

EL HOMBRE DEMOCRATICO SEGUN ARISTOTELES

por

JULIO BARREIRO

“El conocimiento del blanco que, como arqueros, tenemos que buscar para nuestra vida, pertenece en última instancia a la política”.

ARISTÓTELES.

El presente ensayo forma parte de una investigación mayor que el autor está realizando desde hace más de dos años en torno a la lectura exhaustiva de la *Política* de Aristóteles.

No tiene nada de novedoso afirmar que la teoría política nació en Grecia pero al mismo tiempo cabría más de una demostración sobre la existencia de muy valiosos documentos que nos legaron las civilizaciones del Mundo Antiguo, desde los sumerios y babilónicos hasta los textos persas, pasando por los textos egipcios, los hebreos y muy especialmente la literatura cristiana primitiva que le ofrecen al investigador fuentes insospechadas para alimentar las raíces de la moderna teoría política. Son zonas de la historia humana que continúan emparedadas entre las urgentes preocupaciones del hombre actual por buscarle explicaciones o por construir las nuevas utopías que le den alguna respuesta a las grandes crisis sociales y políticas del mundo en que vivimos.

Dentro de sus trabajos de investigación sobre el pensamiento político de Aristóteles y de sus pasos en las perspectivas de la actualidad, el autor también se encuentra trabajando en la investigación de las zonas antedichas que, desde hace más de tres años, integran muchos de los contenidos de sus cursos curriculares en nuestra Facultad de Derecho.

Uno de los modernos comentaristas de Aristóteles ha escrito:

“Su *Política* ha sido leída, traducida, copiada e imitada, citada y saqueada, corregida y completada, explicado con mesurada competencia y también —más de una vez— mal interpretada. Ha provocado adhesiones —a veces exageradas— y rechazos —a ratos más apasionados que inteligentes—. Su pensamiento ha sido criticado en bloque por una sola idea a veces —y aún ésta a menudo extrapolada— y ha sido defendida con tesón aún en lo que más legítimamente se le puede impugnar.

En todo eso Aristóteles no es un caso singular: es una especie de destino común de los grandes creadores de la cultura el que un universal consenso —tan tácito como a veces necesitado de reconsideración— los convierta en patrimonio inexcusable de todo hombre llamado culto. Todo el mundo sabe algo de ellos y cree saber aún más. Y no digamos si se trata de política”.

Por nuestra parte, conscientes de esa afirmación, estuvimos preocupados desde el comienzo de nuestras investigaciones por un aspecto muy poco desarrollado, a nuestro juicio, en aquellos análisis auténticos (los más rigurosos) como también en los imitados, copiados o saqueados, que es el referido a la visión antropológica de Aristóteles *el hombre político*. Pretendemos ir más lejos aún, hacia una de las zonas más oscuras y ambiguas del pensamiento del gran Estagirita. Nos interesa, fundamentalmente, el pensamiento de Aristóteles sobre *el hombre democrático* y su posible actualidad, que a nosotros nos parece que existe. Demostrarlo es el mayor de nuestros afanes en nuestras investigaciones, que están lejos de haber concluido. Se trata de esos trabajos donde el investigador nunca termina de trazar los límites entre el esfuerzo de sus estudios y las proyecciones de su imaginación o las posibilidades de su perspicacia analítica para lograr un producto legítimo que le permita insertarlo, con la mínima autoridad intelectual que se requiere en el campo de nuestras actuales preocupaciones por la política y por la revitalización de la democracia.

Este ensayo tendrá, pues, muchas limitaciones como ocurre siempre con todo avance de investigación, constreñidas además por la tiranía del espacio. Así, nos vimos obligados a reseñar un punto de interminable reflexión que es el de las relaciones entre la ética y la política. A nadie se le oculta que en medio del clima de inseguridad social en que vivimos, provocado por las grandes conmociones y, en algunos casos, catástrofes políticas de nuestra época, hay un regreso a la reflexión filosófica que ha tomado la forma de una renovada búsqueda de las razones éticas que alimenten y consoliden las nuevas formas de la convivencia humana en crisis. No se trata de buscar lo que nunca existió, el paraíso perdido. Es cada vez más asfixiante la trama de las injusticias sociales que nos rodea. Se trata de consolidar en lo nacional como en la internacional la pérdida *koinomía*. Buscamos un nuevo hombre democrático porque necesitamos un nuevo hombre político.

En este mismo plano de ideas nos vemos en la obligación de decirle a nuestros lectores que, entre otros, dejaremos fuera de los límites de este ensayo por las razones de espacio ya aludidas un tema de capital importancia en el pensamiento político de Aristóteles como lo es el de la educación del ciudadano. Por supuesto que es uno de los capítulos clave de nuestra investigación. En este caso no lo podemos marginar sin recordar, por lo menos, una de las afirmaciones más actuales del filósofo:

“Nadie discutiría que el legislador debe ocuparse principalmente de la educación de los jóvenes, y, en efecto, en las

ciudades donde no ocurre así, ello resulta en perjuicio del régimen". (Pol. Libro V (VIII), I).

1. ETICA Y POLITICA.

En el sistema aristotélico del saber, después de las *ciencias teóricas* vienen las *ciencias prácticas*. Si bien las segundas son consideradas por Aristóteles inferiores a las primeras, el saber teórico o puramente especulativo no tendría ningún valor si no está constantemente sometido al saber práctico. Solamente en este sentido puede entenderse la afirmación aristotélica de que "todo es filosofía". Así lo dice y lo fundamenta en uno de sus primeros escritos, el *Protréptico* o *Exhortación a la Filosofía* compuesto durante su permanencia en la Academia de Platón, con el cual reemprendía su polémica contra la escuela del sofista Isócrates y contra su programa educativo. Para Aristóteles, —siguiendo y perfeccionando la línea iniciada por Platón,— la *Paidea* era otra cosa, mucho más elevada,— puesto que la vinculaba como lo demuestra más tarde en su *Política*, con el comportamiento humano en la polis en busca de la felicidad comunitaria sin las cual no se podía concebir ni la realización del hombre ni su propia felicidad.

En el fr. 2 del *Protréptico*, dice Aristóteles:

"En resumen, si hay que filosofar, es preciso filosofar, y si no hay que filosofar, es preciso igualmente filosofar; así, pues, en cualquier caso es necesario filosofar. Si existe efectivamente la filosofía, todos estamos obligados de cualquier forma a filosofar, dado que existe. Pero, si no existe, aun en este caso nos vemos obligados a investigar por qué no existe la filosofía; pero investigando, filosofamos, porque investigar es la causa de la filosofía". (*Protréptico*, fr. 5, cit. por G. Reale, 1985).

Para Aristóteles, pues, la filosofía es un "bien objetivo"; es posible, es útil y es necesaria. Es útil para la acción, —dice además,— porque proporciona las normas y los parámetros de la misma. A este respecto, su clasificación de las ciencias es bien clara. Son primeras las *ciencias teóricas*, es decir, las puramente contemplativas como la metafísica, la física y las matemáticas. Son segundas las *ciencias prácticas*, como la ética y la política y son terceras las *ciencias poiéticas*, o sea, las artes. La *lógica* no forma parte del esquema aristotélico, porque más que ciencia es el *instrumento* preliminar de toda ciencia para mostrar como razona el hombre.

Siguiendo, pues, el pensamiento de Aristóteles las ciencias prácticas tienen como objetivo tanto la conducta humana como los fines que con ella se pretenden alcanzar, ya sea como individuos o como miembros de una sociedad que es en este caso la *polis*, la *sociedad política*. Veremos más adelante, en este mismo trabajo que el término *polis* se manejaba muy ambiguamente en el pensamiento filosófico de la época como una

herencia nunca inventariada del pensamiento político de los sofistas y también de Platón. (Véase *infra*, punto 3).

En su caso, Aristóteles aplica en general el nombre de *política* a la ciencia que abarca *la actividad moral de los hombres considerados como individuos o como ciudadanos*. A su vez subdivide esta política (o "filosofía de las cosas del hombre" como también dice reiteradamente) en *ética* y en *política* propiamente dicha. La ambigüedad señalada arriba y que después trataremos de aclarar, se acrecienta con el uso del término *Estado*. La *política* propiamente dicha se refiere en este caso a la teoría del Estado.

De cualquier manera hay un punto que parece incontrovertible: la subordinación de la ética a la política o la imposibilidad de separarlas cuando se trata de la "filosofía de las cosas del hombre". El individuo, existía en función de la ciudad y no ésta en función de aquél. (En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles desarrolla largamente estas ideas. Esta referencia, que la consideramos muy importante, nos economiza muchas citas que recargarían los límites de este ensayo).

Es allí, en su *Eth. Nic.* que el filósofo dice expresamente:

"Si es idéntico el bien del individuo y el de la ciudad, parece más importante y más perfecto escoger y defender el de la ciudad; no cabe duda de que el bien es también deseable cuando se refiere a una sola persona, pero es más bello y más divino si guarda relación con un pueblo y con la ciudad".

Por eso Aristóteles defiende la idea de que a la política le compete una "función arquitectónica", o sea, de mando; le compete determinar "qué ciencias son necesarias en la ciudad y cuáles debe aprender cada uno y en qué grado".

Pero como ocurre siempre en la historia humana los hechos son más porfiados que las teorías. Cuando el Estagirita escribía estas reflexiones hacía mucho tiempo, —ya desde la época de Platón,— que la polis se estaba descomponiendo. Asomaban nuevos tiempos en el mundo griego, incluso muchos de ellos llevados de las manos de Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles en todo menos en su visión de las relaciones entre la ciudad y los hombres.

A medida que Aristóteles avanzaba en su *Ética*, las relaciones entre el individuo y el Estado se estaban trastocando. No encontramos señales en sus escritos de que el filósofo se hubiese enfrentado en el plano de su conciencia crítica a ese hecho ni que hubiese llegado a sacar consecuencias que llevadas a sus límites, habrían desbaratado su planteamiento general de la "filosofía de las cosas del hombre". Ni para cambiar ni para negar esa forma de pensar. La *polis* siguió siendo básicamente para Aristóteles (como dice uno de sus modernos comentadores) el horizonte que abarcaba los valores del hombre. (Giovanni Reale).

Tampoco podemos obviar que aquellos grandes trastocamientos del mundo político pos-helénico posteriormente le abrieron el paso a pensa-

dores como Maquiavelo (gran conocedor de Aristóteles) para despojar teóricamente al pensamiento político de toda consideración ética. Después de Maquiavelo la "función arquitectónica" de la política quedará reducida a las modernas formas de explicación-justificación del problema del poder. Y, sin embargo, esta política totalmente secularizada, donde el hombre o el ciudadano común se convierten en medios para lograr los fines de los poderes de turno en la historia, sigue presentando los mismos vacíos éticos, en la teoría y en la práctica, que dejan desamparada por todas partes la búsqueda de la felicidad tanto de la sociedad humana como la de sus miembros.

Este es el campo en el que Aristóteles no tiene ninguna duda: la felicidad es el fin al cual tienden todos los hombres consciente y explícitamente. Tampoco elude la discusión sobre que debemos entender por felicidad. El placer y el goce son respuestas insuficientes para entenderlos meramente como felicidad. El honor lo buscan todos, especialmente los que se dedican activamente a la vida política, ya sea por vanagloria o porque lo entienden como prueba y reconocimiento público de su *virtud*. La vida dedicada "a amasar riquezas es, al final, la más absurda y la más inauténtica, porque equivale a buscar cosas que, como máximo, tienen valor de medios pero nunca de fines". (*Eth. Nic.*)

En estas largas reflexiones de Aristóteles sobre la *eudaimonia* o sea la felicidad, sus respuestas, yendo más lejos que Platón, están en armonía con la concepción helénica de la *areté*. El hombre bueno, dice Aristóteles,

"actúa mediante la parte racional de sí mismo, que parece constituir a cada uno de nosotros. Cada uno es sobre todo intelecto y la persona idónea lo ama sobre todas las cosas. Y si (el alma racional y en especial la parte más elevada de ésta, es decir el intelecto) es la parte dominante y mejor, todo parecería indicar que cada uno de nosotros consiste precisamente en ella". (*Eth. Nic.*)

Y es por aquí que aparece la famosa concepción aristotélica del "justo medio" o de la "justa proporción". Por obligadas razones de síntesis en este trabajo que nos conduzcan con mayor cautela a las conclusiones que estamos buscando debemos decir que el justo medio no es la mediocridad. La justa proporción es la vía media entre dos excesos. Nos dice el filósofo:

"Toda persona que posee ciencia evita el exceso y el defecto, mientras que buscará y preferirá la vía media, *que se establece no con respecto a la cosa, sino a nosotros mismos*". *Eth. Nic.* (El subrayado es nuestro.)

En otras palabras, el justo medio es el punto más elevado desde la perspectiva del valor porque marca el límite de la razón sobre lo irracional.

A lo largo de sus trabajos, Aristóteles nunca vaciló en señalar a la justicia como la más importante de las virtudes que pueda alcanzar el ser

humano. El Libro V de su *Ética a Nicómaco* está enteramente dedicado a este tema. Son muchos los pasajes de su *Política* que insisten en el mismo asunto. Y no lo hace con meras especulaciones filosóficas. Para Aristóteles el significado específico de la justicia se refiere prácticamente a la repartición de los bienes, de los beneficios, de las ventajas y de los privilegios sociales y ciudadanos. Para el filósofo y para el político que sólo se anima a escribir su tratado sobre la *Política* después de haber recorrido muchas regiones y países y de haber conocido innumerables *polis*, al punto de recoger 158 distintas Constituciones de las cuales sólo una, la de Atenas, llegó hasta nosotros anotada y comentada por él, como podría haberlo hecho un moderno constitucionalista, la justicia sólo se puede comprender por su realidad, por sus valores prácticos. Entendida en este sentido, la justicia consistirá en la *justa medida* con la que se reparten los beneficios, las ventajas y las ganancias, o bien los males y las desventajas, y constituye una posición media "porque ésta es la característica del justo medio, mientras la justicia lo es de los extremos". Es en este sentido que la justicia comprende toda la virtud.

Solamente después de haber comprendido que los valores de la justicia residen en su practicidad, en su realización dentro de la *polis*, o de la sociedad civil como diríamos hoy, como condición indispensable para la realización del hombre y de la comunidad social, caben todas las especulaciones filosóficas que podamos hacer sobre la misma, como también las hizo Aristóteles.

El hombre político es el hombre justo o no es ni siquiera hombre.

Lo que llama más la atención cuando estudiamos el texto de su *Política* es que Aristóteles estaba persuadido de la crisis de la *polis* pero al mismo tiempo sólo veía en ella la posibilidad de realizar una constitución, de crear una *politeia*, como lo veremos más adelante. Esta aspiración y esta persistencia en no renunciar a la realización de la ética en términos políticos provenía además de un hombre alejado desde muy temprano de la utopía platónica y convencido por causa de la misma decadencia que veía en su entorno de la necesidad de construir una sociedad más justa.

Esa clase de crisis, como la que se siente en la época que estamos viviendo, en vez de alejarnos de estas ideas del Estagirita, nos aproxima cada vez más a lo que los ciudadanos comunes consideran indispensable: depositar su confianza y prestarle todo su apoyo al hombre justo que ejerza la función política. Y como la vida individual sólo puede realizarse dentro de la *polis*, cobran nueva fuerza las palabras de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* cuando dice que "el conocimiento del blanco que, como arqueros, tenemos que buscar para nuestra vida pertenece en última instancia a la política".

2. LA DEMOCRACIA SEGUN ARISTOTELES.

Dice Aristóteles en su *Política* que "es costumbre dar el nombre de república a los gobiernos que se inclinan a la democracia y el de aristo-

cracia a los que se inclinan a la oligarquía". Más adelante, considerando el tema de la función de los hombres de armas, desliza esta observación que pasa casi desapercibida en aquel contexto: "Nuestros mayores llamaban democracia a lo que hoy llamamos nosotros república" (*Pol. Caps. VI y X, Libro Sexto (I)*).

A pesar de su rigor intelectual hay momentos en que el estilo de Aristóteles (en particular en su *Política* que, como sabemos es una obra inconclusa) se torna obscuro, a menudo ambivalente, a veces por la excesiva brevedad de los textos, a veces por prurito de precaución. La *Política*, p. e., es un verdadero ensayo en el sentido que hoy le damos a este término. Mucho de lo allí escrito es muy tentativo., muy aporético, en la manera o en el significado o en ambas cosas. Muy a menudo da la impresión de que está escribiendo principios elementales de política y planteando dificultades sobre cuestiones políticas que sus lectores ya las han discutido o las están discutiendo.

Nosotros creemos, sin entrar en una polémica que la consideramos estéril sobre el estilo literario del Estagirita que en el caso particular de su *Política*, Aristóteles se mueve permanentemente entre sus ideales políticos y la cruda realidad que lo rodea en la Grecia de su tiempo. Como hombre práctico y realista que era no la puede ignorar; como filósofo no puede renunciar a sus ideales.

La democracia cuasi perfecta de Pericles hacía mucho tiempo que había desaparecido pero la referencia a la misma era recurrente. El momento de mayor florecimiento económico de Grecia, que siempre estuvo escasa de viveres y con exceso de población teniendo en cuenta sus mediocres recursos naturales, fue la segunda mitad del Siglo V, después de las Guerras Médicas. Después de la Guerra del Peloponeso la crisis económico-social que se produce tuvo también intensas repercusiones políticas. La proletarización de las masas y el hambre que hubo en Grecia entre los años 331 y 324 acentuó la lucha de clases, —ricos y pobres en el decir de Aristóteles,— que al perder su carácter funcional y orgánico como clases sociales trastocaron la vida política. Este fenómeno que para Platón todavía no tenía caracteres decisivos, Aristóteles lo distingue como evidente. Se puede afirmar, como lo hacen la mayor parte de los analistas de la obra del filósofo, que esta preocupación atraviesa toda la *Política* de Aristóteles es el germen de muchas de sus vacilaciones y de sus aporías y es la explicación de su permanente investigación sobre las mejores técnicas de gobierno viable que lo llevan a la búsqueda no ya de la perfecta constitución, sino de constituciones *estables*. En la construcción de esos regímenes políticos, exhortará a practicar la suma prudencia para evitar el empobrecimiento excesivo que haría imposible la convivencia entre unos y otros y, por consiguiente, la subsistencia de la *polis*.

Entre el 480 y el 431 se había producido un aumento considerable de la población del Atica, hasta llegar a unos 172.000 ciudadanos y un total, —con metecos y esclavos,— que se elevó hasta los 315.000 habitantes. Después de un rápido descenso durante la Guerra del Peloponeso, la po-

blación volvió a aumentar pero quedó muy por debajo de las cifras señaladas: unos 112.000 ciudadanos de un total de 258.000 habitantes. Los ciudadanos, que en el período 480-431 eran más del 54%, en el siglo IV, —mientras Aristóteles escribía su *Política*,— no eran más del 43%. (*Cifras tomadas de Rostovtzeff y citadas por Julián Marías*).

Si abundáramos en las cifras, M. I. Finley nos demostraría que de ese 43% apenas un 6 al 8% se interesaba por los problemas de la ciudad y concurría al Agora. El propio Finley también aporta pruebas de la manera en que se practicaban la demagogia y el fraude en las elecciones democráticas. En el Siglo IV, —como también lo demuestra Jaeger,— hacía mucho tiempo que la vida de la sociedad griega había quedado quebrantada por el predominio de los intereses comerciales, tanto en el Estado como en la trama de los partidos políticos y por el creciente desarrollo del individualismo. El desprecio por la ley sustituía al viejo estado que con sus leyes había representado para los ciudadanos la totalidad de las normas “consuetudinarias”. Como bien lo dice Jaeger cuando analiza este período “la muerte de Sócrates es una *reductio ad absurdum* del estado entero”. El Estado es ahora tal que tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. No sólo es la muerte del Estado, es también la muerte de sus dignatarios contemporáneos.

Sin embargo, Aristóteles continuará defendiendo a la *polis*, aunque por otras razones. Conoce a fondo todo ese panorama social y cultural. Se encuentra entre los nostálgicos de un pasado más glorioso, aunque sin cultivar la utopía recalitrante que había aprendido de su maestro Platón. Mientras la mayoría de sus contemporáneos intelectuales se habían alejado de la política y proponían soluciones nihilistas o mensajes utópicos, el meteco Aristóteles, nacido en la lejana Estagira, en la vecindad de la metecóbarba Macedonia, insistirá en su *Política* en presentarse como el defensor de la *polis* en cuanto a sus posibilidades históricas y como la mejor respuesta civilizadora al desarrollo de lo que se llamará después mundo helénico.

Frente al egoísmo individualista y al desarraigo, Aristóteles enfatizará el *carácter social* del hombre como la única posibilidad de la plena realización humana. Así, define al hombre como *zoon politikon* (“animal social” o “animal político” o “animal civil”) que, en cualquiera de las traducciones al español que aceptemos, conlleva los mismos significados sustanciales, que son los que tienen que ver con la imposibilidad de imaginarnos al ser humano sin la *koinonía*. Sin la ciudad, sin la sociedad, sin la comunidad, sin la vida democrática. Finley anota muy bien que “ninguna palabra única dará el espectro (de significaciones) de *koinonía*. En los niveles más altos (de abstracción) “comunidad” es generalmente aceptable, en los más bajos “asociación” ofrece los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica”. (Traducido del inglés por Carlos García Gual y referido en su “Prólogo” a *Política* de Aristóteles, Alianza Editorial, Madrid, 1986).

El “animal social” no lo podemos separar, pues, de la más perfecta de las comunidades por naturaleza (*physei*), —dice Aristóteles,— “ante-

rior por naturaleza a la familia y aún a cada individuo". Al margen de la sociedad ciudadana sólo están las bestias y los dioses. No podemos analizar aquí una vez más por razones de espacio, las raíces discriminatorias del enfoque aristotélico con respecto a la *éthné*, o sea, las rudas formaciones políticas de las tribus bárbaras. Problema muy similar que se nos presentará con respecto a la esclavitud, —que el filósofo no lo pasa por alto,— y que también lo analizaremos a su debido tiempo en el transcurso de nuestro trabajo mayor al cual hacíamos alusión al iniciar este ensayo.

En el esquema filosófico de la teoría política aristotélica, la ciudad representa el *telos* de la evolución de la sociedad humana, un fin exigido por la propia naturaleza más que por la historia. Cuando habla de la ciudad, Aristóteles no se refiere a una forma abstracta, a una entelequia, sino a la realización de la *polis* griega, la ciudad-estado democrática, de la que Atenas sigue siendo, para el filósofo el paradigma. Con esta concepción culmina su desconfianza y su rechazo de la utopía platónica. A su vez la inmensa mayoría de los pensadores post-aristotélicos seguirán siendo atraídos por el idealismo platónico antes que por el realismo crítico del Estagirita. Todo permite pensar que en estas zonas de los análisis de la historia de las ideas de este período, se encuentran las razones por las cuales Aristóteles compone los libros VII y VIII de su *Política*, sobre la "Teoría general de las revoluciones" o "Sobre el Estado ideal", atendiendo, por un lado, a evitar toda revolución como una vana catástrofe económica y reservando la posibilidad práctica de las reformas de la ciudad, es decir, del régimen político. Con lo cual Aristóteles se sigue resistiendo al idealismo platónico sin dejar de considerar un horizonte utópico (las relaciones entre la ética y la política) que está más ligado a su cosmovisión metafísica.

Esta suerte de "posibilismo" de Aristóteles planteado en más de una zona de sus reflexiones políticas, es lo que más sigue atrayendo al lector moderno de su *Política*. No fue Maquiavelo quien inventó la definición de la política como "el arte de lo posible". Por razones muy diversas a las del florentino, el pensamiento político de Aristóteles se abrió (incluso si pensamos en los aspectos técnicos de la política desarrollados por la moderna teoría), al sentido de lo posible. Nos sigue atrayendo en el día de hoy la convicción de Aristóteles de que, por lo menos, la mitad de la política consiste en sacar el mejor partido posible de lo que se tiene.

Parece muy difícil considerar otra forma que no sea ésta para desarrollar un régimen democrático.

3. DE LA *POLIS* A LA *POLITEIA*.

Si lo que se tiene para lograr la felicidad de la comunidad y el desarrollo pleno de cada uno de los ciudadanos es la *polis*, en decadencia común al mundo griego de la época, y si no existen ya hombres virtuosos capaces de conducir el destino político de la sociedad es necesario cons-

truir la *politeia* sobre la base posible de esa *polis*. En el mero vivir comunitario, piensa Aristóteles:

“existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural”, (*Pol.* III,6).

Es esta convivencia la que adquiere la forma de *polis*. Es en ella, por imperfecta que sea, —piensa el filósofo,— donde hay un orden mínimo en cuanto al poder, donde cabe una configuración rigurosa de la vida política.

A todos los analistas les llama la atención que Aristóteles piense así a pesar de vivir en tiempos de Alejandro, —su ex-discípulo,— destructor final de la *polis* clásica y constructor de las más grandes y efímeras monarquías territoriales que la historia haya conocido, arraigado en la idea de la ciudad.

Porque sencillamente sigue pensando, que entre todas las comunidades existentes, es la *polis* la que permite la *politeia*. “La única comunidad que tiene una estructura precisa y suficiente, —comenta Julián Marías,— es la ciudad, porque es una unidad compuesta de una pluralidad de individuos de varias clases, con carácter estrictamente cualitativo; una unidad funcional”. Si la unidad se hace demasiado unitaria, dice Aristóteles, dejará de ser ciudad y se convertirá en una casa o en un individuo; a la inversa, el *ethnos*, la “nación” en sentido antiguo, el “pueblo” —las expresiones son vagas porque lo es su objeto— carece de unidad, sus miembros no se conocen entre sí: “al tercer día de tomada Babilonia, muchos de sus habitantes no se habían enterado”. (*Pol.* II, 2 y III, 3).

No mucho después de muerto Aristóteles la historia le iba a dar la razón en este punto. Las conquistas de Alejandro y el “nuevo orden” de la Hélade fueron extraordinarios y efímeros fenómenos militares y económicos, sin proyecciones políticas perdurables. Las consecuencias de la expansión helénico-macedónica no lograron nunca una unidad ni un orden político estable. Por debajo de aquellas conquistas persistieron las ciudades como tales, llamadas a ser sujetos efectivos de vida política, aún después del Siglo IV, por ser las únicas organizaciones comunitarias capaces de *constitución* y de desarrollos civilizadores.

La *polis*, en el sentido griego de la palabra y a pesar de las equívocas traducciones que usan la expresión “ciudad-Estado”, nunca fue un Estado, si entendemos por éste la idea que nos es familiar a nosotros, luego de una larga elaboración ideológica que partiendo de Maquiavelo, pasa por Hobbes, Locke, Bodino, Montesquieu, los autores contractualistas, Rousseau, etc. Tampoco debe considerarse como el equivalente moderno de “ciudad”. En la concepción de Aristóteles, la *polis* equivale al medio ambiente comunitario en el cual se realiza el *polites* que es el ciudadano en cuanto miembro de la *polis*. Sus virtudes, derechos, valores, responsabilidades, etc., forman parte de la *polis* y la constituyen.

“Una ciudad, —dice Aristóteles,— no es una mera unidad de lugar, ni un recinto rodeado de murallas, porque se podría cercar así todo el Peloponeso, o hacer que los mismos muros abarcasen Megara y Corinto, y no habría una ciudad. Tampoco se trata de una ley o convenio de mutua ayuda y que sirve para evitar la injusticia; esto será una alianza si se quiere, pero no una ciudad. Cuando ésta existe, se darán ciertamente esas condiciones, pero ellas no bastan. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”. (*Pol.* III, 9).

La *polis*, a su vez, es la ley, “porque, —también en el decir de Aristóteles,— el hombre perfecto es el mejor de los animales pero sin ley ni justicia es el peor”. La ley, el derecho, son realidades efectivas sin las cuales la *polis* no existiría. No se puede manejar el derecho como una ideología, como una disciplina intelectual inferior, como una construcción de normas ajenas a los hechos reales. Aristóteles habla del derecho como de una fuerza. Una fuerza social, un uso, que sólo se engendra y constituye con mucho tiempo. No se puede especular, —piensa Aristóteles,— con las realidades sociales y políticas, con el derecho y con la constitución. Detrás de esas ideas vive el tremendo hecho de la convivencia humana, “en que intervienen las potencias más misteriosas y terribles del mundo: la naturaleza, la fortuna y el tiempo”. (*Pol.* III, 16).

La *politeia* es, pues, la forma en que están organizados los poderes gubernativos de la *polis*, los tribunales y las funciones legislativas; la educación y la vida de los ciudadanos, las responsabilidades de esos mismos ciudadanos en la participación que les corresponde en el desempeño de los cargos públicos, la justa distribución de cargas y privilegios, la medida en que los intereses de los individuos o de las clases sociales se aúnan para el interés común. La *politeia* es lo que hoy llamamos “régimen político”.

“Régimen político, —dice Aristóteles,— es la organización de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano y cuál el fin de la comunidad en cada caso”. (*Pol.*, VI (IV), 1).

La constitución (como seguimos diciendo hoy) es el principio rector de la *koinonia*, es su forma de vida. Por lo tanto, la sociedad-*polis* representa la culminación del hombre en la felicidad. “Si la felicidad es la actividad conforme a la virtud” y si ésta requiere como condición “suficiente provisión de bienes externos”, puede decirse que la *politeia* es la organización de todas las fuerzas de la *polis* al servicio de la felicidad para sus ciudadanos (*politai*).

Pero la larga experiencia de Aristóteles recorriendo las ciudades de la Hélade y analizando sus constituciones le hicieron comprender que la regla común para todas ellas era la inseguridad social y la inestabilidad política. Más allá de registrar que hay distintas formas de organizar a la

polis, que existe la posibilidad de diferentes constituciones, también registra los vicios y las debilidades humanas de esas diversas formaciones políticas. El problema mayor no es la constitución perfecta, porque la realidad demuestra que no la hay. El problema mayor es encontrar la *constitución estable*, que le dé seguridad a los ciudadanos y permanencia a la *polis*. Una buena legislación "no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca, sino que se obedezca a ellas y sólo en segundo lugar en su bondad. Porque es cosa mucho mejor ser gobernado por las leyes antes que por los hombres". (*Pol. VI, (IV), 8.*). De que vale que existan buenas leyes cuando están a la vista "los ardides de la democracia o de la oligarquía que, por ejemplo, pagan a los pobres para que asistan a las asambleas y no multan a los ricos si no asisten, o, a la inversa, (...) son ciudadanos armados los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es de mercenarios (...) para defenderse de los ciudadanos antes que de los enemigos reales". (*Pol. III*).

Así, a través de su propia experiencia política, Aristóteles fue deslindando los campos de la realidad de los campos de la teoría. No siempre coexistieron sino que fueron más las veces en que la práctica de los hombres se encargaba de destruir la teoría mejor armada. "La constitución es la estructura que da orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo la autoridad soberana" (*Pol. I, 6*). Esa autoridad soberana podía realizarse de diferentes formas y pervertirse de otras tantas. Basándose en el principio de la *areté*, el filósofo advierte que pueden ejercer el poder soberano: 1) un solo hombre; o 2) unos pocos hombres; o 3) la mayor parte de los hombres. Pero no basta. Cada una de estas tres formas de gobierno puede ejercerse de manera *correcta* o *incorrecta* porque "cuando uno solo, unos pocos o los más ejercen el poder con vistas al *interés común*, las constituciones son necesariamente rectas, mientras que cuando uno, pocos o muchos ejercen el poder en su *interés privado*, se producen las desviaciones". (*Pol. I, 7*).

Teóricamente surgen así tres formas de constituciones legítimas: 1) *monarquía*, 2) *aristocracia* y 3) *república (politeia)*, a las que corresponderán otras tantas formas de constituciones ilegítimas: 1) *tiranía*, 2) *oligarquía* y 3) *democracia* (léase *demagogia*). En esta última clasificación surgen nuevamente las ambivalencias semánticas que hay en el texto de Aristóteles, agravada la mayor parte de las veces por traducciones no del todo fieles al original griego. Ya hemos visto que, en su momento, cuando el filósofo se pronuncia por la forma de gobierno que prefiere habla de la "república" asimilándola a la "democracia" en el sentido clásico, es decir, en aquel sentido con que la habían practicado "nuestros mayores" al decir de Aristóteles. Más abajo veremos que esta solución propuesta por el Estagirita se corresponde con su planteo político más original que será el del "*gobierno mixto*".

En la primera acepción que mencionamos arriba, Aristóteles entiende con el nombre de "democracia" un gobierno de los pobres que, descuidando el bien de todos, trata de privilegiar los intereses de las clases desposeídas. Es decir, un gobierno que se desvía por el camino de la *demagogia*. Por tanto, le atribuye al término "democracia" la acepción nega-

tiva que nosotros designamos con el término de "demagogia". Confusión de términos, por otro lado, en la cual incurre Aristóteles en más de un fragmento de su texto. Cuando esto ocurre, el filósofo efectúa la precisión de que el error de la "democracia" consiste en considerar que, *por ser todos iguales en cuanto a la libertad todos pueden y deben ser iguales asimismo en todo lo demás.*

Hechos estos planteos teóricos, surge la pregunta: ¿Cuál es la mejor de estas tres constituciones? Es inútil entrar aquí en las disquisiciones que provoca la pregunta. Aristóteles no da respuestas unívocas. Sólo se permite formularle al lector otra de sus aporías, luego de hacer repaso de innumerables experiencias para demostrar que nunca se había dado en la historia de la Hélade el cumplimiento perfecto de una constitución perfecta. Terminará diciendo que la *politeia* es la forma de gobierno más conveniente para las ciudades griegas de su tiempo, en las que no existían ni uno, ni unos pocos hombres excepcionales, sino muchos hombres que, aún cuando no sobresalieran en la *virtud política* eran capaces, a su vez, de gobernar y de ser gobernados según la ley.

La *politeia*, —o como diríamos hoy,— la *república democrática* es prácticamente una vía media entre la oligarquía y la democracia. El justo medio; la justa proporción. O, como ha sido señalado por la mayor parte de los eruditos conocedores del texto griego, una democracia temperada por la oligarquía. Quien gobierna es una multitud, como en la democracia y no una minoría, como en la oligarquía. Pero no se trata de una multitud pobre, de una muchedumbre, sino de un pueblo que goza del bienestar suficiente para participar en las funciones públicas, y que sobresaie por su capacidad y sus virtudes. La *politeia* como lo dice Aristóteles en su *Política*, directa e indirectamente, es la constitución que valora a la "clase media" y que por ser *media* ofrece la mayor garantía de estabilidad. Para el filósofo, en la política al igual que en la ética, el concepto de "posición media" ejerce una función básica.

Este "régimen mixto", designado por Aristóteles como *politeia* o como *república*, —resultado de la combinación de los mejores elementos de distintas constituciones rectas,— ya le había interesado a Platón, será objeto de largas discusiones entre los contemporáneos del Estagirita, recogerá el paradigma de la democracia ateniense (Solón, Pericles), le dará forma definitiva Polibio, lo defenderá Cicerón a costa de su lengua y de su vida, lo recogerá Maquiavelo, lo discutirán Lockes y Hobbes de distintas maneras, lo rechazará Rousseau sin éxito en la práctica para su propia concepción de la democracia, alimentará el pensamiento de los contractualistas y de los filósofos de la Ilustración, deslumbrará la mente de los políticos, congresales y legisladores del Nuevo Mundo y será el centro de las mayores polémicas políticas de finales del siglo XX, entre las catástrofes provocadas por la diversidad de experiencias practicadas por las sociedades modernas en busca de una forma de gobernar y de ser gobernados que finalmente nos dé la paz, la seguridad y la felicidad común.

Quizá la culpa de todo esto la tuvo Aristóteles. Julián Marías hace una reflexión muy melancólica al respecto. "Aristóteles, en la hora vespertina de la polis, está de vuelta de todos los reformismos. La disociación amenaza toda la vida griega. Ya no se sabe lo que es bueno ni lo que es malo, lo que es justo ni lo que es injusto; no se sabe sobre todo quien debe mandar".

Lo que hace falta es una nueva concordia, una mínima seguridad, "para que los hombres puedan seguir tendiendo los arcos de sus vidas con alguna esperanza de que la felicidad sea su blanco".

Peñañiel, febrero de 1993.