

Dri, Ruben. **Filosofía política aristotélica**. En *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Comp. Boron, Atilio A.. Colección CLACSO - EUDEBA, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Marzo 2000. 97-130. ISBN Obra: 950-9231-42-8.
Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clasicos/dri.rtf>



CLACSO
www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Capítulo II

Filosofía política aristotélica

c Rubén Dri

1. Contexto histórico

Los orígenes de esa construcción política original de los griegos que es la polis se remontan al siglo VIII a.C.: una unidad especial de ciudad y campo, en la cual “la tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra”, como dice Marx.

Los fundadores constituyen una aristocracia que domina políticamente, pero pronto se incorporan nuevos grupos sociales: granjeros, mercaderes, navieros, artesanos que pasan a formar parte del ejército como “hoplitas”, es decir como infantes. Estos nuevos sectores, que podemos denominar medios frente a la aristocracia o “eupátridas”, pasan a compartir el poder político frente a los pobres, en general campesinos.

La contradicción principal que se plantea desde entonces es entre los ricos eupátridas y sectores medios contra los pobres. Estos pugnan por la redistribución de las tierras, la cancelación de las deudas y otras reivindicaciones semejantes. Ello hace que cobre singular importancia el legislador.

En el siglo VII los gobiernos aristocráticos o monárquicos son reemplazados por la tiranía. Los tiranos surgen en general de los sectores medios, pero expresan a los pobres. Se hacen del poder con la promesa de reformas que efectivamente realizan. Protegen el comercio y la industria y rompen con el gobierno de la aristocracia.

En el siglo VI Solón tiene un papel fundamental en las reivindicaciones campesinas ante la aristocracia. Mediante determinadas leyes “se cancelaron las deudas y numerosos atenienses que estaban sujetos a la entrega de una parte de la cosecha o que habían pasado a servidumbre por deudas fueron liberados. Una nueva ley prohibía en lo sucesivo la costumbre de hipotecar a las personas mismas como fianza de sus deudas” (IAO p. 291).

Quebrar el dominio absoluto de los eupátridas fue una de las intenciones fundamentales de la política de Solón. La sociedad quedó dividida en cuatro clases sociales de acuerdo a su fortuna y por primera vez los sectores medios adquieren

derechos políticos. Poco después de Solón, un miembro de la aristocracia, Pisístrato logra hacerse del poder e instalar la dinastía de los pisistrátidas, que durará treinta y cinco años. Con la tiranía de los pisistrátidas culmina la época de la tiranía.

Expulsados los pisistrátidas, son los alcmeónidas quienes inician propiamente la etapa democrática, sobre todo por obra de Clístenes, quien estructura una nueva polis basada en la “isonomía” o igualdad ante la ley. Rompe las antiguas alianzas de familias, crea las tribus territoriales, reorganiza el ejército, crea el Consejo de los quinientos -*Boulé*- y establece el ostracismo para proteger a la naciente democracia en contra de las ambiciones personales.

A la muerte de Clístenes, Atenas tenía un conjunto de instituciones políticas que permitían la amplia participación de los ciudadanos: el Areópago, la Boulé, la Ekklesía o Asamblea, y las magistraturas. El Areópago pertenecía a la aristocracia, pero en la Boulé y en la Ekklesía participaban miles de atenienses pertenecientes a los sectores medios.

En la mayoría de las polis dominaba la oligarquía, de manera que Atenas era una especie de excepción. Cada polis era autónoma. Las unía una cultura común expresada sobre todo en lo religioso. El oráculo de Delfos tenía en este sentido un papel importante.

En el siglo V se desarrollan las guerras médicas, historiadas por Heródoto, con las cuales se inicia una nueva época: “Los días tranquilos de la vida de las pequeñas ciudades-estados pertenecían al pasado, y se abrían ahora nuevas perspectivas de política mundial” (GyP p. 60). En el 478 se funda la liga délico-ática hegemónizada por Atenas.

Del 461 al 429 Atenas llega a su mayor esplendor. Se le quita poder al Areópago para dárselo a los organismos de los sectores medios, a la Boulé, a la Ekklesía y a los Tribunales. Es el denominado siglo de Pericles, la época de mejor funcionamiento de la democracia. En el 431 comenzará la guerra del Peloponeso, que tiene como antagonistas fundamentales a Atenas y Esparta, y que abarca a todas las polis terminando con la decadencia general.

El siglo IV se caracteriza por la decadencia general de las polis. Hay un deseo extendido de paz. El entusiasmo nacional prácticamente ha desaparecido. El dinero ha aumentado. El peligro siempre latente y que a menudo se hace realidad es la desestabilización de la polis, cualquiera sea su forma de gobierno. Ello constituirá un tema central de las filosofías tanto de Platón como de Aristóteles, quien dedicará el libro V (VII) al tema.

2. Contexto económico, social, político y cultural

La población de Atenas en el siglo V sumaba 120.000 habitantes como máximo, de los cuales 35.000 eran ciudadanos. Esparta rondaría los 200.000, de los cuales sólo 5.000 como máximo eran ciudadanos. Había en Esparta 40.000 periecos y 150.000 ilotas.

Como observa Finley, en Grecia siempre hubo un considerable número de trabajadores libres junto con trabajadores subordinados, en los distintos rubros de la agricultura en primer lugar, pero también para el comercio, la manufactura, las obras públicas y la industria bélica.

Se considera que la base de la producción era esclavista. En el primer libro de la Política, Aristóteles no dejará de fundamentar filosóficamente el por qué de los esclavos. En su concepción estricta el esclavo es aquél que es propiedad de otro hombre, de modo que éste puede disponer de aquél como de cualquier otro instrumento. Las polis estaban estructuradas en hombres libres y esclavos, pero en el medio había una serie de gradaciones.

La esclavitud, a su vez, no es una categoría que exprese a un sector social en forma monolítica. Existían en efecto diferentes tipos de esclavitud: el esclavo propiamente dicho, instrumento del hombre libre, pero también el “esclavo por deudas”, que no era propiamente un esclavo; el “oikeus” que era más un siervo de la casa que un esclavo; el “esclavo manumitido condicionalmente”, el “liberto”; y en Esparta, el “ilota”.

En las polis más arcaicas, comenta Finley, la figura decisiva, base de la economía la constituyen el ilota y el esclavo por deuda. En las polis más avanzadas, en cambio, la figura decisiva es el esclavo. “La esclavitud era la forma más flexible, que se adaptaba a todos los tipos y niveles de las sociedad, mientras que el ilota y el resto eran más apropiados para la agricultura, pastoreo y servicio doméstico, pero mucho menos para la manufactura o el comercio” (LCGA p. 106).

La actividad económica fundamental siempre fue la agricultura, cultivada en general por pequeños propietarios, siendo una minoría la de los verdaderos terratenientes. La industria era muy limitada, formada por pequeñas empresas. Las relaciones entre el propietario y los empleados eran patriarcales.

Culturalmente es significativo que el siglo IV se inicie con la muerte de Sócrates, pues la acusación fue por introducir otros dioses y corromper a la juventud, signo evidente de que se había producido una ruptura cultural de la que se lo hacía responsable. Eurípides, su contemporáneo, expresa esta ruptura en sus tragedias, que ya no se refieren a la tragedia ática de

Esquilo y Sófocles, es decir la contradicción entre la familia arcaica y la polis, sino a las contradicciones personales que vive el individuo de la polis.

Si bien Eurípides es del mismo siglo que Sócrates, sus obras se representan en el siglo IV. Monopolizan las obras teatrales, haciendo palidecer a las demás. Es el siglo de la producción de la comedia media, la gran comedia de Aristófanes.

“Pese a sus rasgos materiales inconfundibles, el siglo IV es una época de gran florecimiento intelectual. En Platón y Aristóteles los griegos tuvieron a dos individuos cuya obra perdurará mientras haya hombres en la tierra. Adondequiera que se mire, por todas partes se agita vida nueva: en retórica, en historia, en las ciencias exactas, en medicina, y no menos en las artes plásticas” (GyP p. 248).

Como ya he señalado, hay una gran inestabilidad. Frente a ello encontramos escuelas filosóficas como las de los cirenaicos -Aristipo de Cirene- que sostienen el hedonismo a modo de alternativa, y los cínicos -Antístenes, Diógenes de Sínope-, que marginan de la polis y se proclaman ciudadanos del mundo.

Las respuestas de Platón y Aristóteles, por el contrario, serán refundar - Platón- o -reformar -Aristóteles-. En realidad toda la obra de Platón puede ser vista desde este punto de vista, pero especialmente la *República*, el *Político*, y finalmente las *Leyes*. Refundar la polis es la única solución.

Ya en la madurez de su pensamiento, en el Liceo, Aristóteles hace un análisis minucioso de las causas de la inestabilidad, estudiando las más variadas polis y formas de gobierno. Le dedica un libro de su política a la síntesis de este análisis, y otros siete a proporcionar soluciones.

3. Evolución del pensamiento aristotélico

La concepción de un Aristóteles que habría nacido con el sistema filosófico ya formado en su cabeza fue destrozada por los estudios de Werner Jaeger, quien estableció definitivamente las líneas generales de la evolución del pensamiento aristotélico. Decimos “las líneas generales” porque es natural que algunas de sus hipótesis, basadas fundamentalmente en el análisis filológico, sean discutibles. En particular, no es posible solucionar las numerosas contradicciones que se detectan en su pensamiento mediante el solo recurso a la evolución. Muchas tienen que ver con las contradicciones mismas de la polis que Aristóteles detecta, describe y trata de solucionar mejor que nadie, sin encontrar muchas veces la solución. Pierre Aubenque ha hecho sobre ello aportes significativos.

De manera que vamos seguir a Jaeger a fin de dar una idea de dicha evolución. Ello es indispensable para estudiar todo el pensamiento aristotélico, pero especialmente para obras como la *Metafísica* y la *Política*, que están formadas por libros escritos en distintos momentos de esa evolución.

Distinguimos pues en la filosofía aristotélica tres fases fundamentales:

La primera es la de la Academia. Aristóteles nace en el año 385 aC, en Estagira, aldea de la Macedonia, de manera que pertenece a la periferia de la cultura griega. En el 367 se traslada a Atenas y se incorpora a la Academia platónica. Las obras de esa época expresan palmariamente la influencia platónica, aunque de ninguna manera se les puede negar originalidad.

La segunda comienza con el alejamiento de la Academia, en el 347, que coincide con la muerte de Platón. Se dirige a Asos, Asia Menor, donde reinaba Hermias, de quien se transforma en consejero e inicia sus investigaciones biológicas. Luego pasa a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde se encuentra con Teofrasto que será su gran amigo, y finalmente a Pela, Macedonia, como preceptor de Alejandro, el hijo del rey de Macedonia, Filipo II. Esta etapa dura del 347 al 335. Es una etapa intermedia, en la que Aristóteles va madurando su propio pensamiento, entablando una aguda discusión tanto con el Platón real, el de los diálogos que conocemos, como con el Platón que él llevaba dentro.

La tercera etapa, que podemos denominar propiamente aristotélica, transcurre nuevamente en Atenas, en la que funda el Liceo. Aristóteles ya ha madurado su propio pensamiento. Funda la escuela peripatética. La etapa se extiende desde el 335 al 323, cuando muere Alejandro Magno y crece en Atenas el clima antimacedónico. Aristóteles se traslada a la isla de Eubea, donde muere al año siguiente.

A la primera etapa pertenecen distintas obras de Aristóteles, de las que sólo nos han llegado fragmentos. Entre las principales figuran: *Eudemo*, *Protréptico*, *Grilo*, *De la Justicia*, *Político*, *Sofista*, *Symposium*. Estos escritos son llamados: *'ekdedómēnoi*, *'en koinó, tà 'egkúkklia*, dados al público, de dominio común, en circulación.

A la segunda etapa pertenecen diversas obras, de las cuales algunas nos han llegado íntegras, y otras en fragmentos. Destacamos algunas de las principales:

Manifiesto de la filosofía.
Ética eudemia.
Política II, III, VII (IV) y VIII (V).
Metafísica A, B, G, M 9-10-N, K, L (I, III, IV, XIII 9-10-XIV, XI, XII).
Alejandro o de la colonización, De la monarquía.
Física, Del cielo, De la generación y la Corrupción.

A la etapa del Liceo pertenecen:

Ética nicomaquea.
Política IV, V, VI (VI, VII, VIII).
158 Constituciones.
Metafísica Z, H, TH, E, M 4-5, I, D (VII, VIII, IX, VI, XIII 4-5, X, V).
De las Partes de los animales, De la Generación de los Animales.

Primera etapa: Platónica (La Academia)

El *Eudemo* lleva el nombre del amigo chipriota de Aristóteles. Se suma a la expedición de Dión a Siracusa, con otros miembros de la Academia. Muere en los combates en las afueras de Siracusa. En este diálogo sostiene el origen celeste del alma y la vuelta al más allá. Sustenta además un ascetismo como el sostenido por Platón en el *Fedón*. Se trata de un libro de consolación.

Manifiesta independencia de Platón en las esferas lógica y metodológica. Aristóteles escribió el libro sobre las *Categorías* cuando ya estaba en el Liceo, pero descubre las categorías cuando aún estaba en la Academia. Por otra parte, nunca reconoció a la *Lógica* como parte de la filosofía. Según Jaeger, en el *Eudemo* Aristóteles se muestra como dependiente de Platón en la Metafísica, pero independiente en el método y en la lógica (Cfr. AJ p. 67).

El Protréptico va dirigido a Temisón, príncipe de Chipre, seguramente un pequeño déspota ilustrado. “En el siglo IV rivalizaban las escuelas para obtener la atención de los poderes temporales, con el fin de ganar influencia en la política” [...] Seguramente “formaba parte de las actividades políticas de largo alcance a que estaba entregada por aquel tiempo la Academia” (AJ p. 69). En la introducción a la carta Aristóteles “decía que la riqueza y el poder de Temisón le hacían especialmente apto para la filosofía”, en lo cual dependía de Platón.

“Protréptico” significa exhortación, sermón, con origen en los sofistas. Estaba destinado a hacer prosélitos. Como es sabido, fue adoptado con mucho éxito por la Iglesia. Presenta el ideal de vida filosófica para el hombre de acción. No será ésta la concepción posterior de Aristóteles.

En esta carta se encuentra la célebre demostración de que debemos filosofar. “O debemos o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos, para justificar esta manera de ver. Por consiguiente en todos los casos debemos filosofar” (AJ p. 72).

Es también en el *Protréptico* que Aristóteles distingue los tres géneros de vida, es decir, la vida dedicada al placer y al lujo, la vida de acción, y la vida entregada a los estudios filosóficos. Durante toda su vida permanecerá fiel a esta clasificación de los tipos de vida. Evidentemente desprecia el primer tipo y valora los otros dos: la vida del político, y sobre todo la del filósofo.

v

El *Protréptico* tiene mucha importancia. De hecho Aristóteles vuelve sobre las ideas en él contenidas en Metafísica, A, caps. 1 y 2, que constituyen una versión abreviada del *Protréptico*. El capítulo 5 de la *Ética Nicomaquea*, por su parte, reproduce el ideal de vida contemplativa expresado en el tercer género de vida expuesto en el *Protréptico*.

Interesan además en esta carta la concepción de la “política” como ciencia y la “*frónesis*” como conocimiento.

La Política requiere “más aún que la medicina y demás, partir de la naturaleza en el sentido propio del término, esto es, del verdadero ser. Nada sino el conocimiento de éste puede dar al hombre de estado una visión íntima de las últimas normas (*óroi*) de acuerdo con las cuales debe dirigir su actividad. La política sólo puede llegar a ser un arte exacto llegando a ser de un cabo a otro filosofía”.

Ello significa que es una ciencia teórica. Aristóteles quiere refutar a los simples empíricos que no conocen nada mejor que las constituciones modelos de Esparta y Creta. lo que demuestra que la discusión de los tres estados ideales (Esparta, Creta y Cartago), que se repite en el libro II de la *Política*, se remonta por su contenido al período académico (Cfr. AJ p. 95).

Se ocupa además el *Protréptico* de la relación entre la sabiduría y el placer. Allí Aristóteles sostiene que la *frónesis* es la verdadera felicidad, mientras que en la *Ética nicomaquea* sostendrá que la verdadera felicidad consiste en la *vida teórica*. Ello se debe a que la *frónesis*, concepto central en el *Protréptico*, es el conocimiento filosófico en cuanto tal. En *Metafísica* y en el libro

VI de la *Ética nicomaquea*, en cambio, sostiene que es una facultad práctica. En consecuencia se diferencia tajantemente de la *sofía* y el *Nous*.

En la *Ética nicomaquea* la *frónesis* es considerada un hábito práctico, deliberativo, no una especulación. No se refiere a lo universal, como hace la especulación, el verdadero conocimiento teórico, sino a los aspectos cambiantes de la vida. De acuerdo a los autores y a las distintas etapas de su pensamiento, el concepto se va modificando:

a) Para Sócrates la *frónesis* significa “el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Ética nicomaquea*”.

b) Para Platón consiste en la comprensión ética de las ideas, especialmente de la idea del Bien. En la contemplación de las Normas se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción.

c) Aristóteles hace la distinción entre razón práctica y razón teórica, hasta entonces confundidas en la *frónesis*. Produce la ruptura con las ideas y con la *frónesis* (Cfr. AJ, pp. 102-103).

Este concepto de *frónesis* lo lleva a Aristóteles, en el *Protréptico*, a sostener, de acuerdo con Platón, que la filosofía política es una ciencia exacta, puramente teórica. Luego cambiará esta concepción, como podemos ver en la *Ética nicomaquea*, en la que sostiene que, a diferencia de las matemáticas, tanto la ética como la política no pueden pretender la exactitud (Cfr. EN, cap. 1).

En el *Filebo* Platón sostiene que la ética es una ciencia exacta, concepción que será compartida por Aristóteles, el cual sostendrá en el *Político* que “el Bien es la medida más exacta”, y en el citado *Protréptico*, que la política es una ciencia de puras normas. Por el contrario, posteriormente sostendrá la concepción de que en la ética no existen normas universales ni medida

Es conocida la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida. Pues bien, en *Las Leyes* Platón le respondió con una sentencia contraria: Dios es la medida, sentencia compartida por Aristóteles, quien sostiene en el *Político* que el Bien es la medida, mientras que en la *Ética nicomaquea* afirma: “La política no puede ser la más alta sabiduría en mayor medida de aquella en que los fines de la vida humana pueden aspirar al bien supremo, avizorado solamente por el sabio en su intuición de la divinidad” (AJ, p. 108).

Segunda etapa: Intermedia (Asos, Mitilene, Pela)

A la muerte de Platón, Espeusipo lo sucede al frente de la Academia. Aristóteles se marcha con Jenócrates, dirigiéndose a Asos, en la costa de la Tróade, y se une a Erasto y Corisco de Escepsis. Todos se colocan bajo la protección de Hermias, el tirano de Atarneo.

“Una vez instalada esta oligarquía de sabios exigieron naturalmente los filósofos que Hermias estudiase geometría y dialéctica, exactamente como un día lo había exigido Platón de Dionisio, su discípulo Eufreo de Perdicas, rey de Macedonia, y Aristóteles de Temisión de Chipre” (AJ, p. 135).

Hermias se aplicó al estudio con un celo creciente. Cambió su tiranía “en una forma más suave de constitución”. Nuevos territorios pasan voluntariamente a su dominio, lo que demostraría el cambio benéfico producido por la influencia de Aristóteles y su grupo.

A esta época pertenece el *Manifiesto de la Filosofía*, la única obra literaria de Aristóteles que es antiplatónica. En ella argumenta en contra de la concepción de las ideas como números. Es un tratado más bien sistemático que se encuentra en un camino intermedio entre “las primeras obras, platónicas y los tratados”, que pertenecen a la época del Liceo.

Poco después de la muerte de Platón, Aristóteles escribe para el público *De la Filosofía*, obra de la que bebieron estoicos y epicúreos, y el Libro A de la *Metafísica*, bosquejo de los resultados de las discusiones sobre las formas (Cfr. AJ p. 150).

El desarrollo de la historia de la filosofía según el *De la Filosofía* comienza con los Magos de oriente, a los que les siguen los teólogos, los órficos, Hesíodo, y finalmente los Siete Sabios. La sabiduría es conservada por el dios de Delfos.

Cuestiona la autenticidad de los poemas órficos, indaga la antigüedad del “conócete a ti mismo”, y sostiene que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, las cuales se conservan en los Proverbios (Cfr. AJ pp. 151-152).

Al examinar el “conócete a ti mismo” concluye que la máxima es más antigua que Quilón y no procede de los 7 Sabios, sino que fue revelada por la Pitonisa de Delfos, el centro en el cual Sócrates recibió el impulso externo para su búsqueda, descubriendo así un vínculo estrecho entre religión y filosofía. Aristóteles estaba convencido de la antigüedad del orfismo: “lo que le llevó a investigar la fecha de su origen fue sin duda su reciente retorno, en una forma más espiritualizada, en la doctrina de la otra vida y de la trayectoria del alma de Platón”(AJ p. 154).

Aristóteles se interesa por el oriente, tema tratado por la Academia. Desea enlazar a Zaratustra con Platón. Se refiere a las enseñanzas de los magos, es decir, al dualismo persa según el cual la realidad está compuesta de los dos principios, el bueno y el malo, Ormuz y Ahrimán, que Aristóteles identifica con Zeus y Hades, “el dios de la luz celeste y el dios de la oscuridad cósmica”(AJ p. 156).

Como antecedente del dualismo platónico, Aristóteles pone a Ferécides en Grecia y a los Magos en oriente. El descubrimiento de Zaratustra llevó a la Academia “a pensar que la doctrina platónica del Bien como un principio divino universal había sido revelada a la humanidad del Este por un profeta oriental miles de años antes” (AJ p. 157).

En síntesis, el *Manifiesto de la Filosofía* presenta en el libro primero a Platón por sobre todos, como hombre de todos los tiempos. En el segundo inicia la crítica de las ideas, para culminar en el tercero con la exposición de una cosmología y una teología que era fiel a la teología astral de los últimos días de Platón.

El Motor inmóvil se cierne sobre todos los demás dioses, inmaterial y separado del mundo como Forma pura, cosa que Aristóteles corregirá posteriormente. Como dice Jaeger, “en la metafísica posterior de Aristóteles no siguió ya aislado el principio del motor inmóvil, como sabemos; se asignó un motor trascendental especial a cada una de las esferas que producen las progresiones, retrogradaciones y puntos estacionarios aparentes de los cuerpos celestes” (AJ pp. 165-166).

Los libros de la *Política* y de la *Metafísica* que escribe en esta etapa serán tratados más adelante.

Tercera etapa: Aristotélica (El Liceo)

Esta etapa, la más conocida, será el tema central de lo que sigue.

4. El sistema filosófico aristotélico

En el siglo IV al que pertenece Aristóteles, la polis, fundada en el esclavismo, ha dado todo lo que podía dar. Su crisis terminal se muestra de manera alarmante. **Dos grandes pensadores, Platón y Aristóteles, buscan caminos de superación de esa crisis, elaborando los primeros sistemas filosóficos.**

Para conocer la **filosofía política aristotélica** es conveniente tener una idea aproximada de dicho sistema tal como es elaborado ya en su madurez en el Liceo. **En este sistema figuran conceptos elaborados en las distintas etapas de su pensamiento,** pues no es posible que, una vez que hubo **criticado al platonismo**, haya descartado todo lo que de él había aprendido.

Hay dos principios contrapuestos que vertebran toda **la construcción teórica de la realidad, denominados *acto y potencia*** -en MT TH (IX)- o ***forma y materia*** -en MT Z-H (VII-VIII). Simplificando estos conceptos, podemos decir que **el acto o forma es la realización de un determinado ente,** mientras que **la potencia o materia es su posibilidad de realización.** **Por ejemplo: la semilla, vista desde el árbol es potencia o materia. El árbol es, en relación a la semilla, acto o forma.**

Está claro que si considero a un determinado ser en acto, por ejemplo, al citado árbol, lo primero es la potencia. Primero tuvo que poder ser árbol. Una piedra no puede serlo. Pero si considero la realidad en general, debo decir que primero es el acto, porque ninguna potencia puede pasar al acto si no es mediante otro acto. Si no hay ningún árbol que produzca semillas, no puede haber semillas. Estas, por otra parte, necesitan de las fuerzas de la tierra, la humedad, el calor en acto.

Aplicando estos dos principios, y teniendo en vista la actividad artesanal y artística, es posible **detectar en la realidad cuatro causas** que, finalmente, se reducen a una: causa material, causa formal, causa eficiente, y causa final.

La **causa material** es aquello de que algo se hace, o sea, es aquello que puede ser algo otro. Es la potencia que puede devenir acto. Es el mármol que se acaba de sacar de la mina de Carrara y puede convertirse en una estatua.

La **causa formal** es la que le da forma a ese algo que está en potencia. Es la conformación del algo en potencia. Es el acto al que estaba destinada la potencia. Es la estatua en la que se podía convertir el mármol. La forma de estatua es el acto de ser estatua, es su esencia.

La **causa eficiente** es aquella que motoriza para que la causa material pase a la formal, para que la potencia se transforme en acto. Es Fidias que transforma el pedazo de mármol en la estatua de Venus.

La **causa final** es la que expresa la finalidad del ente en cuestión. La estatua fue creada para ser contemplada como objeto de belleza, o para representar a la divinidad que debe ser adorada, o como mercancía.

Con estos principios Aristóteles elabora el sistema filosófico cosmovisivo que tendrá honda y prolongada vigencia en la cultura occidental.

En la cúspide del universo se encuentra el *Theós*, Dios -MT L (XII)-, que es acto puro, forma pura, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento. Dios es pura actualidad, pura efectivización. Si tuviese alguna mezcla de potencia no sería perfecto. Como es la suma perfección, no puede contener nada de potencialidad.

El *Theós* es pensamiento del pensamiento -*nóesis nóeseos*-, pensamiento que se piensa a sí mismo. Efectivamente, si pensase otra cosa distinta de él mismo, pasaría a depender en el pensamiento de esa cosa, lo cual lo tornaría imperfecto. Por otra parte, es “motor inmóvil” -*kinoûn akineton*. Es motor en tanto es el que mueve a todo el universo. Pero es inmóvil en cuanto lo mueve atrayéndolo hacia sí, como causa final, como el amado atrae al amante.

En el *Theós* funden, pues, las cuatro causas. Es la causa eficiente porque es el que todo lo mueve. Es la causa final, porque todo lo mueve hacia sí. Es la finalidad de todo el universo que aspira a llegar a él. Es la causa formal, porque la finalidad radica en su propia esencia. Es su propia perfección, que lo hace ser el bien supremo para todos, que lo transforma en la causa final. La causa material desaparece, reabsorbida completamente por la causa formal.

Debajo del *Theós* se ubican los *Theoí*, los dioses: son los astros que se mueven con movimiento circular, alrededor del *Theós*. El movimiento circular es el movimiento más perfecto en cuanto imita la inmovilidad. Junto al *Theós* comparten el “mundo supralunar” cualitativamente superior al “mundo sublunar” al que pertenecen todos los demás seres de la creación.

Así como en la cúspide del mundo se ubica la forma pura, el acto puro, en el extremo inferior se ubica la materia pura, la potencia pura. En realidad la materia pura es inexistente, pues sería pura posibilidad. Pero debe ser pensada como contrapartida de la forma pura. Viene a ocupar el lugar del caos de los grandes mitos que Aristóteles bien conocía.

Entre la forma pura y la materia pura, en el ámbito del “mundo sublunar”, se ubican los restantes seres en orden jerárquico. La jerarquía viene establecida por la relación existente entre forma y materia, acto y potencia. Los seres en los que predomina el acto o forma son superiores a aquellos en los que predomina la materia. A su vez, habrá gradaciones en el predominio tanto de la forma como de la materia.

En esta jerarquía la escala superior está ocupada por el varón, pues es en él en quien se realiza con mayor plenitud la forma, es decir, la racionalidad. La mujer está en una escala inferior, porque la forma es deficiente con relación a la del varón. Debajo de la mujer están los esclavos, quienes para participar de la racionalidad deben someterse al amo. Más abajo los animales, los vegetales y los minerales.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma, a su vez, tiene una parte irracional y otra racional. La parte irracional es sede de las virtudes éticas, y la racional de las dianoéticas o intelectuales. Para comprender su filosofía política, es importante tener una visión panorámica de estas virtudes que Aristóteles desarrolla en la *Ética*.

Las virtudes dianoéticas fundamentales son el *nous*, la *episteme*, la *sofía*, la *téjne* y la *frónesis*. Las tres primeras son virtudes puramente teoréticas. Están volcadas completamente a la *theoría*. La *frónesis* está volcada a la *praxis*, y la *téjne* a la *poíesis*. Aristóteles entiende por *praxis* un tipo de actividad o creatividad cuyo producto es interno a ella, como por ejemplo el vivir. El vivir es una actividad cuyo producto es el mismo vivir. La *poíesis*, en cambio, es una actividad cuyo producto le es ajeno, como por ejemplo hacer una mesa o una casa.

Se entiende que la *praxis* es superior a la *poíesis* por el hecho de que, al ser el producto interno a la misma actividad, ésta no es dependiente de las leyes del producto. La actividad se incrementa a sí misma. La *theoría*, por su parte, es superior a todo otro tipo de actividad porque es la *praxis suprema*. El *Theós* sólo práctica la *theoría*.

El *nous*, que Robledo traduce por “intuición”, es la captación de los primeros principios. La *episteme*, cuya traducción literal es “ciencia”, consiste en el desarrollo de las conclusiones que se derivan de esos principios. La *sofía* o sabiduría abarca los primeros principios y sus conclusiones, y equivale a nuestra filosofía como cosmovisión.

La *frónesis* es la ciencia de la *praxis*, y la *téjne* de la *poíesis*. El concepto de *frónesis*, que ya hemos considerado en los escritos tempranos de Aristóteles, juega un papel fundamental en la política. “La ciencia política y la *frónesis* son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la *frónesis* que se aplica a la polis, una, considerada como arquitectónica, es la *frónesis* legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la *frónesis* política” (EN VI Cap. VIII)

Las virtudes éticas son: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la justicia y la equidad. Es un verdadero manual de los sectores medios, con la excepción de tres virtudes que pertenecen a la aristocracia: la magnificencia, la liberalidad y la magnanimidad, para las cuales se requiere tener fortuna abundante y ser considerado honorable. Volveremos sobre esto, porque aquí se manifiesta una de las contradicciones en la teoría aristotélica que no se puede explicar simplemente mediante la evolución estudiada por Jaeger.

5. Clasificación de las ciencias

Aristóteles hace la siguiente división de las ciencias:

a) Ciencias teóricas

Tienen por objeto la *theoría*. Comprenden la “filosofía primera” o “teología”, la “ciencia del ser en general” u “ontología”, la física, y las matemáticas.

La filosofía primera o teología estudia al ser “eterno, inmóvil y separado” (MT E (VI), 1026 a 10-11). La “ciencia del ser en general” estudia “el ser en tanto que ser y los atributos que le corresponden esencialmente”(MT G (IV) 1003 a 21-22). El ser en tanto que ser es el ser en general, el ser del que todos participamos, mientras que el ser primero es el *Theós*. Es evidente que se trata de dos ciencias distintas.

Aristóteles pretendió unificarlas, haciendo de la ciencia del ser primero la ciencia del ser en general. Efectivamente, afirma que la filosofía es la ciencia universal “porque primera” (MT E (VI) 1026 a 30). Como observa Aubenque, en realidad se trata de una solución de compromiso. Aquí vuelve a aparecer la contradicción que señalábamos al referirnos a las virtudes. Efectivamente, al considerar a la filosofía como ciencia del ser universal, del ser del que todos participamos, nos ubicamos en una perspectiva democrática. Si la consideramos, en cambio como ciencia del ser primero, del *Theós*, nos ubicamos en la perspectiva de una elite.

Las matemáticas estudian ciertos entes “en tanto que inmóviles y en tanto que separados” (MT E (VI) 1026 a 7-8). Aristóteles se refiere a los números que en el platonismo se consideraban como entes separados e inmóviles, cosa que él rechaza.

La física es también una ciencia teórica, “pero teórica de esa clase de ser que es susceptible de movimiento, y teórica de la sustancia formal pero no separada de la materia”(MT E (VI) 1025 b 27-30).

b) Ciencias prácticas

Tienen por objeto la *praxis*. Son la política, la economía y la ética. La política estudia la *praxis* de la polis, la economía hace lo propio con la *praxis* de la *oikia* o casa, y la ética estudia la *praxis* del individuo. De esta manera, como sostiene Agnes Heller, Aristóteles sobrepasa el estudio de la ética o comportamiento de la comunidad, para avanzar hacia la moral o comportamiento del individuo.

La ciencia *-episteme-* política es “la ciencia soberana y más que todas arquitectónica [...]. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las polis, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde” (EN I cap. II).

La ciencia política es la ciencia soberana pero en el seno de las ciencias prácticas. Saca sus principios de las ciencias teóricas, sobre todo de la filosofía primera y la ciencia del ser en general. Pero el hecho de ser la ciencia soberana y arquitectónica no aumenta su precisión y exactitud, pues “no debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza”.

Por lo cual Aristóteles concluye que en “esta materia”, refiriéndose a la ciencia política, en la cual incluye la ética, “hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad”, pues “propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto”. Para que no queden dudas al respecto, agrega: “Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes” (EN I cap. III).

Como vemos, la concepción de la ciencia política ha variado fundamentalmente. Ciencia teórica, y además exacta, como la considerara en la primera etapa de su pensamiento, muy cercana a Platón, es concebida ahora como una ciencia práctica y lejana a la exactitud de las matemáticas. Aristóteles señala que “el fin de esta ciencia no es el conocimiento sino la *praxis*” (EN I cap. III).

La economía, ciencia propia de la casa que estudia la manera de usar los bienes, es decir, los esclavos, difiere de la crematística, que enseña la manera de adquirirlos. La crematística natural es aquella que enseña la manera de adquirir bienes para “vivir bien”, es decir, para vivir de acuerdo a los valores de la polis, con suficientes bienes materiales y espirituales. El “vivir bien” establece los límites necesarios de la crematística.

Pero hay otra crematística, innecesaria, que no conoce límites. Su finalidad no es el “vivir bien”, sino el simplemente el “vivir”. Opera con el cambio y la usura. Sobre esta crematística los juicios de Aristóteles son terminantemente condenatorios:

“La crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la de cambio justamente censurada -pues no es natural, sino a costa de otros-; y con tanta más razón se aborrecerá la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí sólo produce más dinero” (AP I 1258 a 39-40; 1258 b 1-5).

c) Ciencias poiéticas

Son las ciencias que tienen por objeto una determinada *poiesis*, es decir, una actividad cuyo objeto le es externo. La estatuaría, la arquitectura, la albañilería constituyen ejemplos de estas ciencias. Entre todas éstas, Aristóteles sólo se ocupa del desarrollo de la retórica y la poesía.

6. Relaciones entre la política, la metafísica y la ética

La producción teórica de Aristóteles es asombrosa: “Hay obras sobre lógica y sobre la lengua, sobre las artes, sobre ética, política y derecho; sobre historia constitucional y sobre historia intelectual, sobre psicología y sobre fisiología, sobre historia natural -zoología, biología, botánica-, sobre química, astronomía, mecánica, matemáticas; sobre la filosofía de la ciencia y la naturaleza del movimiento, del espacio y el tiempo; sobre metafísica y teoría del conocimiento. Escojan un campo de investigación, y Aristóteles trabajó en él; tomen un área del empeño humano, y Aristóteles discurrió sobre ella. Su alcance es asombroso”(BA p. 14).

Pero esta asombrosa producción no es meramente enciclopédica. Se integra en la cosmovisión que hemos expuesto. No está exenta de contradicciones que no se resuelven suponiéndolas simplemente como producto de la evolución de su pensamiento, tal como tiende a hacerlo Jaeger. Muchas de sus contradicciones tienen que ver con las contradicciones propias de la polis.

Un defecto fundamental que se suele cometer al estudiar la filosofía aristotélica es por una parte estudiarla sin tener en cuenta su contexto, la situación de la polis, las prácticas sociales que están en la base de esa filosofía, y por otra hacerlo sin conectar los distintos campos del pensamiento aristotélico. Hay tres campos que constituyen el arco que une toda la cosmovisión: la política, la metafísica y la ética.

No se puede estudiar uno sin el otro. La metafísica, incorporando en esta denominación tanto a la ciencia del ser primero como a la ciencia del ser en general, o sea a la teología y a la ontología, elabora las categorías fundamentales que han sido utilizadas en la política y en la ética. Pero la metafísica no puede elaborar sus categorías prescindiendo de la política. Las prácticas políticas condicionan la elaboración de las categorías. La ética, por su parte, se encuentra al interior de la política.

7. Estructura de la política y contenido de sus diversos libros

Lo que conocemos como libro de la política de Aristóteles no es un libro, sino un conjunto de ocho libros escritos en distintos momentos de su evolución. Por otra parte, conocemos dos ordenamientos distintos que es necesario tener en cuenta. Uno es el ordenamiento originario, no el originario de Aristóteles, que desconocemos, sino el que llegó hasta nosotros y es adoptado por Jaeger y Ross. Otro es el que proponen Julián Marías y Newman.

Los ocho libros, a su vez, componen 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, que luego desarrollaremos.

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) Hay un segundo grupo formado por dos libros que figuran como VII y VIII en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y como IV y V en el de Julián Marías-Newman. Tratan de la denominada polis ideal. El libro VII (IV) se refiere propiamente a la polis ideal, es decir a todo aquello que debe poseer para ser la 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 libros 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 democracia y la oligarquía.

De modo que sintéticamente nos quedaría el siguiente cuadro:

Jaeger-Ross:

Introducción Parte empírica Estado ideal
I - II - III IV - V - VI VII - VIII

Marías-Newman:

Introducción Estado ideal Parte empírica
I - II - III IV - V VI - VII - VIII

Es evidente que la parte empírica forma parte de la última etapa del pensamiento de Aristóteles. En ese sentido, Marías y Newman tendrían razón en su ordenamiento. Pero el texto de la política no llegó a nuestras manos de esa manera: tal cual fue descubierto, presentaba el ordenamiento que han conservado Jaeger y 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.

Todos los textos suelen tener interpolaciones que se les hicieron en diversas etapas. Es tarea de la crítica estudiar dichas interpolaciones, interpretarlas, pero no cambiar el texto. A nadie se le ocurre reordenar un texto como la Biblia, que ha sido escrito a lo largo de once siglos, con las más diversas interpolaciones.

Por otra parte, no nos 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. De modo que por nuestra parte adoptamos el ordenamiento de Jaeger-Ross, poniendo entre paréntesis el otro.

8. Categorías claves

En el libro I, probablemente agregado posteriormente a la introducción que comenzaba con el libro II, Aristóteles coloca como premisas para la filosofía política una serie de categorías desarrolladas en la metafísica. Nos detendremos brevemente en las fundamentales.

- *La polis es la comunidad suprema*

La polis es definida como la comunidad *-koinonía-* suprema *-kyriotáte-*, “que comprende a todas las demás”. Por otra parte, como “toda comunidad está constituida en vista de algún bien”, la comunidad suprema que es la polis debe estar construida en vista del bien supremo.

La polis es la comunidad suprema. No es cualquier tipo de asociación, sino una asociación especial, una *koinonía*, una vida en común. El lazo que cimenta esta comunidad no es otro que la amistad *-filía*. Aristóteles le dedica los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, pues “en cada una de las politeias la amistad aparece en la misma medida que la justicia” (EN VIII cap. XI).

Para Platón era la justicia la que cimentaba la unión de todos los miembros de la polis. Aristóteles coloca la amistad al mismo nivel que la justicia. No puede haber polis sin *koinonía*, sin comunidad, la cual es impensable sin la *filía*, sin la amistad. Si no existe la amistad, no se tendrá una polis, una comunidad que merezca tal nombre, sino sólo una “alianza” *-symajía-*, en la cual la ley es simplemente un “convenio” *-synthéke-*, tal como lo especifica Aristóteles en el libro III.

En una bella definición Aristóteles concluye: “La polis es la comunidad de familias y de aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y hermosa”. Es evidente que nos encontramos con una definición muy cercana al platonismo. Entendemos que Aristóteles no se desprenderá nunca de esta concepción, si bien la mantendrá en su etapa del Liceo como un ideal, una utopía, que debe estar presente pero no debe ser confundida con la polis mejor posible, de la que tratará en el Libro IV (VI), el primero de la parte empírica.

Aristóteles habla de la vida “perfecta”. En griego “perfecta” se dice *teléia*, palabra derivada de *télos*, que significa fin, finalidad. La vida perfecta es aquella que cumple su finalidad, la que le es intrínseca. Esta finalidad está constituida por la

eudaimonía, que traducimos por “felicidad”, pero que en griego está cargada de un sentido afectivo mayor. *Eu* significa bueno, benigno, y *daímon* es demonio, dios, divinidad. El concepto está emparentado con lo religioso.

- *La polis es autosuficiente*

“La polis es la comunidad perfecta de varias aldeas que tiene, por decirlo así, el extremo de toda autosuficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien *-eû dsên-*”.

La polis es autosuficiente o autárquica. Se acerca al concepto de sustancia definido en la metafísica. La polis no es un accidente sino una sustancia, es decir, un ser que se autobasta, que no depende de otro para la satisfacción de todas las necesidades, no sólo materiales sino también espirituales, de manera que sus miembros, los ciudadanos, puedan “vivir bien”, es decir, realizando todas sus potencialidades humanas.

En la formulación de la polis ideal que Aristóteles elabora en el libro VII (IV) la autosuficiencia es el criterio fundamental para determinar la cantidad de población, la extensión del territorio, la cantidad de funciones o servicios que debe tener la polis para ser realmente la polis ideal que proporcione todos los medios para que el hombre libre pueda vivir la mejor vida posible, la vida contemplativa.

- *La polis existe “por naturaleza”*

“De modo que toda polis es por naturaleza *-fysei-* si lo son las comunidades primeras; porque la polis es la finalidad de ellas y la naturaleza es finalidad. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa”.

Ya conocemos, por la metafísica, las cuatro causas. Sabemos también que en último término se reducen a una. La naturaleza es la esencia o forma. Es la causa formal. Afirmar que la polis es por naturaleza, significa que es por esencia. La polis no existe accidentalmente, sino esencialmente. No puede no existir desde el momento en que existen seres humanos, pues éstos son esencialmente políticos, como veremos inmediatamente después. Pero además la naturaleza es finalidad *-télōs*. Es causa final.

- *El hombre es por naturaleza un animal político*

“De todo ello resulta, pues, manifiesto que la polis es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal político *-politikón dsóon-* y que el apolítico por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre”.

“La polis es una de las cosas naturales”, es decir, de las cosas “por naturaleza”, por esencia. El hombre es “por naturaleza”, por esencia, un “animal político”, esto es, “un animal de la polis”. En lugar de “animal político” se suele traducir “animal social”. Entiendo que de esa manera no se es fiel al verdadero pensamiento aristotélico. Aristóteles afirma que la participación en la polis como ciudadano es algo “por naturaleza”, algo esencial al ser humano.

El ser humano es político por naturaleza. Aristóteles, como buen griego, pensaba que la polis era el ámbito esencial del ser humano como tal. Quien se encuentra fuera de la polis es mal hombre, un hombre disminuido, o más que hombre, un dios.

- *El hombre es por naturaleza un animal que tiene logos*

“El hombre es el único animal que tiene palabra” que no se debe confundir con la voz, que también tienen los demás animales. Pero la voz sólo sirve para manifestar “el dolor y el placer”, mientras que “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto”, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es la que constituye la *oikía* y la polis”.

El hombre es el único *dsóon lógon éjon*, el único que tiene logos, es decir razón-palabra. Los demás animales sólo tienen *foné*, voz. Pueden dar gritos de dolor o de alegría, pero no pueden manifestar lo que es dañoso o bueno. No tienen el sentido de lo justo e injusto, no tienen sentido ético.

Sólo el animal que tiene sentido ético, es decir, que tiene lógos, razón-palabra es el que habita la *oikía*, la casa y la polis. Estos son ámbitos de la ética. Son los ámbitos en los que los hombres son realmente hombres.

- *La polis es anterior a la oikía*

“La polis es por naturaleza anterior *-próteron-* a la *oikía*, a la polis y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”. Se trata de la anterioridad de naturaleza o de esencia, no de la anterioridad temporal. El cuerpo es anterior a la mano, en este sentido. No es anterior porque se forme antes que la mano. Ello es imposible. Se forman al mismo tiempo. Pero la mano no es sin el cuerpo, mientras que éste sí es sin la mano.

“Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior al individuo, porque el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la polis sino una bestia o un dios”.

Fuera de la polis, fuera de la koinonía, el hombre no es, pues pierde su autosuficiencia. Deja de ser sustancia para convertirse en accidente. Fuera de la polis sólo pueden vivir, es decir, ser autosuficientes, las bestias por abajo, y dios o los dioses por arriba.

- *El ciudadano y su virtud*

No todo habitante de la polis es ciudadano, pues “el ciudadano *-polítes-* sin más por nada se define mejor que por participar en la justicia *-krisis-* y en el poder *-’arjé-*”, afirma Aristóteles en el Libro III.

Administrar justicia significa separar, distinguir, discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. *Krisis*, del verbo *kríno*, significa separación. El juez separa, distingue. El administrar justicia es una característica esencial del ciudadano. Pero además debe participar de la *’arjé*. Esta palabra significa principio, origen, causa primera. Entre otras definiciones aristotélicas de la filosofía está la de ser “la ciencia de los primeros principios”, es decir, de las primeras *’arjai*. Los primeros principios mandan. De allí el significado de mando, poder.

Naturalmente, se participa de distinta manera del poder. Algunos ejercen el poder supremo por un tiempo determinado. Pero todos los ciudadanos ejercen el poder al participar como miembros de la *ekklesia*, o sea de la asamblea. Quedan excluidos de la ciudadanía muchos habitantes de la polis como los metecos y los esclavos. Hay también ciudadanos imperfectos, o no plenos, como los niños y los ancianos.

La virtud que distingue al ciudadano no es necesariamente la del hombre bueno, pues depende del régimen de gobierno o forma de polis a la que pertenezca. No es lo mismo ser ciudadano de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia. “La virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien”, y es fácil entender que no es lo mismo mandar y obedecer en una monarquía que en una democracia.

9. La mejor polis posible (Libro IV (VI))

En el Libro IV Aristóteles despliega toda su concepción sobre la polis mejor posible. Nos introducimos, de esa manera, en el pensamiento maduro de Aristóteles, que tiene detrás de sí el análisis de 158 polis. Lo tomaremos como centro de nuestra exposición de la filosofía política de Aristóteles, moviéndonos hacia otros libros cuando ello sea necesario o conveniente. Las citas están tomadas de la edición de Julián Marías que figura en la bibliografía. Para mayor comodidad indicaremos sólo la página.

Es necesario tener presente que Aristóteles escribe este libro, junto con el V y el VI, al mismo tiempo que escribe los libros Z, H, TH (VII, VIII, IX) de la *Metafísica* y la *Ética nicomaquea*.

9.1. *Status quaestionis* / *Categorías*

“En todas las *téjne* y en todas las *epistéme* que no son parciales, sino que abarcan por completo un género de objetos, corresponde a una sola considerar lo referente a cada género” (p. 166). Las *téjne* que se suele traducir por “arte” son los saberes poéticos que ya hemos considerado.

Ergo: en lo referente a la *politeía* “corresponde a una misma ciencia considerar cuál es la mejor y qué cualidades debería tener para responder mejor a nuestros deseos si no existiera ningún obstáculo exterior y qué *politeía* es adecuada a quiénes”. Aristóteles está hablando aquí de una ciencia práctica: la ciencia arquitectónica.

La política como ciencia distingue entre la *politeía* mejor *-aplós*, en absoluto; la mejor *-’ek tón `ypokeiménon-* según las circunstancias, y la que está fundada *-’ecs `ypothéseos-* en un supuesto previo.

Son tres casos distintos que serán tratados pormenorizadamente. El de la mejor politeia posible es el caso de la polis ideal. Aristóteles ya la trató en los Libros VII-VIII (IV-V), con rasgos en los que se deja la influencia platónica. Aristóteles nunca eliminará este libro, lo cual no puede menos que significar que juzgó importante conservar esta polis utópica como horizonte de toda su construcción teórica.

La polis mejor “según las circunstancias” es la mejor posible, es decir, la mejor dadas las circunstancias en las que es necesario construirla. Esta es la polis del realismo aristotélico, si así puede llamarse. Es la teoría de la polis que tiene como base el estudio de las 158 polis diversas, y es precisamente la polis de la que trata el Libro IV (VI) que ahora comentamos.

El último caso, el de la polis “en un supuesto previo”, se refiere a la *politeía* que ya está instalada, que no es la mejor posible, pero que sería desastroso querer cambiar. También esta polis debe ser estudiada por la ciencia política. Es necesario saber cómo conservarla. Será estudiada en diversos libros. Aquí entra incluso la tiranía, estudiada en el libro V (VII).

“Al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada *politeía* y de cuántas maneras pueden componerse *-syntithentai-*. La *frónesis* le hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada *politeía*, pues las leyes deben darse *-tithesthai-* y todos las dan a las *politeías* y no las *politeías* a las leyes” (p. 167).

El legislador debe tener en cuenta tanto el tipo de *politeía* al que debe dar las leyes, como las diversas circunstancias de dicha *politeía*. Dicho conocimiento se lo proporciona la *frónesis*, saber volcado a la praxis, como hemos visto. Se trata, naturalmente, de la praxis política. Podemos detectar de esta manera el cambio que ha habido entre la época de la Academia, cuando Aristóteles escribió el *Protréptico*, y la época del Liceo, a la que pertenece este libro IV.

Las leyes deben ajustarse a la *politeía* en cuestión y no al revés: texto claramente antiplatónico. No se trata de construir una polis ideal, con leyes ideales. No están primero las leyes construidas mentalmente para luego ajustar a la *politeía* a las mismas, sino al revés. Primero la realidad de la polis en cuestión, y luego las leyes que le corresponden. Montesquieu lo tendrá en cuenta al plantear la necesidad de ajustar las leyes al “espíritu” de la sociedad para la que se establecen.

“*Politeía* es la organización de los poderes en las polis *-politeía mèn gàr esti tácsis taís pólesin `e perì tàs `arjás-*, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano *-tò kùrion-* y cuál el fin de la *koinonía* en cada caso” (pp. 166-167).

La *politeía* es el régimen político, la organización del Estado que comprende: organización y distribución de los poderes, determinación del poder soberano, y, finalmente, la finalidad que debe cumplir la comunidad, es decir, la polis como comunidad.

9.2. Tipos de *politeías* o formas de gobierno

Aristóteles distingue entre *politeías* rectas *-`orthai-* y tres desviaciones *-parekbáseis*. Las *politeías* rectas son la monarquía, la aristocracia y la *politeía* o república, y las desviaciones son la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la *Ética nicomaquea* Aristóteles dice de la *politeía* que “por estar fundada en el censo de la propiedad podría llamarse apropiadamente timocracia, por más que la mayoría acostumbre llamarla *politeía*” (EN VIII, cap. X).

Es una verdadera tipología cuya ascendencia platónica es evidente. No tiene como base la empiria. Se trata de una construcción teórica, semejante a la formulación de los tipos weberianos. Aristóteles utiliza dos criterios para hacer esta tipología: “quién gobierna y cómo gobierna” (NB p. 34).

Aplicando el primer criterio, el de la cantidad, los tres tipos resultan con claridad tanto en las formas rectas como en las desviadas. Si gobierna uno solo la *politeía* será monarquía o tiranía; si gobiernan unos pocos, será aristocracia u oligarquía; si gobiernan todos o la mayoría, será *politeía* o democracia.

El segundo criterio, de la cualidad o valoración, resulta en la tipología de las *politeías* rectas, es decir, buenas, aprobadas, y las desviadas, malas, reprobadas. Si se atiende al bien común la *politeía* es recta, y es desviada si el que tiene el poder o los que tienen el poder lo utilizan sólo para ellos. Estos están constituidos “sobre la base de la virtud provista de recursos”.

A continuación Aristóteles formula un programa de investigación de acuerdo a los siguientes puntos:

- 1) Variedades de cada *politeía*, puesto que hay varias formas de democracia y de oligarquía”.
- 2) La más universal y preferible después de la mejor, mirando preferentemente a la aristocracia.
- 3) Cuál de las otras es preferible “pues quizá algunos necesitarán más bien una democracia que una oligarquía, y otros más bien ésta que aquélla”.
- 4) Distintas formas de democracia y oligarquía (Libro VI (VIII)).
- 5) Destrucción y conservación (Libro V (VII)).

Monarquía y aristocracia son para Aristóteles las mejores formas de gobierno si se las considera en sí *-aplós-*, pero las polis no se rigen por esas formas de gobierno. La mayoría tiene *politeías* que fluctúan entre la oligarquía y la democracia. En consecuencia, la investigación tendrá esas *politeías* como tema central.

9.3. Causas de la existencia de diferentes *politeías*

La causa es que “toda *polis* tiene varias partes”: familias, ricos, pobres e intermedios. Como si esto fuera poco, Aristóteles aclara que “los ricos están armados y los pobres sin armas” (p. 169).

Luego hace una distinción entre la composición del pueblo y la de los ciudadanos distinguidos. En el pueblo, Aristóteles detecta la existencia de campesinos, comerciantes y obreros. Entre los segundos nos dice que las diferencias se establecen de acuerdo a la riqueza, el linaje y la virtud. Son criterios para distinguir los estamentos.

Pero Aristóteles no deja de subrayar la importancia de la riqueza, que se manifiesta especialmente en la posibilidad de criar caballos, pues esto otorga un poder especial. Efectivamente, “en los tiempos antiguos todas las *polis* cuya fuerza consistía en caballería estaban gobernadas por oligarquías” (p. 170).

Como “la *politeía* es una ordenación de los poderes -*arjón*-, que todos distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a todos ellos”, “es forzoso que existan tantas *politeías* como ordenaciones”. Pero de hecho, existen dos formas de *politeías*, “la democracia y la oligarquía”, pues la aristocracia es llamada oligarquía, y la democracia *politeía*.

El tema de la diferenciación de las distintas *politeías* es de suma importancia para Aristóteles. Precisamente, una de las críticas centrales a la filosofía política platónica es el concepto de unidad. Para Platón, el concepto de unidad es unívoco. Se entiende de una sola manera. Aristóteles, en cambio, entiende tanto el ser como lo uno, o el ser y la unidad “se dicen de distintas maneras” (MF E 1026 a 33). Una es la unidad de una piedra, otra la de un árbol, otra la de una oikía, otra la de las distintas *polis*.

9.4. Formas de democracia y de oligarquía

A Aristóteles les preocupan fundamentalmente la democracia y la oligarquía, porque las *polis* fluctúan entre esos dos sistemas de gobierno. Es importante por lo tanto saber en qué consisten. “Es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos”.

En consecuencia Aristóteles entiende por democracia a aquella *polis* en la cual son más numerosos “los libres y pobres”, es decir, los libres que son pobres. La democracia, por lo tanto, es el gobierno de los pobres. Si el gobierno lo ejercen los que son “ricos y nobles, siendo pocos”, se trata de una oligarquía (p. 172).

Definida de esa manera la oligarquía, se confunde con la aristocracia. Es probable que el texto sea incompleto, pues Aristóteles se preocupa de distinguirlas claramente, siendo la aristocracia una “forma recta”, y la oligarquía en cambio una “desviación”. Es por ello que Aristóteles vuelve sobre la aristocracia: “El nombre de aristocracia puede aplicarse legítimamente a la *politeía* que hemos estudiado en los primeros libros -*lógoi* (pues la *politeía* constituida por los absolutamente - *aplós*- mejores en virtud, y no según un supuesto determinado, es el único que puede denominarse aristocracia, ya que sólo en ella el mismo varón - *o autós anèr*- en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en las demás los ciudadanos son buenos desde el punto de vista de su *politeía*)” (pp. 180-181).

Esta caracterización de la aristocracia es notable, pues revela una de las contradicciones fundamentales en las que se mueve Aristóteles. Su opción para las *polis* griegas es la *politeía* en sentido específico, que se suele traducir por “república”, basada en los “sectores medios” -*mésoi*. Sin embargo, admira a la aristocracia, a los sectores altos que tienen riqueza y poder. Naturalmente, les exige que sean virtuosos. Al hablar de la *politeía* en sentido específico volveremos sobre el tema. Sabemos por el Libro III que ser buen ciudadano no es lo mismo que ser buen hombre. Sólo en la aristocracia se da la plena coincidencia del hombre con el ciudadano.

Habiendo clarificado concepciones de la oligarquía y la democracia, se da a la tarea de hacer la clasificación de las distintas partes de la *polis*, o sea, de los distintos estamentos. Distingue ocho estamentos pero sólo enumera siete, lo cual significa que parte del texto se ha perdido. Los estamentos enumerados son los siguientes: campesinos, artesanos, comerciantes, jornaleros, militares, ricos y funcionarios públicos (pp. 173-175).

Las partes o estamentos principales son “los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra constituye las *politeías*, y éstas parecen ser dos: la democracia y la oligarquía” (p. 175).

Estas dos *politeías*, a su vez, conocen distintas formas. Aristóteles se detiene en cada una de ellas. Enumera cinco formas de democracia y cuatro de oligarquía. El criterio fundamental consiste en las condiciones de participación.

9.5. La *politeía*

“La *politeía* es, en términos generales, una mezcla *-mícsis-* de oligarquía y democracia: las que se inclinan a la democracia suelen llamarse *politeías*, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracias” (p. 182). Aristóteles no utiliza ahora la precisión que exigiría el tratamiento científico. Se atiene a la empiria, a la denominación general. Por eso dice “como hablando en general” -’os *‘aplós ‘eipeîn-*.

Como acertadamente observa Jaeger, mientras en el Libro III la oligarquía constituye una desviación de la aristocracia, y la democracia una desviación de la *politeía*, en el Libro IV entran como partes integrantes de la *politeia* mediante la cual se podrán superar las crisis en las que se ven envueltas las polis.

Aristóteles no renuncia a formular una tipología al estilo platónico, pero no intenta hacer entrar a las polis en la camisa de fuerza de una polis ideal tal como es formulada en la tipología. El principio formulado en la *Metafísica*, “ser se dice de muchas maneras”, significa que no hay un único tipo de polis, una única polis ideal a la que todas las polis deben adecuarse. Las polis en general son mezclas. Sobre esas mezclas debe trabajar el legislador si efectivamente quiere contribuir a superar la crisis en que se encuentran todas las polis.

Por ello, es necesario que el legislador sepa qué leyes son necesarias, pues “las leyes pueden ser las mejores posibles para ellos o las mejores en absoluto”. Las leyes idealmente mejores no siempre son las mejores para una polis determinada. Pueden, incluso, ser contraproducentes. Es fundamental tener en cuenta de qué polis se trata, de qué *politeia* y en qué condiciones se encuentra.

Así el legislador deberá tener en cuenta que “el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza, y el de la democracia, la libertad”. Las leyes, en consecuencia no pueden ser las mismas para estas distintas *politeias*. La virtud debe ser el fundamento de las leyes de una *politeia* aristocrática, pero además es necesario ver las circunstancias particulares de la aristocracia de que se trata. Lo mismo dígame de las otras *politeias*.

Como “en la mayoría de las *polis* existe la forma *-éidos-* llamada *politeía*”, que consiste en una “mezcla de ricos y pobres” que se estructuran como oligarquía y democracia, Aristóteles se preocupa por elaborar principios fundamentales para formar una *politeia*. Se trata de mezclar la democracia con la oligarquía. Tres son los modos conducentes:

- 1) Incorporar un término medio común de los caracteres de ambas legislaciones, por ejemplo: mezclar la multa que en las oligarquías se impone a los ricos si no la ejercen, con el salario que en las democracias se paga a los pobres.
- 2) Incorporar un término medio común de lo que cada una exige. Por ejemplo, “democracias no exigen propiedad alguna, o muy pequeña, para participar en la *ekklesia*; las oligarquías exigen una gran propiedad. El término común no será ni uno ni otro, sino el medio *-tò méson-* entre ambas propiedades”.
- 3) “El tercer modo es una combinación de las dos instituciones, parte de la oligárquica y parte de la democrática (pp. 183-184).

Aristóteles concluye esta propuesta afirmando que democracia y oligarquía “están bien mezcladas cuando la misma *politeía* puede ser llamada democracia y oligarquía”, y pone como ejemplo a Esparta.

9.6. La mejor *politeía*

En la filosofía política del Aristóteles maduro, que desarrolla su actividad en el Liceo, es fundamental el tema de la mejor *politeia posible*. Trata de aclarar “cuál es la mejor *politeia* -’*arite politeia-* y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las polis y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni una *politeia* a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y una *politeia* que esté al alcance de la mayoría de las polis” (p. 186).

Se trata de encontrar “la mejor *politeia*” no en términos absolutos, como ideal o utopía, sino como posibilidad real, para que “la mayoría de los hombres”, y no la minoría, ya sean los ricos o los nobles, en “la mayoría de las polis” puedan vivir “la mejor vida” -’*áristos bíos*.

Recurre a la *Ética nicomaquea*: “Si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media *-méson bíon-* será la mejor, por estar el término medio al alcance de cada uno”.

Por otra parte, en la polis “hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios *-mésoi-* entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de la posesión de bienes, la fortuna *-ktésis=posesión-* media *-mése-* es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón” (p. 186).

El término medio o mediedad *-mesótes-* es una de las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica en lo social, en lo político, en la ética y en la ontología. Nos detendremos, pues, en cada uno de estos niveles:

a) Nivel social

En el ámbito social o político-social, el término medio está constituido por el sector medio o “los intermedios” *-mésoi-*. Es importante tener en cuenta que desde el principio, como veíamos en el contexto, se forma un sector medio que entra en contradicción con los eupátridas.

Aristóteles se pronunciará por esos sectores medios para asegurar una polis estable en la que se pueda llevar la mejor vida, y da las razones para ello:

-Obedecen a la razón. “Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad” (pp. 186-187).

-La filía y la koinonía se dan en ellos. La polis es una comunidad, no una mera asociación. El lazo de la comunidad es la amistad *-filía-*. Pero ésta se da entre “elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible”, precisamente lo que se da en el sector medio.

-Tienen mayor estabilidad. Ello es así “porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad” (p. 187).

-Están libres de sediciones -stáseis-. “Que la politeia intermedia es la mejor, es evidente, puesto que es la única libre de sediciones *-stáseis-*. En efecto donde el sector medio es numeroso es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen” (p.188).

-Los mejores legisladores -nomothétai- han salido de los méson. Aristóteles pone como ejemplos a Solón, Licurgo y Carondas.

b) Nivel político

En el ámbito político la mediedad está expresada por la *politeia*. Aristóteles deja de lado la monarquía y la aristocracia porque en la situación en que se encuentran las polis, son regímenes ideales, impracticables. Sus análisis se centran en la oligarquía y la democracia, las dos politeias que eran hegemónicas de diversas formas. Su propuesta será combinarlas de manera tal que conformen una verdadera *politeia*, una polis gobernada por el sector medio.

c) Nivel ético

En la ética la mediedad se aplica a las virtudes éticas. “La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia *-en mesóteti-* para nosotros, determinada por la razón y como lo determinaría el hombre prudente *-frónimos-*”(EN II cap. VI). El término medio *-mesótes-* es el criterio para determinar la virtud ética. Pero no se trata de una determinación taxativa o exacta. El hombre prudente, el de la *frónesis*, es quien determina dónde se sitúa el término medio en cada caso.

d) Nivel ontológico

En el nivel ontológico la doctrina de la mediedad se expresa como la concepción de la “episteme del ser en general” o del “ser en cuanto ser”. La contradicción que se le plantea a Aristóteles entre la ciencia del ser primero y la ciencia del ser en general se corresponde con la contradicción entre la aristocracia y los sectores medios.

Aristóteles se ha pronunciado por los sectores medios. Son éstos los que pueden asegurar la estabilidad de la polis en crisis. La episteme que fundamenta esta opción es la episteme del ser en general” o del “ser en tanto que ser”. El ser en general es el ser del que todos participan. Se trata de una concepción democrática de la episteme.

Pero Aristóteles nunca dejó de admirar a la aristocracia. Puede verse aquí una influencia del platonismo, pero ello no es suficiente. Hay en él un sentido aristocrático, de élite. La vida teórica es la vida de algunos. Sin duda, sus contactos y su vida,

ya sea en la corte del rey de Macedonia o en las cercanías del tirano Hermias, han influido en esta atracción por los grupos aristócratas.

Es por ello que no puede dejar de lado la concepción de la episteme del ser primero, concepción aristocrática en la medida en que el conocimiento del ser primero, el *theós*, está reservado para pocos. La solución que intenta en el Libro E (VI), afirmando que “la filosofía es universal porque primera”, tiene todos los visos de ser una solución de compromiso, como afirma Aubenque.

9.7. Los tres elementos / El elemento deliberativo -*tò bouleuómenon*

Los tres elementos de toda *politeía*:

- a) El deliberativo - *tò bouleuómenon* -.
- b) Las magistraturas o poderes - *'ai 'arjai-*.
- c) La justicia - *tò dikáson* -.

“El elemento deliberativo tiene autoridad sobre la guerra y la paz, las alianzas y su disolución, la pena de muerte, de destierro y de confiscación, el nombramiento de las magistraturas y la rendición de cuentas”.

En la democracia, “todos los ciudadanos deciden de todas las cuestiones”, pudiendo hacerlo de diversas maneras.

En la oligarquía sólo algunos ciudadanos deliberan sobre todas las cuestiones, pudiendo hacerlo también de diversas maneras.

10. Crisis de la polis

En el siglo IV, como hemos visto, la polis se encuentra en plena crisis. Las guerras médicas, la guerra del Peloponeso, la expansión del comercio hicieron de la polis un espacio demasiado estrecho. Platón intentó la solución práctico-teórica con sus obras, especialmente con la *República*, el *Político* y las *Leyes*.

Aristóteles lo hace mediante la investigación que realiza el equipo del Liceo sobre numerosas polis. Sabemos del estudio de 158 polis, de las que lamentablemente sólo conservamos el estudio de Atenas. Como resultado de ese estudio, Aristóteles escribe el libro V (VII) de la *Política*.

Aristóteles centra el estudio en la *stásis*, es decir en la revolución, en el sentido de una intervención activa, violenta, de los miembros de la polis, para producir un cambio que puede asumir diversas formas. En efecto, el cambio puede consistir en:

- a) Cambiar una *politeia* por otra, “por ejemplo, la democracia por la oligarquía, o la oligarquía por la democracia, o ésta por la *politeia* y la aristocracia por aquélla” (p. 205). Éste sería el caso de lo que podemos llamar propiamente “revolución”, en la medida en que es el sistema político el que se transforma.
- b) Cambiar sólo las personas en el poder. Esto es propio de lo que solemos denominar golpes de Estado.
- c) Acentuar o disminuir la forma de *politeia* establecida. Así, se tratará de hacer más efectiva y acentuada o menos efectiva y más suave la dominación oligárquica, o de hacer más efectiva e igualitaria la democracia y viceversa.
- d) Alterar algún elemento de la *politeia* en cuestión, como “por ejemplo, establecer o suprimir alguna magistratura” (p. 205).

Para entender por qué se producen las crisis, Aristóteles dice que en primer lugar se debe “establecer el principio de que hay muchas *politeias* y están de acuerdo sobre la justicia y la igualdad relativa, aunque no las consiguen” (p. 204). Este es el punto fundamental. Las *politeias* se fundan en la justicia y la igualdad. Este es, por lo tanto, el punto a ser clarificado.

Las polis se establecen sobre los fundamentos de la justicia y la igualdad, o mejor, sobre la igualdad. Una polis es justa cuando realiza el fundamento de la igualdad. Pero la igualdad se entiende de dos maneras: la igualdad aritmética o absoluta, y la igualdad geométrica o relativa o proporcional.

“Las revoluciones -*stásis*- tienen pues siempre por causa la desigualdad, pero no si los desiguales tienen lo que les corresponde (pues la monarquía hereditaria sólo es desigual si existe entre iguales), y en general los que se sublevan lo hacen buscando la igualdad” (pp. 205-206).

Quienes se sublevan buscan la igualdad que según perciben se les niega injustamente. La igualdad proporcional es la que corresponde a los méritos, a la virtud o a la riqueza de acuerdo a la *politeia* de que se trate. En la aristocracia, por ejemplo, la igualdad consiste en que los privilegios de la virtud no superen los méritos de ésta. La igualdad debe ser proporcional a los méritos. Si se percibe que los privilegios que consiente esa igualdad son sobrepasados, comienza a gestarse la sublevación.

“Todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan [...] porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas. Por eso también las politeias son principalmente dos: la *democracia* y la *oligarquía*, porque mientras la nobleza de sangre y la virtud se encuentran en pocos, los atributos en que se fundan la democracia y la oligarquía se encuentran en más; en efecto, los nobles y los buenos no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos hay en todas partes”(p. 206).

Siendo diferentes las politeias, es evidente que no se pueden fundar absolutamente en una sola clase de igualdad. “Los hechos lo ponen de manifiesto, ya que ninguna de tales politeias es duradera, y la causa de ello es la imposibilidad de que de un principio inicial erróneo no resulte al cabo algún mal; por eso *se debe aplicar unas veces la igualdad numérica, y otras la igualdad según los merecimientos*” (p. 206).

La igualdad es fundamento de toda politeia, pero no la igualdad absoluta, sino la igualdad proporcional. La proporcionalidad de la justicia dependerá de la politeia en cuestión: en la aristocracia, la proporcionalidad se establece de acuerdo a la virtud; en la oligarquía, de acuerdo a la riqueza.

El problema central es la crisis de la polis. Es importante, en consecuencia, determinar cuál de las diversas politeias presenta mayores posibilidades de estabilidad. El problema se sitúa entre la oligarquía y la democracia, pues entre esas dos politeias se reparten prácticamente todas las polis. En esto Aristóteles es claro: “es más segura y menos susceptible de desestabilización la democracia que la oligarquía”. Por otra parte, “la *politeia de los sectores medios* - *'e 'ek tón méson politeia* - está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es la más segura de las politeias de esta índole” (pp. 206-207).

Los motivos fundamentales de las desestabilizaciones son el afán de lucro, la ambición de honores, el miedo a los castigos o a la injusticia, el desprecio, el crecimiento desproporcionado de la población.

En las democracias los causantes principales son los demagogos, que utilizan varios medios como acusar falsamente, hacer irritar al pueblo contra los ricos, hacerse tiranos y utilizar la retórica. En las oligarquías, las sediciones son provocadas por la opresión que se ejerce sobre el pueblo, por la pérdida de la propia fortuna que experimentan algunos oligarcas, por vivir desenfadadamente, y finalmente “cuando dentro de la oligarquía se constituye una segunda oligarquía”.

11. Conservación de la polis

A Aristóteles le preocupa enormemente la salvación de la polis. El sustantivo *sotería* que traducimos como *conservación*, significa en realidad *salvación*. Aristóteles quiere salvar la polis. Naturalmente, salvarla es conservarla, es decir, conseguir su estabilidad. Tema central. Lejos de la polis ideal, que quedará como horizonte, como utopía, como meta a la que tender, Aristóteles se preocupa por las politeias existentes, incluso por la tiranía, porque la desestabilización es la anarquía, el desastre total.

“En las politeias bien constituidas nada debe vigilarse tanto como que los ciudadanos no quebranten en nada la ley, poniendo especial cuidado en las pequeñeces, porque la transgresión se insinúa sin ser advertida, lo mismo que un pequeño dispendio, repetido con frecuencia, acaba con una fortuna” (p. 223).

Además de esta medida general, Aristóteles se detiene en medidas especiales a tomar como el presentar causas de temor, prevenir rivalidades, aumentar o disminuir las contribuciones, no permitir que nadie se enriquezca demasiado y “aumentar el sector medio *-tò méson aúcsein-*, pues así se deshacen las sediciones *-stáseis-* que tienen por causa la desigualdad”(p. 226).

Para conservar o salvar las polis es fundamental el comportamiento de los que ejercen el poder, es decir, los magistrados. Deben reunir tres condiciones: “En primer lugar, amistad *-filia-* con la politeia establecida; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas propias de las magistratura; y en tercer lugar, la virtud y la justicia adecuadas a cada politeia” (p. 228).

“Además de esto, no debe echarse en olvido, como ocurre actualmente en las politeias desviadas, el término medio *-tò méson-*, pues muchas medidas que parecen democráticas destruyen las democracias, y muchas de las que parecen oligárquicas, las oligarquías” (Ibidem). “Pero entre todas las medidas mencionadas para asegurar la permanencia de las politeias es de la máxima importancia la educación de acuerdo con la politeia, que ahora todos descuidan” (229-230).

12. Conservación de la tiranía

Para la salvación de la tiranía Aristóteles recomienda dos tipos de medidas distintas y contrapuestas. El primer tipo de medidas consiste en hacer el poder tiránico “más tiránico”-*tyrannikotéra*-, y el segundo en hacerlo “más semejante a la realeza”-*basilikotéra*-.

El primer tipo de medidas tiene como finalidad imponer de manera tal el poder tiránico que desaliente toda esperanza de poderlo derribar. Después de enunciar una serie de medidas, de las que sin duda Maquiavelo tomará debida nota para aconsejar al *Príncipe*, las sintetiza en tres medidas centrales:

“Primero, apocar a sus gobernados -pues un pusilánime no puede conspirar contra nadie-”; segundo, fomentar la desconfianza entre ellos, porque la tiranía no se derriba hasta que haya algunos que confíen en sí mismos [...]; y tercero, la impotencia para la acción, porque ninguno emprende lo imposible, de modo que tampoco intentará nadie derribar la tiranía sin disponer de fuerza” (240-241).

El segundo tipo de medidas es tratar de aparecer como un rey. Por lo tanto, todas las contribuciones deben aparecer como necesarias para la administración común: él debe aparecer majestuoso, de tal modo que suscite veneración y no temor; debe cultivar el valor militar y respetar a los jóvenes de ambos sexos; debe usar los placeres con moderación, adornar la polis como un verdadero guardián y no como un tirano, y preocuparse del culto a los dioses. Debe abstenerse de toda clase de violencias, cuidarse de los que se sienten agraviados, asociar a su gobierno al sector más fuerte, y aparecer como “como padre de familia o como un rey”.

Siglas

AJAristóteles (Jaeger)
BAAristóteles (Barnes)
EN I, cap. 2Ética nicomaquea, Libro I, capítulo 2
GyPGriegos y persas
IAOLos imperios del antiguo oriente
LCGAClases y luchas de clases en la Grecia Antigua
MTMetafísica
NBLas teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político (Bobbio)

Estructura de la Metafísica

La Metafísica está formada por catorce libros numerados en letras griegas y en números romanos. Se pueden agrupar de la manera siguiente:

A, a, B, G (I, 2, III, IV): forman un todo al que se une E (VI). Constituyen una introducción a la ciencia del ser en general. El libro B (III) es el libro de las aporías o contradicciones. En él Aristóteles expone las contradicciones que intenta solucionar mediante el desarrollo metafísico. Viene a ser el libro central. Todo el bloque pertenece a la etapa intermedia, salvo el libro a (II) que es un agregado posterior.

Z, H, TH (VII, VIII, IX): es el bloque central de toda la Metafísica, escrito durante la etapa del Liceo, al mismo tiempo que los libros IV, V, VI de la Política, luego de la investigación de las 158 polis. En los libros Z, H trata de la sustancia y TH sobre el acto y la potencia. Son las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica.

D (V): es una obra independiente. Consiste en un vocabulario filosófico.

I (X): es un tratado sobre lo uno y lo múltiple, y constituye también una obra independiente.

K (XI): contiene dos partes, la primera que repite el contenido de ABG, y la segunda que es una compilación de la Física.

L (XII): contiene la ciencia del *theós*. Para Tricot es el libro en el que confluye todo el estudio de la Metafísica, su meta final. Para Jaeger, se trata de una obra independiente, escrita en la etapa intermedia, con mucha influencia todavía del platonismo. Aquí se encuentra la célebre definición del *theós* como *nóesis nóeseos*.

M, N (XIII, XIV): retoman la crítica al sistema platónico en su última etapa.

Faltarían todavía algunas observaciones al esquema:

A, 9 y M, 4-5: ambos textos están dedicados a criticar las ideas platónicas. Pero A, 9 está escrito directamente contra la Espeusipo que sustituye las ideas por los números. M, 4-5, en cambio, critica a Espeusipo y Jenócrates que identifican las ciencias matemáticas con las ideas. c

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (1951). (Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Araujo).
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM (2da ed., 1983). (Edición bilingüe. Traducción de Antonio Gómez Robledo).
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Buenos Aires, Aguilar (1962).
- Aristóteles, *Métaphysique*, Paris, J. Vrin (1966). (Traducción al francés y comentarios de J. Tricot). Sin duda alguna una de las ediciones más confiables.
- Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana (2a. ed., 1986).
- Aristóteles, *Physique*, Paris, Les Belles Lettres (4ª ed., 1966), 2 vol. (Traducción al francés por Henri Carteron).
- Aristóteles, “Ética nicomaquea”, *Política*, México, Porrúa (1967). (Traducción de Antonio Gómez Robledo).
- Aristóteles, *Del âme*, Paris, J.Vrin (1965). (Traducción y notas de J. Tricot).
- Aristóteles, *De la génération et de la corruption*, Paris, Les Belles Lettres (1966).
- Aristóteles, *Aristotle's Metaphysics*, Londres, Oxford (1966), 2 vol. (Traducción y comentarios de W.D. Ross).
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P. U. F. (1966).
- Aubenque, Pierre, “Aristóteles y el Liceo”, *Historia de la Filosofía*, México, Siglo XXI (1972).
- Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, FCE (1993).
- Barnes, Jonatham, *Aristóteles*, Madrid, Ed. Tecnos (2da. ed., 1993).
- Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, F.C.E (1987).
- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Eudeba (1963).
- Cassin, E., Bottero, J., Vercoûtter, J., *Los imperios del Antiguo Oriente*, S. XXI (3ra. ed., 1973).
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, (I - Grecia y Roma), Madrid, B.A.C. (1956).
- Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Ed. Península (1983).
- Hermann, Bengtson, *El mundo mediterráneo en la Edad Antigua I*, S. XXI (3ra. ed., 1975).
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, F.C.E. (1984).
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba (2da. ed., 1979).
- Moreno Sardá, Amparo, *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Ed. Icaria (1988).
- Mossé, Vidal-Naquet et alii, *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Ed. Akal (2da. ed., 1979).
- Robin, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA (1956).