

SOBRE LA «POLÍTICA» DE ARISTÓTELES (*)

I

LA REALIDAD DE LA «POLIS»

EL problema más difícil que se plantea desde este punto de vista, no sólo en Aristóteles, sino en todo el pensamiento griego, es el de hasta qué punto sus tratados políticos afectan o no a la realidad social. Cuando se habla de *polis*, cuando se habla de comunidad o *koinonía*, ¿se trata de sociedad o de Estado? ¿Tiene siquiera sentido para los griegos esta distinción? En todo caso, sea o no sociedad la *polis*, ¿hay otras sociedades? Y, ante todo, una cuestión más grave: aparte de cuál sea el tipo de realidad de la *polis*, ¿tiene propiamente realidad? Porque el atomismo social de los sofistas, análogo al físico de Leucipo y Demócrito, partía de la realidad individual y de su egoísmo y propendía a interpretar la ciudad como mero pacto o convenio, sin realidad propia (1).

Al menos en este punto, la posición de Aristóteles es clara: la *polis* —en general la *koinonía*— tiene realidad, es «una de las cosas naturales» (τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ), y «el hombre es por naturaleza un animal social» (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (2). ¿Por qué? Aristóteles apela a la necesidad y el origen de las ciudades; los dos capítulos primeros del libro I de la *Política* pretenden justificar la realidad de la *polis* y su génesis. El *genus proximum* a que

(*) Estos capítulos pertenecen al prólogo a la edición bilingüe de la *Política* de Aristóteles, que publica el Instituto de Estudios Políticos en su colección de «Clásicos del Pensamiento Político».

(1) Véase DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. J. Marías), libro II, sección II, cap. VII, págs. 229-247.

(2) *Política*, I, 2, 1253 a 2-3.

pertenece la especie *ciudad* es la *comunidad* o *koinonía*; ésta se constituye en vista de un fin, y por tanto de un bien. La diferencia entre las comunidades no es meramente cuantitativa, sino cualitativa y verdaderamente específica; Aristóteles intenta hacer una investigación de los elementos de la ciudad para comprobar el carácter natural y necesario de ellos y del complejo superior llamado *polis*. La comunidad más elemental y sencilla es la *casa* (*οἰκία*) la unidad «familiar», en sentido antiguo —hombre y mujer, hijos, esclavos—; la incorporación de varias casas, hasta formar una «colonia» de ellas, originariamente del mismo linaje, es la *aldea* (*κώμη*) la incorporación de varias aldeas constituye la *ciudad* (*πόλις*), que es la *comunidad perfecta* y suficiente. La cosa parece clara, pero ahora es cuando hay que extremar la precisión y la cautela.

La casa, en efecto, está constituida por relaciones necesarias y naturales: el hombre y la mujer, para la generación; el señor y el esclavo, para la seguridad y la cooperación económica, como jefe y director el primero, como ejecutor material de sus previsiones el segundo. La casa es, pues, la *comunidad natural* constituida para satisfacer las necesidades *cotidianas*. En cambio, la aldea, agrupación de casas, es una comunidad constituida en vista de las *necesidades no cotidianas*. La ciudad, por último, *comunidad perfecta* de varias aldeas, es *suficiente*, y su fin originario fueron las necesidades de la vida, pero después es el *vivir bien*. Ahora bien, de este razonamiento parece inferirse el carácter natural de la casa, pero nada más; la formación de aldeas y ciudades sería algo que acontece o no, sin necesidad intrínseca, y se trataría de realidades derivadas y que en modo alguno se seguirían sin más de la naturaleza del hombre. En la mente de Aristóteles, sin embargo, no es así. «Toda ciudad es por naturaleza —escribe— si lo son las *comunidades primeras*; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. 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» (3). Y poco después agrega: «La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte» (4). ¿Qué quiere decir esto?

Tenemos que invertir la marcha que nos parecía normal en el

(3) *Política*, I, 2, 1252 b 30-34.

(4) 1253 a 19-20.

raciocinio; en lugar de tomar como punto de partida *primero* la unidad más elemental, la casa, y predicar de ella el carácter natural, al menos de manera eminente, tenemos que pensar que lo primero y anterior desde el punto de vista de la naturaleza es la ciudad, porque ésta es el *fin* de las otras comunidades, su perfección, y a ella tienden. En la casa y en la aldea está ya presente la ciudad, como el *telos* o *fin* que las *constituye*, por tanto, como su principio *natural*. Casa y aldea son modos deficientes e incompletos de la comunidad, que sólo alcanza su plena *realidad* en la *polis*. Y esto es precisamente la naturaleza: lo que cada cosa es, una vez acabada su generación. La anterioridad cronológica de las comunidades inferiores —en la cual tampoco insistiría especialmente Aristóteles, porque su propósito tampoco es trazar una evolución histórica— no es incompatible con la prioridad real y natural de la ciudad. El hombre está destinado *naturalmente* a vivir en la ciudad, y si no lo hace es porque *no ha llegado a ello*, pero está en camino, o porque no es propiamente un hombre, sino menos o más: o una bestia o un dios (5).

Pero entonces hay que preguntar a Aristóteles más perentoriamente cuál es el principio de esa comunidad; dicho en otros términos, por qué el hombre está destinado por la naturaleza a vivir en una ciudad, y por qué, no obstante, puede no hacerlo, de hecho no lo hace sino desde cierta fecha, y el primero que fundó y estableció las ciudades fué causa de los mayores bienes. Es decir, cómo la ciudad puede ser, a la vez, «natural» y contingente, de origen histórico.

En este punto se manifiesta a la vez la genial penetración de Aristóteles y la limitación de la forma de su pensamiento. Parte del hecho de que el hombre es el único animal que tiene *palabra* (*λόγος*); los demás animales tienen sólo *voz* (*φωνή*), que es signo de dolor y del placer, que los animales se significan y comunican mutuamente; la palabra tiene otra función superior: *decir* qué es bueno y malo, justo o injusto, conveniente o dañoso; «la comunidad de estas cosas —escribe— es lo que constituye la casa y la ciudad» (6). ¿Qué quiere decir esto?

Dolor o placer son asuntos privados; algo me es grato o penoso, sin más. Pero bueno o malo, justo o injusto, son condicio-

(5) 1253 a 29.

(6) 1253 a 18.

nes que tienen *las cosas*; son éstas las que *son* buenas o malas; la palabra, el *logos*, enuncia y dice lo que las cosas *son*, pone patente y al descubierto su *verdad* (*ἀλήθεια*). Por esto, mediante la palabra los hombres pueden manifestar la verdad, que no es privada de cada cual, porque es *de las cosas*, y pueden ponerse de acuerdo sobre ellas; este acuerdo o *concordia* (*ὁμόνοια*) se manifiesta en la *ὁμολογία* o acuerdo verbal, que a la vez es su causa, por esto las cosas, más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser *comunes* y comunicadas. La verdad y el decir hacen posible la *comunidad*.

Hay que preguntarse por qué es así, por qué los hombres necesitan saber lo que son las cosas, y para ello no les basta con una mera voz expresiva, sino que necesitan un *logos* significativo. Aristóteles —y ésta es su limitación— no intenta *derivar* esa necesidad: parte del mero *hecho* de que el hombre tiene palabra, y lo conjuga con el «principio» general y abstracto de que la naturaleza no hace nada en vano; con esto, en rigor, se renuncia a entender. Si el hombre tiene palabra y la naturaleza no hace nada en vano, el hombre tiene que ser un animal social: éste es el raciocinio de Aristóteles (7). Más bien habría que descubrir y justificar por qué el hombre *necesita* palabra, por qué no tiene más remedio que decir lo que las cosas son y ponerse de acuerdo con los demás, en lugar de partir de las facultades de que está dotado.

Pero Aristóteles tiene una frecuente perspicacia que le hace descubrir la verdad hasta cuando en último rigor no la busca. El final del capítulo da más de lo que promete, y en parte corrige la deficiencia de los supuestos en que se basa. El hombre perfecto —dice— es el mejor de los animales, pero sin ley ni justicia es el peor; esto es un lugar común en el pensamiento griego (8); pero Aristóteles no se queda en ello, sino que agrega: «la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas» (9). Es decir, dadas las dotes naturales de que el hombre dispone, todavía no se sabe lo que va a hacer. Las cosas se definen por su función y sus facul-

(7) 1253 a 9-10.

(8) Cfr. HESÍODO, *Trabajos y días*, 275 y sigs.; HERODOTO, IV, 106; PLATÓN, *Protágoras*, 327 d-e; *Leyes*, 765 e.

(9) 1253 a 33-34.

tades o potencias, había dicho unas líneas más arriba (10). Hay que poner en relación esto con la distinción que vimos antes, en el capítulo III de esta Introducción, entre las potencias congénitas y las adquiridas. Estas últimas, y así las potencias racionales, de que aquí se trata, no se actualizan automáticamente cuando están dadas, y con ellas las condiciones de su ejercicio; se puede actualizar en opuestas direcciones hacia los contrarios, y es menester decidir en un sentido o en otro. No basta con la nuda potencia, hace falta además un *deseo* o una *elección*. Y para elegir, para poner en marcha la *proáiresis* capaz de actualizar sus potencias adquiridas, el hombre necesita saber qué es bueno o malo, qué es justo y qué es injusto.

La convivencia (*συζήσις*) requiere, pues, que sea común el sentido en que funcionen las potencias humanas, y por tanto un acuerdo sobre lo que son las cosas y sobre su justicia. Sólo así es posible la *felicidad* (*εὐδαιμονία*). La existencia de la comunidad, en esa forma concreta del acuerdo o concordia, es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos, y por consiguiente para que éstos sean felices. El tema de Platón en la Carta VII resuena, en otro tono, desde las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles. El sentido de la vida humana y la felicidad están en juego. Y como ese acuerdo reclama —como ya afirmaba enérgicamente Sócrates— saber *qué es lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, el Estado, el gobernante, mandar, obedecer, etcétera*, en suma, conocer la *verdad* acerca de las cosas de la vida, la ciencia que se pregunta por el hombre y por el blanco que, como un arquero, debe buscar para su vida, tiene que culminar en una investigación acerca de la *polis*. Esta es la razón de que Aristóteles se vea obligado a hacer una *Política* «para llevar a la perfección posible la filosofía de las cosas humanas».

II

«POLIS» Y «POLITEIA»

Aristóteles llama a ese acuerdo que hace posible la vida de la ciudad *nomos*, ley; y esto es decisivo. De todos los pensadores griegos, es Aristóteles el que está más cerca de advertir la reali-

(10) 1253 a 23.

dad *social*; pero, en definitiva, como a todos ellos, se le escapa. Los helenos veían lo que nosotros llamamos sociedad bajo la especie de la *polis*, palabra que sólo con cierta violencia puede traducirse por «Estado», y que es mejor verter con el término «ciudad», porque decir «Estado» es precisamente dar por resuelto ya el problema. En todo caso, la *polis* es la comunidad *civil*, pero a la vez, literalmente, la comunidad *política*. Esto es, la *polis* no es el «Estado», sino que el término señala una realidad con muchas facetas, que excede de lo estrictamente estatal, porque es una sociedad íntegra; pero la perspectiva en que esa sociedad se ve y se interpreta es ciertamente estatal; podríamos decir, para buscar una expresión clara, que la *polis* es la interpretación estatal de la sociedad.

El hecho es que Aristóteles anda muy próximo al descubrimiento de la realidad social como distinta de la *polis*, y ello por la misma vía que suele conducir a los grandes descubrimientos: la disociación de las cosas que se dan juntas, el análisis. Porque Aristóteles reconoce que hay otras «comunidades» o *κοινωνία* —no digamos todavía sociedades— aparte de la *polis*: por debajo de ella, como elementos constitutivos suyos, la casa o familia y la aldea; por encima, como unidad más vasta y distinta, eso que llama, sin demasiada precisión, *ethnos*. Lo que ocurre es que, una vez vistas esas realidades, no sabe demasiado qué hacer con ellas; y en lugar de recurrir de todas estas «comunidades» —incluida, por supuesto, la *polis*— a su sustrato básico, en el cual se dan y que las hace posibles —con lo cual probablemente hubiese tropezado con la realidad *social* en sentido estricto y originario—, se atiene, *more hellenico*, a la *polis*, entiende en función de ella todas las demás comunidades y ensaya, una vez más, su interpretación estrictamente *política*. Por eso Aristóteles, en lugar de avanzar hacia una posible «sociología», escribe una *Política*, vuelve a trazar un ideal más de *politeia* y reincide en la mayoría de los tópicos tradicionales, desde Hipódamo hasta Platón. Pero, al mismo tiempo, sus experiencias personales, sus enormes conocimientos empíricos y su genial fidelidad a las cosas existentes le impiden quedarse ahí; su intuición rebosa constantemente del marco fijado por el «género literario» que cultiva, y por eso su *Política*, bien distinta de las anteriores, es bastante más que una «política».

Por lo pronto, al preguntarse por el fin de la ciudad, hay siempre en Aristóteles cierta vacilación. De un lado, tiene pre-

sente la utilidad recíproca, y por tanto la diversidad de funciones de gobierno y obediencia en que consiste el régimen o constitución; es decir, el aspecto político de la ciudad. Pero, de otro lado, no se le escapa a Aristóteles el hecho mismo de la *convivencia* como tal, como *forma de vida*, «aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo»; la razón de ello es que «quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente —agrega— que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural» (11). Ahora bien, esta mera convivencia adquiere *forma* en la *polis*. En ella es donde hay un orden (τάξις), especialmente, en cuanto al poder, donde cabe una *configuración* rigurosa y perfecta de la vida política. Dicho con otras palabras, la razón de que Aristóteles, a pesar de vivir en tiempos de Alejandro —como tanto se ha repetido—, a pesar de asistir al vencimiento de las ciudades y al establecimiento de grandes monarquías territoriales, permanezca afincado en la idea de ciudad, es que, entre todas las comunidades, es la *polis* la que tiene *politeia*. ¿Qué significa esto?

La única comunidad que tiene una estructura precisa y suficiente es la ciudad, porque es una unidad compuesta de una pluralidad de individuos de varias clases, con carácter estrictamente cualitativo: una unidad funcional. Si la ciudad se hace demasiado unitaria, dice Aristóteles, dejará de ser ciudad y se convertirá en casa o en un individuo; a la inversa, el *ethnos*, la «nación», en sentido antiguo, el «pueblo» —las expresiones son vagas, porque lo es su objeto—, carece de unidad, sus miembros no se conocen entre sí: al tercer día de tomada Babilonia, muchos de sus habitantes no se habían enterado (12). Cuando se dice que Aristóteles estaba ciego para el mundo que estaba forjando su discípulo Alejandro, y que permanecía tercamente apegado a la *polis*, se comete, creo yo, cierta confusión: Aristóteles estaba persuadido —ya veremos hasta qué punto— de la crisis de la ciudad, pero sólo en ella veía posibilidad de *constitución*, de *politeia*. Las conquistas de Alejandro, la organización de los nuevos territorios, incluso la nueva ordenación de la Hélade bajo la supremacía ma-

(11) *Política*, III, 6, 1278 b 20-30.

(12) *Política*, II, 2, y III, 3.

cedónica, eran fenómenos militares, económicos, históricos, pero que quedaban fuera del área estricta del problema *político*. Y hay que decir que tenía razón, y que la historia del helenismo sólo resulta comprensible si se advierte que las consecuencias de la expansión helenomacedónica no lograron nunca *realidad política* adecuada, y por debajo de ellas persistieron las ciudades como tales, sujetos efectivos de la vida política aun después del siglo IV, por ser las únicas comunidades capaces de constitución. Y esto obliga a preguntarse con más rigor: ¿qué es *politeia*?

Una ciudad —dice Aristóteles— no es una mera unidad de lugar, ni un recinto rodeado de murallas, porque se podría cercar así todo el Peloponeso, o hacer que los mismos muros abarcasen Mégara y Corinto, y no habría una ciudad. Tampoco se trata de una ley o convenio de mutua ayuda y que sirve para evitar la injusticia; esto será una alianza, si se quiere, pero no una ciudad. Cuando ésta existe, se darán ciertamente esas condiciones, pero ellas no bastan. «La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia» (13). Se entiende una empresa común, y no la *mera* convivencia.

Hay que insistir en el carácter *común* de esa empresa. Aristóteles se pregunta qué es lo que hace que la ciudad sea *la misma*; ni el lugar ni la continuidad de la raza son bastantes; hace falta un principio de otro orden. La comunidad de los ciudadanos en la *polis* es como la de los marinos en la navegación. En ambas se da la misma división de funciones, la misma cooperación, la misma comunidad dinámica de la empresa realizada dentro de un orden: «La seguridad de la navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los marinos la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común, que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen» (14). Por esta razón, «si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con fre-

(13) *Política*, III, 9.

(14) *Política*, III, 4, 1276 b 26-29.

cuencia esté constituido por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma de su composición» (15).

La *politeia*, el régimen o constitución, es, pues, efectivamente lo que da *forma* a la ciudad, aquello que la *constituye*. «Régimen político es la organización de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano y cuál el fin de la comunidad en cada caso» (16). Pero esto ha de tomarse más en serio de lo que a primera vista podría parecer. La constitución es el principio rector de la ciudad, es su *forma de vida*: ἡ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως (17). Platón decía que la *politeia* es «imitación de la vida mejor» (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου) (18). Lo que para el hombre individual es la forma de vida que se elige, el βίος que hace que cada uno sea un cierto tipo humano, es para la *polis* su constitución o *politeia*. Y como la vida individual sólo puede realizarse dentro de la *polis*, condicionada por ella, esto nos devuelve al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles dice expresamente que el conocimiento del blanco que, como arqueros, tenemos que buscar para nuestra vida pertenece en última instancia a la política.

Esto nos conduce a un grupo de cuestiones que aclaran el sentido de la *Política* aristotélica. Aristóteles, al tropezar con la *politeia* ideal de Hipódamo de Mileto, sentía una profunda alarma y se planteaba la cuestión decisiva de qué son las leyes y si pueden cambiarse. «Algunos se preguntan —escribe— si es perjudicial o conveniente para las ciudades cambiar las leyes tradicionales en el caso de que haya otra mejor» (19). Y agrega: «Podría parecer que es mejor el cambio; es indudable al menos que tratándose de las otras ciencias es conveniente el cambio; por ejemplo, la medicina, la gimnasia y en general todas las artes y facultades se han alejado de su forma tradicional, de modo que si la política se ha de considerar como una de ellas es claro que con ella tendrá que ocurrir lo mismo.» A continuación Aristóteles insiste en la imperfección y tosquedad de las leyes primitivas y en la inconveniencia de persistir en las opiniones antiguas. Pero esto no es más que

(15) *Política*, III, 3, 1276 b 1-8.

(16) *Política*, VI (IV), 1, 1289 a 15 y sigs.

(17) *Política*, VI (IV), 11, 1295 a 40.

(18) *Leyes*, 817 b.

(19) *Política*, II, 8. final.

un primer aspecto del problema, que oculta otro mucho más grave. Y escribe estas palabras, de las que pende todo el sentido de la *Política* tal como la entiende Aristóteles, tal como la condiciona el precipitado intelectual de las experiencias históricas de un siglo: «De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parecerá requerir mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino el introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes es también errónea; *no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley.*»

Frente a la frivolidad de los teóricos de las constituciones y de los «juristas», Aristóteles vira en redondo y pone la proa hacia lo que pudo ser su sociología. No se puede comparar una ley con un arte; la ley, el derecho, es una realidad social, en modo alguno una idea, una «norma»; no se trata primariamente de que sea mejor o peor, sino de que *sea*; se entiende, de que sea ley efectiva. No es posible manejar el derecho como una ideología o una disciplina intelectual, porque es otra cosa bien distinta. ¿Cuál? Una *fuerza*, dice por dos veces Aristóteles. Y esa fuerza es una fuerza social, un *uso* (ἔθος), lo que sólo se engendra y constituye con mucho tiempo (διὰ χρόνου πλῆθος). No se puede especular con las realidades sociales y políticas, con el derecho y la constitución, porque por detrás de esas ideas late el tremendo hecho de la *polis*, de la convivencia humana, en que intervienen las potencias más misteriosas y terribles del mundo: la naturaleza, la fortuna y el tiempo (φύσις, τύχη, χρόνος). La ciudad es una cosa sagrada, tras de la cual sintió siempre el griego la mano de los dioses. Algo demasiado grave para que venga ahora cualquier Hipódamo con su melena larga y sus extravagancias, con su frivolidad racionalista, a sacarse de la cabeza cómo tiene que ser.

El estrato más profundo de la constitución, la sustancia de la *polis*. no son siquiera las leyes escritas (κατὰ γράμματα νόμοι), ima-

ginadas y legisladas por alguien en una fecha determinada, que al fin y al cabo son de algún modo ideas; son más importantes y versan sobre cosas más importantes las leyes consuetudinarias (κατὰ τὸ ἔθος), los usos, en suma, y si es más seguro el hombre que gobierna que las leyes escritas, más seguras y potentes que él son las leyes consuetudinarias (20). En los usos, siempre antiguos, engendrados a lo largo del tiempo, que por eso se hacen obedecer y ejercen su imperio, reside toda la fuerza de la comunidad, y con ella la seguridad de la vida humana.

JULIÁN MARÍAS

(20) *Política*, III, 16, 1287 b 5-8.

