

Un acercamiento al universo conceptual aristotélico: La Política revisitada

Yohnny Azofeifa
Universidad de Costa Rica

Recibido: 21-II-08 / Aprobado: 19-V-08

Un agradecimiento a mis ángeles guardianes de la hemodiálisis.

Resumen

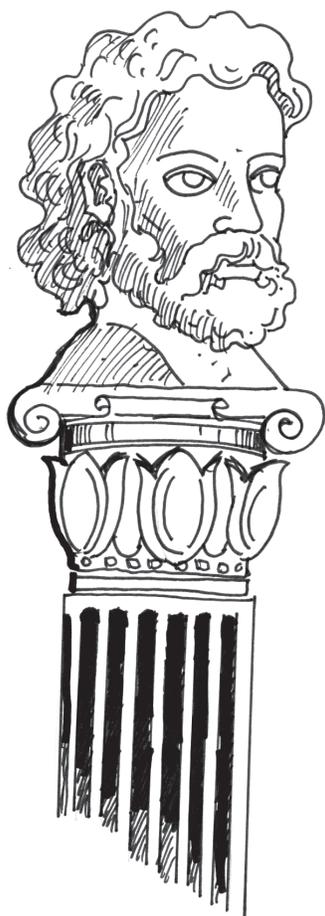
El presente trabajo pretende discutir y analizar una serie de aspectos que hoy consideramos relevantes para la actividad intelectual-académica hoy. Estas actividades cubren la Teoría Política, sus orígenes y sus fundamentos, entre otras. Para ello recurrimos al autor, sin duda más emblemático de la civilización occidental, Aristóteles, quien al decir de Dante es 'el maestro de los que saben' o, en la opinión de uno de sus pares contemporáneos, Lord Russell, 'una maldición que duró 20 siglos'. Para ello, nos abocamos al repaso y valoración de algunos de los principales aspectos del universo conceptual aristotélico contenidos en su colosal obra: **La Política**.

Abstract

An approach to the Aristotelian conceptual universe

Yohnny Azofeifa

The following research aims at discussing and analyzing several relevant aspects of the current academic-intellectual activities. These activities refer to political theories: its origins, foundations, among others. In order to provide a thorough analysis, we research on the most remarkable author of the western civilization: Aristotle, who in Dante's words is 'the master of those who know' or, as his contemporary writer Lord Russell 'a curse that lasted 20 centuries'. In this research, we also review some of the main elements of the Aristotelian conceptual universe present in the book: **The Politic**.



PALABRAS CLAVE:

teoría política, universo conceptual, filosofía, Aristóteles.

KEY WORDS:

Political theory, conceptual universe, Philosophy, Aristotle.

A MODO DE INTRODUCCIÓN: DE NUEVO CON LOS CLÁSICOS

Si queremos que el vocablo “clásico” mantenga la vivacidad expresiva que en otro tiempo poseyó tenemos que tener claro su carácter crítico y siempre radical. No creemos, como los postmodernistas actuales, que estemos ante una palabra opaca-ideológica que esconda más de lo que enseña. Si bien esto, *prima facie*, pareciera una cuestión de carácter académico, también es verdad que pudiera indicar, por otro lado, el tipo de filosofía y acción política predominante en las sociedades contemporáneas. La defensa de los –siempre– actuales autores clásicos, más allá de sus contextos y tiempos, es decir, más allá de la mera historia “historicista”, o peor del pretendido “fin de la historia”, es una de las razones de ser de este trabajo. En este clima postmoderno que nos domina, no se trata de estar en favor o en contra de los clásicos, sino de realizar una crítica a la atmósfera intelectual que ha convertido el saber sobre lo político en un asunto pragmático y amoral, al margen no sólo de la historia de las ideas, sino de lo que dijeron y teorizaron sobre la actividad política los grandes pensadores. Estamos seguros de que, siguiendo a Maestre (2000:12):

Descubrir un clásico no es una cuestión previa a pensar la política en el peor de los casos, leer a un clásico y reflexionar sobre la política son procesos simultáneos, sin duda alguna ésta es una forma límite o radical de lectura de los clásicos, porque trata de “vertebrar”, por un lado, la comprensión de un determinado autor tal y como se

entendía a sí mismo con la posibilidad, por otro lado, de rebasar su propio entendimiento o, lo que es lo mismo, alcanzar una comprensión superior a la ofrecida por el mismo autor, de acuerdo con los “principios” de la hermenéutica gadameriana, que pudiera orientarnos “normativamente” en el presente.

Hoy estamos ante una época adversa para la reflexión filosófica, especialmente en sus fuentes clásicas. El significado excesivamente equívoco otorgado al concepto ‘clásico’ no ayuda demasiado al respecto, pues no nos sitúa con alguna aproximación, sin excesivos equívocos, al objeto al que se refiere. Paradójicamente nos encontramos ante un clima que parece favorable a la lectura de los clásicos, si observamos las colecciones de libros dedicadas a los grandes pensadores y creadores literarios del pasado en la actual cultura del espectáculo y mercadotecnia de principios del siglo veintiuno. En este sentido entenderemos como “clásico”, no tanto a aquel que supiera responder acertadamente a los problemas de su tiempo, sino a aquel cuyas respuestas nos permitan entender unas circunstancias totalmente alejadas de su original contexto social, histórico y cultural, y esa respuesta pueda valorarse por nosotros a la luz de los problemas de nuestro tiempo. Juzgar la obra por la vida de un autor no tiene más sentido que juzgar la vida por la obra; por ello es necesario reconocer que la actualidad de un clásico no reside en una posible intemporalidad de su verdad, sino en los modos y procedimientos que nos aporta cierta verosimilitud.

Las cuestiones y las respuestas de un clásico importan bastante menos que los modos y las maneras

utilizados para entender su época. La enseñanza de un clásico, su validez y su actualidad, no reside en otra cosa que no sea un aprendizaje inteligente e imaginativo acerca de la forma, sin importar su adecuación o no para su momento, que ellos tuvieron de responder a las dificultades y avatares en que su peripecia biográfica estaba integrada. No son los resultados o conclusiones lo que juzga el lector de un clásico. La circunstancia y la respuesta son anécdotas en el pensamiento de un clásico, la categoría es lo relevante, es decir, la forma de responder que se encuentra en su obra. A juicio del citado estudioso:

La filosofía crítica, al fin, se parecería mucho a la tarea que Adorno le atribuye a los payasos: tener que hablar como si poseyeran por completo lo que saben que están muy lejos de poseer. Acaso, por eso, no deberíamos olvidar que si las filosofías de ahora mismo desean desempeñar un papel importante en el ámbito de los saberes contemporáneos y, por supuesto, si desean tener un puesto al sol del reconocimiento público, casi siempre ensombrecidas por la ciencia y la ideología, deberán “rescatar” su propia historia de modo crítico, pues de lo contrario, las especulaciones del pasado pueden caer en un mayor descrédito que las del presente. Esto no significa, sin embargo, pactar una renuncia al pasado filosófico, sino intentar, “salvarlo” siguiendo al consejo de los grandes historiadores del pensamiento de todos los tiempos (...) o sea, se trataría de leer del pasado filosófico sólo aquello que debe ser leído de acuerdo con los intereses del

presente, que han de estar "justificados" –y acaso ésta sea la función más importante de la filosofía hoy- por las pautas de una filosofía crítica de carácter práctico (práctico y moral). En verdad, ésta no es sino otra manera de proponer que la tarea de reconstrucción de la filosofía contemporánea pasa en buena medida por la rehabilitación de la filosofía práctica (aunque yo preferiría decir política) (Maestre, 2000: 17-18).

ARISTÓTELES REVISITADO

Muchas son las evidencias que nos advierten que, al final de un siglo que por momentos pareció haberlo olvidado, Aristóteles está una vez más de regreso. Hoy se le ve aparecer con frecuencia en libros y en artículos filosóficos, ya no como una referencia histórica superada y lejana sino como un interlocutor capaz de intervenir en el debate contemporáneo. Si los orígenes de este retorno son complejos y difíciles de resumir en un trabajo de este tipo, un inventario cuidadoso debería tener en cuenta los estudios de erudición contemporánea (cuya figura más conocida es Pierre Aubenque) y también los esfuerzos de reflexión política desarrollados por Hannah Arendt o la obra de algunos filósofos como Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur, que echaron a andar ese fenómeno posestructuralista y posmarxista que –los alemanes sobre todo- han llamado “el retorno de la filosofía práctica”.

Más recientemente, el pensamiento aristotélico ha ganado actualidad también en el mundo anglosajón. Esto ocurrió (o más bien está ocurriendo) en el marco del debate en el que están embarcados los defensores del liberalismo político (Rawls) versus los partida-

rios de la filosofía comunitarista (Sandel), por no citar los esfuerzos del canadiense Alasdair MacIntyre por devolverle a la ética la impronta del Estagirita: la búsqueda de la vida buena encarnada en la virtud.

Sea cual sea el motivo de este *revival*, lo cierto es que hoy casi nadie hace filosofía política o moral sin mencionar a Aristóteles. Los filósofos más renombrados de la arena filosófica utilizan sus textos, discuten sus ideas y toman partido a favor o en contra de sus argumentos. Este singular fenómeno hubiera sido impensable hace sólo algunas décadas, cuando el viejo pensador griego era apenas una “oxidada” referencia para los propios aristotélicos y –aún- para los historiadores de la filosofía. Y todo esto sigue siendo sorprendente para quienes guardan una imagen de Aristóteles similar a la que se ofrecía en aquella época. De allí que nos hacemos eco de los cuestionamientos que hace el filósofo uruguayo Pablo da Silveira (1992:50), cuando se pregunta:

¿Qué pueden encontrar los sofisticados filósofos de la actualidad en la obra de alguien que escribió hace dos mil quinientos años, que se sirvió de una lengua que hoy está muerta y cuyos escritos nos han llegado en un estado más bien caótico? ¿Cómo entender que a fines del siglo XX –(y principios del XXI)- volvamos a un autor que no conoció la democracia representativa, que no pudo imaginar el desarrollo del estado moderno, que se enfrentó a una sociedad y a una economía infinitamente más simples y más transparentes que las que hoy tenemos?

Este autor ha advertido que si se quiere entender el fenómeno de la reactualización del pensamiento aristotélico como algo más que una moda *retro*, tenemos que empezar por dejar de lado dos prejuicios enormemente extendidos. El primero de ellos es el que identifica “antigüedad” con “ingenuidad” y el segundo es el que ve en Aristóteles un filósofo dogmático y obsesionado por la idea de sistema, esto es, como una especie de “máquina de argumentar” que sólo se interesa por la coherencia interna de sus ideas y que apenas se preocupa por averiguar cómo ocurren las cosas en el mundo.

El primero de estos estereotipos tiene que ver con la imagen más difundida de los griegos. Es frecuente verlos como representantes de un mundo extremadamente simple, de instituciones transparentes y primitivas, cuyo centro era una asamblea de vecinos donde se conversaba entre todos para resolver los problemas comunes. Esta imagen tiene el encanto de lo originario, pero lamentablemente es falsa. Los griegos, en efecto, desarrollaron una actividad política bastante compleja, edificaron un tejido institucional que no tenía nada de trivial y cumplieron una actividad legislativa increíblemente intensa. Si bien no tuvieron estados modernos como los nuestros, no hay que menospreciar lo que efectivamente hicieron.

La política griega no solo se apoyaba en la famosa asamblea de ciudadanos, sino también en un altísimo número de magistraturas. Estos órganos de integración rotativa ejercían el control del comercio, la administración de justicia, la planificación urbana y muchísimas otras tareas. La propia asamblea, además, desarrollaba con disciplina y con método una actividad legislativa profusa y re-



lativamente concienzuda. Cuando en el 410 a. C. se intentó hacer un catálogo de todas las normas que estaban vigentes en Atenas, la recopilación consumió largos años de trabajo. Esta misma complejidad obligó a desarrollar una teoría jurídica relativamente sofisticada que distinguía normas de rango constitucional de leyes y decretos, estableciendo criterios de jerarquización razonablemente precisos. Por otra parte, el problema de la consistencia del cuerpo normativo era objeto de una preocupación explícita y estaba en manos de un colegio de magistrados que intervenía permanentemente en el proceso legislativo. Existían también regímenes de mayorías especiales,

recursos de inconstitucionalidad y toda una “tecnología institucional” bien aceptada y relativamente eficiente. Como apunta Da Silveira (1992:51):

Este esfuerzo institucional era contraparte de una larga y sostenida reflexión teórica que los griegos llevaron adelante durante dos siglos. En el correr de ese período desarrollaron argumentaciones bien estructuradas para fundamentar las tesis centrales de una teoría política que constituyó la base de su cultura cívica: el mejor gobierno es el de las buenas leyes y no el de los buenos hombres, solo hay

igualdad ante la ley, es decir, entre hombres que se convierten en ciudadanos, la igualdad ante la ley es condición de la libertad política.

Esta reflexión, compleja en sí misma, se vio alimentada además por una multitud de acontecimientos que golpearon la sensibilidad política de los griegos. En efecto, entre principios del siglo V a. C. y mediados del siglo IV, el mundo heleno conoció una larga serie de guerras externas, golpes de estado, conflictos interiores, alianzas internacionales, aventuras imperiales, victorias militares, derrotas, decadencias y crisis de diverso tipo. Cada uno de estos acontecimientos volvió a plantear nuevas preguntas acerca de la libertad, de la justicia y de la legitimidad del orden colectivo. Y los intentos de responder a estos interrogantes estuvieron permanentemente ligados a la práctica, porque los griegos no solo discutían, sino que también experimentaban con sus tradiciones y sus instituciones políticas.

Aristóteles vivió y pensó a finales de este período. Decidió reflexionar acerca de la democracia griega cuando esta ingresaba en una etapa de decadencia y enfrentaba dificultades decisivas. Más aún, el Estagirita se vio a sí mismo como la continuación de esa larga tradición de reflexión política e intentó reformularla a la luz de los nuevos desafíos. Al iniciar su tarea tenía muy claros los aprendizajes más importantes que se habían acumulado hasta entonces, el orden político no se apoya en la naturaleza ni en la voluntad divina, las justificaciones políticas debían ser públicas y apelar a experiencias compartidas, lo institucional no era secundario sino esencial en la política, las decisiones colectivas no eran el resultado de la acumulación de preferencias individuales.

les, una decisión política no debía ser justa sino que debía ser percibida como tal por los ciudadanos. Si bien Aristóteles pertenecía a un mundo -en principio- mucho más simple y más transparente que el nuestro estaba lejos de ser un simplista o un ingenuo.

El segundo prejuicio es el que confunde al Estagirita con los peores defensores del aristotelismo medieval o renacentista. Este prejuicio es en realidad la suma de dos ideas. Por una parte, se ve a Aristóteles como un filósofo despreocupado de lo empírico, interesado sólo en el buen funcionamiento de sus silogismos. Por otro lado, se le presenta como un filósofo obsesionado por la sistematicidad, preocupado sólo por la perfecta arquitectura de su pensamiento. Estas dos ideas han contribuido enormemente a la impopularidad del llamado “padre de las ciencias”, pasando a ser parte de cierto sentido común ampliamente compartido. Pero en el actual estado de nuestros conocimientos, las dos ideas se han vuelto sencillamente insostenibles. Enfatizando que:

Para el caso de la filosofía política, Aristóteles abordó el tema más como teórico, pero lo hizo a partir de una inmensa base de datos empíricos que él mismo se encargó de reunir. Como director del instituto de filosofía que él había creado -el Liceo-, dirigió una recopilación de constituciones que llegó a acumular ciento cincuenta y ocho leyes fundamentales provenientes de ciudades griegas y no griegas. Los textos eran clasificados según criterios bien definidos (constituciones democráticas, oligárquicas, tiránicas y aristocráticas) y eran completados con crónicas que reconstruían

la historia política de cada ciudad. Además de este trabajo, Aristóteles dirigió o impulsó la construcción de un gran archivo de leyes provenientes del mundo griego y otro que contenía documentos concernientes a reivindicaciones de frontera y demás conflictos jurídicos entre ciudades (lo que hoy llamaríamos problemas de derecho internacional). También realizó estudios de historia política como, por ejemplo, un análisis de las leyes de Solón o de las reformas de Clístenes. Solamente sobre esta base informativa es que Aristóteles, se dedico a hacer teoría. Y aunque casi todos los documentos que recopiló se han perdido, encontramos permanentes referencias a estos apoyos empíricos en todas las obras filosóficas que efectivamente hemos recibido (Da Silveira, 1992: 53-54).

La comentada heterogeneidad del *corpus aristotelicum* se hace todavía más radical en el caso de su filosofía práctica, lo que ha hecho que estudiosos de la talla de Raymond Weil haya hecho un catálogo de las contradicciones, lagunas y cambios de programa más importantes que se encuentran en los ocho libros de la *Política*, ¡y la simple enumeración de las dificultades le llevó más de veinte páginas! Hasta tal punto esta heterogeneidad es tan llamativa, que el prestigioso historiador Moses Finley creyó ver en ella el testimonio de un fracaso (Da Silveira, 1992: 53).

Los eruditos han señalado que las obras políticas y morales de Aristóteles (lo que en conjunto se llama su “filosofía práctica”) son una amalgama de textos relativamente desconexos, a veces contradictorios, que fueron acu-

mulándose a lo largo de varias décadas de actividad. Una parte de estas disonancias puede explicarse incorporando al análisis la dimensión temporal. En efecto, desde Werner Jaeger, en adelante, se ha intentado escribir la “historia interna” de las obras aristotélicas y se ha conseguido reconstruir la evolución de sus opiniones a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, hoy sabemos que una obra aparentemente unitaria como la *Política* es en realidad una recopilación de varios escritos diferentes que pueden clasificarse en dos familias: un grupo de libros tempranos a los que se suele llamar “tradicionales” y un grupo de libros tardíos (IV, V y VI) a los que suele llamarse “realistas”. Por supuesto, entre unos y otros hay más de una contradicción.

Lo que ha hecho decir al mencionado Da Silveira que lo que Aristóteles ha dicho sobre la política se estructura en dos niveles diferentes: uno relativamente convencional para el mundo griego y el otro mucho más aporético y heterodoxo:

En el primer nivel, Aristóteles retoma las ideas tradicionales de los griegos acerca de la asociación política, la ley y la libertad, afiliándose a una tradición de pensamiento moderada y culta. Por cierto, ya a este nivel hay algo más que una simple repetición. Es precisamente en este plano donde desarrollará su crítica de la generalidad de la norma, la cual servirá de base a su conocida teoría de la phronesis y al análisis de las relaciones entre norma y virtud. Pero más allá de la importancia filosófica de estos temas, esto no implicaba ninguna ruptura radical con las ideas predomi-

nantes en Atenas (Da Silveira, 1992: 54).

Si bien la crítica a la generalidad de la norma ya había sido anticipada por su maestro Platón y seguramente era bien conocida en los medios cultivados de la sociedad ateniense, no es menos cierto que la doctrina de la *phronesis*, central en el universo conceptual aristotélico, recomendaba una práctica política prudencial, perfectamente compatible con el *pathos* de la tradición democrática ateniense. Aristóteles no pretende romper con esta tradición de pensamiento. Muy al contrario, procura retornar a ella luego de la ruptura platónica con la práctica política. Pero busca -como no- problematizarla y complejizar su contenido.

En el segundo nivel las cosas son bastante más complicadas. El vínculo entre el pensamiento aristotélico y la tradición política ateniense todavía existe, pero Aristóteles emprende una reflexión original y examina algunos problemas que la democracia clásica apenas había percibido. El punto de partida de la nueva problemática es el conflicto entre dos ideales que habían coexistido más o menos pacíficamente en tiempos de Pericles: el ideal de la libertad como autonomía (ser libre es autorregularse en el marco de una ciudad independiente) y el ideal de la libertad como respeto a unas exigencias universales que la tradición había tematizado parcialmente en el viejo tópico de las leyes no escritas o *agraphoi nomoi* (la libertad no consiste sólo en legislar autónomamente, sino en legislar bien). Aristóteles discutirá a fondo este problema y desarrollará una compleja teoría para darle respuesta: una teoría que vinculará la sabiduría práctica o prudencia como virtud ciudadana (*phronesis*) con el concepto de equidad (*epieikeia*)

entendido como un sentido de justicia que va más allá de la ley escrita. En el desarrollo de estas ideas retomará el viejo tópico de las *agraphoi nomoi*, pero su reformulación alcanzará una complejidad sin antecedentes en el mundo griego.

Aristóteles intentó responder una pregunta que sigue siendo nuestra: ¿a qué tipo de universalidad puede aspirar el orden político? Es decir, ¿qué exigencias universalizantes (criterios de justicia, concepciones de bien) son compatibles con un tipo de organización en la que el consenso debe ser constantemente construido? Lo que Aristóteles busca es una justificación del orden político que evite dos extremos cargados de riesgos: por una parte, una justificación fundamentalista que apele a factores extrapolíticos no controlados (la voluntad divina, la naturaleza humana, etc.); por otro lado, un relativismo incapaz de tomar distancia respecto de su contexto y de hacer posible una crítica de las prácticas en vigencia. Los dos siglos de debate en los que apoyaba le habían mostrado las insuficiencias de estas estrategias y le habían sugerido la necesidad de hacerse preguntas bastante más complejas. Por eso se interroga a propósito de las fuentes de legitimidad de un régimen político, acerca de las modalidades de lealtad que pueden generar los ciudadanos, sobre los posibles fundamentos de la obligación política y muchos problemas semejantes (Da Silveira, 1992: 55).

A la distancia de veinticinco siglos, no solamente las respuestas, sino también las preguntas mis-

mas, nos parecen formuladas a veces de modo impreciso y oscuro. A pesar de este inconveniente, está claro que Aristóteles siempre tuvo estos problemas en mente, como lo prueba el hecho de que nos encontremos casi a cada página con sus esfuerzos para resolverlos o al menos reformularlos.

Después de estos comentarios introductorios e incompletos, analizaremos la estructura y los contenidos de la *Política* de Aristóteles.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LOS LIBROS DE LA POLÍTICA

Reiteradamente se ha advertido que lo que conocemos como la *Política* de Aristóteles no es un libro, sino un conjunto de ocho libros escritos en distintos momentos. Por otra parte, conocemos dos ordenamientos distintos que es necesario tener en cuenta. Uno es el ordenamiento originario, no el originario del Estagirita que desconocemos, sino el que llegó hasta nosotros y adoptado por autores significativos como Jaeger y Ross. Otro es el que proponen Julián Marías y Newman.

Los ocho libros, a su vez, se estructuran en tres grupos diferenciados:

A) Los tres primeros libros componen lo que podemos denominar la introducción. En la ubicación de éstos no hay diferencia en ambos ordenamientos. El libro I constituye una verdadera introducción, probablemente agregada posteriormente por Aristóteles, para incorporar la economía y la crematística a la política. Contiene categorías fundamentales, previamente establecidas en la metafísica.

Los libros II y III pertenecen al período intermedio. Fueron escritos probablemente mientras Aristóteles se encontraba en Asos. El libro II contiene las críticas que formula a las constituciones que considera ideales, especialmente a la *República* y a las *Leyes* de Platón, y a las constituciones de Esparta, Creta y Cartago, consideradas en general como constituciones ejemplares. El libro III está dedicado a la teoría del ciudadano y a la clasificación de las constituciones. Se detiene finalmente en la monarquía y en sus diversas formas.

B) Existe un segundo grupo formado por los libros que figuran como VII y VIII en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y como IV y V en el de Julián Marías y Newman. Tratan de la denominada polis ideal. El libro VII (IV) se refiere propiamente a la polis ideal, es decir, a aquello que debe poseer para ser lo mejor. El VIII (V) programa la educación de los jóvenes para formar la polis ideal.

C) Finalmente, nos queda un tercer grupo formado por los li-

bro IV, V y VI en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y por los VI, VII y VIII en el otro. Es el grupo de libros pertenecientes sin duda a la etapa del Liceo, que tiene como base el estudio de 158 constituciones. El libro IV (VI) trata de la mejor constitución posible. El V (VII) sobre la inestabilidad de las polis, y el VI (VIII) sobre las democracias y la oligarquía.

Sintéticamente nos quedaría el siguiente cuadro:

Jaeger-Ross:

Parte	Introducción	Parte empírica	Estado Ideal
Capítulos	I-II-III	V-VI	VII-VIII

Marías-Newman:

Parte	Introducción	Parte empírica	Estado Ideal
Capítulos	I-II-III	VI-V	VI-VII-VIII

Es evidente que la parte empírica forma parte de la última etapa del pensamiento aristotélico. En este sentido Marías y Newman tendrían razón en su ordenamiento. Pero el texto de la política no llegó a nues-

tras manos de esa manera: tal cual fue descubierto, presentaba el ordenamiento que han conservado Jaeger-Ross. El reordenamiento a que se sometió dicho texto, tal como acontece en Marías-Newman, es lo que no se debe hacer con ningún texto. Porque, como dice Jaeger, si ante cada nuevo descubrimiento reordenamos el texto, nunca tendremos un texto (Dri, 1999:112).

No es posible saber exactamente en qué orden dejó los libros Aristóteles. El orden en que fueron encontrados tiene un sentido. Efectivamente, luego de los libros introductorios viene el desarrollo del cuerpo doctrinal contenido en los tres libros de la parte empírica. Los libros de la *polis ideal* quedan finalmente como utopía, como horizonte al que debe tender toda *polis*. A continuación, según Julián Marías esta sería la estructura de *La Política*:

Esquema del contenido de **La Política**

Libro	Capítulo	Contenido
Libro I La ciudad y sus elementos	Cap. 1-2	Las comunidades elementales (casa, aldea, y la comunidad perfecta o ciudad). El hombre como animal social o político.
	Cap. 3	La casa como elemento de la ciudad.
	Cap. 4-7	La esclavitud.
	Cap. 8-11	La economía: propiedad y crematística.
	Cap. 12-15	Las relaciones familiares y las diversas virtudes.
Libro II Las constituciones más perfectas	Cap. 1-5	La <i>República</i> de Platón.
	Cap. 6	Las <i>Leyes</i> de Platón.
	Cap. 7	El régimen ideal de Faleas de Calcedonia.
	Cap. 8	Hipódamo de Mileto. Los peligros del reformismo. La ley.
	Cap. 9	El régimen de Lacedemonia.
	Cap. 10	El régimen de Creta.
	Cap. 11	El régimen de Cartago.
	Cap.12	Diversos legisladores: Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrita, Filolao, Faleas, Dracón, Pitaco, Androdamas.

Libro III Teoría del ciudadano y clases de régimen	Cap. 1-5	El ciudadano. La virtud del ciudadano y la del hombre. La ciudadanía y el poder político.
	Cap. 6- 8	Clasificación de los regímenes.
	Cap. 9- 13	Democracia y oligarquía. Justicia e igualdad.
	Cap. 14-18	La monarquía y sus diversas formas.
Libro IV (VII) La felicidad y el régimen ideal	Cap. 1-3	Los bienes y la felicidad en el individuo y en las ciudades.
	Cap. 4-12	El régimen mejor: población, territorio, comunicaciones, carácter, estructura social, emplazamiento, y construcción de la ciudad.
	Cap. 13-15	La felicidad y la formación del hombre.
	Cap. 16	La regulación del matrimonio y la procreación.
	Cap. 17	La puericultura.
Libro V (VIII) La educación de los jóvenes	Cap. 1-3	El plan general de la educación.
	Cap. 4	La educación física.
	Cap. 5-7	La música y su función educativa.
Libro VI (IV) Los diversos regímenes y su realización	Cap. 1-10	Las variedades de los regímenes: democracia, oligarquía, aristocracia, república, tiranía.
	Cap. 11-13	La república o régimen mixto. Las condiciones y los recursos de la estabilidad política.
	Cap. 14-16	La estructura interna de las constituciones y el equilibrio de los poderes de la ciudad.
Libro VII (V) La inestabilidad de los regímenes	Cap. 1-4	Teoría general de las revoluciones y cambios políticos. La experiencia y sus enseñanzas.
	Cap. 5-12	Las revoluciones y cambios en las diversas formas de régimen, y sus remedios: en las democracias (Cap. 5); en las oligarquías (Cap. 6); en las aristocracias y repúblicas (Cap. 7); precauciones para evitar la sedición (Cap. 8-9); monarquía y tiranía: su diferencia, riesgos y defensa (Cap. 10-11); escasa duración de la tiranía: crítica de los cambios políticos en <i>La República</i> de Platón (Cap. 12).
Libro VIII (VI) Organización y seguridad de las democracias y oligarquías	Cap. 1-5	Los principios y las diversas formas de la democracia. Libertad e igualdad. La seguridad de las democracias.
	Cap. 6-7	Las formas de la oligarquía y su organización.
	Cap. 8	Las magistraturas en la ciudad.

VALORACIÓN DE ALGUNOS ASPECTOS METODOLÓGICOS

La Política aristotélica se sitúa a unos cincuenta años de *La República* de Platón y a unos veintitantos de *Las Leyes*. Fue Platón quien orientó al joven macedonio como a los otros alumnos de la Academia en la teoría política. Contra el “divino” Platón, aún después de muerto, sigue polemizando Aristóteles, sobre todo para rechazar su utopía y su idealismo. Pero también es significativo advertir que en los años de madurez del filósofo, cuando repasaba los apuntes de su *Política*, Alejandro

Magno andaba revolucionando el panorama de la geografía política a una escala inaudita hasta entonces, creando un nuevo ámbito en el que las *poleis* griegas limitadas perderían su autonomía frente al imperio o a unos reinos de vastas proporciones, destruyendo los márgenes de la política helénica tradicional. Sobre estas marcadas diferencias entre el maestro y su más famoso discípulo, un conocido historiador acota estos interesantes rasgos biográficos:

Añadid a las diferencias en la trama de sus vidas las que existen entre un hombre de la

clase media de una profesión liberal, casado y padre de familia, observador científico y administrador práctico, y Platón aristócrata ateniense, místico, asceta, puritano. No nos quedaremos sorprendidos al encontrar al pensamiento de Aristóteles marcado con trazos no platónicos, como el valor de la vida de familia, la persecución de la salud y la dicha, la importancia y el valor de la propiedad, el respeto a la opinión pública y de los gustos y preferencias del hombre de la calle y, por encima de todo, su sentido de lo po-

sible, su convicción de que la mitad por lo menos del arte de la política consiste en sacar el mejor partido posible de lo que se tiene (García, 1990: 146-147).

Aristóteles presenta un perfil conservador y un tanto “aburguesado”. Sus ideales encierran siempre un pragmatismo comedido y una búsqueda de un equilibrio razonable: así como en la ética las virtudes que destaca no son las que llevan a un heroísmo trágico, sino las de la áurea moderación que posibilita la dicha terrestre, de igual manera, el sistema político que quiere señalar como el mejor es el que combina los elementos más útiles para el progreso y la estabilidad en bien de la mayoría. Un sistema mixto que evite los excesos y recoja las ventajas de distintas *politeiai*.

A juicio de García Gual, no es Aristóteles un reaccionario (como lo fue Platón en algunos aspectos) ni el defensor de los intereses creados de una clase social privilegiada, sino un crítico de la ideología conservadora (partidario del predominio de una clase media, no de la aristocracia), opuesto a las reformas radicales y a las medidas revolucionarias, confiado en que una mejor y más equilibrada organización podría salvar las estructuras básicas de la sociedad helénica, ahorrándole los riesgos de una convulsión catastrófica y conservando los logros más notorios de su progreso civilizador.

Aristóteles es consciente de las graves crisis que oscurecen el porvenir de las ciudades griegas, agitadas en choques sociales profundos y sometidas luego por los ejércitos macedonios, pero confía aún en el marco de la polis y en la capacidad de recuperar esas

mismas estructuras para una convivencia justa (García, 1990: 147).

Se ha calificado la exposición teórica aristotélica como una especie de *biologismo* el cual se mueve dentro de un marco de categorías generales, postulando una cierta homología entre los procesos sociales y los biológicos. La idea de que los seres se desarrollan dentro de un esquema natural, hacia su objetivo natural, su perfección, su *télos*, se aplica tanto a los seres vivos en conjunto como al ser humano social. El individuo sólo logra su felicidad al realizar su finalidad propia, inscrita en su naturaleza. Tanto la dicha, *eudaimonía*, como la virtud, *areté*, del hombre están ligadas a esa plenitud de su esencia. “Nada incompleto es feliz” se dice en la *Ética a Nicomaco*. La política debe estar inspirada en las líneas del progreso natural hacia la realización de esa “vida feliz” que es el objetivo de la existencia y que sólo puede lograrse en la sociedad justa.

El progreso de la civilización es una parte del progreso de la Physis y no se opone a ella, ha habido, podría decirse, una evolución, familia-tribu-ciudad. Bien entendido, no es una evolución espontánea e idéntica en el desarrollo de los hombres y de los animales, pues la política es una ciencia práctica y no una ciencia de la observación (theoretiké), y la intervención humana puede modificarla. En ese supuesto, podemos razonablemente buscar una norma, una physis de la ciudad, como una physis del hombre o del animal (García, 1990: 148).

Por otro lado, la conocida definición del hombre como *zóon politikón* (animal cívico y político)

debe ponerse en relación con esa otra aristotélica de que el hombre es “el animal que tiene *lógos*”. La palabra *lógos* existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo las apreciaciones valorativas. La participación comunitaria *–la koinonía–* de estas apreciaciones funda la familia y la ciudad. Sólo el hombre que vive en esa comunicación y en comunidad puede habitar en ese universo simbólico que es su mundo peculiar. La vida comunitaria es fundadora de esos sentidos y valoraciones que dan lugar a la ética y a la política. Lo humano se funda en el lenguaje.

Esa sociabilidad natural de los hombres da lugar a asociaciones naturales, como la familia, *oíkos* *–que puede ampliarse en la estirpe o genios–*, la agrupación tribal *–éthnos–*, y, en fin, la comunidad ciudadana que es la superior y la más perfecta, la única autosuficiente, de éstas. La *polis* es un logro civilizador, pero es un fin natural del ser humano “anterior a la casa familiar y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (*Política*, 1253-a 12).

Aristóteles, que procede de una zona un tanto próxima a los márgenes del helenismo y que se ocupó de las costumbres de los pueblos bárbaros, pone énfasis en esa autarquía de la polis, y expone sus fundamentos con una radicalidad filosófica característica. En la colaboración humana para la cohesión cívica se enmarcan las virtudes capitales: la justicia, la prudencia y la amistad, que son necesarias para una vida feliz (García, 1990:150).

Para el filósofo hay una relación clara entre la justicia y la prosperidad de la ciudad y la vida virtuosa de los ciudadanos (una idea que reaparecerá en pensadores del siglo XVIII y posteriores). Todavía cree en un posible arreglo entre las clases ciudadanas, por encima de las diferencias económicas, para lograr un armónico equilibrio entre las pretensiones de unos y otros. Fiel a su idea del *justo medio*, considera que una clase media dominante, que evite los abusos de los aristócratas y ponga un freno razonable a las pretensiones revolucionarias de los pobres y los demagogos, es la solución propuesta para garantizar una cierta paz y estabilidad, apoyada por una legislación avanzada y una constitución mixta, que combina las ventajas de varios sistemas de gobierno.

VALORACIÓN DE LA DEMOCRACIA

En este sentido hacemos, en lo que sigue, unas breves observaciones sobre un tema, que sin duda, siempre resulta vigente: ¿cuál es la valoración aristotélica respecto al régimen democrático? En primer lugar, debemos señalar que, al contrario de su maestro Platón, el Estagirita no parece haber tenido aspiraciones políticas directas. Se lo impedía su condición de extranjero y, además, no compartía la famosa tesis del *rey-filósofo*. Según su perspectiva, resultaba contraproducente que el filósofo se convirtiera en gobernante, o que éste se ocupase de la filosofía más allá de lo correspondiente a un simple interés razonable. Sin embargo, consideraba acertado que el filósofo contribuyera con su saber al mejor gobierno de la ciudad. Su práctica concordó con esta idea, pues como señalamos anteriormente, se desempeñó como consejero y maestro de soberanos.

En segundo lugar, siguiendo al estudioso costarricense Carlos Molina, señalamos que si bien Aristóteles opone fuertes reparos al régimen democrático, no se ocupa de él desde la perspectiva del adversario, sino más bien como un observador relativamente desinteresado. Lo estudia en el cuadro de las alternativas reales y tomando en cuenta sus distintas variantes, sin confrontarla con modelos ideales que se presumen factibles, ni postulando la posibilidad de un saber que la tornaría superflua. Esto quizá –según Molina– le resta filo crítico a sus consideraciones, pero hace posible un enfoque mucho menos sesgado, capaz de mostrar el fenómeno de un modo más cabal.

Para el Estagirita, la democracia emerge a través de caracterizaciones marcadamente descriptivas, que permiten observar sus modos de operación, así como la dinámica de las fuerzas sociales que subyacen a su efectividad. Una mayor laxitud en el juicio valorativo, condicionado por una serie de factores estructurales, daba lugar a un mejor balance en la captación de las formas y modalidades características de esa forma de organización política.

Para no alargar demasiado este punto, podemos señalar que la posición de Aristóteles frente a la democracia de su tiempo es, sin duda, más favorable que la de Platón, reconocido enemigo de toda forma democrática de gobierno, pero en definitiva, el Estagirita rechaza la forma democrática en tanto modelo integral de organización política.

No obstante, tal condena no es absoluta. Si bien él desestima la democracia en cuanto régimen, la recupera como dimensión de un orden social

más laxo y complejo. En este sentido si le parece legítima y necesaria. Representaría el modo de hacer efectiva, institucionalmente operativa, la igualdad entre los ciudadanos, en todos aquellos espacios donde este concepto resulte pertinente. El elemento democrático más típico que permea el pensamiento aristotélico, es su noción de ciudadanía. El filósofo afirma que esta nota, tal como él la plantea, alcanza su expresión paradigmática en la democracia (Molina, 998: 103-104).

LA ESCLAVITUD Y SUS 'PROBLEMAS'

Cree Aristóteles que el tema de la ciencia política no es el ideal de la *politeia*, la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad. Igualmente la atención a las condiciones económicas es un trazo más del realismo del enfoque de nuestro autor. Por lo que podemos señalar que Aristóteles es el primero –como en tantas otras cosas– que apunta la importancia de lo económico en la actividad política. Al respecto un prestigioso estudioso de la filosofía ha hecho esta contundente afirmación:

De ningún filósofo antiguo poseemos textos tan explícitos sobre el problema de la esclavitud como de Aristóteles. Se puede considerar esto como un elemento del realismo con el que él filósofo intenta justificar las realidades fundamentales de la sociedad griega. En esto se puede también reconocer una forma peculiar de su contraposición con Platón, que habla de la esclavitud sólo raramente y de pasada: el problema en general ape-

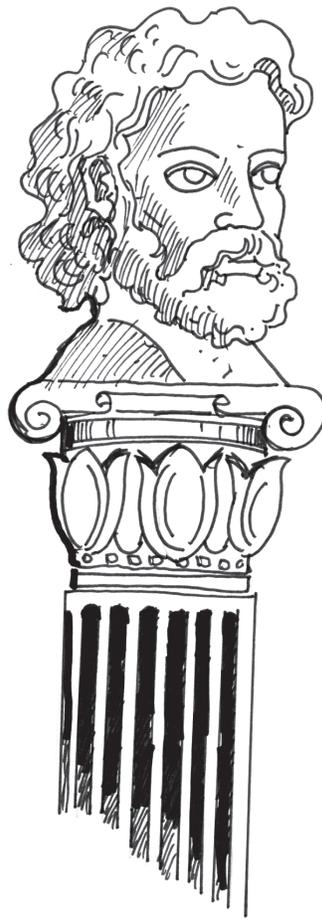
nas le ha interesado (García, 1990:157).

Al justificar la esclavitud –abominable práctica para nosotros hombres modernos- el filósofo es consciente de la dificultad de plantearla, tal como lo hace, en los primeros capítulos del libro I, como análogas a las relaciones: hombre-mujer, padre-hijo definidas por naturaleza y no por convención. Por eso recurre a fundamentarla de modo más general en el marco de la economía. En este marco se ha señalado que es más difícil sostener el derecho natural de la esclavitud, y son notorios los esfuerzos y equilibrios de Aristóteles para mantener su tesis.

Como es su costumbre -dato que lo hace ser considerado como el primer historiador de la filosofía- toma en cuenta los argumentos de las discusiones de los autores anteriores, especialmente de los sofistas, fundamentando la legitimidad de la esclavitud en un nuevo punto de apoyo: la indispensable necesidad de una mano de obra servil para realizar los trabajos necesarios, en cuya ocupación no puede perder su tiempo el hombre libre dedicado a una función superior.

Siguiendo al mencionado García Gual, veamos someramente el núcleo de la argumentación aristotélica y sus consecuencias para la reflexión política de la época.

Aristóteles tenía claro que la vida política debía estar encaminada a la obtención del bienestar y de la vida feliz de los ciudadanos, mediante el disfrute del ocio y la práctica de la *areté*. Desde luego, esa dedicación comunitaria a las actividades teóricas requiere tener previamente cubiertas las necesidades materiales de la subsistencia. Por lo que este cuidado de las



necesidades primarias requería un esfuerzo corporal casi permanente con la consecuente privación del ocio, ámbito de lo cultural y de lo político, base para la práctica de la virtud y la obtención de la felicidad, fin natural del hombre.

Ante ese problema se presentan tres soluciones que conviene examinar. Pudiera ser, en primer término, que la ocupación de esas necesidades no impidiera la realización del tés específico de la virtud y la política. Ahora bien, no parece ser éste el caso, no sólo los esclavos no pueden realizar una digna actividad espiritual, sino que también aquellos trabajadores que se ven obligados a una faena absorbente y dura, como es

la necesaria para subsistir por sus propios medios, quedan marginados de esa auténtica realización humana, al embrutecerse en su típica banalidad. E igualmente quedan al margen los artesanos y los comerciantes, que se ocupan constantemente de sus negocios y de su dinero, faltos de libertad de espíritu (García, 1990:159).

Como segunda posibilidad se presenta el recurso a la maquinización para obtener la satisfacción de esas primeras necesidades. Aristóteles se plantea la utilización de máquinas en lugar de fuerza humana, pero desecha rápidamente esta idea por utópica e inviable. Solo en un fabuloso “reino de Cronos”, piensa él, puede darse ese mundo sin esclavos.

Queda una tercera solución: admitir que en la realidad hay ciertos hombres que son por naturaleza incapaces de realizar esa vida superior que es el fin específico de los hombres libres, y que por eso pueden dedicarse sin grave daño a esa satisfacción de la base material, mediante el uso de su fuerza corporal. Esta es la solución aristotélica. Los esclavos son utensilios al servicio de los demás, casi cosas, casi animales domésticos, cuyo ser se reduce a un valor de utilidad. De ahí su célebre definición del esclavo como “un instrumento animado” (Cap. 3 1253, b 33). Siguiendo la interpretación de García Gual, nos parece que esta salida plantea algunos graves problemas. Veamos. Si el esclavo por naturaleza se diferencia del hombre libre por naturaleza en su capacidad corporal y anímica, y “tanto como el alma del cuerpo o el animal del hombre”, ¿hasta qué punto pueden reconocerse ambos como miembros de una misma especie, la humana? ¿Hasta qué

punto el esclavo puede quedar definido como “un animal dotado de *lógos*”, sin que eso contradiga su inferioridad natural, condición necesaria para su esclavitud justa? En principio, Aristóteles se plantea la cuestión, apresuradamente, y como con cierta mala conciencia; lo resuelve con la afirmación de que el esclavo “participa del *lógos*; en cuanto tiene percepción de él, pero no lo posee”. La distancia frente a los animales –dice– que no alcanzan el *lógos*, es mucho mayor que la que le separa del hombre libre, poseedor por excelencia de la razón y de la palabra.

Pero Aristóteles no ha resuelto la aporía de tal cuestión. En realidad, lo que hace es postular una diferencia natural para fundamentar luego en ella la distinción social e histórica, y defender luego que ésta es una institución natural. Es decir, que incurre su argumentación en un círculo bastante vicioso. La desigualdad de los hombres, es en realidad, un postulado de su teoría social. (Un postulado que, conviene decirlo, ya había sido rechazado por algún sofista avanzado, aunque fuera admitido por la sociedad de la época) (García, 1990: 161).

Por supuesto, no creemos que Aristóteles fuera más inhumano que otros pensadores antiguos. La esclavitud era una institución admitida por todas las sociedades antiguas, no una peculiaridad de la griega. En realidad lo que singularizó a la griega fue que algunos de sus pensadores fueran los primeros en cuestionarla. Por otro lado, el Estagirita reconoce la fundamental humanidad del esclavo, como una persona plena, al recomendar la amistad (*philia*) entre amo y esclavo (*Ética Nicomáquea*, VIII, 1155^a, 1161b) y él mismo dio

ejemplo de esa actitud filantrópica que recomendaba.

Esto, desde luego, no disculpa su conservadurismo al respecto de un tema tan significativo. Como se ha indicado, ese parece ser el precio –según expone sin la menor hipocresía– que la humanidad (léase sociedad griega-MUNDO OCCIDENTAL) debe pagar para que los mejor dotados por la naturaleza (y por la fortuna) puedan conseguir el “vivir bien”, es decir, una vida libre de los más urgentes cuidados materiales y capaz para la perfección de sus realizaciones espirituales. Es el trabajo desempeñado por los siervos el que permite la liberación intelectual de sus amos. Y ese reparto de funciones, piensa Aristóteles, beneficia a ambos.

En este punto, a juicio nuestro, el pensamiento aristotélico -revolucionario en muchos sentidos– parece ya, a primera vista, anclada en su época, remota y muy superada. Pero sería una ilusión creer –como lo experimentamos aún hoy en nuestra *postmoderna-post-historia*– que con la desaparición nominal de la esclavitud ha desaparecido el problema que él advirtió con gran lucidez: la relación forzosa entre el trabajo necesario y el ocio fundamental para la realización de la persona humana, de quien quiera, auténticamente, llamarse libre.

LA VIGENCIA IMPERECEDERA DEL ESTAGIRITA: A MODO DE CONCLUSIÓN

Como es hoy tema del hombre moderno, Aristóteles también se preocupa de aspectos muy concretos como, por ejemplo, del tamaño idóneo que tendría que tener una ciudad (optando por una población de 10.000 ciudadanos, mucho menor que la de Atenas

y de la que iba a tener la pronto esplendorosa Alejandría, entonces recién fundada), así como de muchos otros elementos que hoy podríamos llamar de sociología y de teoría política. Pero –es bueno reiterarlo– tanto en los análisis de detalle y trasfondo histórico como en sus investigaciones sobre los fundamentos de la estructura social y de la configuración cívica revela siempre su singular agudeza. No tanto por sus soluciones, sino por sus originales planteamientos y sus fecundas aporías que, veinticinco siglos después, siguen alumbrando este azaroso tránsito humano en este –cada vez más– complicado planeta.

Sostenemos que el *Estagirita* plantea de un modo concreto y empírico la ciencia política sobre unos datos concretos y con unos objetivos realistas. No busca el Estado ideal en la utopía, sino en los límites de lo posible. Aunque tal vez la atención que dedica al pasado le lleva a no advertir un futuro que ya se apunta por la acción espectacular de su discípulo Alejandro y sus sucesores: él hace un buen balance de la significación civilizadora de la *polis*, gran invento helénico. Es el último gran defensor de esa institución como destino del hombre libre, educado para la política, adiestrado para la vida cívica.

En su empeño por subrayar la importancia de la educación, la *paideia*, unida a la ética y a la política, Aristóteles permanece, como su maestro Platón, en una línea tradicional, en la defensa de los valores del helenismo clásico. Para un meteco en Atenas y un investigador tan amante del estudio de la naturaleza ese empeño histórico representó un noble esfuerzo de atención y crítica a la teoría y a la historia.

Citando al maestro Pierre Aubenque, podemos concluir estos apuntes –los cuales, en esencia, lo que pretenden es invitar a introducirse y a valorar el rico universo del *corpus aristotelicum*-, señalando que es muy poco el decir que el pensamiento de Aristóteles, a la vez tan multiforme y tan coherente, a la vez fenomenológico y sistemático, mantiene aún mucho que enseñarnos. Sería más exacto decir que, reconducido a su inspiración auténtica, tiene de nuevo una lección esencial que traernos, en un tiempo en el que el desarrollo planetario de la ciencia y de la técnica y sus efectos niveladores o destructivos revela los límites espirituales de nuestra modernidad. Después de tantos siglos de *hybris*, el hombre moderno (o, como se dice hoy, postmoderno) estaría sin duda bien inspirado si se dedicara a buscar con el *Estagirita* los caminos difíciles que conducen a aquello que designan, de manera aún velada, las tres palabras maestras con las que se cierra la *Política*: “la medida, lo posible y lo conveniente” (Montoya, 1988: 14).

Sin duda alguna, en nuestra época actual, beber del rico e inagotable manantial de un autor tan emblemático como Aristóteles es una labor que siempre será útil y fecunda. El presente trabajo es una invitación y una oferta a esa infatigable y nunca agotada búsqueda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Cassin, Bárbara (comp.). 1994. *Nuestros Griegos y sus modernos*. Buenos Aires: Manantial.
- Da Silveira, Pablo. 1992. “Filosofía Política: ¿Tenemos todavía algo que esperar de Aristóteles?”. *Cuadernos del Claeh*, No. 1, Montevideo.
- Dri, Rubén. 1999. “Filosofía política aristotélica”. En *Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO.
- García Gual, Carlos. 1990. “La Grecia Antigua”. Fernando Vallespín (ed.). *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heller, Ágnes. 1983. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- Maestre, Agapito. 2000. “¿Como leer a los clásicos?”. *Metapolítica*, No. 13, México.
- Marías, Julián. 1951. *Introducción a la Política de Aristóteles*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Molina, Carlos. 1998. *La Idea democrática en la historia: de la antigüedad clásica a los precedentes intelectuales de la democracia moderna*. Tesis doctoral. Estudios de Postgrado, U.C.R.
- Montoya, José y Conill, Jesús. 1988. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid: Editorial Cincel.
- Vallespín, Fernando (ed.). 1990. *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.