



¿Tiene sentido la actividad política? La respuesta de Platón y Aristóteles

Joaquín García-Huidobro*

El texto contrapone la concepción de los sofistas, que entiende el poder como una forma de dominación, y la de Platón y Aristóteles, que conciben el poder como un servicio y la política como una actividad en la que gobernantes y gobernados pueden alcanzar la excelencia humana. Muestra, asimismo, algunas debilidades que presenta la concepción de la polis que mantienen estos autores clásicos y hace ver que ellas no impiden que en muchos aspectos su contribución se mantenga vigente, particularmente en una época como la nuestra, que se caracteriza por la apatía política.

Palabras clave: Política, Dominación, Polis.

The article opposes the Sophist's notion of power, conceived only as a form of domination, to the one of Plato and Aristotle, understood as service to mankind. Politics then becomes an activity that allows human beings, both rulers and ruled, to participate in human flourishing. Despite weaknesses in the conception of the polis by Plato and Aristotle, their views are still useful in many ways, especially in our own time characterized by political apathy.

Keywords: Politics, Domination, Polis.

Aparentemente no corren buenos tiempos para la política. A la escasa participación de las generaciones jóvenes y no tan jóvenes en los asuntos públicos, hay que sumar la constante crítica a la que son sometidos los políticos por parte de la opinión pública. Con frecuencia resultan mal evaluados y no son pocos los que piensan que el gobierno de los políticos debería ser reemplazado por la administración de los técnicos o especialistas. La cuestión, sin embargo, no es

* Joaquín García-Huidobro es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de los Andes (Chile). El autor agradece el apoyo de Fondecyt (Chile, proyecto 1010182). (jgh@nandes.cl)

tan sencilla, pues bien podríamos preguntar ¿técnicos o especialistas en qué? Porque por definición no puede haber especialistas en las cosas generales, en aquellas que tienen múltiples aristas y matices, y que admiten infinitas interpretaciones, como sucede de manera paradigmática con la política. Además, la idea de reemplazar a los políticos por los técnicos no es nueva. En el siglo XIX y comienzos del XX algunos autores -Saint Simon, Engels y Lenin, entre otros- pensaban que llegaría un día en el que la política sería reemplazada por la administración. Pero, como veremos, hay buenas razones para rechazar esa sugerencia.

En este trabajo se expondrá la opinión de los sofistas acerca de que el poder político es una forma de dominación (I-II) así como las respuestas platónica (III) y aristotélica (IV-VII) a esta idea, mostrando de paso las limitaciones de esta última; por último se examinarán algunas de las causas de la apatía política que parece ser un signo distintivo de nuestro tiempo (IX-X).

I. El diagnóstico de Calicles

En el diálogo platónico *Gorgias*, el sofista Calicles pretende hacer ver que el poder político no es más que una forma de dominio de unos hombres sobre otros:

“según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza”¹.

1 *Gorgias* 483d.



La tesis de que la política es una forma de dominación es conocida y ha tenido gran fortuna a lo largo de la historia². El propio Platón recoge afirmaciones semejantes de otro sofista, Trasímaco, esta vez en la *República*:

“La injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo”³.

Detengámonos, entonces, un momento en extraer las consecuencias que derivan de la tesis que entiende el poder político como una forma de dominación. En primer lugar, si Calicles tiene razón, entonces adquirir y mantener el poder es cuestión de supervivencia. Quien no logre dominar será dominado, situación que no parece muy grata. Al menos para un hombre libre, el mantenimiento de ese estatuto privilegiado parece estar ligado a su capacidad de imponerse sobre otros hombres, que serán sus servidores. El centro de la política, por tanto, será el poder. La sociedad, por su parte, se divide en dos clases en tensión dialéctica: los detentadores del poder y los dominados. Así considerada, la política es un juego de suma cero, en el que uno gana tanto como el otro pierde. Por eso no es casual que, para los sofistas, el modelo de hombre sea el del tirano, pues está en condiciones de hacer todo lo que quiera sin que nadie lo castigue⁴.

2 La palabra “dominio” se emplea aquí en un sentido estricto. Hay que tener en cuenta que autores como Tomás de Aquino utilizan la palabra *dominium* para referirse a la relación entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, el Aquinate deja muy claro que, en el gobierno político, el súbdito es un hombre libre (*De Regno* 450b, 109-111).

3 *República* I, 344c.

4 *Gorgias* 470 d-e; *República*. 344; 346e-347a, etc.

Desde esta perspectiva, la filosofía carece de sentido. La vida contemplativa (y la filosofía, por tanto) sería algo indigno de hombres maduros. Calicles piensa que puede ser un pasatiempo para los jóvenes, pero nada más, ya que impide la ocupación en lo verdaderamente importante, a saber, las tareas de gobierno⁵. La filosofía, piensa él, lleva a Sócrates a hablar en términos moralizantes y no según criterios empíricos⁶. Sin embargo, la realidad nos muestra que la vida es una lucha en la que los débiles son sometidos por los más fuertes. Y si en nuestras sociedades no son los fuertes los que dominan es por una argucia de los débiles, que son más numerosos. En este sentido, la ley, según Calicles, es un instrumento de los débiles para dominar a los fuertes⁷. En realidad, el orden de la ley y la moral son un engaño, un intento por eludir lo que debe darse si se sigue a la naturaleza.

Para alguien como Calicles, la pregunta por la justicia no tiene sentido. La moral es una máscara, pues todo responde a intereses particulares. Así, la sociedad domestica desde pequeños a los hombres fuertes y los convierte en esclavos, inculcándoles la idea de igualdad y otras semejantes:

“Pero creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza”⁸.

Con esto parece postular un relativismo ético: no hay cosas justas por naturaleza, como no sea el interés de cada cual. La justicia está úni-

5 *Gorgias* 484c-486d.

6 *Gorgias* 484c.

7 *Gorgias* 483b.

8 *Gorgias* 484a.



camente en el terreno del *nómos*, de lo convencional. La retórica, por su parte, es sugestión: no existe propiamente una racionalidad práctica que permita confrontar distintos puntos de vista y determinar que unos están justificados y otros no⁹. De este modo, el modelo de hombre que postula Calicles está más allá de nuestras habituales concepciones de virtud. Más bien, el hombre ideal es aquel que tiene el poder suficiente como para dar rienda suelta a sus apetencias:

“lo bello y lo justo por la naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con los que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia”¹⁰.

Muchos siglos después, Nietzsche dirá que “la moral no es más que una interpretación de ciertos fenómenos; hablando con precisión, una falsa interpretación”. Y que las cosas que designa no son verdades sino imaginaciones: “no es más que un lenguaje de signos”, muy útil como semiótica¹¹. Si la política no tiene que ver con la verdad acerca del hombre ni constituye un modo de vida, un tipo de praxis, entonces no debe sorprendernos que se la conciba como una técnica: la técnica de alcanzar, mantener y acrecentar ese dominio sobre otros hombres.

La posición de Calicles y otros sofistas ha tenido numerosos seguidores en la historia, si bien con acentos y modalidades diferentes. De ella se hace eco Shakespeare, cuando hace decir al rey Ricardo III las

9 *Gorgias* 452d ss.

10 *Gorgias* 491e-492a.

11 Nietzsche, F. [1888 (1969)], 92.

siguientes palabras para animar a sus soldados a entrar en batalla defendiendo su trono ganado y mantenido con injusticia:

“¡Vamos, señores, cada cual a su puesto! ¡Que no turben nuestro ánimo sueños pueriles, pues la conciencia es una palabra para uso de cobardes, inventada en principio para sujetar a los fuertes! ¡El ímpetu de nuestros brazos sea nuestra conciencia; nuestras espadas, la ley! ¡Adelante! ¡Lancémonos bravamente unidos en la mezcla! ¡Si no al cielo, de la mano todos al infierno!”¹².

Hoy, aunque la fuerza física se reemplace por el consenso, se trata de un acuerdo meramente fáctico. Especialmente en el plano internacional, es un pacto al que se llega al constatar cuántas armas-dinero-influencia tiene (o puede llegar a tener) cada uno. No existe un bien que sea común a los diversos agentes. Así, las decisiones políticas no serían más que el resultado de un paralelogramo de fuerzas, en el que están representados los distintos grupos e intereses sociales. Ya se quiera participar en ese juego o se rechace, el diagnóstico es igualmente cínico: la política es una forma de dominación y, como tal, resulta ajena a la vida buena.

Si hoy podemos desinteresarnos de la política, no es porque haya perdido su carácter de dominación, sino porque se han tomado ciertas precauciones para evitar la tiranía. En particular, mediante el recurso de dividir los poderes se logra un contrapeso de los mismos, por un procedimiento cuya lógica está inspirada en la física newtoniana. Pero eso no cambia la dirección totalitaria que tiene todo poder que queda confiado a su sola fuerza, sin frenos ni equilibrios exteriores. Asegurados éstos, es decir, conseguido que ese elemento dominador quede controlado por ingeniosos mecanismos, nada impide que nos retiremos tranquilamente a nuestro mundo privado. Es más, ese desinterés por lo público parecería ser lo único honesto. De ahí que el filósofo italiano Vincenzo Vitiello haya dicho que la

12 *Ricardo III*, Acto V, escena III.



política es siempre lo que sostienen Maquiavelo y Hobbes: “es inútil tratar de bautizarla”¹³. Su sustancia es la dominación y, por tanto, un hombre cabal no debería prestarse a ese juego.

II. Alcance de la tesis de Calicles

La tesis de Calicles y otros sofistas acerca del derecho del más fuerte es muy atractiva desde el punto de vista retórico, pero cuando se analiza más a fondo resulta ser menos clara de lo que parecía a primera vista. En efecto, puede ser interpretada, al menos, de dos formas: prescriptiva y descriptiva. Si lo que se pretende es que las cosas tendrían que ser de tal manera que el más fuerte debería triunfar, entonces estaría incurriendo en un moralismo análogo al que le imputa a Sócrates, sólo que no explícito. Naturalmente, esta sería una postura muy débil. En efecto, cuando Calicles se lamenta y dice que las leyes no son más que argucias de los débiles para dominar a los fuertes, no se da cuenta de que los débiles, por el solo hecho de conseguir su objetivo, ya están demostrando que son más poderosos que los que él llama fuertes, aunque sólo sea porque son más numerosos. Calicles, entonces, tendría una concepción quizá nostálgica de lo que significa “fuerte”, propia de una sociedad guerrera, en la que la fortaleza física se asociaba a la belleza y al poder. Pero esta concepción, en cierto modo aristocratizante, no aparece suficientemente justificada. El juicio de Calicles sería una mera expresión estética de voluntad, como la del espectador que espera que los leones se coman a las gacelas y se lamenta cuando éstas alcanzan a escapar. Si Calicles piensa de esta manera, entonces estaría compartiendo efectivamente la tesis de que hay cosas justas por naturaleza (como que el fuerte deba predominar siempre) y en realidad no sería un relativista, pues admitiría al menos un criterio de justicia suprapositivo, a saber, que es justo que el más fuerte (desde el punto de vista físico o de cualquier otra cualidad particular) predomine siempre. Esta sería la lectura prescriptivista de la tesis del derecho del más fuerte.

13 Vitiello, V. (1996), p. 691.

Distinto sería el caso si la tesis de Calicles tuviera un sentido descriptivo. En este caso, estaría enunciando simplemente una ley física, acompañada de una expresión valorativa de naturaleza estética: “siempre predomina el más fuerte (y sabemos que es el más fuerte precisamente porque ha predominado) y a esto lo llamamos bello o justo”. Naturalmente no se trata de una tesis moral, pues no se refiere a cosas que pueden ser de otra manera: es tanto como decir que “el sol se pone todas las tardes” y agregar posteriormente que “el crepúsculo es hermoso”. En este caso, el mal en realidad no existe porque todo lo que se da, precisamente porque significa un triunfo del más fuerte, es de por sí algo bueno o justo. Así, la tesis en cuestión sería una gran “teodicea” secular, una justificación conservadora de la bondad del mundo en que vivimos. Este modo de ver las cosas no es más que el correlato práctico de la tesis metafísica que sostenían algunos sofistas cuando afirmaban que todo era verdadero¹⁴. Al hacer esta afirmación, en el fondo dejaban vacía la noción de verdad, del mismo modo que aquí se despoja de sentido a la noción de justicia.

Así interpretada, la tesis del derecho del más fuerte se torna mucho más sólida desde el punto de vista filosófico (aunque no necesariamente verdadera). Aquí sí implica postular un relativismo moral, en un sentido amplio de la expresión, en cuanto niega la posibilidad de que existan cosas justas o, mejor dicho, injustas por naturaleza. Los juicios acerca de lo bueno y lo malo carecerían de un valor de verdad. Sin embargo, no parece ser éste el genuino sentido de las palabras de Calicles, en especial si atendemos al contexto del diálogo y a la refutación que Sócrates hace de las mismas¹⁵.

14 Por ejemplo, *Teeteto* 161c-e.

15 También podría pensarse, aunque es discutible, que Calicles y Trasímaco utilizan la expresión “justicia” algunas veces en el sentido habitual (moral), que es el de sus interlocutores y otras en el sentido ontológico arriba señalado, que sería el suyo. En este caso, cabría afirmar que, en sentido estricto, la tesis del derecho del más fuerte tiene un alcance descriptivo y no prescriptivo (*República* 348e).



III. La respuesta de Sócrates

Lo que está en juego en esta discusión entre Sócrates y los sofistas no es simplemente si tendremos gobiernos mejores o peores, o si lo habitual es que vivamos bajo formas tiránicas o libres. Aquí está en juego la subsistencia misma de la política. Si ella no es más que dominación, entonces su práctica sería un obstáculo para alcanzar la excelencia humana y en el fondo carecería de sentido, al menos para un hombre honrado. Fue así como el desafío que entrañaban las tesis de Calicles no quedó sin respuesta. La primera de estas respuestas la da el propio Sócrates, en discusión con Gorgias, Polos y Calicles, en el *Gorgias*, y con Trasímaco, en la *República*. Su modo de afrontarla consiste en lanzar una tesis todavía más provocativa que la de su contradictor. Así, para intentar una refutación, Sócrates comienza por tomarse el trabajo de establecer un principio que está en la base de toda su filosofía práctica, a saber, que “es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla”¹⁶. Sólo una vez que este principio está sentido -en una discusión con Polos- Sócrates se halla en condiciones de desmontar la concepción que entiende la política como una nuda dominación.

La argumentación de Sócrates es clara y parte de la experiencia universal de que los actos que realizamos dejan una huella en nosotros. Quien hace el mal se hace a sí mismo malo, en cambio quien lo sufre no se hace peor persona. Si la tesis de Calicles y sus compañeros fuese verdadera, entonces el ideal humano sería el tirano, que tiene el poder suficiente para hacer el mal impunemente. Sin embargo, la situación del tirano es especialmente desgraciada, puesto que puede corromperse indefinidamente sin que nadie pueda castigarlo ni limitarlo¹⁷. El tirano, entonces, es digno de compasión. Lo mejor, según Sócrates, es hacer el bien; pero si no se hace el bien es preferible ser

¹⁶ *Gorgias* 469b ss.

¹⁷ *Gorgias* 478e, 480e ss. etc.

castigado, para estar en condiciones de enmendarse. Poder ser castigado por el mal que se realiza ya es un cierto bien¹⁸. El tirano, entonces, está lejos de ser un modelo envidiable. Tampoco puede caracterizarse como el prototipo del hombre libre, puesto que es el más esclavo de todos, ya que está encadenado por sus caprichos y sus pasiones.

Ante la pregunta de si el poder es una forma de dominación, la respuesta de Sócrates se muestra muy distinta de la de Calicles. Hacia el final del *Gorgias*, Sócrates explica a sus interlocutores que el poder no necesariamente corrompe, aunque permite que la maldad de algunos se haga ostensible y adquiera unas dimensiones que no alcanza tratándose de los hombres privados. Es interesante observar que estas reflexiones se hacen a propósito del hermoso relato del juicio final, en el que se explica cómo los hombres se enfrentan a sus jueces, desprovistos de ornato, amigos e influencia. Quienes hayan cometido delitos que son remediables, sufrirán un castigo temporal. En cambio, los otros, los que no tienen cura, servirán de ejemplo - de escarmiento- para el resto de los hombres:

“Creo que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues éstos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos. (...) En efecto, Calicles, los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos; sin embargo, nada impide que entre ellos se produzcan también hombres buenos, y los que lo son merecen la mayor admiración. Ciertamente es muy difícil y digno de gran alabanza mantenerse justo toda la vida, cuando se tiene plena libertad de ser injusto. Estos hombres son pocos, aunque, en efecto, aquí y en otras partes, han existido en el pasado y creo que existirán en el futuro hombres buenos y honrados respecto a esa virtud de administrar justamente lo que se les confía”¹⁹.

18 *Gorgias* 479d.

19 *Gorgias* 525d-526a.



Los sofistas entienden todo poder según el modelo del poder tiránico y por eso lo identifican con dominación. Pero no es así, piensa el Sócrates platónico, puesto que lo propio del poder político es que se ejerce en favor de los gobernados²⁰. Esto no significa desconocer que haya gobernantes arbitrarios o egoístas, del mismo modo que existen padres de familia con esas características. Pero en uno y otro caso estamos en presencia de una desviación, aunque sea más o menos frecuente, que no constituye el caso central o propio. Precisamente por eso estamos capacitados para reprochar los comportamientos de esas personas. En realidad, la política es, o puede ser, un servicio. En cambio, podríamos decir que los sofistas confunden la anatomía de la política con su patología, piensan que una situación corrupta es la constitución normal de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Si el Sócrates platónico tiene razón, entonces cabe distinguir entre formas de gobierno legítimas e ilegítimas, según se ejerciten a favor de los gobernados o buscando el solo beneficio de los que gobiernan.

El hecho de que el gobernante realice su actividad en beneficio de los demás, exige de él una visión peculiar, una capacidad de desprenderse de sus intereses inmediatos y velar por el bien de la *polis*. En la *República* se nos enseña que esta capacidad no la tiene cualquiera, sino sólo quien posee una contemplación más alta de las cosas, el filósofo. De ahí la tesis socrático-platónica de los reyes filósofos²¹. En el mismo sentido, en su *Carta Séptima*, dice Platón que

“no se acabarán los males del género humano hasta que la clase de los filósofos rectos de verdad no llegue al poder político o hasta que, por alguna ventura divina, la clase de los que gobiernan en las ciudades se ponga a filosofar”²².

²⁰ *República* 342e, 345d-e.

²¹ *República* 473d-e.

²² *República* 326b.

Hombres así pueden dictar leyes que sean, a la vez, buenas para todos. Si creemos a Platón, hay dos caminos para que surjan hombres de esta índole. El primero consiste en que los filósofos lleguen al poder. El segundo supone que un rey adquiriera dotes de filósofo, lo que es tan difícil que requeriría del auxilio divino para hacerse realidad. La experiencia de Platón parece mostrar que la divinidad no es pródiga en esta materia y que no se puede esperar mucho de los monarcas, al menos en este sentido.

Si asumimos la perspectiva sofística, no tendremos razones para (deber) obedecer la ley. La ley deja de ser algo que nos *exige*, simplemente nos *fuera* por el hecho de estar respaldada por la violencia. Pero de la fuerza no puede surgir ninguna obligación, ningún deber. No habría más obligación de obedecer la ley que la necesidad que existe de seguir las órdenes de un asaltante si se quiere conservar la vida. Es decir, se trataría de una necesidad meramente hipotética. Pero las obligaciones morales deben ser categóricas, válidas en sí mismas y no sólo por su aptitud para obtener determinados objetivos.

Además, Sócrates tiene otra razón para pensar que es errónea la idea de que todo poder es una forma de dominación. Él afirma que el poder en la *polis* es análogo al del padre de familia, solo que se ejerce sobre más personas²³. Así, al comienzo mismo del *Político* se recoge esta idea de labios del Extranjero:

“Extranjero: -¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca al modo de gobernarse?

“Joven Sócrates: -Ninguna.

23 Diversos son los autores que sostienen esta tesis, aunque el más conocido sea Platón. Para un panorama de los mismos: Schutrumpf, E. (1991), pp. 175-182; Simpson, P.L.P. (1998) p. 16; nota 4; Saunders, T.J. (1995), pp. 56-59.



“Extranjero: -En consecuencia, a propósito de lo que estábamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y se la llame “real”, “política” o “administrativa”, es algo que no tiene por qué importarnos.

“Joven Sócrates: -¿Por qué habría de importarnos?”²⁴.

Esta idea acerca de la igual calidad de los distintos poderes permanece como trasfondo no cuestionado en todo el diálogo, lo que muestra que es una idea que mantiene el propio Platón. Idéntica concepción recoge el Sócrates de Jenofonte, que dice:

“No desprecies a los buenos administradores, Nicomáquides, pues el cuidado de los negocios privados sólo se diferencia del de los públicos en su número, pero en general son muy parecidos y sobre todo en lo que es más importante, que sin hombres ni unos ni otros se pueden llevar adelante, y que no gestionan unas personas los asuntos privados y otras los públicos, porque los que se cuidan de los bienes comunes no emplean hombres diferentes de los que utilizan los que administran bienes privados. Los que saben emplearlos tienen éxito en los asuntos privados y en los públicos, pero los que no saben fracasan en unos y en otros”²⁵.

Tenemos entonces que la postura de Sócrates, tal como la transmiten sus discípulos, se opone radicalmente a la idea de que el poder es una forma de dominación, ya que sólo adquiere esa fisonomía en el caso del tirano, que está lejos de ser una figura digna de imitarse. El poder político, por el contrario, es una forma de servicio y, en ese sentido, no difiere cualitativamente del que es propio de un padre de familia o un administrador.

²⁴ *Político*, 259b-c.

²⁵ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 4, 12.

IV. La corrección aristotélica

La respuesta de Sócrates-Platón a las tesis de Calicles acerca de lo político es una de las contribuciones más importantes a la formación de nuestra cultura. En efecto, sus instituciones más fundamentales se apoyan en la idea de que existe un poder que es legítimo; en que las relaciones entre los hombres pueden ser ocasión de crecimiento para todos los que se involucran en ellas y -en suma- en el hecho de que podemos reconocer la justicia de ciertos criterios aunque su aplicación en ese momento no resulte conveniente para nuestros intereses²⁶, como hace decir Shakespeare a Pompeyo: “Debes saber que no es mi interés el que sirve de guía a mi honor, sino mi honor el que dirige mi interés”²⁷. Si hubiera que definir una de las características más esenciales de nuestra cultura, habría que decir que ella es capaz, primero, de distinguir entre la guerra y la política. Y, segundo, que dentro de las guerras, puede diferenciar entre las que son justas y las que no. Es más, el mismo hecho de que algunos planteen hoy que los medios de destrucción masivos hacen muy difícil o imposible que una guerra cumpla los requisitos que tradicionalmente se han exigido para que una guerra sea justa, lejos de desmentir estas tesis fundamentales, las confirma, aunque sea de manera dramática. En cambio, en el mundo de los sofistas todo se halla indiferenciado y el único actor es la fuerza o dominación, que adquiere simplemente nombres y caras diversos.

Aristóteles, por su parte, se ocupa de dar una respuesta a los sofistas²⁸, pero también a su maestro. Es cierto que Calicles ha quedado descalificado en la discusión, y que se ha salvado la índole peculiar de la política, diferente de la mera dominación. Pero el precio que han pagado Sócrates y Platón le parece demasiado grande. De más

26 Spaemann, R. (1977), p. 183.

27 *Antonio y Cleopatra*, Acto II, escena VII.

28 Por ejemplo, *Política* IV (VII) 2, 1324b32-34.



está decir que cualquier persona preferirá que el gobernante se comporte como un padre en vez de como un tirano, pero de ahí no se deduce que el modelo paterno constituya el ideal de la relación entre gobernantes y gobernados. Ese paternalismo salva la política al coste de dejarle un espacio muy estrecho. De ahí que Aristóteles, recogiendo buena parte de la tradición precedente, dedique el libro I de la *Política* a sentar unas bases que permitan decir que el poder político es distinto de la dominación, sin que por eso pueda entenderse como una modalidad de la relación paterno-filial. Tampoco convencen a Aristóteles las medidas que toma Platón para asegurar que el poder se ejercite con justicia, pues el comunismo de bienes y la comunidad de mujeres, en los casos en que se aplica, exige pagar costes excesivamente altos, que hacen que el modelo de su maestro esté muy lejos de ser el régimen ideal²⁹. Veamos, entonces algunos aspectos relevantes de la respuesta de Aristóteles a los sofistas y a Platón.

V. El origen de la polis

Para rebatir la tesis sofística de que el poder es solo dominación, la estrategia de Aristóteles consiste en mostrar que la vida en la *polis* es natural al hombre y, por tanto, una condición para su plenitud. El poder, por tanto, no es más que una actividad de coordinación y resolución de conflictos, medio necesario para que funcione esa instancia en donde el hombre puede alcanzar su excelencia.

Que la *polis* sea natural no significa que todos la hayan alcanzado o que quienes viven en ella tengan para siempre asegurada esa forma de existencia. En Aristóteles, lo natural no equivale a lo fáctico, a aquello que existe al principio de un proceso. Para él la naturaleza es fin³⁰. Esto puede aclararse con un ejemplo. Con la *polis* sucede como

²⁹ Para esta crítica: Mayhew, R. (1997).

³⁰ *Política* I 2, 1252b32.

con el lenguaje: ambos son naturales y sin embargo los hombres no nacen hablando. Es más, cuando hablan, no se valen de un lenguaje en estado puro, sino del alemán, el francés o el italiano, es decir, de idiomas muy determinados que no nacen con la naturaleza, sino que son creados por los hombres. Paralelamente, los seres humanos no nacen con la *polis* y la mayoría de los hombres nunca llega a vivir en ella³¹. La *polis* es natural al hombre no porque la posea desde un comienzo y de modo pacífico, sino especialmente porque en ella se puede practicar la virtud (y el hombre desarrollado, íntegro, es el virtuoso). Aquí hay que recordar la enseñanza aristotélica de que, si queremos conocer lo natural, debemos atender no al ejemplar corrupto o que no ha alcanzado su desarrollo, sino a aquel que ha llegado a su excelencia³². En ella se dan la ciencia, las artes y muchas otras expresiones que facilitan el florecimiento humano y no es posible conseguir en la misma medida en otras formas de organización, como la aldea y la familia. El carácter natural de la *polis*, entonces, no excluye la necesidad de que sea históricamente constituida. Por eso se dice que “es natural la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes”³³.

A diferencia tanto de algunos sofistas como de Sócrates y Platón, piensa Aristóteles que existe un poder propiamente político, que es específicamente distinto de las otras formas de poder (familiar, despótico) porque se ejerce sobre hombres “libres e iguales”³⁴. Pero gobernar a iguales no es nada fácil, pues entre ellos abundan los conflictos y toca al gobernante la tarea poco grata de decidirlos, ya sea estableciendo criterios para su solución (tarea del legislador) o deter-

31 *Política* III 14, 1285a16-22.

32 *Política* I 5, 1254a36-37.

33 *Política* I 2, 1253a29-31.

34 *Política* I 7, 1255b20; *Política* III 6, 1279a8 ss.



minando lo que a cada uno le corresponde en el caso concreto que se disputa (tarea de los jueces).

Alcanzar la solución justa no siempre es sencillo. De partida ella no es nunca el resultado de un simple proceso deductivo. A diferencia de las ciencias teóricas, las tareas del juez, del legislador y del gobernante en sentido estricto exigen una atención muy especial a los hechos. Su adecuada valoración no depende tanto de su coeficiente intelectual como de la experiencia. Por otra parte, para encontrar los principios adecuados para afrontar el caso se requiere haber sido educado de una forma determinada³⁵ (los hombres nacemos y vivimos en el seno de una tradición, pero las tradiciones son muy diferentes y no todas tienen el mismo valor). Asimismo, es necesario que el que deba resolver los casos esté bien dispuesto respecto de lo bueno y lo malo. Si es un hombre caprichoso, egoísta o arbitrario se equivocará a la hora de discernir entre lo bueno y lo malo. Esto sólo se da cuando la capacidad electiva del hombre ha sido moldeada y potenciada por lo que los antiguos llamaban virtudes, es decir, ciertas actitudes y disposiciones que faciliten actuar bien.

Los criterios morales, entonces, no son igualmente accesibles a todos. Tampoco los criterios de las ciencias, pero ahí las diferencias residen sólo en la preparación intelectual, mientras que aquí es perfectamente posible que hombres intelectualmente muy cultivados yerren en las cosas más elementales, pues lo decisivo para juzgar no es una buena inteligencia sino una buena voluntad y una razón que armonice con ella³⁶. En este punto se observa una de las muchas diferencias que se dan entre Aristóteles y los autores modernos, que en general no están dispuestos a aceptar que el conocimiento de una

35 *Ética a Nicómaco* II 1, 1103b23-25.

36 *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a22-26.

realidad dependa de factores como la disposición moral del sujeto³⁷. La concordancia que se da entre apetito recto y razón verdadera es lo que Aristóteles llamó “verdad práctica”³⁸.

En la teoría política de Aristóteles los modelos se transforman en piezas fundamentales de la argumentación³⁹. El virtuoso juzga bien de todas las cosas y si quiero tener la misma fortuna debo seguir su ejemplo, decidir como él lo haría: “Las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno”⁴⁰. Pero incluso para imitarlo tengo que tener ya un mínimo de buena disposición. Naturalmente surgen las preguntas de cómo sé quién es virtuoso y quién no, e incluso cómo sé si he alcanzado esa condición, supuesto que sea un estado que hay que alcanzar. La respuesta no es fácil, y sin embargo, todos nosotros sabemos distinguir entre Pericles⁴¹ y Sardanápalo⁴², y reconocer que el primero y no el segundo es un ejemplo digno de imitar.

VI. Apertura a lo público

Una de las características del virtuoso es su apertura a la cosa pública. En efecto, que el hombre sea un animal político significa mucho más que el hecho de que los seres humanos vivimos en sociedad o que en la *polis* tengamos los medios para vivir dignamente. También significa que en la vida política es donde se adquiere la plenitud humana. El que se recluye en lo privado se empobrece como persona. Precisamente lo propio del esclavo es estar anclado en lo priva-

37 Martínez Barrera, J. (2001), pp. 22-23.

38 *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a21-31.

39 *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140b7 ss.

40 *Ética a Nicómaco* X 6, 1176b25-26.

41 *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140b7-8.

42 *Ética a Nicómaco* I 4, 1195b22.



do, no tener acceso a lo público. Aristóteles señala que, como la razón del que es esclavo por naturaleza resulta deficiente, es incapaz de cuidarse a sí mismo y, mucho menos, de abrirse a lo universal. Por eso debe ser dirigido por otro, que es amo por naturaleza. Ahora bien, donde existe relación de dominio no hay lugar para la política.

La vida política supone tener las cosas en orden en la propia casa, es decir, haber resuelto las necesidades básicas. Pero también en otro sentido se precisa tener “la casa sosegada”⁴³, porque el hombre que se dedica a la política ha sido capaz de pasar de la vida puramente sensorial a la vida moral, o sea, a aquello que es más común a los hombres. No se olvide que los bienes del espíritu son infinitamente más comunicables que los de índole puramente material. Es interesante que en el texto del libro I de la *Política*, donde Aristóteles muestra la naturalidad de la *polis*, se haga ver que lo que la constituye es precisamente el sentido de lo moral, o sea, el llamar justas e injustas a las mismas cosas:

“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 sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”⁴⁴.

Sin esta comunidad moral la *polis* sería sólo una agregación de individuos o una unidad externa, como la que es fruto de una alianza comercial.

En la concepción política de Aristóteles el lenguaje tiene una fuerte dimensión moral. En primer lugar, no puede haber auténtica polis si los hombres no coinciden en llamar buenas y malas a las mismas

43 S. Juan de la Cruz, “Noche oscura”, 1.

44 *Política* I 2, 1253a14-18.

cosas. En este sentido, el relativismo de los sofistas es un elemento disociador de la política⁴⁵. Pero también es necesario que el lenguaje se use con verdad: la mentira es profundamente disolvente, pues destruye la confianza que está en la base de la amistad política. Es más, una vida de excelencia es incompatible con la vulgaridad. En un texto que merecería una especial atención, el Estagirita llega a decir que las palabras vulgares son la antesala de las acciones torpes:

“El legislador debe desterrar por completo de la ciudad, como el peor de los vicios, el lenguaje sucio (pues a la despreocupación por las palabras sucias sigue inmediatamente la despreocupación sobre los actos) y sobre todo alejarlo de los jóvenes, teniendo cuidado de que ni digan ni oigan nada semejante”⁴⁶.

Si el servicio político tiene que ver con el crecimiento moral, no resulta razonable transformarlo en un medio de degradación personal, ejercitando el poder de manera destemplada. Por eso los hombres que viven obsesionados con el poder padecen de una cierta enfermedad, como los que no pueden pensar más que en el dinero o la comida. Por eso mismo, paradójicamente, son ineptos para la vida pública, porque no pueden atender a lo que es común:

“por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si los gobernantes fuesen enfermizos y sólo disfrutasen de salud mientras están en funciones; ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán”⁴⁷.

45 Para el carácter de respuesta que presenta la ética aristotélica ante el desafío del subjetivismo relativista: Kraut, R. (2002), pp. 20-49.

46 *Política* IV 17, 1336b3-8.

47 *Política* III 6, 1279a13-16.



O sea, allí donde los hombres son iguales, sea que el poder constituya un bien o una carga dolorosa para el que lo ejerce, debe haber alternancia en su ejercicio, pues no sería justo que uno se llevara todo lo bueno, sin que otros se beneficiaran, o soportara lo penoso, sin que los demás pusieran el hombro⁴⁸ (esta alternancia muestra, además, una diferencia importante entre el poder político y el de un administrador, pues no sería pensable que los administradores se transformaran en subordinados). Así, al pasar los gobernantes a ser gobernados es como si los hombres “alternativamente se convirtieran en otros”⁴⁹. Aquí hay implícito un cierto *test* de la justicia de un régimen, pues, si hablamos del gobierno sobre iguales, sólo será justo aquel donde el que gobierna puede pasar a ser gobernado sin menoscabo de su dignidad y su bien:

“Cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros”⁵⁰.

Preocuparse de los otros, abrir la propia vida a las exigencias de lo común, es una forma de alcanzar la excelencia humana. En el pensamiento de Aristóteles, la política, después de la vida contemplativa, es la forma más alta de existencia. Si la contemplación es más noble se debe a que todavía es más común, ya que apunta a lo que de más divino hay en nosotros:

48 *Política* II 2, 1261a39-1261b1. Esto no se aplica allí donde gobernantes y gobernados no son iguales, porque unos presentan una manifiesta superioridad respecto de los otros.

49 *Política* II 2, 1261b5.

50 *Política* III 6, 1279a8-13.

“Si pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”⁵¹.

En la antropología y política aristotélicas, el hombre debe apuntar más allá de sí mismo. La vida buena es aquella conforme a lo divino que hay en nosotros. Esta meta plantea una especial exigencia moral, que lleva a evitar las cosas que suponen un obstáculo a la vinculación del hombre con lo divino. De ahí que se diga en la *Ética Eudemia*:

“Aquel modo, por consiguiente, de elegir y adquirir los bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios, será el modo mejor y el más bello límite, y será malo, por lo mismo, cualquier modo de elección y adquisición que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios”⁵².

Ahora bien, ni siquiera el filósofo, que está contemplando las verdades, debe desentenderse del todo de la actividad política, al menos por dos razones. Primero, por una solidaridad elemental, que lo impulsará a bajar a la tierra para instruir al resto de los mortales acerca de las bellezas de las que ha participado, como enseña Platón en la alegoría de la caverna. Y segundo, porque la actividad teórica se lleva a cabo en un contexto histórico determinado, cuyas condiciones no están dadas de una vez para siempre. Por tanto, si el filósofo no se preocupa de que las cosas funcionen mínimamente bien, que

51 *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b30-1178a2.

52 *Ética Eudemia*, VIII 3, 1249b16-20 (trad. A. Gómez Robledo, con ligeras modificaciones: hóros se traduce por ‘límite’).



haya paz entre los hombres, leyes justas y una buena educación de la juventud, corre el riesgo de perder toda posibilidad de dedicarse a sus nobles actividades, porque en la anarquía, la tiranía y el caos queda poco lugar para la reflexión. Una de las funciones de la actividad política es, entonces, preparar el terreno para que pueda desarrollarse esa altísima forma de vida que llamamos contemplativa. Ya decía Platón que muchas veces el virtuoso se ve forzado a intervenir en la vida política para evitar que ejerzan el poder personas indignas:

“el mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar. Y a mí me parece que es por temor a tal castigo que los más capaces gobiernan, cuando gobiernan. Y entonces acuden al gobierno no con la idea de que van a lograr algún beneficio para ellos ni con la de que lo pasarán bien allí, sino compulsivamente, por pensar que, de otro modo, no cuentan con sustitutos mejores o similares a ellos para cumplir la función. En efecto, si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal como la hay ahora por gobernar”⁵³.

Todos alabamos la ciencia y el arte. Pero no siempre somos conscientes de que si existen academias, universidades, familias, música, deporte e investigación, es porque hay un grupo de hombres que se ocupan de asegurarnos las condiciones para la vida buena. Esos son los políticos. Muchas veces nos quejamos de ellos, y nos parece que no están a la altura de su función. Sin embargo, la experiencia de aquellos países que han perdido su clase política, allí donde realmente los conductores de las cosas públicas las han transformado en un asunto privado, nos hace ver que quizá haya más políticos que sirvan respecto de lo que habitualmente creemos, en el doble sentido que la palabra “servir” tiene en castellano: el de ser útiles y el de ocuparse de los demás. Y no es casual que estas dos funciones se contengan en la misma palabra, porque para ser útiles hay que transformar la vida en un servicio.

⁵³ *Republica* 347c-d.

VII. Necesidad de las cosas comunes

Aristóteles se separa de los sofistas no sólo porque rechaza la tesis de que todo poder es una forma de dominación, sino que también se opone al individualismo de esos pensadores, particularmente representado por el caso de Licofrón, en un conocido pasaje del libro III de la *Política*:

“Todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley es un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”⁵⁴.

Buena parte del esfuerzo de Aristóteles, entonces, irá a mostrar la insuficiencia de esa visión individualista de la política, que tan vigente está en nuestro tiempo. Para hacerlo explica que, para que exista una *polis*, no bastaría con reunir en los mismos muros a dos ciudades distantes, como Corinto y Megara, o permitir los matrimonios entre sus ciudadanos o establecer leyes para resolver sus conflictos. Tampoco basta con una común política de defensa. Mientras las relaciones mutuas sean las mismas que cuando estaban separados, no conocerán lo que es vivir en la misma *polis*⁵⁵. Todas esas cosas son necesarias, pero no bastan:

54 *Política* III 9, 1280b5-12. Un análisis más detallado de la crítica de Aristóteles a las ideas de Licofrón: Ossandón Widow, J.C. (2001), pp. 91-111. La actualidad de esta discusión es enorme: Possenti, V. (1997), Aubenque, P. (1998), pp. 31-43 y Cruz Prados, A. (1999).

55 *Política* III 9, 1280b28-29.



“Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente”⁵⁶.

La visión de Licofrón se concentra en una serie de cosas que efectivamente son necesarias para la vida en comunidad, pero no son suficientes para la vida buena, que es lo que le interesa a Aristóteles. La *polis* tiene entonces una dimensión moral y debe su consistencia a la práctica de las virtudes, comenzando por la amistad. En efecto, la vida en común supone la amistad y ésta se facilita por la participación en la vida religiosa, la diversión y la cercanía física:

“El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y esta 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”⁵⁷.

La forma en que Aristóteles presenta la sociedad y los márgenes que reconoce para la acción de los gobiernos difieren mucho de lo que hoy plantea el liberalismo dominante. Señala Robinson que cuando Aristóteles enseña que el fin de la *polis* es la vida buena⁵⁸, nos muestra que:

“no es liberal, si el liberalismo incluye la doctrina de que el Estado debe restringirse a la protección de los individuos contra la agresión, el dolo y el hurto y no debe intentar modelar sus caracteres más allá de lo que esto incluye. Podríamos decir que es paternalista, enten-

⁵⁶ *Política* III 9, 1280b29-35.

⁵⁷ *Política* III 9, 1280b39-1281a4.

⁵⁸ *Política* III 9, 1280b39.

diendo por paternalismo la doctrina de que el Estado debería tratar de hacer virtuosos a los ciudadanos, tal como los padres deberían tratar que sus hijos fuesen virtuosos”⁵⁹.

Efectivamente, un liberal tenderá a considerar a Aristóteles como “paternalista”, pero no es correcto pensar que el Estagirita pretende que el gobernante trate a los ciudadanos como un padre a sus hijos, pues eso significa negar que gran parte del esfuerzo que realiza Aristóteles en la *Política* consiste en criticar las tesis de su maestro, que sí implican esa excesiva asimilación del poder político al doméstico. Si se quiere criticar el hecho de que, para Aristóteles, el gobernante y la ley tengan un papel mayor que el que hoy se les reconoce, y si tal visión se califica de “paternalismo”, es necesario redefinir este término de un modo que haga justicia a las diferencias que sin lugar a dudas existen entre Platón y Aristóteles⁶⁰.

Si Aristóteles tiene razón, en el núcleo de la *polis* está no sólo una comunidad de bienes que van mucho más allá de lo material, sino también una común convicción acerca de lo justo y de lo injusto. Distinguiendo al hombre de los animales gregarios, explica que no sólo tiene voz, que le permite, al igual que los animales, manifestar dolor y placer, sino que también es capaz de referirse a lo útil y lo inútil y, muy particularmente, a lo justo y lo injusto, que es la dimensión más propia del lenguaje (*lógos*)⁶¹.

El lenguaje no es un instrumento que el hombre tenga a su disposición, como algo meramente externo, sino el medio en el que se va llevando a cabo nuestro conocimiento del mundo. Enseña Gadamer que:

59 Robinson, R. (1995) p. 32.

60 Para un análisis de los alcances de la tesis aristotélica en relación con los postulados liberales: George, R.P. (2002), pp. 35-40.

61 *Política* I 2, 1253a15.



“nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal y como nos sale al encuentro”⁶².

La existencia misma del lenguaje nos remite a la de los otros hombres. Sin esa dimensión social es impensable el hecho mismo de la constitución de la identidad individual. Por eso no es paternalismo ni colectivismo atender al papel de la comunidad en la configuración del individuo, sino la consecuencia de ver qué sucede en la realidad. De ahí que la tan criticada tesis aristotélica de la prioridad del todo (la *polis*) sobre la parte (el individuo) no deba entenderse como lo hacen los modernos y contemporáneos, que piensan que la relación entre el Estado y el individuo es una forma de la relación fin/medios, como si uno de esos términos fuese un instrumento al servicio del otro y toda la discusión ideológica consistiera en determinar quién sirve a quién. La prioridad del todo apunta, más bien, a que el hombre sólo alcanza su identidad, primero, y su excelencia moral, después, en la convivencia con los otros, y la forma más plena de convivencia es, según Aristóteles, precisamente la *polis*. Además, el modo griego de concebir la *polis* difiere notablemente de esa construcción jurídica que es el Estado moderno: “Atenas son los atenienses concretos y no una *persona ficta*”⁶³. Por tanto, esa comunidad superior no es vista por ellos como una entidad extraña, cuyos intereses son por completo ajenos a los del ciudadano.

62 Gadamer, H.G. [1986 (1998)], pp. 147-148.

63 Martínez Barrera, J. (2001), p. 61.

O El lenguaje tiene, entonces, una dimensión moral y la *polis* es el lugar en donde los hombres desarrollan plenamente el sentido de lo bueno y lo malo. Si retrocedemos a lo que el Estagirita nos enseñaba en la *Ética*, el libro que precede a la *Política*, recordaremos que la justicia que se da en la *polis* admite dos formas fundamentales, lo justo natural y lo justo convencional⁶⁴. Ambas formas de lo justo se dan en la *polis* (sabemos que no existe justicia respecto de uno mismo y que sólo analógicamente hablamos de justicia en las formas inferiores de organización), pero una forma de lo justo depende de la opinión humana, más precisamente de la convención, y la otra no, sino que está dictada por la naturaleza: es el *physei díkaion*, lo justo por naturaleza.

Si existe una justicia política que es natural y no convencional, la pregunta que surge de inmediato es si acaso hay una forma de organización política que sea la mejor por naturaleza. Aristóteles lo plantea al final del capítulo 7 del libro V de la *Ética*, cuando dice que

“las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes”⁶⁵.

La respuesta a esta cuestión se puede dar en varios niveles. El primero es el que lleva a distinguir entre algunas constituciones que son legítimas o justas y otras que, en cambio, son formas corruptas. Este carácter les viene de haberse apartado de las exigencias de la justicia, tanto natural como probablemente también en su vertiente convencional, pues las costumbres de un pueblo no son irrelevantes a la hora de determinar la constitución que más le conviene. El apartamiento, a su vez, admite grados. En algunos casos los gobernantes se limitan a aprovecharse de su posición de privilegio, mientras que en otros

64 *Ética a Nicómaco* V 7, 1134b18-1135a5.

65 *Ética a Nicómaco* V 7, 1135a3-5.



oprimen a los gobernados. Eric Voegelin tiene el mérito de haber planteado la estrecha conexión que existe entre lo que Aristóteles enseña en la *Ética* a propósito de lo justo natural y los esfuerzos que lleva a cabo en la *Política* para determinar la mejor forma de gobierno. Piensa Voegelin que, a diferencia de muchos iusnaturalismos de influencia estoica, lo relevante en el derecho natural aristotélico no son las proposiciones normativas generales:

“Importante es tan sólo el examen de la naturaleza humana misma. Y sobre la naturaleza Aristóteles tiene bastante que decir, puesto que precisamente en este lugar del libro V de la *Ética* nos advierte que entre todas las *politeiai* sólo hay una que es la correcta por naturaleza, a saber, la mejor. Él se ocupa de describirla en la *Política*. Los libros VII y VIII de la *Política* bosquejan el modelo de un orden social sobre la base del conocimiento aristotélico de la naturaleza humana. Los libros VII y VIII constituyen el ‘derecho natural’ de Aristóteles”⁶⁶.

Tenemos, entonces, que existe un iusnaturalismo que no tiene un carácter normativista, sino que se conoce observando las *poleis* bien ordenadas, del mismo modo que observando al virtuoso conocemos los criterios del buen actuar. Tal concepción del derecho natural está representada paradigmáticamente por Aristóteles, pero en el siglo XX tuvo otras expresiones, como es el caso del citado Voegelin, y también de Gadamer, Ritter y Villey⁶⁷.

⁶⁶ Voegelin, E. (1963), p. 128.

⁶⁷ Voegelin, E. (1966), 117-133; Gadamer, H.G. (1990), pp. 317-329, Ritter, J. (1988) pp. 106-132; Villey, M. (1978), (1979) y (1981). En especial, los autores que participaron en la rehabilitación de la filosofía práctica en el ámbito germano destacaron la importancia de la *phrónesis* sobre las normas en el pensamiento aristotélico, lo que tiene directas consecuencias acerca del modo de entender el tema del derecho natural. Para un panorama de este movimiento intelectual, que por lo demás es muy heterogéneo: Volpi, F. (1999), pp. 315-342.

VIII. Dificultades de la propuesta aristotélica

La vinculación entre la idea de lo justo natural y las reflexiones de la *Política* constituyen, a la vez, una fortaleza y una deficiencia del pensamiento aristotélico. Es una fortaleza en cuanto se aleja de los deductivismos y de la pretensión de entender el derecho natural como un conjunto de fórmulas cognoscibles *a priori*, independiente de la situación en que se halla el observador⁶⁸. Pero al mismo tiempo es una limitación, porque su teoría política queda excesivamente fijada a la experiencia histórica de la Grecia clásica y no siempre puede dar cuenta de algunas prácticas que claramente muestran una deficiencia de esa construcción histórica⁶⁹, ni permite explicar fenómenos muy posteriores, como pueden ser el Estado moderno y los movimientos de internacionalización⁷⁰.

La tesis aristotélica de que la *polis* es por naturaleza presenta hoy importantes dificultades. Para comenzar, hace miles de años que la *polis* ya no existe. ¿Significa esto que quienes estamos privados de esa particular experiencia no podemos alcanzar la excelencia humana? Aristóteles podría decirlo con toda tranquilidad respecto de los pueblos que en su tiempo tenían una forma distinta de organización social. No cabe duda, por ejemplo, en la medida en que la *polis* griega representaba una forma de convivencia muy superior a los imperios o a ciertas formas menores como la aldea. Sin embargo, nuestros Estados actuales no son necesariamente inferiores a la *polis*.

68 El propio Aristóteles enseña que “cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo” *Ética a Nicómaco* II 7, 1107a28-35.

69 Inciarte, F. (2001), pp. 97-112. Esta referencia a la sociedad en que se vive otorga a la propuesta de Aristóteles una cierta relatividad. Ver Bodéüs, R. (1993), p. 38.

70 Voegelin, E. (1997), p. 129.



Aunque en muchos aspectos tienen enormes deficiencias, en otros la superan infinitamente. No necesitan, por ejemplo, de masas de esclavos para funcionar ni contemplan la guerra como un modo razonable de resolver sus conflictos con los vecinos. Así, John Rawls llega a afirmar de las democracias liberales actuales algo que nadie podría decir de la *polis* griega:

“Frente al problema de la guerra, el hecho decisivo es que las democracias constitucionales no libran guerras entre sí. Ello no se debe a que la ciudadanía de tales sociedades sea particularmente justa y buena, sino sólo a que no tiene ninguna razón para hacer la guerra”⁷¹.

El problema es que si nos tomamos las ideas de Aristóteles al pie de la letra tendríamos que decir una de las siguientes cosas. Primera, que la *polis* (esa, la que describe Aristóteles) es por naturaleza y que, por tanto, nuestra naturaleza está impedida de alcanzar su pleno desarrollo, ya que no tenemos ninguna posibilidad de vivir en ella. O, segunda, que lo que se predica de la *polis* se aplica también a nuestros modernos Estados, al menos a los mejores de ellos. En este caso podríamos alcanzar la plenitud en la medida en que tomáramos parte de la política de hoy y nos perfeccionáramos a través del Estado. Sin embargo, no hace falta ser un liberal para rechazar de inmediato esa idea, pues participar de lo común es una experiencia mucho más amplia y rica que tomar parte en los asuntos del Estado.

Como si lo anterior fuera poco, nosotros vivimos en sistemas políticos que están organizados de acuerdo con los criterios de la democracia representativa, de modo que si lo relevante es tomar decisio-

71 Rawls, J. [1999 (2001)], p. 64; cf. 17. La afirmación es, quizá, discutible, pero nadie puede negar que expresa al menos una tendencia que no se daba en la polis descrita por Aristóteles. Esta, a lo más, conduce guerras “en forma moderada”, al decir de Hegel (cit. en Siep, L. (2005), p. 22).

nes a través o en el Estado, eso sucede sólo ocasionalmente, como cuando participamos en un acto electoral. La idea de ejercer nuestra actividad política a través de representantes probablemente sonaría a Aristóteles tan extraña como a nosotros nos suena la práctica descrita por Huxley en *Brave New World*, donde la procreación no es algo que realice cada uno, sino que se encomienda a técnicos. Si la vida política es la forma en la que alcanzamos la excelencia, eso no se puede delegar. Parece ser, entonces, que los mecanismos representativos que nos permiten tener un sufragio universal no han logrado hacer que todos los hombres sean ciudadanos más allá del papel. Más bien habrían reducido la ciudadanía a dimensiones mucho más drásticas que en la antigua Grecia, pues hoy sólo los políticos profesionales realizan esa actividad política. No en vano se les califica de “clase política”, como si el resto de los ciudadanos constituyera la clase “apolítica”.

Si no estamos dispuestos a aceptar que la excelencia humana se consigue a través de la participación en la vida del aparato estatal, ¿significa entonces que tenemos que despedirnos de las enseñanzas de Aristóteles? ¿Sólo nos queda refugiarnos en la idea liberal de que la excelencia la alcanza cada uno en su esfera privada y de la forma que a cada uno le parece? Esas conclusiones serían apresuradas. Quizá la solución vaya por una doble vía. En primer lugar, se trata de entender que la excelencia humana exige una preocupación por el bien común y ése es claramente un asunto político. Lo relevante de la vida política no es la conducción de los asuntos del Estado, sino el darse cuenta de que las exigencias de la vida social son insoslayables y constituyen una forma privilegiada de crecimiento para cada uno de los individuos. Por otra parte, si Aristóteles ponía tanto énfasis en la intervención en los asuntos de la *polis* era porque sólo allí encontrábamos una genuina expresión de socialidad, capaz de satisfacer esa tendencia hacia lo que es común, que se halla en lo más hondo de nuestra naturaleza. Pero hoy existen numerosas formas de expresión societaria. La cosa pública va mucho más allá de las cosas del Estado.



Ella abarca dimensiones muy variadas, algunas de las cuales incluyen la acción a muchos miles de kilómetros de distancia, como puede ser el compromiso por combatir la miseria en que viven los hombres en un lugar alejado del planeta; o la preocupación por las condiciones de supervivencia de la humanidad, expresada en el cuidado del medio ambiente biológico o moral; o la pertenencia (y la consiguiente actividad) a una comunidad religiosa -una Iglesia- de carácter universal. Todas estas son posibilidades que Aristóteles no podía imaginar, pero no por eso dejan de ser oportunidades muy privilegiadas de alcanzar la personal excelencia. Y la intervención en ellas sí tiene un carácter político, pues se refiere a la apertura a lo común, que es lo que resulta central en la tesis aristotélica. En suma, para rescatar las enseñanzas de Aristóteles tenemos que entender que la política está muy lejos de agotarse en el Estado. Esto no significa que sea irrelevante la influencia que podamos tener en la marcha de los asuntos estatales. Quien así lo pensara estaría restringiendo arbitrariamente su capacidad de abrirse a lo común. Pero ésta es sólo una de las múltiples formas a través de las cuales se realiza la politicidad humana.

Son muchos los aspectos de la política aristotélica que permanecen aún más allá de la muerte de la *polis* y que explican la permanente atracción que Aristóteles ha ejercido sobre los hombres de todas las épocas. Entre ellas, una ganancia no pequeña está dada por la conexión ya señalada entre política y ética. Si la ética es asunto de la política, entonces la ordenación de la comunidad no puede llevarse a cabo prescindiendo por completo de la forma en que viven los hombres. Así, el núcleo de sus observaciones parece tener un valor permanente y constituye un telón de fondo muy útil para juzgar el actual desinterés por la política. Con esto volvemos a las preocupaciones que se señalaban al comienzo de este texto.

IX. Razones de una apatía

Mucho se ha escrito acerca de las razones que pueden explicar el descrédito que hoy afecta a la política y la apatía de los ciudadanos, es decir, su negativa a ser y comportarse como tales. En primer lugar, podríamos decir que se trata de un movimiento pendular, de una reacción frente al panpoliticismo de décadas anteriores, paradigmáticamente expresado en los movimientos revolucionarios de la década de los sesenta. Como ya señalaron lúcidamente Popper, Crick y otros, la política no es para hacer felices a los hombres y tiene metas mucho más modestas⁷². Sin embargo, “modesto” no es lo mismo que “inútil”. En este sentido, el escepticismo en que están sumidos quienes pensaban que podían cambiarlo todo no parece estar suficientemente justificado. Es más, precisamente los sucesos europeos de 1989 mostraron la importancia de los medios políticos. Ellos permitieron producir cambios radicales sin derramar, en muchos países, ni una gota de sangre. Que estos sucesos no hayan tenido la espectacularidad de los que se produjeron a fines del XVIII o a comienzos del XX, con las revoluciones francesas y rusa, no merma un ápice su importancia, sino que la subraya.

En segundo lugar, en el debate político actual no está en juego la vida ni la libertad de los ciudadanos, lo que permite que muchos de ellos se den el lujo de no participar en él. Es decir, tenemos ciudadanos que de tales sólo tienen el nombre. Esto habría extrañado profundamente a Aristóteles, pues lo propio del hombre libre es la participación en los asuntos públicos, mientras que el resto de los hombres (por ejemplo, los esclavos) están recluidos en el campo de lo privado. Sin embargo, esto no es necesariamente malo. Mejor dicho, es un mal que sólo germina en sociedades que, después de haber

72 Ver Popper, K.R. (1988), pp. 43-53; Crick, B. (1999); Pereira Menaut, A.C. (2000).



ampliado enormemente el ámbito de la ciudadanía, han alcanzado un grado significativo de paz social. Esto, obviamente, es un bien. Así, por ejemplo, la democracia norteamericana se ha caracterizado durante largo tiempo por una baja participación electoral, sin que este hecho afecte a la legitimidad del sistema político (más bien la manifiesta). La circunstancia de que las posturas de los partidos sean semejantes y no afecten a los ciudadanos en su vida diaria, da a las personas la confianza de poder quedarse en su casa el día de las elecciones. Lo que, empero, nos muestran los griegos, es que la política no es simplemente un medio para salvar la vida y la propiedad de las amenazas de saqueos y revoluciones, sino el ámbito en que se da la vida buena⁷³.

Naturalmente, para descubrir la conexión entre política y vida buena, se hace necesario superar la obsesión cratológica de la filosofía política de gran parte de la Modernidad y mostrar una política que no está centrada enfermizamente en la adquisición, mantenimiento y crecimiento del poder. Los que piensan que todo poder es dominación y que el que gobierna no debe ocuparse más que de sus propios intereses tendrían razón, dice Aristóteles, “si admitiésemos que los ladrones y salteadores están en posesión de lo preferible entre todas las cosas; pero esto es imposible, y así la hipótesis de aquéllos es falsa”⁷⁴. El modelo de hombre que subyace a las tesis de los sofistas es substancialmente falso y dista mucho de ser envidiable. Pero tampoco es digno de ser imitado quien pudiendo abrirse a lo que es

73 Ver *Política* III 9, 1281a1-4. Esta idea exige preocuparse también por los que no son plenamente ciudadanos, tanto porque no tienen aún los requisitos para serlo (por ejemplo, porque no han nacido) como porque carecen de las condiciones materiales y culturales mínimas para ejercer de verdad la ciudadanía. En este sentido, no parece muy digna la actitud de despreocupación por la cosa pública fundada en que la propia vida, propiedad y libertad no están amenazadas.

74 *Política* IV (VII) 3, 1325a41-1325b3.

común y apuntar a la excelencia, se queda replegado en lo propio y limita sus posibilidades de desarrollo.

Un tercer factor que influye en la apatía política de la época presente está dado por la difusión en nuestras sociedades de un modo de vida hedonista. Algo así no parece fácilmente compatible con el modo de vida que los griegos calificaban de político. Aristóteles dice expresamente que los que se dejan llevar por sus pasiones no son oyentes adecuados de las lecciones de ética y esto vale también para la política, que en el pensamiento del Estagirita comprende a la ética⁷⁵. Probablemente el primero que vio con claridad las consecuencias que iba a tener para la democracia la difusión del hedonismo fue Alexis de Tocqueville, en un célebre pasaje de su *De la democracia en América*:

“Me parece, pues, que la clase de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se asemeja a cualquier otra de las precedentes (...).

“Si trato de imaginar bajo qué nuevos rasgos podrá aparecer el despotismo en el mundo, veo una muchedumbre innumerable de hombres parecidos o iguales, los cuales giran sin cesar sobre ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares con que llenar su alma. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es extraño a su destino; sus hijos y sus amigos constituyen, para él, toda la especie humana; está cerca de sus conciudadanos y de sus vecinos, pero no repara en ellos; los roza sin sentirlos; no existe más que en sí mismo y para sí, y si todavía le queda una familia, puede decirse que ya no tiene patria.

“Por encima de esa masa se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga en exclusiva de garantizar los goces de todo y controlar su destino. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. Se parece-

75 *Ética a Nicómaco* X 9, 1180a18. Sobre la vinculación entre ética y política en Aristóteles ver Ritter, J. (1988), pp. 106-132.



ría a la autoridad paterna si, como ésta, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad adulta, pero en realidad lo que hace es mantenerlos irrevocablemente en la niñez; le gusta que los ciudadanos lo pasen bien con tal de que no piensen en otras cosas. Se interesa de buen grado en su bienestar con tal de ser el único agente y árbitro del mismo. Mira por su seguridad, garantiza y cubre sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, impulsa su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias y, si pudiera, les quitaría por completo la molestia de pensar y vivir”⁷⁶.

La difusión del hedonismo no significa que, de modo necesario, todo individuo que esté afectado por él será incapaz de participar en política, pero sí que le resultará mucho más difícil abrirse a las exigencias del bien común y, particularmente, juzgar con acierto a propósito de ellas. Las pasiones, en efecto, pueden desempeñar un papel que desvíe del recto juicio y haga imposible el pleno ejercicio de la prudencia política. Por eso dice Aristóteles que “el gobierno de hombres libres es más digno e implica más virtud que el despótico”⁷⁷.

Un cuarto factor hace relación no a una apatía generalizada respecto de la política, sino a el tipo de política que interesa a los ciudadanos. Hoy, nuestros contemporáneos valoran especialmente lo concreto, lo más inmediato. Así, en las últimas décadas la política comunal ha adquirido una particular importancia. En muchos países un alcalde puede ser mucho más importante que un parlamentario. Esta forma de política, más local y modesta, sí despierta un apreciable interés, que tiene como contrapartida la apatía respecto de las formas mayores o más amplias de la política. Este fenómeno, lejos de poner en tela de juicio el sentido de la política, lo hace más pal-

76 de Tocqueville, A. [1840 (1980)], pp. 264 y ss.

77 *Política* IV (VII) 14, 1333b27-29.

pable. Recordemos que para Aristóteles la *polis* no podía tener una extensión excesiva ni tampoco una población muy numerosa⁷⁸. Desde tal perspectiva, estas formas menores de organización tienen un parecido, al menos externo, con la *polis*, si bien se diferencian en que carecen de la necesaria autarquía. Como desde el punto de vista de su independencia y autosuficiencia nuestras ciudades son muy pequeñas, y desde el punto de vista de la población y el territorio nuestros Estados son excesivamente grandes, nuestra política presenta una serie de ambigüedades que no tenía en Atenas. Estas diferencias lleven a que las manifestaciones del interés por la política sean hoy bastante más difíciles de definir que hace veinticuatro siglos.

Por último, el exceso de información que nos proporcionan los medios de comunicación social hace que el diálogo sea hoy muy difícil. Y una condición de la vida política es que la generalidad de los ciudadanos puedan dialogar acerca de las cosas que son comunes. Todos podríamos cantar como T. S. Eliot en el primer coro de la roca:

“Se cierne el águila en la cumbre del cielo,
El cazador y la jauría cumplen su círculo.
¡Oh revolución incesante de configuradas estrellas!
¡Oh perpetuo recurso de estaciones determinadas!
¡Oh mundo del estío y del otoño, de muerte y nacimiento!
El infinito ciclo de las ideas y de los actos,
infinita invención, experimento infinito,
Trae conocimiento de la movilidad, pero no de la quietud;
Conocimiento del habla, pero no del silencio;

78 *Política* IV (VII) 4, 1326a25-28.



Conocimiento de las palabras e ignorancia de la Palabra.

Todo nuestro conocimiento nos acerca a nuestra ignorancia,

Toda nuestra ignorancia nos acerca a la muerte,

Pero la cercanía de la muerte no nos acerca a Dios.

¿Dónde está la vida que hemos perdido en vivir?

¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?

¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?

Los ciclos celestiales en veinte siglos

Nos apartan de Dios y nos aproximan al polvo”⁷⁹.

Si la vida se ha perdido en el conocimiento y éste en la información, es explicable que las personas tengan poca confianza en su capacidad para cambiar la realidad social y se desentiendan de la política. En esto hay mucho de verdad y podríamos decir que es la paradoja de la democracia: a medida que la ciudadanía no está restringida a un grupo pequeño sino que se extiende a grandes masas, la participación en política se hace menos interesante, ya que la influencia del ciudadano promedio decrece. Sin embargo, esta paradoja no es necesariamente mala, al menos no lo es para los recién llegados a la ciudadanía, que se cuentan por millones. Por otra parte, aunque la extensión de los medios haga difícil la comunicación, no hay que olvidar que gracias a ellos dicha comunicación es posible.

Aristóteles pensaba que el tamaño de la *polis* estaba determinado por la posibilidad que tienen los ciudadanos de conocerse⁸⁰. La existencia de medios de comunicación, tanto para transportar con rapidez personas como ideas, permite que ese tamaño se acreciente sin tener que perder las notas de libertad e igualdad ciudadana que la caracterizaron.

⁷⁹ Eliot, T.S. (1980) p. 96.

⁸⁰ *Política* IV (VII) 4, 1326b7-25.

X. Política y felicidad

Se trata, entonces, de que la política recupere su capacidad de empeñar los mejores esfuerzos de los hombres en las más nobles tareas. La enseñanza que nos dejan los clásicos para nuestro tema es que la revalorización de la política en nuestros tiempos debería estar ligada a un redescubrimiento de su dimensión moral o -dicho en términos más aristotélicos- a la comprensión de que también la ética es una cuestión política. Esto resulta hoy difícil de aceptar, al menos por dos dificultades, una más fácil de resolver que la otra. La primera consiste en el titánico esfuerzo que ha realizado el pensamiento moderno para separar política y moral y conseguir una política cuya pureza le permita ser objeto de ciencia, como se ve por ejemplo en Max Weber. En este contexto, la propuesta de Aristóteles va en la dirección exactamente contraria. Sin embargo, no es ésta la dificultad mayor. No sólo hay buenas razones para apoyar las ideas de Aristóteles, sino que la idea misma de una ciencia de la *praxis* que pueda presentarse como libre de valoraciones ha sido severamente cuestionada en las últimas décadas⁸¹.

La segunda dificultad es que, como se dijo, hoy parece discutible que la política pueda vincularse con la felicidad. Esto no sólo por la pérdida de atractivo de los proyectos totalitarios y su pretensión de hacer felices a los hombres a la fuerza, sino también por otras razones. En la concepción aristotélica aparece la ley como un medio para hacer mejores a los hombres, encaminándolos, de alguna manera, hacia la virtud⁸². Esto es incompatible con la idea liberal, dominante en la actualidad, de que el papel de la ley consiste sólo en establecer ciertas reglas del juego, que permitan a los individuos esbozar y llevar a cabo sus respectivos planes de vida sin molestar a nadie.

81 Ver, por ejemplo, Finnis, J. (1989), pp. 3-22; Berti, E. (1985), p. 61.

82 *Ética a Nicómaco* X 9, 1180a18; para una discusión actual sobre estas cuestiones ver George, R.P. (2002), pp. 33-55.



Dado que en nuestra época no existe un modelo de hombre universalmente compartido, resulta inapropiado pretender establecer alguno con la fuerza de la legalidad. Es decir, parece que los siglos le dieron la razón a las ideas de Licofrón, el sofista. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Aunque no es éste el lugar para resolver la cuestión, habría que ver si efectivamente esas propuestas son tan neutrales desde el punto de vista antropológico como pretenden y si las soluciones individualistas contribuyen realmente a un aumento de la libertad. No podemos olvidar que, en una medida importante, el Estado es responsable, por acción u omisión, del clima moral que se vive en una sociedad. Valga un ejemplo: si la educación de los futuros ciudadanos es una tarea de relevancia política, entonces parece necesario facilitarla a quienes la llevan a cabo, que son fundamentalmente los padres:

“Las personas, en particular los niños, se forman no solo en las casas, sino en los vecindarios y en las comunidades más grandes. Los padres pueden prohibir un acto determinado, pero su probabilidad de éxito en la implementación de la prohibición y en la transmisión a sus hijos de una apreciación genuina de la maldad del acto prohibido, se verá aminorada en la medida en que otros realizan dicho acto más o menos libremente”⁸³.

Aristóteles enseña que una de las ventajas de la ley reside en que, dado su carácter impersonal, su seguimiento resulta más fácil que la obediencia a mandatos dados por personas determinadas y normalmente no engendra resentimiento. En cambio, la concepción individualista deja sobre los padres y otras autoridades de las comunidades más pequeñas casi todo el peso de la educación moral. Cuando esto sucede, la tendencia natural lleva a nivelar por el mínimo y aquel que quiera formar a los jóvenes de una manera superior, es decir, de una forma que contribuye a preparar mejores ciudadanos, se verá enfren-

83 George, R.P. (2002), p. 39.



tado a muchas dificultades, ya que sus hijos o alumnos estarán constantemente comparándose con sus coetáneos que no tienen esas restricciones que, sin embargo, son fundamentales para una buena educación⁸⁴.

Además, existen numerosas exigencias de la solidaridad que no pueden resolverse acudiendo únicamente a la idea de una ley que se restringe a delimitar esferas de acción y a castigar la lesión de los derechos ajenos⁸⁵. Por eso dice Aristóteles que “la felicidad tiene que darse unida a la virtud, y no debe llamarse feliz a una ciudad mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos”⁸⁶. Por último, el clima moral de una sociedad no es indiferente para la buena vida de las personas y es muy fácil que, con el pretexto de no imponer determinadas concepciones, se termine por imponer el clima social que coincide con las preferencias de algunos. La diferencia, entonces, entre Aristóteles y ciertos contemporáneos nuestros no está en que la ley en el primer caso empuje en una determinada dirección y retraiga de otras que no parecen dignas del hombre, mientras que hoy mantendría un carácter neutro. Más bien sucede que el Estagirita hace explícitos sus propósitos, mientras que en la actualidad permanecen inconfesados. En efecto, no es posible establecer un orden social, cualquiera que sea, sin tener una idea del hombre y la sociedad, ya que:

“El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro tampoco podrá estarlo, forzosamente, el régimen mejor”⁸⁷.

84 George, R.P. (2002), p. 39.

85 Nussbaum, M. (1999), pp. 24-85.

86 *Política* IV (VII) 9, 1329a22-24.

87 *Política* IV (VII) 1323a14-17.



Si la ordenación de la sociedad supone alguna concepción de la mejor forma de vida, la reflexión de Aristóteles tiene el mérito de poner en escena algunos problemas que no por haberse esquivado sistemáticamente dejan de ser muy reales.

En suma, la respuesta de Platón, primero, y Aristóteles, después, a la tesis de los sofistas acerca de la política como una forma de dominación permite rescatar el carácter de servicio que presenta la política y el hecho de que su ejercicio sea ocasión de crecimiento tanto para el que gobierna como para los gobernados. En el caso de Aristóteles, además, su concepción de la política le permite superar algunas debilidades de la respuesta platónica y poner de relieve el carácter específico de lo político, distinguiéndolo del poder del padre de familia y los demás administradores. Pero la propuesta aristotélica se enfrenta también a otro aspecto de la concepción que defendían algunos sofistas: su individualismo. El Estagirita conecta la dimensión política de la vida con la vida buena misma y hace de la polis no un mero agregado de individuos sino una comunidad moral. Así, el sentido de justicia se forma en la *polis* y este es el lugar en donde se pueden practicar de manera excelente esa y otras virtudes. Restringirse, entonces, al ámbito puramente privado es tanto como empobrecerse. Con todo, las tesis aristotélicas presentan algunas dificultades, que exigen reformularlas y complementar su aportación con algunos desarrollos históricos, en particular con el Estado moderno y las peculiares formas de expresión que toma la política en nuestro tiempo, que no se reducen a la participación en el aparato estatal. Sin embargo, la contribución de Aristóteles mantiene su vigencia y entrega una forma de entender la política que resulta especialmente convincente a la hora de enfrentar la apatía política que parece caracterizar a nuestra época.

Bibliografía

Aristóteles (1989), *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Aristóteles (1989), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Aubenque, Pierre (1998), "Aristote était-il communitariste?", en Álvarez Gómez, A. y Martínez Castro, R. (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 31-43.

Berti, Enrico (1985), "La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía", *Ethos*, nº 12-13, pp. 61-77.

Bodéüs, Richard (1993), *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, Nueva York.

Crick, Bernard (1999), *En defensa de la política*, Tusquets, Madrid.

Cruz Prados, Alfredo (1999), *Ethos y Polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona.

Eliot, Thomas Stearns (1980), *The Complete Poems and Plays. 1909-1950*, Hartcourt Brace & Co., Londres.

Finnis, John (1989), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford.

Gadamer, Hans Georg [1986 (1998)], *Verdad y método*, tomo II, Sígueme, Salamanca.

George, Robert P. (2002), *Para hacer mejores a los hombres. Libertades civiles y moralidad pública*, Ediciones Universitarias Internacionales, Barcelona.

Inciarte, Fernando (2001), "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona.

Jenofonte (1993), *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid.



Kraut, Richard (2002), *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.

Martínez Barrera, Jorge (2001), *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona.

Mayhew, Robert (1997), *Aristotles's Criticism of Plato's Republic*, Rowman & Littlefield, Maryland.

Nietzsche, Friedrich [1888 (1969)], "Götzen-Dämmerung", en *Nietzsche Werke* VI.3, Walter de Gruyter, Berlín.

Nussbaum, Martha (1999), "Der aristotelischer Sozialdemokratismus", en *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 7-23.

Ossandón, Juan Antonio y Widow, Juan Carlos (2001), *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona.

Pereira Menaut, Antonio Carlos (2000), *Doce tesis sobre la política*, Unam, México D. F.

Platón (1986), *República*, Gredos, Madrid.

Platón (1999), *Gorgias*, Gredos, Madrid.

Platón (2002), *Política*, Gredos, Madrid.

Popper, Karl R. (1988), "Un repaso de mi teoría de la democracia", *Política*, vol. 18, pp. 43-53.

Possenti, Vittorio (1997), *Las sociedades liberales en la encrucijada: rasgos de la filosofía de las sociedades*, Ediciones Universitarias Internacionales, Barcelona.

Rawls, John [1999 (2001)], *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Paidós, Barcelona.

Ritter, Joachim (1988), "'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles", en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Robinson, Richard (1995), "Comment a *Pol. III 9*", en *Aristotle, Politics. Books III and IV*, Oxford University Press, Oxford.

Saunders, Trevor J. (1995), "Commentary a 1257a7-16", en *Aristotle, Politics. Books I and II*, Oxford University Press, Oxford.

Schutrumpf, Eckart (1991), "Anmerkungen a 1252a7 ss.", en *Aristoteles, Politik, Buch I*, Akademie-Verlag, Berlín.

Siep, Ludwig (2005), *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Simpson, P.L. Phillips (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The North Carolina University Press, Chapel Hill-Londres.

Spaemann, Robert (1977), "Die Aktualität des Naturrechts", en *Zur Kritik der politischen Utopien. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

Tomás de Aquino (1947), *Suma de Teología*, BAC, Madrid.

Tomás de Aquino (1979), *De Regno*, en *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII*, Editori di San Tommaso, Roma.

Tocqueville, Alexis de [1840 (1980)], *La democracia en América*, tomo II, Alianza, Madrid.

Villey, Michel (1978), *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*, Gheri, Buenos Aires.

Villey, Michel (1979), *Compendio de filosofía del Derecho*, Tomo I, Eunsa, Pamplona,

Villey, Michel (1981), *Compendio de filosofía del Derecho*, Tomo II, Eunsa, Pamplona,

Vitiello, Vincenzo (1996), "En el límite de la palabra", entrevista de José María Poirier y Jorge Eduardo Fernández, *Criterio*, vol. 2188, pp. 689-692.



Voegelin, Eric (1963), "Diskussionen", en Schmölz, Franz Martin (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Springer-Verlag, Viena. Corresponde a un número especial de la *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Neue Folge, vol. 13, nº 1 y 2.

Voegelin, Eric (1966) "Das Rechte von Natur", en *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, Munich, pp. 117-133.

Voegelin, Eric (1997), "History of Political Ideas, vol. 1: Hellenism, Rome, and Early Christianity", en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, University of Missouri Press, Columbia y Londres.

Volpi, Franco (1999), "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Anuario Filosófico*, nº 32, pp. 315-342.