

XIX. VIDA SOCIAL

1. Ética y política

Para Aristóteles, como antes para Platón, la ética no puede desligarse de la política, sino que tiene relación con ella y a veces parece incluso subordinarse a la misma. Esto parece natural. En efecto, el objeto de la ética consiste en la determinación de un bien supremo, que pueda ser el fin de todas nuestras acciones y al cual deban subordinarse también los demás fines. Y el objeto de la política consiste también en el bien común, en buscarlo y en dirigir hacia él las actividades humanas dentro de la ciudad o del estado. Hay, pues, semejanza o coincidencia en los fines de una y otra. Parecería, incluso, que la ética debería subordinarse a la política, ya que ésta busca no sólo el bien, sino el bien común, el bien para todos.

Por otra parte, el bien o la felicidad del individuo depende de las condiciones sociales. El hombre podría ejercer sus virtudes sólo dentro de una sociedad; y el sabio puede ejercer su sabiduría también dentro de la sociedad. También en este sentido parece que la ética debería subordinarse a la política.

Las afirmaciones precedentes parecen indicar que la ética ha de subordinarse a la política. Pero por otra parte habría en Aristóteles una autonomía ética, ya que en definitiva lo que se busca es el bien y la felicidad de las personas. Por este motivo, el político deberá preocuparse del individuo. Aristóteles dice expresamente que el que es de veras político se ocupa sobre todo de la felicidad de los ciudadanos; y siendo ésta una virtud del alma, el político deberá considerar el alma humana¹. En este sentido la política debería subordinarse a la ética y la ética conservaría su autonomía. Una política que descuide la felicidad humana de los individuos sería incompleta y dejaría de lado lo fundamental.

Las afirmaciones aristotélicas acerca de la prioridad de la ética o de la política no son del todo claras. En otro contexto se vuelve a ver una subordinación de la ética. Según Aristóteles, la moralidad o la virtud ética reposa en la costumbre y en el ejercicio, y es fruto de la educación. Pero la educación no es reducible a la enseñanza racional o a las lecciones teóricas. Aristóteles sostiene, frente al intelectualismo socrático que el conocimiento del bien no basta para determinar la conducta. El que se halla bajo el imperio de la pasión no escucha a la razón. Es necesario que el alma se haya ejercitado desde la infancia por medio de la persuasión, de las promesas, de las amenazas, por procedimientos psicológicos, por la educación, para someterse a las exigencias del orden, para dedicarse provechosamente al estudio de la moral y recibir con fruto las lecciones de la sabiduría. Ahora bien esa educación forzosa no puede darla, según Aristóteles, más que el estado. "Las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea rey o algo semejante. En cambio la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Además, los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien"².

Parecería que también aquí hay una subordinación de la ética a la política, ya

¹ Et. Nic. I,13,1102 a 5-26

² Et. Nic. X,9,1179 b 35 - 1180 a 25

que la moralidad depende de la acción educadora y ésta se atribuye al estado. Nótese además que en este caso la aparente superioridad de la política sería debida a un motivo empírico y práctico, más bien que teórico. Desde el punto de vista teórico, ya hemos visto que Aristóteles considera que los políticos deben buscar el bien y la felicidad de los ciudadanos. Y éste parece el motivo predominante, en definitiva, ya que lo dicho últimamente tiende, en fin de cuentas, también a la felicidad del individuo.

No habría, pues, una contraposición entre ética y política, sino más bien un complementarse de ambas. Además, ambas conservarían su autonomía, sin que ninguna de ellas sea eliminada por la otra. Así lo expresa Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco*: "Quizá será mejor que lo consideremos nosotros y por tanto estudiemos en general lo relativo a la constitución política, a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas"³. En definitiva, parece que lo principal y decisivo es la persona humana, el individuo y la felicidad del mismo.

2. El hombre es naturalmente social

Es conocida la fórmula aristotélica sobre el hombre en relación con la política: El hombre es por naturaleza un animal político (*politikón zōon*). Esta fórmula de la *Política* se encuentra también en la *Ética*: El hombre es por naturaleza una realidad social⁴.

Esta concepción del hombre pone de relieve que el hombre no se basta a sí mismo, no es autónomo⁵, sino que necesita de su semejante para vivir y para perpetuarse. Esto lo expresa Aristóteles sobre todo en un conocido paso de la *Ética* acerca de la familia. "La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior y "más necesaria la casa que la ciudad"; y en que la procreación es más común a los animales. Ahora bien, los demás animales se asocian sólo en la medida en que ésta lo requiere. El hombre y la mujer cohabitan no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida. En efecto, desde un principio están divididas sus funciones y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de modo que se complementan el uno al otro, poniendo a contribución cada uno lo que le es propio"⁶.

El grupo constituido por el padre, la madre y los hijos forman la familia, o mejor dicho el grupo doméstico, la casa (*oikía*) o el hogar. Esta es la forma primitiva de la sociedad, según Aristóteles, originada en la naturaleza y exigida para las necesidades más inmediatas de la vida⁷. Las relaciones afectivas dentro de la familia son descritas por el mismo Aristóteles hablando de la amistad. "Los padres quieren a sus hijos como a sí mismos, ya que los que han nacido de ellos vienen a ser como otros ellos mismos, al tener existencia separada.

³ Et. Nic. X,9,1181 b 13

⁴ Polít. I,1,1253 a 3; Et. Nic. I,7,1097 b 11

⁵ Polít. I,2,1253 a 26

⁶ Et. Nic. VIII,12,1162 a 17

⁷ Polít. I,2,1252 a 26 - b 15

Los hijos quieren a sus progenitores como nacidos de ellos. Y los hermanos se quieren los unos a los otros por haber nacido de los mismos padres, pues la identidad de su relación respecto de éstos produce entre ellos el mismo resultado. De ahí que se hable de 'la misma sangre', 'el mismo tronco' etc. Son, por tanto, en cierto modo lo mismo, aun cuando en individuos separados"⁸.

A partir de la familia se forman grupos más amplios, para necesidades menos inmediatas y para la defensa. El primero es la aldea (*κωμη*). Esta es una prolongación de la familia o del grupo doméstico, por emigración de la casa. La aldea está poblada por congéneres, bajo la autoridad de un anciano. A continuación viene la ciudad, que está formada por una comunidad de aldeas (*κωμῶν κοινονία*). La ciudad ha alcanzado los límites que le permiten bastarse a sí misma en todo sentido. Esta autarquía (*αὐτάρκεια*) no la tiene el hombre individualmente considerado, ni en la familia, sino que la tiene en la ciudad. Sólo ella es capaz de asegurar la defensa de sus miembros, por la extensión de su territorio y por la amplitud de recursos; y es capaz de satisfacer las necesidades de sus habitantes por la diversidad de actividades que se ejercen en ella⁹.

Parece claro que la cooperación, el intercambio de los servicios, el socorro mutuo son una necesidad vital para los hombres. Todos necesitamos de los demás. Pero aunque estuviésemos libres de esa necesidad, o dejaríamos de tener una propensión a vivir en común. El hombre está constituido de tal manera que no podría contentarse con una felicidad solitaria. Así lo expresa Aristóteles en la *Política* y en la *Ética*. "Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo. El hombre es un animal social y naturalmente formado para la convivencia. Esta condición se da también en el hombre feliz que tiene todo aquello que es un bien por naturaleza"¹⁰.

Pero la vida social no aporta sólo satisfacción en el hombre, que por naturaleza tendería a ella. La vida social es una exigencia del hombre, dada su manera de ser razonable. El hombre aspira a la justicia, a las leyes, a la política. La asociación política tiene por objeto no sólo la vida en común, sino también la vida moral, según expone Aristóteles en la *Política*¹¹.

Para esto ha sido dotado el hombre de lenguaje. Si sólo el hombre posee la razón y el lenguaje (*λόγος*) es porque la naturaleza lo destina a una forma de vida social a la cual no podría llegar el animal. Los animales tienen voz (*φωνή*), por medio de la cual pueden expresar sus pasiones y manifestar dolor o placer. Pero sólo la palabra, el *λόγος* permite expresar lo útil y lo perjudicial, y definir lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre. Por percibir en común estos valores, los hombres son capaces de agruparse en ciudades¹².

⁸ Et. Nic. VIII,12,1161 b 27

⁹ Polít. I,2,1252 a 15-30

¹⁰ Et. Nic. IX,9,1169 b 16; Polít. III,6,1278 b 21

¹¹ Polít. II,9,1281 a 2-4

¹² Polít. I,2,1253 a 9-18

3. Sociedad e individuo

Es, pues, en la ciudad donde la vida humana encuentra su expresión completa. En un paso antes citado, Aristóteles considera el matrimonio antes que la política, la casa primero que la ciudad. Pero en la *Política* afirma lo contrario: La ciudad tiene prioridad sobre la casa, como el todo tiene prioridad sobre las partes¹³. Las partes del cuerpo fuera del organismo no tienen ya de su esencia más que el nombre; así el pie, la mano etc. fuera de un cuerpo vivo¹⁴.

Una vez más parecería que la sociología organicista amenazase la autonomía de la persona. Pero no sería así, ya que la finalidad del estado para Aristóteles no sería biológica, sino moral. No se trata sólo de vivir, sino de vivir bien. Esto es, de comportarse bien y de ser felices. La felicidad (*eudaimonía*) para Aristóteles, como para Platón, reposa en la acción buena, en la *eupraxía*¹⁵.

Para comprender mejor esto hay que ver el sentido que tiene la ciudad en Aristóteles. Esta no consiste sólo en la comunidad de territorio. Si se reunieran en un solo país las ciudades de Megara y Corinto, no formarían una ciudad, a no ser que se establecieran entre ellas vínculos políticos. ¿De qué naturaleza son esos vínculos? No son sólo militares. La ciudad no se reduce a una asociación defensiva, a una alianza. Una alianza tiene su fuerza por el número y la aglutinación de sus adherentes. En la ciudad se supone y se respeta la diferenciación de los individuos, la especificación de las tareas, la cooperación de los oficios, el intercambio de los servicios, la división del trabajo y la solidaridad económica¹⁶.

Existen contratos internacionales entre pueblos mercaderes, como los cartagineses y los tirrenos, como existen entre otros pueblos alianzas. Pero los tratados, tanto en el orden económico como en el orden militar, no son más que garantías que se dan mutuamente los contratantes¹⁷. No hay una autoridad común, que no sólo se ocupe del respeto de los compromisos, sino también de establecer relaciones efectivas de justicia entre todos los miembros de una comunidad, de formar entre ellos una voluntad justa. La ciudad requiere esto¹⁸.

La finalidad del estado no es propiamente ni la defensa común, ni la organización de los intercambios, sino la justicia. No cabe duda de que la posesión de un territorio, la seguridad militar, el equilibrio económico, son condiciones necesarias para la existencia de un estado. Pero no bastan para constituirlo. Se necesita ante todo una comunidad de ideal, el ideal de una vida perfecta. La ciudad es el marco dentro del cual se puede realizar dicho ideal; la ciudad es el ambiente en que el hombre puede alcanzar su felicidad mediante el ejercicio de la virtud, en el respeto a la justicia. La ciudad es una comunidad de clanes y de

¹³ Polít. I,2,1253 a 19-20

¹⁴ Polít. I,2,1253 a 20-25

¹⁵ Polit. III,9,1280 a 31

¹⁶ Polit. II,2,1261 a 22-28; III,9,1280 b 13-17

¹⁷ Polít. III,9,1280 a 36 - b 11

¹⁸ Polít. III,9,1280 a 40 - b 12

aldeas, en una vida feliz y bella para realizar bellas acciones. Este es el fin de la acción política¹⁹.

Parece, según esto, que para Aristóteles el individuo, la persona no debe quedar absorbida por la ciudad. Esta es, más bien, una institución al servicio de las personas. Y el hombre en la ciudad, viviendo bajo la regla de la razón, puede realizar la perfección de su naturaleza. Fuera de la ciudad, el hombre, privado de la ley y rebelde contra la justicia, es el monstruo más temible. Provisto de las armas de la inteligencia, pero desprovisto de educación y de moralidad, es la bestia más salvaje, el animal más glotón y obsceno. Así, un ser rebelde a la vida común, incapaz de integrarse en la ciudad, está por debajo de la humanidad, a menos que sea capaz de bastarse a sí mismo, de realizar su perfección por sí solo. ¿Puede existir también un hombre así? Parece que Aristóteles no lo excluye del todo. Pero eso no es lo normal en el hombre, no sería tampoco natural. El ser naturalmente apolítico o es una bestia o es un dios²⁰.

El fin de la asociación política es, pues, un ideal de vida humana inaccesible al hombre aislado, pero realizable en una comunidad independiente y capaz de bastarse a sí misma. Esta es la ciudad. La misión de la política es la de definir los medios de realizar ese ideal, de bosquejar el modelo de la sociedad perfecta.

Entra también dentro del objeto de la política el reconocer los obstáculos que se oponen a la realización de dicho ideal. De hecho las formas de organización política no son perfectas. Es cierto que una vida perfecta sólo es posible en la ciudad. Pero también es cierto que en la misma ciudad el ideal de la perfección no es accesible a todos. El ejercicio de la virtud, en el que consiste la perfección humana, supone condiciones que no se cumplen en todos los individuos y que tal vez no sea compatible con todas las funciones sociales que se desarrollan en la ciudad. Así serían, por ejemplo, la vida de un artesano o la de un mercader. Y la vida de un labrador no le deja tiempo suficiente de ocio para adquirir la virtud y para ejercer las funciones del ciudadano²¹.

En una ciudad tiene que haber multiplicidad de funciones y distribución de tareas que se complementen entre sí. De otro modo la ciudad no puede bastarse por sí misma y ser autónoma. Pero esto mismo se opone a la perfecta comunidad de los ciudadanos, a la participación igual de ellos en el bien común. Resulta así un antagonismo entre la búsqueda del bien común y la posibilidad de alcanzarlo por parte de todos; entre la exigencia del bien común y las condiciones económicas o las diferencias individuales de los ciudadanos. La ciudad también tiene sus límites.

4. Las constituciones

Mayor importancia tiene la doctrina política de Aristóteles. De la necesidad de regular la situación de la ciudad y de defender los derechos y deberes de todos, nace la constitución. La constitución (*politeía*), según Aristóteles, es el orden establecido en la ciudad, la

¹⁹ Polít. II,9,1280 b 29 - 1281 a 4

²⁰ Polít. I,2,1253 a 27-31

²¹ Polít. IV,8,1328 a 39; IV,9,1328 b 40

manera como se distribuyen entre los ciudadanos las magistraturas y como se reparte el ejercicio de la autoridad²². En efecto, lo que define al ciudadano, lo que lo distingue de los otros en la ciudad es el hecho de que participa en las deliberaciones, en las decisiones públicas, en la autoridad; el ciudadano toma parte en la asamblea y en el tribunal, que cumple funciones de magistrado y de juez²³.

Esta definición conviene particularmente al ciudadano de una democracia, en la cual todos los ciudadanos libres participan del poder, gozan de iguales derechos y son igualmente ciudadanos. Nótese que aquí se está presuponiendo una igualdad y se presupondría también, en general, una aptitud en los ciudadanos. Por el contrario, en el estado oligárquico los derechos cívicos los ejercen unos pocos; y en la monarquía el poder está en manos de uno solo. Estas son las tres formas de gobierno más comunes: El gobierno de uno (monarquía), el gobierno de unos pocos (oligarquía) y el gobierno de todos, del pueblo (democracia, en sentido general). Pero así definidas, las formas parecen muy ligadas a los términos y requieren mayor precisión²⁴.

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles llama a estas formas de régimen político: La realeza, la aristocracia y un tercero, la timocracia, que suele llamarse república²⁵. La realeza es el gobierno de uno o la monarquía; la aristocracia significa el gobierno de los mejores; la timocracia sería el gobierno de los honrados. Pero en este tercer caso se está presuponiendo una ciudad en la que todos los ciudadanos o la gran mayoría participan en el gobierno y son capaces de ello. De por sí, esto parece ideal, pero difícilmente es real.

La existencia de una u otra forma puede estar motivada por factores geográficos, por la psicología de los pueblos, por la estructura económica. Para Aristóteles, como ya antes para Platón, el gobierno de uno solo, el de una minoría aristocrática o el de una multitud pueden estar justificados si se ejercen con miras al bien común y de acuerdo con la justicia.

Aristóteles piensa, como Platón, que un hombre que sobresalga entre los demás por la excelencia de su vida, sería el gobernante ideal, el monarca. Pero un hombre así no suele darse en la realidad. Los jefes y caudillos son más bien propios de los pueblos primitivos. En los pueblos con más formación y más cultura no es posible sobresalir así; y entonces parece mejor el gobierno de varios. La aristocracia, en este sentido sería mejor e incluso ideal. Pero Aristóteles cree que es aún demasiado ideal y parece preferir la república. En ésta "existe naturalmente una multitud que, como ocurre en el ejército ateniense, es capaz de gobernar y de obedecer alternativamente por una ley que da los cargos a los que pueden desempeñarlos bien y los merecen"²⁶. —esto es lo que sucede en las democracias actuales. Nótese que el mismo ejemplo que pone Aristóteles indica que se trata de un pueblo, clase media, con una formación y capaz de gobernar. Sería lo que llamamos una democracia de personas formadas y de clase media. Esta clase media tendría la ventaja, según Aristóteles, de

²² Polít. VI,1,1289 a 15

²³ Polít. III,1,1275 a 23

²⁴ Polít. VIII,2,1317 a 40 - b 7; IV,9,1328 b 32-33

²⁵ Et. Nic. VIII,10,1160 a 30

²⁶ Polít. 1288 a 12-15

ser más estable. En ella confiarían también más tanto los ricos como los pobres; sería como el término medio entre ellos²⁷.

Por el contrario, si el poder se pone al servicio de aquel o de aquellos que lo detentan, resultan las formas de gobierno corruptas. Así, la monarquía degenera en tiranía. "La tiranía es lo contrario de la realeza porque el tirano persigue su propio bien. Es bastante claro en el caso de la tiranía que es el peor régimen; y es lo peor lo contrario de lo mejor". "De la aristocracia se pasa a la oligarquía por el vicio de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra de los merecimientos, atribuyéndoselos todos o su mayoría a ellos mismos..., estimando sobre todo el enriquecerse; de modo que son unos pocos los que gobiernan, y malos, en lugar de los más dignos". Hay que notar que el nombre "oligarquía" de por sí significa "unos pocos". Pero de hecho Aristóteles aquí considera que son unos pocos y malos. También en la aristocracia son unos pocos, pero son los mejores. "De la timocracia se pasa a la democracia, pues ambas son fronteras. La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república"²⁸. De todas formas, Aristóteles considera la democracia como negativa; no porque sea del pueblo, sino porque es de una masa sin formación, a diferencia de la timocracia en la que se presupone un pueblo formado.

5. Gobierno de todos y gobierno de pocos (oligarquía)

El gobierno de todos (hoy democracia) y el gobierno de pocos u oligarquía fueron las dos formas de gobierno rivales en las ciudades griegas. Ambas se atribuían la justicia como una cosa propia. La justicia se considera como una exigencia de igualdad en la distribución de las prerrogativas y de las cargas sociales.

El gobierno de todos invoca este principio cuando proclama la igualdad entre todos los hombres libres y cuando otorga iguales derechos a todos los ciudadanos. Frente a esto, el defensor de la oligarquía defiende, en nombre del mismo principio, que la justicia no exige una distribución por partes iguales cuando no hay igualdad entre los participantes. En este caso la igualdad de las partes sería injusta. Lo que reclamaría la justicia sería partes iguales entre los que son iguales y desiguales ente los que son desiguales.

¿Qué postura toma Aristóteles ante esta alternativa? Ante todo, parte de un principio: Cree que la justicia distributiva, que debe presidir la organización de la ciudad, se manifiesta no en la igualdad aritmética, sino en la proporcionalidad. Si la ciudad fuese una entidad financiera, sería equitativo que los beneficios se repartiesen proporcionalmente a los capitales comprometidos. En este caso se trataría ya de proporcionalidad, no de igualdad; de proporcionalidad aritmética. Pero Aristóteles hace notar que la ciudad no es una asociación financiera, sino una asociación política. Su finalidad no es el enriquecimiento, sino la vida moral, la perfección y la felicidad del hombre por medio del ejercicio de la virtud y de la actividad razonable²⁹. Los individuos pueden pretender derechos políticos más o menos

²⁷ Polít. 1295 b 1 - 1296 a 21

²⁸ Et. Nic. VIII,10,1160 b 2-20; Polít. III,7

²⁹ Polít. III,9,1280 a 25-32; 1281 a 2-10

amplios en la medida de su contribución a ese ideal. Por la virtud y no por la riqueza se clasifican como "accionistas" de la sociedad política. La proporcionalidad sí la aceptaría, pero en este sentido. Y entonces ¿aceptaría la oligarquía en vez de la democracia? Tampoco sacaría esta conclusión. La proporcionalidad no justificaría la oligarquía o gobierno de unos pocos y no buenos; pero sí puede justificar otros regímenes, como la timocracia. En otras palabras: Admite el gobierno de todos si éstos son capaces y participan en el gobierno de la ciudad; en esto está con el primer grupo de los dos en uso en las ciudades. Pero no admite la igualdad de distribución, sino la de proporcionalidad.

En el gobierno de todos, o en lo que llamamos democracia, Aristóteles distingue dos tipos. Una en la que todos los ciudadanos participan del poder, pero en la que la autoridad pertenece a la ley. Otra en la que participando todos los ciudadanos en el poder, no se retorna a la ley, sino que se deja la soberanía en la multitud. Sucede esto cuando la decisión suprema depende sólo de los votos y no está regulada por ley. Para Aristóteles, como para Platón, la ley es la expresión de la razón. Decir que la soberanía pertenece a la ley es afirmar que el poder tiene que ejercerse con miras al bien común. Esto es preferible a entregar la soberanía a un hombre, porque éste no está nunca liberado completamente del apetito o de la pasión, ni puede identificarse con la autoridad impersonal de la ley³⁰. Por el contrario, cuando la multitud se imagina que la soberanía reside en sus votos, que no hay otra ley que sus decisiones y su capricho, entonces la democracia rechaza la autoridad de la razón y de la ley, y se convierte en despotismo popular. El pueblo no es entonces más que un tirano múltiple³¹. En esa democracia desnaturalizada no hay más justicia que en la oligarquía. En un caso son los ricos los que detentan el poder y lo ejercen en favor propio; en el otro es la multitud, en la que dominan los pobres, la que impone a todos las decisiones emanadas de sus veleidades³².

6. La república

Para superar la oposición entre la oligarquía y la democracia, Aristóteles propone una nueva forma de gobierno: la república, a la cual le da el nombre de *politeia*. En realidad este nombre significa toda organización política; pero en sentido particular puede traducirse por república³³.

Esta forma de gobierno se caracteriza porque todos los ciudadanos participan en el poder. El antagonismo entre ricos y pobres, entre la muchedumbre y unos pocos, se reduce en ella, gracias al desarrollo de una clase media, con intereses comunes y pronta a sacrificarse por ellos, capaz de consentir a las clases extremas ciertas satisfacciones que las retengan fieles a la comunidad³⁴.

Esta clase media vendría a constituir, en el pensamiento aristotélico, el justo

³⁰ Et. Nic. V,6,1134 a 35

³¹ Polít. VI,4,1292 a 11

³² Polít. VI,4,1290 b 17-20

³³ Polít. VI,7,1293 a 39-40

³⁴ Polít. III,7,1270 a 37 - b 4

medio entre los dos extremos, en el que consiste la virtud³⁵. La república representa, después de la monarquía y de la aristocracia, la tercera forma legítima de gobierno. Se nos presenta como una suerte de democracia mantenida en el respeto a la ley, por su equilibrio social. Es el desequilibrio social, por otra parte, el que provoca las desviaciones oligárquicas y demagógicas.

La república sería justificada si todos los ciudadanos fuesen iguales en virtud. Pero esto no se realiza más que excepcionalmente y en ámbitos pequeños. De ordinario los ciudadanos son desiguales. Los mejores, los mejor dotados para la vida política, los capaces de contribuir eficazmente al bien público no pasan de ser una minoría y tienen que transigir con la masa; tienen que compartir con ella el poder, esforzándose por servirle de guías. Esto significa que una república o timocracia pura tampoco sería muy real.

7. Aristocracia y monarquía

Si un individuo o una minoría están dotados de una tal superioridad que ente su capacidad política y la de la masa no haya comparación posible, habrá que reconocer que todo está a punto para erigir la monarquía o para instaurar una aristocracia legítima³⁶.

La superioridad que Aristóteles atribuye a la aristocracia está fundada en el hecho de que en ella se asegura el respeto de la ley. Esto sucede no por un equilibrio de las fuerzas sociales, sino por la cordura de una minoría política.

Y si Aristóteles considera la monarquía como la mejor forma de gobierno, es porque el monarca puede poner al servicio del bien público una autoridad indiscutible y una inteligencia libre de trabas. Cuando la inteligencia real merece realmente este nombre, el monarca es la ley viva, como ya había dicho Platón. Esta ley tendría sobre la ley escrita la ventaja de estar exenta de fórmulas jurídicas, de leyes establecidas, que son necesarias para contener los extravíos de los hombres, pero que son también incapaces de adaptarse a la multitud y a la complejidad de las situaciones humanas. Es precisamente en las deficiencias de la ley donde ha de ejercerse, según Aristóteles, la intervención directa de un príncipe o de unos magistrados equitativos³⁷. Por supuesto, la monarquía y la aristocracia tienen el peligro de la corrupción, degenerando entonces en tiranía y en oligarquía, respectivamente.

Platón optaba por la monarquía; Aristóteles, aun declarando que la realeza es el mejor de los gobiernos, parece que preferiría la aristocracia, o el gobierno de los mejores. Eso si, a condición de que sean hombres buenos. Su preferencia estaría fundada en que, siendo varios, están menos expuestos que uno solo a engañarse y a dejarse seducir. Pero parece que también la aristocracia le parece demasiado ideal. Por otra parte, parece inclinarse hacia la participación de todos; pero una república en la que se presuponen hombres con formación y todos ellos capaces de gobernar, parece igualmente utópica. En conclusión, Aristóteles estaría por una forma mixta, próxima a la república: Una aristocracia con elementos de la democracia. Sería la forma más equilibrada y realista³⁸.

³⁵ Polít. VI,8,1293 b 34; VI,9,1294 b 1-15; VI,11,1295 a 35-40

³⁶ Polít. III,13,1284 a 3-22; b 25-34

³⁷ PLATON, Polit. 294 a; Leyes, IX,875 cd; ARISTOTELES, Polít. III,13,1284 b 14; III,11,1282 b 2-6

³⁸ Polít. III,15,1286 a 24 - b 7

8. Política aristotélica de la ciudad.

Aristóteles no se limita a indicar las formas de gobierno, las constituciones fundamentales, etc., sino que describe también sus variedades y sus transformaciones. En el libro V habla de las distintas revoluciones, de las causas que las producen y de la manera de impedir las. Dice que la revolución es fomentada por una justicia unilateral. Afirma también que la constitución no debe ser extremosa. Si se exageran la democracia o la oligarquía, surgirán partidos de descontentos que llevarán a la revolución.

Pero el ideal político presentado por Aristóteles se concibe a nivel de las colectividades locales, de las ciudades griegas. Se le ha reprochado que no haya considerado la evolución de la sociedad política hacia formas más amplias de las grandes monarquías o de los imperios. Seguramente unos estados de aquellas dimensiones le parecerían incompatibles con el ideal de la vida humana, que es el fin propio de la vida política. Los grandes imperios eran más bien asiáticos y en tiempo de Aristóteles se extendió el de Alejandro Magno, de quien fue educador y con el que tuvo relación.

Pero estas formas eran espantosas para los griegos, enamorados de la razón y de la libertad. Para la forma aristotélica de pensar acerca de la ciudad sería inaceptable un estado apto para dominar a los demás e imponerles su ley. El hombre de estado es el hombre del derecho y de la ley. ¿Cómo imaginar un hombre de estado que domina e impone injustamente su ley? Estas palabras de Aristóteles son claras: "Pero los más de los hombres consideran, al parecer, al despotismo como sabiduría política, y no se avergüenzan de emplear con los otros un proceder que a cualquiera de ellos les parecería, empleado con ellos, intolerable e injusto; pues cuando se trata de ellos mismos, todo gobierno debe ser justo, pero cuando se trata de los otros, no entra en cuenta para nada la justicia"³⁹. Esto forma escuela, según Aristóteles: "Entonces todo ciudadano que se sienta en condiciones para ello tratará también de ver si no le será posible dominar sobre su propia patria"⁴⁰. En este contexto de ideas es explicable que Aristóteles se centre en la ciudad, aunque este modo de ver parezca insuficiente para hoy y no nos satisfaga por ser incompleto.

La ciudad, para Aristóteles, no debe ser demasiado grande, si desea ser bien legislada. "Ni diez hombres pueden formar una ciudad, ni con cien mil hay ya ciudad. La medida, sin embargo, no es probablemente un número determinado, sino cualquiera dentro de ciertos límites"⁴¹. La ciudad tiene que comprender un número suficiente de ciudadanos, para que se baste a sí misma y asegure su defensa. Pero si los ciudadanos llegan a ser demasiado numerosos, la ciudad no puede ser ya bien gobernada, ni puede cumplir ya las finalidades que debe cumplir. Para que los magistrados y las autoridades puedan ser elegidos con dignidad, deben conocerse mutuamente. De todas formas, su número tampoco puede ser determinado *a priori*.

Para poder cumplir con su finalidad ideal, que es la de permitir una vida

³⁹ Polít. 1324 b 32

⁴⁰ Polít. 1333 b 29

⁴¹ Et. Nic. IX,10,1170 b 31-32

razonable y dichosa, la ciudad tampoco ha de ser demasiado extensa. Tiene que permanecer en escala humana, es decir, tiene que poder ser abarcada por la vista de un hombre. No debe ser demasiado extensa para no dar incentivos al lujo, ni tan pequeña que no haya en ella lugares para el ocio y para la cultura⁴².

9. Clases sociales y educación

Aristóteles admite clases sociales con diferentes derechos y deberes. Sólo los guerreros serían ciudadanos en sentido pleno. Estos desempeñan diferentes oficios. Son guerreros durante su juventud; durante su edad madura desempeñan los cargos de gobernantes y de magistrados; y cuando llegan a la ancianidad desempeñan las funciones de sacerdotes. Además de éstos hay labradores y artesanos, que no son propiamente ciudadanos y que trabajan los campos y en las profesiones. A cada uno se le da una porción de tierra cerca de la ciudad y otra cerca de la frontera, a fin de que no se desentiendan de la defensa del estado. Luego hay una clase de esclavos⁴³.

Merece una atención particular la jerarquía en la familia. Dentro de ella tiene la autoridad el padre. En la familia no rige el principio de justicia que rige entre los ciudadanos libres e iguales. La autoridad del padre sobre su mujer, sus hijos y sus esclavos emana de otro principio. Este principio sería el propio interés de la familia, razonablemente entendido. Cuando el padre de familia lo observa, su autoridad es provechosa no sólo para él mismo, sino para toda la familia e incluso para los esclavos. La autoridad doméstica no es, pues, de la misma índole que la autoridad política. El padre posee una razón y una voluntad capaz de regirse a sí mismas, que no se da en el esclavo. En el niño es aún imperfecta, y en la mujer es impotente. Así, el padre de familia manda a sus esclavos "despóticamente", a sus hijos "paternalmente" y a su mujer le hace aceptar su ley como la del más sabio⁴⁴.

En la *Ética a Nicómaco* presenta Aristóteles la autoridad en la familia en analogía con la autoridad política: "Podríamos encontrar símiles y, por así decirlo, modelos de los regímenes políticos en las casas. Así la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de los hijos... Entre los persas el gobierno de los padres es tiránico y los padres tratan a sus hijos como esclavos. Es también tiránico el gobierno del amo con respecto a sus esclavos, pues en él se hace lo que conviene al amo. Pero ésta es evidentemente una forma de gobierno recta y la persa errónea... El gobierno del marido sobre la mujer es manifiestamente aristocrático, puesto que el marido manda conforme a su dignidad u en aquello en que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer se lo cede a ella. Cuando el marido se enseñoorea de todo, su gobierno se convierte en una oligarquía, porque lo ejerce contra los merecimientos y no en cuanto él es superior. Algunas veces gobiernan la casa las mujeres, cuando son herederas; esta autoridad no está fundada, por lo tanto, en la excelencia de ellas, sino en la riqueza y el poder, como en las oligarquías. A la timocracia se parece el gobierno de los hermanos, ya que éstos son iguales... La democracia se encuentra

⁴² Polít. IV,4,1326 a 5.25 - 1327 b 18

⁴³ Polít. 1328 b 2 - 1331 b 23

⁴⁴ Et. Nic. V,6,1134 a 26-29. b 9-17; Pol. I,12,1159 a 37 - b 17; I,13,1260 a 9-14

principalmente en las casas donde no hay amo... y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno puede hacer lo que quiere"⁴⁵

Aún dentro de las clases, merece también consideración el tema de la esclavitud. Aristóteles no ha sido muy afortunado en este tema. En efecto, llega a decir lo siguiente: "Desde el momento mismo de su nacimiento, unos están destinados a la sujeción, otros a mandar"⁴⁶. Y por si quedase alguna duda al respecto, añade poco después: "Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es a la vez conveniente y justa"⁴⁷. Unas palabras que ciertamente suenan mal hoy. Sin duda, hay que entenderlas en su contexto histórico y dentro del mismo contexto aristotélico, en el que hay afirmaciones menos fuertes.

Aristóteles justificaría esta situación por el hecho de que la esclavitud es necesaria para la vida del grupo doméstico y para la economía. "Si cada instrumento realizase por sí mismo, por orden o por propio ingenio la propia obra, como cuentan de las estatuas de Dedalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que iban por sí mismos a colocarse para la asamblea de los dioses; si las lanzaderas tejiesen por sí solas y los plectros tocasen solos la cítara, los maestros de obra no necesitarían auxiliares ni los amos esclavos"⁴⁸. Según esto, los esclavos son necesarios para el trabajo, para la economía y el progreso. Esto equivaldría a considerar a los esclavos como instrumentos. En realidad, no son para Aristóteles puros instrumentos, ni bestias de carga. El esclavo tiene una función más alta y es instrumento superior, que dispone de otros instrumentos; es capaz de obedecer y tiene cierta iniciativa. El esclavo es un bien para el jefe de la familia y éste debe disponer de él razonablemente; el esclavo sirve para la vida de la familia y es un auxiliar de la buena gestión. El amo deberá servirse de él como de uno de los miembros de la familia⁴⁹.

Todo esto no eliminaría un carácter instrumental del esclavo, ni desdice las palabras anteriores de Aristóteles sobre el esclavo como ser inferior. Aristóteles piensa que hay hombres que por naturaleza son capaces de depender de otro y tienen suficiente razón como para obedecer, pero no para conducirse razonablemente ellos mismos. Estos serían esclavos por naturaleza y dependientes, como el cuerpo del alma. La condición servil es necesaria para la economía, y para estos hombres es normal e incluso preferible, dada su naturaleza⁵⁰.

Con respecto a la afirmación de que el esclavo es inferior por naturaleza, hay que tener también presentes otras afirmaciones, en las que Aristóteles sostiene que no es necesario que el hijo de un esclavo sea también esclavo, por su nacimiento; y que el esclavo debe tener la esperanza de su emancipación. Estas afirmaciones parecerían implicar que el esclavo no tiene, de por sí, una naturaleza inferior a la del hombre libre y que cuando está

⁴⁵ Et. Nic. VIII,10,1160 b 22 - 1161 a 9

⁴⁶ Polít. 1254 a 23-24

⁴⁷ Polít. 1255 a 1-3

⁴⁸ Pol. 1253 b 20 - 1254 a 1

⁴⁹ Polít. 1253 b 32 - 1254 a 13

⁵⁰ Polít. 1254 a 34-36; b 6-9. 19-23

disminuido en sus capacidades se trata más bien de hechos. Pero esto no parece que justifique las palabras aristotélicas anteriores.

En otros casos Aristóteles censura la esclavitud por derecho de conquista, fundándose en que el poder que da la fuerza no es equivalente a una superior excelencia y en que tal vez la guerra no sea justa. Se habla concretamente de dos casos: Si son griegos y si tienen alma libre. Por un lado, se afirmaría que hay hombres libres y capaces de no ser dependientes, de alma libre. Por otro, parece que se destina a la totalidad de los bárbaros a ser esclavos⁵¹.

Por más que se quiera disculpar a Aristóteles, parece bastante claro que en este tema no estuvo muy acertado ni es aceptable lo que afirma. Las circunstancias históricas pueden explicar algo, pero cabría esperar algo más de Aristóteles.

10. Educación

Por lo que se refiere a la educación, ésta para Aristóteles es tarea del estado. La educación ha de empezar por el cuerpo. Pero según Aristóteles el cuerpo está subordinado al alma. Esto tiene también su aplicación en la educación. Esta ha de ser ante todo educación del alma; y por lo tanto educación moral, ya que el ciudadano es educado para ser guerrero, gobernante, magistrado o sacerdote; no para el trabajo profesional, que es realizado por los labradores y por los artesanos. Pero parece obvio que para ser guerrero es necesaria también una educación del cuerpo. Aristóteles insiste en una educación desde la niñez. Esta educación ha de ser tomada en serio, incluso en lo que se refiere a las historias que se cuentan a los niños y a los juegos de los mismos. Por la importancia que tiene, no ha de considerarse como una labor de la cual se pueda desentender el estado⁵².

Acerca de la educación superior, científica o filosófica, lamentablemente no sabemos bien lo que pensaba Aristóteles, ya que las secciones de la *Política* donde trataba de ellas no se han conservado. Es de suponer que le daría gran importancia a la formación humana y científica, ya que son ellas sobre todo las que forman para el gobierno, para la política o para el ejercicio de la autoridad. Se supone que Aristóteles seguiría también aquí la necesidad de formar si no reyes filósofos, sí hombres prudentes para gobernar la ciudad.

11. La economía.

Ya hemos dicho algo acerca de la economía doméstica al hablar de la esclavitud y de la familia. Aquí vamos a añadir algo acerca de la adquisición y aumento de las riquezas, lo que Aristóteles llama *crematística* (de *crhmata*).

Hay diferentes maneras de adquirir lo necesario para la vida. A esto corresponde la variedad de géneros de vida en los pueblos: Agricultores, cazadores, pastores. Entre ellos se asocian. Pero tienen todos ellos una cosa común: Tienden a poner a disposición de una comunidad o de una ciudad los bienes necesarios para la vida. Desde esta perspectiva,

⁵¹ Polít. 1254 b 27-34; 1255 a 3-28. b 9-15; 1278 b 33-38; 1330 a 32-33

⁵² Polít. 1332 b - 1333 a 16

la economía natural se limitaría a lo necesario para la vida, excluyendo un acrecentamiento ilimitado de bienes⁵³.

Pero surgen poco a poco nuevos modos de adquisición. Estos se originan por el cambio. Hay un cambio natural, en el que se dan ciertos productos que sobran por otros que se necesitan. Este es el trueque, que no presenta mayores problemas. Para facilitar el intercambio se inventó luego la moneda, dando origen a la *crematística*. Las cosas dejan de ser consideradas desde su uso propio y se empieza a acapararlas en mayor cantidad de la necesaria. Sobre todo la moneda, creada para facilitar el cambio y pudiendo ser intercambiada por cualquier otro bien, ya que es una medida común. De ahí el deseo de adquirirla en la mayor cantidad posible. Además, la moneda tiene la ventaja de que puede ser dejada en reserva para cambios futuros⁵⁴.

De todos modos, la moneda no es la verdadera riqueza. El mismo nombre de ella (*nomisma*) denota que viene de *νόμος*, ley convencional. A la moneda se le puede retirar su valor y hacerla inútil. De la sed de enriquecimiento ilimitado surgen nuevas actividades: El comercio, las finanzas, el trabajo asalariado. Todas ellas entran en lo que Aristóteles llama la *crematística*. Esta es más bien el arte de procurarse riqueza⁵⁵.

Aristóteles censura las actividades destinadas a procurarse bienes con una avidez desmesurada. Esta corrompe, según él hasta las profesiones útiles, como la medicina, ya que dobla su finalidad normal a la búsqueda del provecho⁵⁶.

Con mayor motivo condena Aristóteles la usura o producción de dinero por el dinero. Afirma que "el dinero se inventó para ser usado en los cambios, pero no para aumentarlo por medio del interés"⁵⁷. Probablemente Aristóteles se refería con esto sólo a la práctica de los prestamistas, hoy llamados usureros, que abusaban de las necesidades de los demás.

Se ha reprochado a Aristóteles que se opusiera al desarrollo de las empresas y de las operaciones legítimas como sería el préstamo con interés; se le ha acusado de impedir la expansión de la economía. Pero si se tiene en cuenta que esta expansión tiene de por sí una gran fuerza, no habría que ver mal que alguien se oponga a una expansión desmedida.

⁵³ Polít. I,8,1256 a 19; b 26-39

⁵⁴ Polít. 1256 b 40 - 1258 a 2; Et. Nic. V,5,1133 a 25 - b 28

⁵⁵ Polít. 1258 b 21-24

⁵⁶ Polít 1258 a 12-13

⁵⁷ Polít. 1256 a ss.

