la práctica.

La configuración del poder deliberativo en las formas constitucionales de corte oligárquico tendrían, como común denominador, que sólo un pequeño grupo de ciudadanos deliberarían sobre todos los asuntos. Este grupo admitiría, sin embargo, cuatro modalidades, correspondientes a los cuatro tipos de oligarquía a que nos hemos referido con anterioridad. En el primero, los miembros del grupo deliberante serían pequeños propietarios; en el segundo, serían algunos miembros "preferidos", una auténtica élite; en el tercero, los miembros del poder deliberativo se habrían designado a sí mismos como tales, y su carácter sería hereditario; en el último, un grupo pequeño de oligarcas decidirían sobre ciertos asuntos específicos, pero un grupo mayor resolvería sobre asuntos relacionados con la guerra y la paz.

En relación con el poder deliberativo de las democracias, Aristóteles recomendaba que participaran en las asambleas tanto los grandes señores como los hombres libres, y que los miembros electos a la asamblea (por sorteo o por voto) correspondieran a diferentes clases sociales, en un número que permitiera garantizar un cierto equilibrio. Esta idea, singular en el contexto de la posición aristotélica ante la democracia, pudiera haber servido como fuente de inspiración para el sistema francés de los Estados Generales, durante la etapa previa a la revolución de 1789.

En lo que hace a las oligarquías, el estagirita recomendaba elegir para el órgano deliberativo a algunas personas pertenecientes al pueblo llano, o crear una especie de "comisión consultiva", integrada por personas de esa extracción,

encargada de dictaminar sobre cuestiones de cierta importancia, que después deberían ser discutidas en la Asamblea de oligarcas. Esta extraña organización tendría como propósito, según nos dice el propio Aristóteles, permitir que continuara la participación de las clases populares en la función deliberativa, pero de forma tal que quedarían impedidas para modificar substancialmente la forma de la constitución.

La función administrativa del Estado, a la que ya nos hemos referido con anterioridad, estaría depositada en las magistraturas políticas, sobre las que Aristóteles, en obvio de repeticiones, dedica apenas unos cuantos comentarios. Destaca, sobre todo, el hecho de que su función básica es la de mandar, porque el mando "es por excelencia lo propio del poder".¹⁰⁵ El estagirita hace el señalamiento de que la distribución de las magistraturas también dependería de la magnitud de la polis. En las ciudades grandes, nos dice, sería conveniente establecer magistraturas independientes, a las que habría que adscribir una función específica; en las chicas, por el contrario, sería recomendable concentrar diversas magistraturas en unas pocas personas.

La variedad de las magistraturas estaría sujeta, en la óptica política de Aristóteles a tres factores relativos a la elección de los funcionarios. En primer término, la cantidad de personas en las que estaría depositada la facultad de elegir a los magistrados; en segundo lugar, la cantidad de personas que pudieran ser designados para desempeñar las diferentes magistraturas, y por último, el sistema empleado para realizar la selección (voto o sorteo). La combinación de las diversas posibilidades de cada uno de esos tres factores nos conduce a considerar doce modos posibles de celebrar la elección, y cuya exposición demandaría un detalle que excede los objetivos de este trabajo. Baste decir que Aristóteles se abstiene de señalar una regla general, aplicable a toda ciudad; por

¹⁰⁵ Política, pág. 238.

el contrario, y de la misma forma en que lo hizo al referirse a las diferentes formas constitucionales, el estagirita hace una referencia a la necesidad de atender a las características de cada caso específico.

En lo que ve al poder judicial, Aristóteles prevé la existencia de ocho tipos de tribunal diferentes, cuya mención resulta de cierta relevancia histórica. Aristóteles se refiere al primero como un "tribunal de cuentas", sin agregar nada más; suponemos, un poco con ligereza, que se referiría a un órgano de fiscalización, encargado de conocer esa función que, por otro lado, ha atribuido al poder deliberativo; pudiera ser, en todo caso, un tribunal que resolviera litigios entre los magistrados y la Asamblea, con motivo de la rendición de cuentas del ejecutivo. El segundo tribunal tendría encomendada la tarea de conocer de los delitos ordinarios contra el orden público. El tercer tipo de tribunal enumerado por el estagirita conocería de los casos de delitos cometidos en contra del orden constitucional, mientras que el cuarto resolvería los litigios suscitados entre los magistrados y los particulares por causa de la imposición de las penas. Estos dos tipos de tribunal, el tercero y el cuarto, no dejan de sorprendernos; no faltaría quien pudiera apreciar en ellos los orígenes más remotos de los modernos conceptos de "control de la constitucionalidad" y "amparo contra actos de autoridad violatorios de garantías individuales". Desgraciadamente el texto aristotélico no nos proporciona más pormenores que los mencionados, y debemos resignarnos a imaginar todo aquello que quisiéramos conocer sobre este particular. El quinto tipo de tribunal estaría encargado de conocer de controversias por causa de contratos de cierta importancia celebrados entre particulares; la sexta clase estaría enteramente dedicada a conocer de casos de homicidio. El séptimo tribunal sería exclusivo para extranjeros; nuevamente quisiéramos identificar este concepto con el correspondiente del Derecho Romano, conocido como "pretor peregrino", y nuevamente carecemos de más elementos para poder obtener una conclusión definitiva. Por último, el octavo tipo

de tribunal guarda cierta semejanza con el quinto de la lista, aunque concierne de contratos de menor cuantía.

Una postrer consideración del estagirita se refiere al carácter de los tribunales, en función de la forma en que son electos los jueces que los integran. En el caso de aquellos tribunales cuyos miembros son elegidos de entre todos los ciudadanos, tendrían desde luego un cariz democrático; en contraposición, los tribunales cuyos miembros fueren elegidos de entre unos cuantos, serían de naturaleza oligárquica. Aristóteles identifica, por otra parte, a los tribunales aristocráticos y republicanos, siendo los primeros aquellos cuyos jueces provienen de una cierta clase, y los segundos aquellos cuyos miembros son elegidos por todo el pueblo.

SÉPTIMA PARTE

**LAS REVOLUCIONES
EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ARISTOTÉLICO**

7. LAS REVOLUCIONES EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ARISTOTÉLICO (Libro V de *La Política*)

De la misma forma en que Aristóteles se preocupa por destacar las principales características de las diferentes formas constitucionales, así también le inquieta el problema de su preservación, o dicho en términos más modernos, la viabilidad de las organizaciones políticas frente a la dinámica propia de las sociedades. Las revoluciones son, desde luego, fenómenos políticos que no podían soslayarse en el ámbito de un texto que, como los libros que integran *La Política*, tuviera pretensiones "totalizadoras". En ninguna otra parte del tratado, como en ésta, se advierte que Aristóteles está más interesado en "resolver problemas" que en desarrollar un sistema; pero también, por otra parte, en ninguna otra parte es tan evidente que el pensamiento aristotélico termina por adquirir un cariz "sistémico", aún a pesar de la casuística propia del texto.

No escapa a nuestra vista que los comentarios del estagirita respecto de la mutabilidad constitucional encuentran sus raíces más profundas en el concepto aristotélico de la *kinesis*, que ya hemos expuesto en su oportunidad. Platón podía darse el lujo de imaginar una constitución relativamente estática, porque sus premisas respecto de los fenómenos políticos estaban íntimamente emparentadas con el *Topos Uranos* y la perfección de las ideas en tanto tales. Aristóteles emprendió un intento de romper con el pensamiento platónico y de abordar el análisis de los fenómenos políticos desde un punto de vista más realista; por ello renuncia desde un principio a describir esa "constitución estática", como no sea con el objetivo de que le sirva como un marco de referencia, y opta mejor por apreciar al Estado como un ente provisto de vida propia -de ahí sus frecuentes analogías organicistas- o bien como una organización de carácter esencialmente dinámico.

Aristóteles atribuye las diferencias existentes entre las formas constitucionales que ha expuesto al hecho de que los hombres tienen muy diversos conceptos de justicia. Esas diferencias serán, de la misma forma, el origen de los movimientos revolucionarios: podríamos definirlos como el intento de aquellos que se consideran víctimas de una injusticia de reparar el daño. No es superflua la acotación marginal del estagirita, de que los hombres que podrían sublevarse con más justicia son los que menos suelen hacerlo, en referencia clara a los aristócratas que se ven privados de sus prerrogativas por causa de los gobiernos democráticos.¹⁰⁸

Las revoluciones se clasifican, en el pensamiento político de Aristóteles, en dos categorías fundamentales. La primera es aquella que agrupa las sublevaciones ocurridas con el fin de derogar totalmente una forma constitucional y sustituirla por otra; la segunda se integra por las revoluciones cuyo objetivo final no es la mudanza de la forma constitucional, sino la modificación de algunas de sus manifestaciones, bien sea para substituir al grupo en el poder, o bien para alterar algunos aspectos no fundamentales de la constitución vigente. En este último sentido, y en aras de la claridad, debemos precisar que Aristóteles entiende por "mudanza de grado" el establecimiento o supresión de alguna magistratura, o de alguna atribución de los órganos del Estado.

La conclusión preliminar a que llega Aristóteles es que las revoluciones buscan, en lo general, la igualdad. El concepto del estagirita de "igualdad" podría entenderse en dos sentidos: la igualdad por número y la igualdad por mérito. La distinción no es arbitraria, sino que cumple una función en la disertación del filósofo. Los que son iguales en algún aspecto, nos comenta, piensan ser iguales en absoluto (el caso de las democracias, que buscan la supresión de todos

¹⁰⁸ *Política*, pág. 242.

aqueillos que sobresalen), y lo mismo ocurre con los desiguales, que aspiran a la absoluta desigualdad (el caso de las oligarquías, que llegan al extremo de excluir toda participación política del pueblo llano). Aristóteles sostenía que era inviable la organización del régimen político de conformidad plena con el principio de igualdad, tanto en lo referente al número como al mérito. El pragmatismo del estagirita vuelve a encaminar la exposición de sus ideas: en ocasiones, nos dice, es conveniente aplicar la igualdad numérica; en otras, según las circunstancias, la igualdad conforme al mérito. El colofón a esta exposición inicial sobre la Teoría de la Revolución nos conduce al reconocimiento del estagirita, ya manifestado en otra parte, de que los gobiernos de corte democrático tienen mayor probabilidad de sobrevivir durante un lapso más prolongado, en comparación con las oligarquías; destaca, en ésta última forma constitucional, que los sujetos activos del poder no solamente corren el peligro permanente de la insubordinación popular, sino también el del surgimiento de facciones en el interior del régimen. Reitera Aristóteles, además, que la forma de gobierno que ofrece mayor seguridad es el que estuviera en manos de la clase media, aunque en el caso que nos ocupa recurre a un argumento diferente para justificar esa opinión: nos dice que la clase media "está más cerca del pueblo que de los privilegiados"¹⁰⁷.

Una constante metodológica en el *Corpus Aristotelicum*, al analizar un fenómeno determinado, es indagar los principios y las causas de ese fenómeno. En el caso de las revoluciones, Aristóteles señala tres principios que deben ser estudiados: la disposición de los revolucionarios, los motivos que originan la revolución y los principios, que ahora denominaríamos ideológicos, que determinan a la revolución misma. Gómez Robledo ha pretendido identificar, con éxito, estos tres enunciados aristotélicos con las causas material, final y eficiente. En el caso del primer principio, correspondiente a la disposición de los revolucionarios, Aristóteles se refiere al ya comentado problema de la igualdad, y

¹⁰⁷ *Política*, pág. 243.

agrega que los inferiores inician la revolución para tratar de lograr la igualdad, y que los iguales inician la revolución para tratar de lograr la superioridad.

El segundo principio, correspondiente a los motivos de la revolución, es delimitado por el estagirita en función de tres elementos: el lucro, el honor y "los contrarios", es decir, la rivalidad. El tercer principio, correspondiente a "las causas" de la revolución, queda perfildado en función de siete casos específicos: el lucro y el honor "pero actuando de diferente manera"¹⁰⁸, la soberbia, el miedo, el afán de superioridad, el desprecio y el incremento desproporcionado del poder. Además de esas siete causas, Aristóteles enumera la rivalidad electoral, la negligencia, la mediocridad y la disparidad, a la que también se refiere como diversidad de origen (presencia de elementos racialmente heterogéneos en el seno de una misma ciudad).

La repetición de los términos "lucro" y "honor" en el segundo y tercer principios a que nos hemos referido (causas final y eficiente, en la óptica de Gómez Robledo) no es producto del descuido del estagirita, aunque la exposición sí importa un problema de comprensión para el lector. En el primer caso se refiere a los motivos individuales de los sublevados, a su interés personal de obtener ese lucro y ese honor; en el segundo, de una causa que opera de forma diferente, en tanto que no corresponde a la intención de los revolucionarios de adquirir ese lucro o ese honor para sí, "sino por ver que otros hombres tienen de esos bienes una parte mayor".¹⁰⁹

Aristóteles sostenía que las revoluciones políticas podían producirse por la fuerza o por el engaño. En el primer caso, los revolucionarios "ejercen presión desde el principio mismo de la rebelión...", es decir, manifiestan sus intenciones

¹⁰⁸ *Política*, pág. 244.

¹⁰⁹ *Idem*.

desde un principio porque confían en el éxito final de la empresa, confianza que tiene su origen en una manifiesta superioridad numérica o de recursos. En el segundo, el engaño puede tener dos variantes: o bien los ciudadanos son engañados por un grupo de revolucionarios que logran su consentimiento para mudar la forma constitucional, y luego son sometidos por la fuerza, o bien puede ocurrir que el grupo de revolucionarios, una vez en el poder recurre nuevamente a la persuasión para mantener a su favor el consentimiento de los ciudadanos.

Las premisas teóricas que Aristóteles utiliza para explicar la *kinesis* constitucional adquieren un carácter relativizador al momento en que su argumentación se desvía hacia el análisis de los distintos tipos de revolución posibles, las cuales basan su diferencia en la clase de constitución que pretenden combatir o modificar. Así, por ejemplo, el estagirita nos comenta acertadamente que las revoluciones que tienen lugar en el ámbito de las democracias tienen su origen en la "intemperancia" de los demagogos, bien porque sus postulados contra los ricos provocan la unidad de éstos para la defensa, o bien porque el pueblo enardecido los ataca. Aristóteles nos refiere que en los tiempos más remotos de la civilización helenística solía identificarse la figura del demagogo con el cargo militar, lo que provocaba la destrucción de la democracia y su ulterior reemplazo por la tiranía.

Una segunda clase de revolución que puede ocurrir en el seno de la democracia tiene lugar, según el estagirita, cuando dicha forma de constitución avanza a una forma más desarrollada, en la que las magistraturas son distribuidas por medio de una elección popular, y cuyos candidatos no requieren de acreditar la percepción de una renta mínima para acceder a los cargos públicos. En ese escenario, Aristóteles nos relata que los demagogos llegan al extremo de hacer del pueblo "el árbitro de las leyes", situación altamente peligrosa para la estabilidad de la polis.

En el caso de las oligarquías, Aristóteles detalla las diversas formas de revolución que pueden producirse en su seno, y adiona profusos ejemplos históricos sobre cada una de ellas. La naturaleza elitista de la oligarquía puede originar que un grupo de ciudadanos se sientan agraviados por no tener acceso a los puestos públicos; esto generará un movimiento revolucionario externo a la oligarquía misma. Otra posibilidad es que la revolución se gesté y manifieste en el interior del mismo grupo oligárquico que detenta el poder; en este supuesto, las rivalidades entre los oligarcas pueden producir demagogos. La demagogia sustentada por alguno de los miembros de la oligarquía puede encaminarse al convencimiento del mismo grupo en el poder, o bien puede apelar al convencimiento de las clases populares.

Una tercera forma en que se producen las revoluciones en los gobiernos oligárquicos se refiere al intento del grupo que detenta el poder de hacerse aún más elitista; en tal caso, los ricos y los nobles que quedaren excluido de las magistraturas, y en general de los procesos de participación política, buscarían una suerte de alianza con el pueblo para derrocar a la minoría.

El destino de los movimientos revolucionarios que tienen lugar en las democracias y oligarquías es, por lo general, un cambio relativo, y no necesariamente un cambio absoluto; la democracia que se ve conmovida por una violenta revolución puede desembocar nuevamente en una democracia, con la diferencia de que la primera habría sido de tipo legal y la segunda de tipo autocrática. Aristóteles también aceptó la posibilidad de que ese proceso se manifestara en el sentido opuesto, de forma que una democracia autocrática fuera reemplazada por un gobierno constitucional, apegado a la ley.

En lo que hace a las aristocracias y las repúblicas, por el contrario, podemos apreciar el fenómeno de que los movimientos revolucionarios que se suscitan en su interior tienen generalmente como común denominador el ser generados por lo que el estagirita llama "la desviación de la justicia". Este concepto debe entenderse como el resultado de una combinación incorrecta de los elementos de otros regímenes. Para el caso que nos ocupa, Aristóteles regresa a la segunda definición republicana que señalamos en el capítulo anterior, es decir, como una forma constitucional resultante de la mezcla de democracia y oligarquía. La inadecuada combinación de las instituciones de ambos regímenes en el seno de la república provocaría esa "desviación de la justicia". El fruto del movimiento revolucionario ocurrido en la república no sería la república misma, sino la democracia; el correspondiente a la revolución ocurrida en el régimen aristocrático sería, en ese supuesto, la oligarquía. Pudiera ocurrir, sin embargo, que la democracia retornara al régimen republicano y que la oligarquía volviera al aristocrático.

Hemos de destacar un aspecto singular de las revoluciones ocurridas en el interior de las aristocracias. Aristóteles nos dice que los movimientos de ese tipo suelen producirse "por una relajación gradual", la cual tiene lugar cuando el régimen descuida la observancia de una norma constitucional, de la cual se deriva un segundo descuido, esta vez mayor, y luego un tercero, "hasta subvertir por último todo el sistema"¹¹⁰. Es decir, que la negligencia en la aplicación del Derecho vigente redunda tarde o temprano en la corrupción del régimen constitucional, y su ulterior destrucción.

Acierta Aristóteles, en un razonamiento de impecable lógica, al afirmar que una de las formas de prevenir los movimientos revolucionarios consiste en conocer cuales son las causas que normalmente los generan. Así, no resulta del

¹¹⁰ *Politica*, pág. 252.

todo ociosa esa profusión de "casos prácticos", o de ejemplos históricos que menciona en apoyo de sus argumentos, y que a ratos pareciera tener el propósito de alertar al legislador sobre los peligros que corre al delimitar un régimen constitucional. El pensamiento del estagirita se vuelve especialmente pragmático al abordar el problema de las revoluciones y de la *kínēsis* constitucional. Ese pragmatismo se hace aún más evidente al abordar el tema de las revoluciones de la monarquía y de la tiranía, tema que desarrolla en la última parte del Libro V de *La Política*. En esos casos, el estagirita hace una cuidadosa reconsideración de la naturaleza de las relaciones de supra-subordinación, que ya ha abordado en otro momento, y se sirve de ella para definir que es precisamente el carácter unipersonal de ambos regímenes constitucionales lo que determina la posibilidad del surgimiento de un movimiento revolucionario. En efecto, ninguna otra forma constitucional hace depender su estabilidad y su permanencia en un sólo factor como lo hacen la monarquía y la tiranía, siendo ese factor el de las cualidades intrínsecas o los defectos inherentes a la personalidad del monarca y del tirano. Esta conclusión nuestra sobre el pensamiento aristotélico manifestado respecto de este tema se ve ratificada por la opinión del estagirita de que la mejor manera de garantizar la preservación de la monarquía consiste en "la limitación de poderes"¹¹¹. Nos dice a este respecto el estagirita que "En la medida en que los reyes reducen su esfera de competencia, por mayor tiempo... mantendrán intacto su poder". Imposible no hacer referencia, en este caso, a lo ocurrido con las modernas monarquías británica y española, cuyos titulares han visto sensiblemente constreñidas sus respectivas esferas de poder, lo que se ha manifestado en una mayor estabilidad del régimen.

¹¹¹ *Política*, pág. 261.

CONCLUSIONES

8. CONCLUSIONES

Es conveniente realizar una breve recapitulación final sobre las principales características del pensamiento político de Aristóteles de Estagira, y muy especialmente sobre su posición ante el fenómeno político por excelencia, el Estado.

A) Existe una íntima vinculación entre la ética aristotélica consagrada en obras como la *Ética Nicomaquea*, y las ideas que conforman el pensamiento político aristotélico, expuestas detalladamente en *La Política*. Debemos partir, en general, del hecho de que los filósofos jonios que antecedieron al estagirita no lograron distinguir, con la claridad con la que lo ha hecho la modernidad, las fronteras entre ambas disciplinas; pero por otro lado, el mismo discurso aristotélico tendía naturalmente a unirlos, dado que al estagirita le parecía inconcebible una ciencia dedicada al estudio de la organización de la sociedad humana que pudiera desligarse del análisis de los fines y objetivos de esa propia organización social. Así, la *eudaimonia* individual que consagra en la *Ética* como el ideal más alto por alcanzar para el hombre, corresponde plenamente a la *eudaimonia* colectiva como finalidad última y razón de ser de la comunidad política. Las ideologías modernas han abandonado, en lo general, esa consideración, o la han substituido por los conceptos de "eficiencia" y "viabilidad" de la organización social. El concepto aristotélico de la justicia constituye uno de los principios fundamentales de esa compleja "Filosofía de la Convivencia Humana", y la creación del "varón virtuoso" sería su más alta manifestación en la realidad. En general, el problema de si la virtud del hombre sería una y la misma que la virtud del buen ciudadano debe ser respondida, en lo que al estagirita concierne, en sentido afirmativo, con la salvedad de la virtud del buen gobernante, que merece una mención especial en lo que se refiere a su proceso educativo.

B) El pensamiento político de Aristóteles constituye una revaloración del individuo frente a la sociedad, como destinatario último de los beneficios que la misma organización social puede proveer. En ese sentido es importante destacar que Aristóteles rechaza tajantemente el concepto de "masa" social, porque lo considera indefinido e impersonal. La autosuficiencia es definida como una característica esencial de la organización social, en tanto podemos comprenderla no solamente como la capacidad de la polis de hacerse de los elementos materiales que garanticen su supervivencia, sino también como la creación en el seno del Estado de las condiciones políticas objetivas que permitirían que el hombre, considerado siempre individualmente, desarrolle su potencialidad, la actualice, y mediante la vida contemplativa logre "alcanzar la belleza", es decir, la *eudaimonia*. Estas ideas perfilan la preferencia que Aristóteles manifiesta por las formas "puras" de gobierno, y muy especialmente por la aristocracia; explican además su instintivo rechazo a las condiciones reinantes en los regímenes democráticos. Es necesario, de cualquier forma, repensar y reinventar a la democracia moderna, a la luz de las críticas que el estagirita formula de su distante antepasado, la democracia ateniense.

C) La revaloración del individuo a que nos referimos en el punto anterior constituye una reacción ante las ideas políticas imperantes en su tiempo, y muy especialmente representa una forma de revisionismo ante la filosofía política de Platón. Podemos afirmar que el filoleonismo del viejo maestro ateniense representó, en cierta forma, un alejamiento de la tradición homérica de la *arsté*, y una aproximación interesante a la otra tradición filosófica y poética de importancia de la Hólade, la correspondiente a Timeo y a la disciplina espartana. La acerba crítica que Aristóteles realiza de las teorías de Platón está íntimamente vinculada con su no menos aguda apreciación del sistema constitucional espartano. Ninguno de esos sistemas puede satisfacer a un filósofo que coloca en el centro

de su cosmología al hombre, y que adjudica al individuo el papel protagónico en el ámbito de la organización social. Sin embargo, esta actitud revisionista de Aristóteles lleva su discurso al extremo de un etnocentrismo recalcitrante.

D) La controversia legendaria entre la Teoría de las Ideas de Platón y el realismo aristotélico encuentra correspondencias en las posturas que ambos filósofos asumen en sus obras de contenido jurídico-político, es decir, *La República* y *La Política*. En el primer caso, el mundo eidético del filósofo ateniense encuentra su más acabado ejemplo en una "polis perfecta", en la que imperan la comunidad de los hijos y de los bienes, y cuyo gobierno está reservado al hombre sabio por excelencia, es decir, el filósofo. Este cosmos social de Platón es esencialmente estático e imposible. Por su parte, la crítica a la Teoría de las Ideas que realiza el estagirita tiene su correspondencia en el realismo que se hace patente a lo largo de *La Política*, y que en ocasiones adquiere visos de pragmatismo, como en el caso de las reflexiones a propósito de la clase media. Aristóteles destaca ante todo la pluralidad inherente a las organizaciones sociales; de dicha pluralidad, y sobre todo de las diferencias con que los hombres entienden el concepto de justicia, se originan las distintas formas constitucionales.

E) La filosofía de la convivencia humana adquiere, en Aristóteles, una dimensión dinámica; asume y describe las imperfecciones y los cambios de las sociedades, y explica las causas de la mutabilidad política. La filosofía política del estagirita nos permite reconocer en él a un lúcido heredero de la antigua polémica sobre la naturaleza del cambio, y cuyos extremos estarían representados por las ideas de Heráclito y Parménides. Una de las preocupaciones centrales de Aristóteles concierne a la forma de armonizar la estructura de la organización política, que requiere de un cierto grado de

estabilidad social y de preservación de las instituciones fundamentales, con el elemento dinámico inherente a la polis misma, y que se constituye por la presencia de diversos grupos de interés. La *kínésis* que tiene lugar en las sociedades humanas no siempre asume para el estagirita un cariz progresivo; también admite la posibilidad de la regresión hacia una forma constitucional más primitiva, o menos apropiada respecto de los fines que esas mismas sociedades tienen. Así, la aristocracia puede degenerar en oligarquía, y ésta última puede convertirse en tiranía, si el legislador desatiende aquellos factores que confluyen a la preservación del régimen político.

F) No es descabellada la afirmación de que el pensamiento aristotélico adquiere visos de una sorprendente modernidad. Muchos de los problemas que Aristóteles analizó con su meticulosidad característica, son ahora nuestros. Destaca en ese sentido su preocupación sobre el tema del crecimiento desproporcionado de la población, y nos asombra que haya podido vincular ese problema al de la distribución de la riqueza entre los habitantes de la polis. Por otro lado, Aristóteles consideraba que la educación es el instrumento fundamental con que cuenta el Estado para mejorar las condiciones objetivas de vida de los ciudadanos; podemos compartir con él, además, la opinión de que la educación de los hombres constituye un requisito necesario para hacer provechosa su participación en la cosa pública, a lo que Vasconcelos se refirió como "capacitación para la democracia". Existen otros tres temas aristotélicos a los que somos especialmente sensibles en este final del segundo milenio. En primer término, todo lo relacionado con las características y alcances de la participación política del individuo, que Aristóteles estudió al definir la calidad de la ciudadanía y la naturaleza humana como la del *zoon politikon*; esta cuestión ha adquirido, en nuestros días, su manifestación en términos del deterioro del sistema de partidos y del desencanto ante las deficiencias del corporativismo. En segundo lugar, cobra absoluta actualidad el tema de la pertinencia de la división del supremo

poder del Estado en tres poderes (deliberativo-legislativo, administrativo-ejecutivo y judicial). Es tarea de nuestra generación la de realizar una evaluación cuidadosa de este postulado, que para otros tuvo carácter de dogma de fe, y determinar si esa división resulta suficiente para satisfacer las necesidades de las sociedades del inminente siglo XXI. Por último, Aristóteles comparte con nosotros la cuestión referente a la importancia de la economía política (la "crmatística" del estagirita) en el desarrollo de la vida social y en el ámbito de las organizaciones políticas. La actualidad de muchos de los postulados aristotélicos nos conduce a calificar al estagirita como un pensador "universal"; la cuidadosa fundamentación ética de sus premisas nos obliga a reconsiderar los principios sobre los que han sido fundadas nuestras sociedades modernas.

G) Nos es imposible afirmar, de manera absolutamente irrefutable, que el estado actual del *Corpus Aristotelicum* corresponda plenamente al que el filósofo de Estagira perfeccionó a lo largo de su vida. Por el contrario, hemos de considerar seriamente las hipótesis que destacan la influencia de otros autores en su largo tránsito de veinticuatro siglos. Las implicaciones sobre el problema de la autoría - o del grado de autoría- de las distintas obras que conforman el *Corpus* son de gran importancia en lo que se refiere a la comprensión cabal del pensamiento del estagirita. En el caso específico de *La Política*, debemos concluir que es notoria la participación de otros filósofos (como Teofrasto) y editores (Apelición y Andrónico), así como que el texto no ha quedado inmune a las deficiencias de traductores bien intencionados. Las pequeñas contradicciones internas y las lagunas del texto, muy especialmente en los Libros IV y VI, nos conducen a la convicción de que es necesario que continúen las tareas de investigación y reconstrucción del texto original, pero con la aclaración de que dichas tareas no deben limitarse al campo de la filología -en el que se han realizado avances notables- sino también en el campo de la filosofía, como lo proponía el maestro Antonio Gómez Robledo. Lo que se encuentra en lisa no es solamente la justicia

histórica de atribuir la autoría, sino más aún, la recuperación de una parte fundamental de la herencia filosófica de Occidente, y muy especialmente de la historia de la Teoría del Estado.

H) Contrariamente a lo que suele pensarse, la clasificación de las formas constitucionales que realizó Aristóteles no parte de la idea de la absoluta incompatibilidad entre unas y otras, sino por el contrario, únicamente sirve a los propósitos académicos del estagirita de explicar la compleja realidad política de su tiempo. El mismo Aristóteles señala, en más de una ocasión, que es posible que un régimen constitucional acoja en su seno instituciones provenientes de dos o más formas constitucionales distintas, puras o impuras; en otras palabras, nos remite a la idea de que puede existir un régimen democrático, por ejemplo, que contenga y armonice instituciones de carácter aristocrático. Este principio nos lleva a la relativización del análisis de Aristóteles, y nos remite a la necesidad de apreciar los fenómenos de la organización política de las sociedades en términos casuísticos. El ejemplo más acabado de esa relativización lo encontramos en el caso del Estado espartano, que en opinión de Aristóteles constituye una combinación más o menos afortunada de instituciones monárquicas, oligárquicas y democráticas.

I) La distinción entre formas puras e impuras de constitución no responde a una actitud caprichosa del estagirita, sino a un manifiesto deseo de imponer claridad en su metodología y de clasificar con la mayor precisión posible los diferentes sistemas constitucionales. Esta distinción se nutre, por otro lado, de un postulado de indiscutible contenido ético. La pureza de una forma constitucional dependerá del objetivo que señalen y persigan los sujetos activos del poder; si dicho objetivo se refiere al bienestar general de la polis, sin exclusivismos, entonces nos encontraremos ante un gobierno constitucional, es decir, ante una forma pura; si por el contrario puede identificarse ese objetivo con sus intereses

particulares o de clase, estaremos entonces ante una forma impura de constitución, una desviación o degeneración de las anteriores. Esta serie de afirmaciones del estagirita nos lleva a la conclusión de que, si bien es cierto que Aristóteles era "un pensador de problemas", a la manera en que lo define Ingemar Düring, también es cierto que poseía un fuerte impulso sistémico, es decir, una inercia metodológica que lo llevaba a sistematizar, de forma más o menos afortunada, los resultados del análisis de dichos problemas, y a extraer así generalizaciones que servirían de fundamento para un sistema filosófico-político "cerrado", o de pretensiones "totalizadoras".

J) Aristóteles considera el problema del régimen de la propiedad de la tierra como uno de los elementos fundamentales para la definición del sistema constitucional de la polis. Solo así podemos explicarnos que un pensador, cuyos orígenes se encontraban en la clase pudiente de Estagira, dedique tanto tiempo y esfuerzo en describir las distintas posibilidades de organización de la propiedad, las ventajas y desventajas de la propiedad comunitaria y de la propiedad privada, y sus respectivos impactos en el ámbito de la organización del Estado. Debemos concluir que el estagirita no se inclina por uno de los dos sistemas aparentemente antagónicos, sino que busca la armonización de los opuestos, el "justo medio" que le permite considerar un régimen mixto en que algunas tierras fueran destinadas al cultivo en común por los ciudadanos, y cuyos frutos fueran apartados para ciertos fines, y otras fueran asignadas individualmente a los particulares. El análisis que realiza el estagirita sobre el problema del régimen de la propiedad de la tierra es plenamente coherente, por otra parte, con la apología de la clase media que realiza en el libro IV de La Política; el hombre libre, destinatario junto con el "señor" de la filosofía política de Aristóteles, sería un miembro de la clase media, un pequeño propietario que disfrutaría de dos lotes de tierra en la ciudad perfecta que imagina Aristóteles, uno en el interior de la urbe y otro en las cercanías de la frontera, pero cuya moderación en la posesión de sus

bienes le permitiría tanto dedicarse por una parte al ejercicio de la actividad filosófica como a la conciliación de los intereses de las clases antagónicas.

K) La preocupación central de todo el pensamiento político de Aristóteles es, sin embargo, la naturaleza de las relaciones de supra-subordinación. El filósofo reconoce que el poder es el fenómeno político de mayor trascendencia, y por esa razón se avoca a la reconsideración de sus fundamentos últimos, de su justificación política e histórica, y de las diferentes modalidades que puede adoptar. De ahí parte su interés por describir y justificar el tipo de dominación existente entre el señor y el esclavo, y de destacar las grandes diferencias existentes entre esa relación jerárquica con respecto a la existente entre gobernantes y gobernados en el contexto de una sociedad de hombres libres. Este tipo de justificación no solamente atiende a un criterio pragmático -el provecho que obtiene el esclavo de servir a su amo- sino también ético, en tanto concurre en las condiciones necesarias para que el varón virtuoso logre la felicidad, disponga del ocio que le permita desarrollar la vida contemplativa y ejercitar la actividad filosófica. El poder es, en el pensamiento aristotélico, producto de la asociación de los hombres y de la fundación de las organizaciones políticas; pero como el hombre tiene naturalmente un instinto gregario, las relaciones de supra-subordinación son absolutamente inseparables de la naturaleza humana, o residen en última instancia en su interior. Aristóteles comprendió, por otra parte, que la propiedad de los bienes redunda en el mismo fenómeno político del poder; por esa razón se preocupó por demostrar, a mi entender de manera fehaciente, que la propiedad es un derecho natural del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- **ABBAGNANO, Nicola**, "Diccionario de Filosofía", Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- **ARISTÓTELES**, "La Política", Trad., Prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid 1986.
- **ARISTÓTELES**, "Ética Nicomaquea - Política", Traducción e Introducción de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, México 1994.
- **ARISTÓTELES**, "Metafísica", Estudio introductivo de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México 1979.
- **ARISTÓTELES**, "La Política", Trad. Julián Marías.
- **BOBBIO, Norberto**, "Las teorías de las formas de gobierno en la Historia del Pensamiento Político." Fondo de Cultura Económica, México 1987.
- **DÜRING, Ingemar**, "Aristóteles", U.N.A.M., México, 1987.
- **FUSTEL de Coulanges**, "La Ciudad Antigua" Editorial Porrúa, México, 1974.
- **FUKUYAMA, Francis**, "El fin de la Historia y el Último Hombre", Editorial Planeta, México 1992.
- **GARCÍA MAYNEZ, Eduardo**, "Doctrina Aristotélica de la Justicia", U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Filosóficas, México 1973.
- **GARCÍA Morente, Manuel**, "Lecciones Preliminares de Filosofía", Editorial Época, S. A., México, 1987.
- **GÓMEZ Robledo, Antonio**, "Sócrates y el socratismo", Fondo de Cultura Económica, México 1988.
- **GÓMEZ Robledo, Antonio**, "Meditación sobre la justicia", Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- **JAEGER, Werner**, "Paideia", Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- **PETRIE, A.** "Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura". Traducción de Alfonso Reyes. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- **PLATÓN**, "Diálogos", Estudio Preliminar de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México 1984.
- **QUILMES, Ismael**, "Aristóteles, Vida, Escritos y Doctrina", Ediciones De Palma, Buenos Aires 1986.
- **XIRAU, Ramón**, "Introducción a la Historia de la Filosofía", U.N.A.M., México 1987.