

## La categoría de política

### republicano

## The category of politics: Clarifications from the perspective of a republican classic

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

I.E.S. Os Rosais, Vigo

**RESUMEN.** La categoría de política es hoy una categoría confusa, bajo cuyo ámbito caben los más diversos significados. Es finalidad de este trabajo contribuir a su delimitación sobre la base del intento hecho por Aristóteles. Se verá cómo su perímetro queda delimitado por rasgos como libertad, igualdad, participación, deliberación, no-instrumentalidad, justicia, comunidad, pluralidad, virtud.

*Palabras clave:* política, republicanismo, despotismo, paternalismo, deliberación, ciudadanía, familia, poder pastoral.

**ABSTRACT.** The category of politics is today a confusing category, under whose field can fit many different meanings. Purpose of this work is to help its delimitation on the basis of the attempt made by Aristotle. We will see that its perimeter is bounded by features such as freedom, equality, participation, deliberation, non-instrumentality, justice, common good, plurality and virtue.

*Key words:* Politics, republicanism, despotism, paternalism, deliberation, citizenship, family, pastoral power.

### 1. Un libro: Política, I

Aristóteles es una de las fuentes de inspiración de la más importante tradición de pensamiento político, el *republicanismo*. La defensa que hace su obra *Política* de un ciudadano dotado de unas determinadas virtudes civiles; el alto valor concedido a la vida política como plenificación del ser humano; el acogimiento de este campo de discursos, deliberación y prácticas bajo el dominio de la categoría de *praxis*, con el consiguiente rechazo de su absorción en una lógica instrumental; la idea de que la *pólis* sólo puede integrarse sobre la base de cierta igualdad; la exclu-

sión del despotismo de la categoría misma de lo político; la defensa de una especie de régimen mixto, de base democrática, pero no excluyente de otros sectores sociales y elementos institucionales de otro origen (aristocrático), cuya articulación compondría un régimen seguro, estable y justo, eso que Aristóteles quiere denominar con el término común de *politeia*, república, en fin, la tesis de que la comunidad política va indisolublemente unida a los valores de bien común, felicidad y justicia; son todos ellos elementos que serán recreados una y otra vez a lo largo del tiempo por parte de tantos autores que situamos en esa tradición: Cice-

rón, en el momento de la República romana, y su concreción en un cuerpo político formado fundamentalmente por plebeyos y patricios, tribunos y senadores; esas mismas ideas iluminarán a los humanistas italianos del XII, XIII y XIV, y no dejarán de estar presentes, como Q. Skinner ha puesto atinadamente de manifiesto, en Maquiavelo; o, a través de él, mucho más tarde, como han revelado los estudios de Pocock, en los revolucionarios americanos<sup>1</sup>. No pocas veces, cuando se ha querido recuperar de algún modo el valor de lo político mismo, más allá de sus sumisiones al imperio de lo económico y a su envolvente lógica, se ha retornado a la lectura de aquella obra. H. Arendt es acaso el mejor ejemplo de ello. El aún reciente debate entre comunitaristas y liberales ha vuelto a ilustrar la viveza de aquella fuente de inspiración; o la discusión en torno al constitucionalismo americano; o las reflexiones en torno a la ausencia de política en la expansión arrolladora del proceso de globalización, por citar algunos ejemplos.

En lo que sigue, no vamos a hacer una exposición global de lo que podría interpretarse como el pensamiento político del Estagirita, no es ése el objetivo de este trabajo, sino mostrar cómo se presenta la categoría de política, en el convencimiento de que la carga normativa y crítica que contiene —a cuya altura teórica, hay que decir, no estuvo su autor, algo, por otra parte no infrecuente en la historia del pensamiento— es confrontable a los confusos y entecos usos con que se usa hoy en las más variadas corrientes del pensamiento político, no digamos ya de la práctica política. Por eso, nada mas lejos de nuestra intención el hacer aquí un trabajo de hermeneusis académica, sino de extraer la fuerza de un concepto tal y como se perfiló en el origen de la corriente republicana, la más eminentemente política de las que hayan sido.

Para ello nos detendremos en la delimitación estricta de la categoría, en primer lugar, respecto del *despotismo* y su lógica. Veremos cómo emergen los rasgos propios de lo político en contraposición con los inherentes a otra comunidad, la que conforma la *casa* o *familia*. Mostraremos finalmente cómo la esencia de esa categoría se materializa en una *sola* forma de gobierno, la que lleva el nombre común de «*políteia*», que se ha vertido tradicionalmente por república, y que también podría decirse simplemente «*política*». Para ello nos basaremos principalmente en el libro I de la *Política*, las referencias a otros libros pertenecientes a esta obra o a otras sólo se harán para complementar, o aclarar algún extremo.

Dejamos, pues, a un lado toda la polémica que desde los remotos tiempos de Nicolas de Oresme a los de Wilamowitz, y más tarde Jaeger, Newman y Aubenque se tiene respecto de la composición de la obra. Recordemos que los ocho libros que componen la *Política* no forman una obra unitaria. No sabemos con seguridad si en la ordenación que nos ha llegado ha tenido algo que ver o no su autor —según Jaeger y la mayor parte de los estudiosos sí<sup>2</sup>. Lo cierto es que los libros son bastante dispares, como se nos muestra enseguida si comparamos el realismo de los libros IV, V y VI —en la ordenación tradicional—, que nos hablan de las causas de la revolución y de la seguridad y estabilidad de los regímenes —libros que sería interesante leer en relación con *El Príncipe*— con el estilo platónico del libro VII, destinado a la caracterización del régimen ideal —cuya escritura, según Jaeger, habría que situar en una etapa muy anterior. Por otra parte, se trata de una obra inacabada, incompleta, como ilustra claramente la interrupción del libro VI. Se ha señalado una evolución hacia un realismo cada vez más acentuado, el orillamiento de la pregunta por el régi-

men ideal en aras de la preocupación por el más seguro o el más estable, o incluso por lo que tendría que respetar incondicionalmente aquél, cualquiera que fuese su naturaleza (incluida la de algunos regímenes considerados desviados, como la oligarquía, por ejemplo) si quisiera pervivir. Con todo, la tendencia común es a admitir que aun cuando, en efecto, hay capas distintas correspondientes a momentos distintos, la obra habría sido reelaborada en una fase tardía para proporcionarle cierta unidad. Es comúnmente aceptado<sup>3</sup> el carácter tardío de este libro I, añadido como introducción general al conjunto, probablemente para darle cierta unidad. Sin duda esto tiene enorme importancia ya que destacaría todavía más el carácter de fundamento que le es atribuible.

Tan sólo quisiéramos apuntar respecto a este libro, que las lecturas que de él se han hecho, con total independencia de su interés, obvian, a menudo, lo principal. Tres tipos cabe destacar. Las más frecuentes han sido las de carácter antropológico, en las que se subraya la naturaleza social del hombre, su eticidad, se discute el planteamiento acerca de la condición natural de la esclavitud, etc. Unas segundas se centran en la temática económica, en la tan interesante, por otra parte, distinción entre economía y crematística, bienes de uso y de cambio, naturaleza y dinero, etc. Otras, finalmente, más recientes, han sido lecturas feministas, que agudamente han puesto su foco sobre el no cuestionamiento de las relaciones de poder en el seno del *oikos*, salvo las de amo y esclavo, en el trazado de la frontera que define a lo político.

Con todas estas lecturas, penetrantes cada una en la dimensión que ponen de relieve, ocurre, sin embargo, algo semejante a lo que narra Poe en *La carta robada*, que pasan por alto lo que está más a la vista, el despliegue de los conceptos que

articulan la categoría de política, la cual aparece con una carga normativa ante la que ni su mismo autor fue consecuente. Por lo que es tarea del análisis explicitar su despliegue y volverla en su caso contra las *doxai* del autor mismo, y, claro está, contra sus malas concreciones empíricas.

## 2. *Animal político*. Lógos y pólis

El término «política» (*politiké*) es referido en Aristóteles al gobierno, organización, orden o constitución de la *pólis*, de la ciudad o comunidad política (*koinonía politiké*). Es referido, pues, a una comunidad específica, que se delimita con toda claridad de otras, como la que constituye la *casa*, o la *aldea*, aun cuando tenga relaciones con ellas. Aristóteles se toma un especial cuidado en distinguir esto, por las enormes consecuencias que conlleva. Si diferenciamos con claridad estos distintos ámbitos de relación no confundiremos tampoco el saber que a ellos va ligado, ni, lo más importante, la forma de gobierno, de dirección de las relaciones que en ellos haya de practicarse. Evitaremos las claves tomadas de la comunidad familiar como medio de entender los supuestos defectos de la *pólis*, o de postular sus objetivos. Evitaremos el reducir las categorías propias de una comunidad a las de otra. Comprenderemos, en definitiva, la *autonomía* propia de lo político.

En efecto, es éste un punto capital por cuanto que era frecuente su confusión, y en ella se incurrirá una y otra vez a lo largo de la historia de la teoría política. No en vano Aristóteles comienza su *Política* por aquí, algo que en los estudios habituales es recogido como un mero gusto por las distinciones analíticas, como una sencilla distinción de organizaciones sociales sin mayores consecuencias conceptuales. Aristóteles empieza diferenciando estas comunidades en un principio tan sólo por una especie de orden ge-

nético teleológicamente dirigido. La casa (*oikos*) surge naturalmente impulsada en torno al embrión que forma la unión de mujer y hombre con el *télos* de la generación; a los hijos se le irán asociando sirvientes o esclavos, de manera que el conjunto cumpla con la finalidad de cubrir las necesidades de la existencia, del simple vivir; «la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa» se dice en el texto (1252b, 13) <sup>4</sup>. La aldea (*kóme*) aparece como una «comunidad (*koinonía*) constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas». La ciudad (*pólis*) no sería sino el resultado posterior de la unión de diversas aldeas; sirve ya a un fin superior, no marcado ya por lo biológico o por el ámbito estricto de la necesidad, o al menos no en su desarrollo, pues su suficiencia hace que su *télos* no sea ya el simple vivir sino el «vivir bien» (*eû sên*). Es importante reparar en esta dimensión de alejamiento de aquellos espacios determinados por lo biológico, por la necesidad <sup>5</sup>; y la caracterización del fin como la «buena vida», pues sabemos la carga ideal, de plenitud que conllevan esos términos en Aristóteles. De suerte que la comunidad política, la *pólis* aparece ya en esa génesis como ámbito de lo plenificante. Esto aparece más subrayado si se tiene en cuenta que para Aristóteles la *pólis* es *télos* de las comunidades anteriores, y el fin supone el perfeccionamiento de un ser, la plenitud de su naturaleza. El *télos* está connotado no sólo como el punto hacia el cual algo por naturaleza se dirige, sino también como lo mejor, como lo bueno para el ser. Por esto Aristóteles puede sostener, por una parte, frente a sofistas y cínicos, el carácter natural de la comunidad política, al igual que la casa: «De modo que toda ciudad es por naturaleza (*phýsei*), si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es

fin»; y, por otra parte, su superioridad cualitativa ya que «aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor» (1253a, 14).

La *pólis* habrá de suponer el perfeccionamiento de la naturaleza humana, dado que, en definitiva, es algo que está ya arraigado en ella. El hombre es una animal de *pólis* (*politikón ò ánthropos sóon*) (1253a, 7-8) por su carácter lingüístico, «es el único animal que tiene palabra (*lógon*)» (*lógon dé mónon ánthropos ékhei tón sóon*) (1253a, 9-10), no mera voz (*phonê*) expresiva del placer o el dolor, como tienen otros animales sociales. Las dos definiciones de hombre que podemos encontrar en Aristóteles, el hombre como animal político y el hombre como ser que tiene *lógos*, están, pues, internamente articuladas: en esta segunda se encuentra la explicación de la primera, y aquella representará la posibilidad de la plenitud de la segunda <sup>6</sup>. El hombre está más profundamente (más hondo en su naturaleza y más profundo en el sentido de perfección) ligado a los otros que cualquier animal social. La razón que da Aristóteles es que la palabra es expresión de un plano superior a las meras sensaciones primarias, es vehículo de un sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo e injusto <sup>7</sup>. Esto es, la palabra implica ya al otro, no por la obviedad de la comunicación que establece, también lo hace la voz, sino porque apela a los otros e implica en su significado al otro; requiere del otro y se perfila en comunidad. Tengo sentido de lo bueno y lo malo en cuanto que juzgo, apruebo o desapruebo, afirmo lo que debe ser, lo que ha de rectificarse, expreso, por tanto, un proyecto de perfeccionamiento, una necesidad de ordenación, requiero al otro y del otro una conducta en relación conmigo, con los otros, enuncio algo que tiene pretensión de validez, y espera del otro confirmación o desmentido. Pero al mismo tiempo que la pa-

labra expresa ya el deseo de orden, lo que ha de advenir, expresa también un vínculo, pues ese mismo juicio sólo puede ser ya *ab initio* algo compartido; el juicio es algo formado socialmente. Nada de esto ocurre con la *phoné*; la sensación de placer y dolor es perfectamente solipsista, no requiere del otro para ser configurada, su expresión establece una comunicación en la que el otro no está originariamente implicado; por eso podemos decir que hay comunicación pero no lenguaje. La voz está vinculada a lo *privado*, como la palabra a lo *común*. Dos dimensiones se entrelazan en el *lógos* del animal humano, por un lado, la proyección de una sociedad, la exigencia de un orden; por otro, la expresión de una sociedad, en tanto que los otros están ya en el sentido de lo bueno, un verdadero *sensus communis*— lo que no puede decirse de la voz, a la que le es externa la socialidad; «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (1253a, 14-18) <sup>8</sup>. Destaquemos esta conclusión, la comunidad política está unida a la *palabra*; es su máxima expresión, su ámbito más pleno, toda vez que si es la misma naturaleza la que lleva a la casa, ésta no adquiere su lugar último sino en la *pólis*. Es en el medio cívico donde el hombre en diálogo con los otros modula su sentido de la justicia, perfila su juicio; donde más allá de la seguridad privada de lo sensitivo alcanza a saber qué es verdaderamente justo. No hay, pues, *pólis* sin comunicación, sin conversación, sin *diá lógos*, sin deliberación en torno a lo que juzguemos bueno o malo, justo o injusto.

La naturaleza del ser humano requiere como su fin a la *pólis*, para encontrar en

ella el medio de su realización. De ahí la superioridad ontológica de la ciudad sobre la casa y sobre el individuo, el que Aristóteles pueda afirmar: «La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte». Entendemos aquí el término anterior o primero (*próteron*) no en el sentido temporal sino ontológico y, por tanto, axiológico. Casa e individuo sólo adquieren su sentido real dentro de ese todo que es la *pólis*. El *télos* representa la realización plena de lo que a él conduce, por consiguiente sólo en él los elementos anteriores encuentran su definitivo acomodo, su verdadera función, su vida misma. De suerte que la corrupción de esa entidad superior, de ese todo significaría necesariamente el deterioro de sus miembros o partes. Por esto un hombre fuera de la *pólis* experimentaría la pérdida de aquello que le constituye como tal, el sentido de lo justo, el empleo pleno de la palabra, su misma humanidad: «si el individuo no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (1253a, 26-29) <sup>9</sup>. En la *pólis* el hombre encuentra la posibilidad de la excelencia (*areté*), de su perfeccionamiento, fuera de ella, su rebajamiento, la conversión en el peor de los animales. «Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos (...) la justicia, en cambio es cosa de la ciudad» (1253a, 29-37).

### 3. Oikos frente a pólis. Ajenidad del despotismo respecto de la categoría de política

Quedan determinados, pues, los distintos espacios comunitarios, su ordenamiento

temporal, ontológico y valorativo; cómo el nivel último (*pólis*) es en realidad primero, pues a él conducen los anteriores y en él encuentran su plenitud. La ciudad o comunidad política (*koinonía politikê*) no supone, por consiguiente la desaparición de los niveles anteriores, como sí sucedía en Platón, en cuya ciudad ideal debían disolverse otras comunidades (familias, gremios). En *Política* lo que observamos es que se integran reordenándose en ella; la ciudad «comprende a todas las demás (*periékhousta tás allas*)» (1252a, 6) no las suprime.

La pregunta que a continuación nos hacemos es si esta diferenciación supone igualmente una distinción en sus modos de gobierno, pues hay una amplia tradición que los confunde, o que toma al inferior como el modelo que ha de seguir el superior, y así la comunidad política no habría de ser sino un trasunto de la casa, esto es, una especie de gran familia, o que considera que la administración de aquella no se distingue en lo esencial de la de ésta, y por ello, la *economía* puede tomarse como el referente también de la *pólis*, y el saber propio de su administración serlo también de la gobernanza de ésta. Aristóteles, que conocía a los iniciadores de aquella tradición, lo niega de entrada, basándose en un principio tan sólo en las distinciones que hasta ahora vimos: «No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad (*politikón*), rey (*basilikón*), administrador de su casa (*oikonomikón*) o amo de sus esclavos (*despotikón*), pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente (...) Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña» (1252a, 7-13)<sup>10</sup>. Para ellos forman parte del mismo ámbito de la política categorías como la de *rey*, *déspota* y *ecónomo*; no serían sino variantes de una misma forma de autoridad, de ejerci-

cio del poder. Vemos que Aristóteles disiente, que excluye claramente del campo de lo político lo que es gestión de la casa, lo que es autoridad paterna, lo que es dominio sobre esclavos; y, como esperamos mostrar, también la relación regia si no definitivamente excluida, quedará muy alejada de ese campo.

Para comprender mejor la especificidad de lo político, Aristóteles analiza las distintas relaciones que se dan en la casa, el tipo de autoridad que se ejerce en ellas, y el saber global que pertenece a este dominio. Distingue tres tipos de relaciones en su seno, la que vincula a amo y esclavos, por una parte; y las que se dan entre libres, por otra, en la que se diferencian la relación entre marido y esposa, y la del padre con los hijos.

Aristóteles califica de despótico (*despotikén*) el tipo de imperio o gobierno (*arkhé*) que ejerce el amo (*despótes*) sobre los esclavos. La razón fundamental radica en cómo es entendido el ser del esclavo. Éste es caracterizado como una posesión animada (*ktêma empsikhon*), como instrumento (*orgánon*) activo perteneciente no a sí mismo sino en su totalidad a otro, al amo; de «instrumento animado» (*empsikhon órganon*) (1161b, 3) se le califica en *Ética a Nicómaco*. Y todo ello por naturaleza (*phýsei*) (*Política*, 1254a, 15). Esto es, si bien el esclavo es hombre, su relación con el *lógos*, distintivo del ser humano, es diferente de los demás, pese a lo que aparecía en el *Menón*<sup>11</sup> platónico, pues no llega a poseer el *lógos* plenamente, no está en condiciones de emplearlo activamente, tan sólo es capaz de reconocerlo, de captarlo, de comprender su ejercicio en los otros, los que sí lo poseen plenamente; esto es también lo que le diferencia del animal, que ni posee ni capta o percibe el *logos*; el esclavo «participa de la razón (*koinonôn lógou*) en medida suficiente para reconocerla (*aisthánesthai*) pero sin poseerla (*mé ekhein*), mientras

que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos» (1254b, 22-24). Esto es lo que sitúa necesariamente a los esclavos en una posición inferior, de ser destinado a ser regido totalmente por otro.

Los esclavos son tan naturalmente distintos de los demás hombres como lo es el cuerpo respecto del alma, y, por ello, su relación con el ser libre será de un carácter similar. Al fin, el papel del esclavo no es sino el de un cuerpo útil. Es frecuente en el pensamiento griego esta comparación entre el gobierno que de sí puede tener el individuo y el que puede darse en ámbitos colectivos<sup>12</sup>. Invitaba a ello el íntimo vínculo entre lo individual y lo colectivo, y, como ha quedado señalado en Aristóteles, el carácter estimado como natural de la relación entre lo uno y lo otro, el bien del individuo y el bien de la *pólis*. Así como el alma está destinada a ser «el elemento rector y el cuerpo el regido», así ocurre con el esclavo, y como aquella rige al cuerpo despóticamente, de igual modo el esclavo habrá de ser regido. En la *Ética a Eudemo* se establece la semejanza de relación entre amo-esclavo, cuerpo-alma, y artesano-instrumento, precisamente basándose en que entre ellos «no hay afinidad ninguna»: «El cuerpo, en efecto, es el instrumento del alma nacido con ella; un esclavo es como si fuera un instrumento de su dueño; un instrumento es una especie de esclavo inanimado» (EU, 1241a-1241b). Una relación muy distinta, sin embargo, es la de la inteligencia con los afectos, que ya tiene una índole política o regia (*politikén kai basilikén*). «Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia (*nóús*) un imperio político o regio sobre el apetito (*oréseos*); en ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y convenien-

te que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas» (1254b, 2-9). La fina precisión de Aristóteles, que, sin embargo, no desarrolla, evoca la relación *paidética* que en Platón el alma racional llevaba sobre las otras dos almas o partes, irascible y concupiscente; educación comporta diálogo, no simple imposición. Importa en todo caso señalar, por un lado, la exclusión de una relación meramente *instrumental*, propia de la relación despótica, con nuestra parte sentimental; y, por otro, cómo lo político (o regio) comporta ya un trato en el que el elemento rector y el regido se disponen en un plano de mayor proximidad, en tanto que implica relaciones dentro de un mismo elemento, el alma, relaciones entre sus distintas partes (*morioi*), la parte afectiva (*tó pathetikó morió*) y la parte racional (*tou moriou lógon ekhontos*); a diferencia de lo que ocurre con el cuerpo, elemento de otra naturaleza, entre ellas podrá mantenerse conversación. Lo político sólo podrá darse allí donde no exista una gran diferencia. La hay entre alma y cuerpo, no tanto entre una parte del alma y otra<sup>13</sup>. Con todo, en la medida en que ambas partes no son iguales, no son ambas racionales, no son ambas *lógos*, habría que decir que no puede darse una relación estrictamente *política*, sino más bien *regia*. Más adelante quedará esto más claro.

Esa diferente naturaleza es igualmente lo que explica que el otro par de conceptos que Aristóteles, ya desde su obra temprana, suele unir a política, *justicia* (*dikaion*) y *amistad* (*philia*), sean totalmente ajenos a la relación entre amo y esclavo. Como se nos dice en la *Ética a Eudemo*, tanto la justicia como la amistad se basan en la *igualdad*, aun cuando esta pueda ser, además de una igualdad estricta-

ta, una igualdad proporcional; pero es claro que ninguna de ambas es referible a la relación amo-esclavo. Cabría antes hablar de *philia* entre dios y los hombres, en tanto que éstos tienen una parte divina (*noús*). Pero no cabe esa cercanía con el esclavo por lo que ni es posible la amistad, ni tampoco tiene sentido la justicia, como no lo tiene en la relación del artesano con un instrumento, no es posible el concepto de «justicia despótica» (*despotikón díkaion*), como tampoco el de «justicia paterna» (*patrikón díkaion*), aun cuando Aristóteles alguna vez emplee los términos, pero sólo de un modo analógico, y en realidad para resaltar el concepto en su sentido fuerte <sup>14</sup>.

La diferencia insalvable entre el esclavo y el hombre libre es lo que imposibilita una relación *política* entre ellos. «Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal» (1254b, 16-20). Esta misma razón de la diferencia natural es la que explicaría igualmente lo adecuado del dominio despótico entre los pueblos bárbaros; «pues por ser de condición más servil los bárbaros que los griegos y los asiáticos que los europeos, soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado» (1285a, 19-22) <sup>15</sup>.

Otra característica del dominio sobre los esclavos es que en él se busca siempre «la conveniencia del amo» (1278b, 35), exactamente igual que la conveniencia en el manejo de un instrumento, solo importa la del artesano que lo usa (EU, 1241b-1242a). No impera en esta relación ningún interés común. Por esto Aristóteles considerará a todos los regímenes en que no domine el interés común, sino que

«sólo tienen en cuenta el de los gobernantes», regímenes despóticos (1279a, 19).

La conclusión es clara, «no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad» (1255b, 16). El imperio despótico queda definitivamente excluido de lo relativo a la *pólis*. La relación política no es instrumental. *Despoteía* y *politiké* son categorías excluyentes.

#### 4. *Ni paternalismo, ni aristocracia. El ejemplo de la fraternidad*

No es la relación amo-esclavo la única existente en la casa, como quedó indicado. En las otras dos (marido-esposa; padre-hijos) ya no existe tan gran diferencia entre los seres que la contraen, pues se trata de una relación entre individuos *libres*. La proximidad a lo político queda, entonces, posibilitada ya que el gobierno político, en definitiva, «se ejerce sobre libres» (1255b, 18). Ahora bien, los seres libres de la casa no están situados todos en el mismo plano, también aquí encontramos diferencias significativas. La mujer y los hijos no están en la misma situación de plenitud que el padre. Ninguno de ellos, ciertamente, tiene naturaleza de esclavo pues disponen de *lógos*, no están en la situación de aquel que sólo es capaz de reconocerlo. Mujer y niños tienen *capacidad deliberativa* (*tó bouleitikón*), algo esencial de que carecía el esclavo. El niño, sin embargo, posee esta facultad en un estado aún no suficientemente desarrollado, de manera que la posee pero de manera incompleta. Aristóteles emplea el término *atelés*, para referirse a esa falta de desarrollo de la facultad deliberativa en el niño, que no ha llegado a su fin natural: «el niño la posee, pero imperfecta» (1260a, 13). El niño se caracteriza más por sus afectos, sus sentimientos y deseos que por su inteligencia, que se desarrolla mucho más tarde; «los niños pequeños, aun los recién nacidos,



tienen coraje, voluntad y apetito, y en cambio el raciocinio y la inteligencia sólo se desarrollan en ellos al avanzar la edad» (1334b, 22-25). Todo esto hace que el niño en efecto necesite dirección, haya de ser regido, pero en un tipo de gobierno muy distinto del que el padre ejercía sobre el esclavo, pues ya no puede haber relación despótica entre seres que poseen *lógos*, aun cuando uno lo posea en su plenitud y otro sólo imperfectamente. El gobierno será de otro tipo, semejante al de un rey sobre sus súbditos. «Así la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza (*basileías*), puesto que el padre se cuida de los hijos; de aquí también que Homero llame padre a Zeus, y, en efecto, la realeza quiere ser un gobierno paternal (*patriké arkhé*)» (EN, 1160b, 23-27) <sup>16</sup>. En la medida en que el hijo está en un proceso de desarrollo de manera que aun no ha alcanzado la plena racionalidad, y su carácter aún se distingue por el predominio de apetitos y deseos, el *lógos* rector deberá estar temporalmente encarnado en otro, el padre. Se daría entre ambos una relación semejante a la existente entre la parte racional y la parte irracional del alma, que como antes veíamos era calificada también por Aristóteles de regia.

Sólo entre bárbaros o entre gentes acostumbradas al despotismo cabe confundir, según Aristóteles, una relación y otra, y que no se aprecie la diferencia que distingue a los esclavos de los hijos. «Entre los persas el gobierno del padre es tiránico y los padres tratan a sus hijos como a esclavos. Es también tiránico el gobierno del amo respecto del esclavo, pues en él se hace lo que conviene al amo. Pero ésta es una forma de gobierno recta y la persa errónea, porque los modos de gobernar seres distintos deben ser distintos» (EN, 1160b, 27-32).

Por otra parte, la diferencia existente entre hijo y padre no es más que una dife-

rencia de carácter temporal, en cierto modo como la que pudiera haber entre un hombre de más edad y un joven. Algo no muy distinto de lo que sucede entre los súbditos y el rey, pues si bien «el rey tiene que ser, en efecto, naturalmente distinto de sus súbditos», en realidad son unos y otros «de la misma casta» (1259b, 15).

Queda claro, entonces, que no puede ser lo mismo monarquía que tiranía, pues en ésta se gobierna a los súbditos como si no fueran de la misma casta, se les trata en definitiva como a esclavos. Aristóteles, como es sabido, considerará la tiranía un régimen desviado, corrupto, «una perversión de la monarquía» (EN, 1160b, 10). Pero queda igualmente claro que en el gobierno monárquico el súbdito es tratado paternalmente, como si de un niño se tratara, como alguien que aún no tiene una auténtica capacidad deliberativa. Es importante retener este aspecto por cuanto que nos conducirá a una conclusión en la que la *monarchías* no entre totalmente en la categoría de política.

Examinemos ahora el caso de la tercera relación dentro de la casa, veamos qué ocurre con la relación conyugal, la relación entre marido y esposa. Se trata de una relación entre seres libres, que poseen *logos*, capacidad deliberativa, y no incompleta. Es manifiesta, pues, su diferencia con respecto al esclavo y a los hijos; no le corresponde, por consiguiente, una relación *despótica* (esclavos) ni tampoco *regia* (hijos). Debería corresponderle un gobierno adecuado a una relación entre iguales. La consecuencia no podría ser otra, pues, que la de calificar esta relación como una relación *política*, ya que «el gobierno político es de libres e iguales» (*eleuthéron kai ison*) (1255b, 20). Y así lo hace Aristóteles, pero no sin vacilaciones ni total coherencia. «El padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad (*arkhés*):

sino a la mujer como a un ciudadano (*politikós*) y a los hijos como vasallos (*basilikós*)» (1259b, 39-41). Pero Aristóteles no es totalmente congruente en este punto, ya que a la condición de la libertad y de la igualdad propias del gobierno político, se le une, como corolario suyo, la de la alternancia en las funciones de gobernante y gobernado, el gobierno por turno (1279a, 10); y está claro que aquí se habla de un elemento rector (marido) y otro regido (esposa) de carácter fijo, algo que ya no es estrictamente político, como en el texto viene a reconocerse: «En efecto, salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección (*egemonikóteron*) que la hembra, y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaduro. Pues bien, en la mayoría de los regímenes de ciudadanos (*politikais arkhais*), estos alternan sucesivamente en las funciones de gobernante y gobernado (pues son iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada); sin embargo, cuando uno rige y el otro es regido, se procura establecer una diferencia mediante el atavío, los tratamientos y los honores, como lo dio a entender Amasis con su ejemplo del lavapiés. La relación del varón respecto de la hembra es siempre de esta manera» (1259b, 1-10). Como vemos, la igualdad queda rebajada, desde el momento en que uno de los cónyuges aparece como naturalmente (*phýsei*) superior al otro, el hombre a la mujer, y en consecuencia, en el mismo grado quedaría desvirtuado el carácter *político* de la relación <sup>17</sup>.

Aristóteles tiene conciencia de que algo no va bien aquí, de donde sus vacilaciones. En *Ética a Nicómaco*, a nuestro parecer, se precisa con más tino la relación. En un texto en el que trata de distinguir el concepto de *justicia política* (*politikón dikaion*) de otros tipos, como el de *justicia doméstica* (*oikonomikón dikaion*), nos da un nuevo argumento para

diferenciar la relación entre cónyuges. Nos dice que tanto esclavos como hijos pueden ser considerados como pertenecientes de algún modo al padre, y, en consecuencia, respecto de ellos no puede darse injusticia, pues nadie la comete consigo mismo o con su propiedad. Aquí no se daría relación de justicia política, pues ésta sólo afectaría a una relación entre *iguales*, que por tanto necesita un *nómos*, una ley a la que referirse. Importa subrayar el punto, la conexión interna entre *ley e igualdad*. Donde se da una relación vertical fija, de mando-obediencia, no se necesita un *nómos* al que ajustarse; éste o, mejor, su ausencia, está en la voluntad del mando mismo: «Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón» (1134.<sup>a</sup>, 35-36). La justicia política excluiría una relación de *pertenencia*, sólo se daría entre pares, donde uno no pertenece al otro. En la relación de pertenencia no se requeriría un *nómos* que mediase; la injusticia en términos absolutos es ahí imposible. «La justicia del amo (*despotikón dikaion*) y la del padre (*patrikón*) no es la misma que la de los gobernantes, aunque es semejante. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo, y nadie se perjudica así mismo deliberadamente. Por eso no hay injusticia ni justicia política en esas relaciones: quedamos, en efecto, en que esa clase de justicia era según ley (*katá nómon*), y en que tienen ley de un modo natural aquellos que son iguales en el mando y la obediencia» (EN, 1134b, 8-15) <sup>18</sup>. Ahora bien, la mujer no está en una relación de pertenencia, pero tampoco de igualdad, de ahí su posición difusa, si bien más cercana al marido que al hijo no alcanza su posición. Al texto citado se añade: «Por esta razón la justicia se refiere más a la mujer que a los hi-

jos o la propiedad; pero se trata en este caso de la justicia doméstica, que es también distinta de la política». Es significativo de la dificultad que encuentra Aristóteles para catalogar la relación con la mujer el que en la *Gran Moral*, se hable de proximidad a la justicia política sin más: «La vida de casados, por tanto, está mucho más cerca de la comunidad que hay entre ciudadanos. De manera que, en este sentido, la justicia que cabe entre un matrimonio tiene un matiz más político que entre otros» (1194b).

La proximidad de la condición de la mujer al varón no acaba, por tanto, de incluirle en la relación propia de iguales. Por ello no nos sorprende que en un momento dado Aristóteles califique el gobierno del marido sobre la esposa no de político como se hacía en *Política I*, sino de *aristocrático*: «El gobierno del marido sobre la mujer es manifiestamente aristocrático (*aristokratiké*), puesto que el marido manda conforme a su dignidad (*kat'axían*) y en aquello que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer se lo cede a ella» (EN, 1161a, 32-34). Y en referencia a la amistad, que le sirve igualmente a Aristóteles para diferenciar regímenes, nos dice que la existente entre el marido y la mujer «es la misma que la de la aristocracia» (EN, 1161.<sup>a</sup>, 22-23). El mismo calificativo de *aristocrática* para el gobierno de marido y esposa se emplea en la *Ética a Eudemo* (1241b)

Es la diferencia natural que distingue al varón libre lo que le coloca en el lugar de mando. Pero hasta ahora solo hemos encontrado términos vagos de concreción de esa diferencia, como esa alusión a la mayor dignidad de él. La diferencia, más allá de esta o aquella cualidad, para que pueda ser determinante de un nuevo tipo de gobierno o relación *no puede sino referirse a algo en relación al lógos, a la capacidad deliberativa*. Y, en efecto, en los textos en que se ha mostrado más preciso

Aristóteles nos dice que si bien la mujer tiene esa capacidad, y en plenitud, en ella está «desprovista de autoridad» (*ákyron*) (1260a, 13): «el esclavo carece en absoluto de capacidad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta» (1260a, 12-14). ¿Cómo entender esa falta de autoridad? Debemos interpretar tal carencia como referida a la relación del *lógos* con las otras partes del alma. La carencia de la mujer se debería a que su *lógos* no siempre tiene autoridad suficiente para imponerse sobre la parte irracional. Esto, como a nadie se le escapa, la aproxima a la condición del niño, y la convierte en elemento necesitado de dirección, aunque no total, como se apuntaba en el texto citado de la *Ética*.<sup>19</sup> La superioridad del varón es constantemente subrayada por Aristóteles. Así, cuando se refiere a las virtudes morales, sostiene que los distintos miembros de la casa participan de ellas, pero, como ocurre con las partes del alma, «no de la misma manera» (1260.<sup>a</sup>, 16), pues no es la misma la virtud del rector que la del regido, «no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, la de la mujer para servir, y lo mismo las demás virtudes» (1260.<sup>a</sup>, 21-24). O cuando se establece el parangón del hombre con los demás animales: «tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza (*phýsei*), el primero rige, la segunda es regida» (1254b, 13-14).

La diferencia entre hombre y mujer convierte en no totalmente apropiado el gobierno político entre ellos; la diferencia de la mujer con respecto a niños y esclavos, excluye el gobierno despótico y el regío. De ahí esta decantación por el gobierno aristocrático, más conforme a un gobierno entre impares, en el que no hay turno en la función de mando y obe-

diciencia. Sólo en el gobierno político se da además de la condición de libertad, la de igualdad y alternancia de las funciones de gobernante y gobernado.

En el seno de la casa se da una cuarta relación, a la que Aristóteles no suele prestarle atención. De hecho en *Política* ni la menciona, pero en *Ética a Nicómaco* sí; y tiene mucho interés para nosotros por cuanto muestra el íntimo vínculo entre política e igualdad. Se trata de la relación entre hermanos, que debido a que entre ellos no se detectan las diferencias naturales que encontrábamos en las tres relaciones hasta ahora examinadas, salvo que —y es importante la apreciación— haya una gran distancia en edad de unos a otros, el gobierno que más se asemeja a su relación sería precisamente la *politeia* o república, en el texto denominado *timokratiké*, timocracia: «A la timocracia se parece el gobierno de los hermanos, ya que éstos son iguales, excepto en la medida en que se diferencian por la edad; por eso si las diferencias de edad son muy grandes ya no hay amistad fraternal» (EN, 1161a, 4). En la *Ética a Eudemo* era calificada de republicana (1241b). La aparición de la diferencia nos coloca inmediatamente en otro tipo de relación, rompe con la amistad fraternal, nos dice Aristóteles. Curiosamente, en otros lugares destacará este tipo de amistad como esencial para la *politeia*. Será, pues, por este lado de la *fraternidad* por el único realmente por el que *oikos* y *pólis* se aproximen.

El que, a pesar de la significación de la relación fraternal, Aristóteles no le haya concedido un lugar importante en el análisis de la casa se explica, seguramente, por el hecho de que tal relación no implique al que para él es el elemento determinante de todo este ámbito, el padre.

### 5. La categoría de política

Si ahora tomamos el conjunto, a tenor del examen hecho de las relaciones que se

dan en el seno del *oikos*, vemos cómo en este medio se da un dominio por una parte *despótico*, por otra, *regio*, y, por una tercera *aristocrático* o, sólo muy impropiamente, *político*. La única relación horizontal, eminentemente *política* no es central. Visto en su conjunto, entonces, la administración de la casa es un régimen muy distinto del gobierno de la ciudad, y en ningún caso debiera confundirse, como empezaba *Política* afirmando. Vemos además, que en él impera siempre uno, el padre-amo-marido, así que globalmente se aproximaría a una monarquía, «el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo)» (1255b, 19).

Por otra parte, Aristóteles reacciona frente a los intentos de Platón de cortar una *pólis* por el patrón de la familia. No cree que sea propio de la *pólis*, por ejemplo, la *unidad* estricta que podría encontrarse en aquella. La *pólis* requiere de cierta unidad, efectivamente, pero no sin *pluralidad*. Una unión excesiva, al modo de la existente en el *oikos*, le parece a Aristóteles reductora para los fines de la ciudad, haría de ella en todo caso «una ciudad inferior» (1263b, 34), «pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad (*pléthos*)» (1261a, 18). Pretender unificarla la convertiría en una comunidad distinta, y «al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa». Aristóteles nos advierte claramente contra la pretensión de adoptar como ideal esa unidad que hace de la comunidad política un único sujeto político, ideal que ha recorrido el pensamiento político desde Platón hasta hoy. «De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad» (1261a, 21-22).

La pluralidad es esencial a la ciudad, en ella se dan gentes de distintas clases,

individuos que cumplen distintas funciones. Su unión no resulta ni de la jerarquización sobre la uniformidad, como pudiera ser un ejército, «una cosa es una alianza militar (*summakhía*) y otra una ciudad» (1261a, 24), ni de una paridad homogénea e indistinta. La igualdad, que, como se ha señalado ya, es elemento esencial de la *pólis*, no significa para Aristóteles nivelación de fortunas, sí el que no existan grandes diferencias que fomenten el conflicto y los vicios; tampoco pertenencia a una misma clase; ni igualación de funciones. Igualdad no es uniformización. Lo que se da en la ciudad es «igualdad en la reciprocidad», esto es, un cumplimiento por turno, no al mismo tiempo, de las funciones primordiales de gobernar y ser gobernado. En la ciudad se da la armonía de la concordia, la presencia de la amistad (*philia*), sin la cual la ciudad no se mantiene unida, pero ello no significa la reducción de la ciudad a un sujeto, a una voluntad, la del padre, como en la casa, o la del individuo. Hay en Aristóteles una valoración positiva de la pluralidad y la diversidad, ligada a las comunidades complejas y amplias, constituidas por muchos *logoi*. Una multiplicidad, pues, que tampoco signifique dispersión o fragmentación, como ocurre ya en el *ethnos* o nación, o en ciudades que rebasen ya tal número que sea imposible que las gentes se conozcan y por tanto se pierda su carácter de *koinonía*. Ni la unidad homogénea de la familia, ni la desintegración de las grandes agrupaciones, en ese punto medio se sitúa la comunidad política (*koinonía politiké*)<sup>20</sup>.

Aristóteles que ya conocía la situación de crisis de las ciudades, la constitución de monarquías, como la macedónica que las absorbían bajo su imperio, quiso seguir pensando que *politeia* sólo podía darse en la *pólis*. La cuestión quedará planteada, y a ella se volverá una y otra vez, especialmente en aquellos pensados

res más fieles a la carga normativa, republicana, de lo político.

Las características de la *pólis* son muy distintas a las del *oikos* y no es en él donde el gobierno político habrá de hallar su referencia<sup>21</sup>. La política no puede concebirse según los rasgos de la administración de la casa. Es cierto, que hubo un tiempo en que las ciudades se gobernaban al modo de la casa, reconoce Aristóteles, esto es, se regían monárquicamente, pero esto no era sino resultado de un momento primitivo en su desarrollo, de su falta de diferenciación, o, como en el caso de los bárbaros, debido a su especial naturaleza y costumbre de sometimiento. «Ésta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a rey, ya que en toda casa reina el más anciano y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco» (1252b, 19-22). Cuando tenemos verdaderas ciudades, de individuos no unidos por parentesco, plurales, con gentes de clases distintas, con funciones diversas; comunidades realmente superiores en las que quedan inmersas las casas y los individuos encuentran en ella su fin, entonces, es muy otro el gobierno que le corresponde. Ya no puede ser la monarquía, apropiado para la relación de quienes aún no tienen un *lógos* desarrollado, como era el caso de los niños. En esto nos basamos para excluir como no político el gobierno paternalista o monárquico. «El gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales» (1255b, 19-20).

El gobierno *político* no es *monárquico*<sup>22</sup>. Platón, que había tomado al hombre político como «hombre regio», así como la política como «ciencia regia», en coherencia con el modelo del *oikos*, que-

da desmontado<sup>23</sup>. Tampoco, claro es, *despótico*, como antes vimos. Ni siquiera, aun cuando le cae más de cerca, se puede decir que *aristocrático*, pues no es congruente con la característica de la igualdad. Ya apuntábamos que se acercaba más a la relación entre hermanos, que a la de marido y esposa. Por negaciones sucesivas, en este examen del gobierno y gobiernos que se dan en la comunidad de la casa, hemos ido perfilando en hueco qué es lo propiamente político. Compendiemos ahora positivamente sus rasgos, veamos qué andábamos buscando.

En primer lugar, el gobierno político se refiere a seres *libres*. Se excluye pues de la condición de ciudadano toda situación de esclavitud.

La tradición romana persistirá en esta idea; se dirá que es libre el que no es siervo, contraponiéndose *liber* a *servus*, el que no está bajo dominio, bajo un *dominus*, no está *sub potestate*, sino que es *sui iuris*, no *subiectae*. Esto en Cicerón implicaba estar libre de coerción, y, en la interpretación que hace Q. Skinner<sup>24</sup>, no sólo de coerción o amenaza actual sino también posible, lo que iba ligado al principio de imperio de la ley que protegía a los ciudadanos del arbitrio de cualquier voluntad. Un principio que suele ubicarse en los inicios de la Edad Moderna, y cifrarse en términos liberales, pero que además de en la tradición romana mencionada lo está también en Aristóteles, para quien el gobierno de las leyes está por encima del gobierno de los hombres en la misma medida en que el *lógos* lo está sobre los apetitos y pasiones; en el libro III así define la ley, como «razón sin apetitos» («*aneu oréxeos nous*») (1287a, 32). Además la ley está necesariamente implicada en la *pólis*, en tanto que comunidad de iguales en la que consiguientemente deben alternarse en el gobierno, lo que exige un orden, esto es, un *nómos*, «puesto que el orden es una ley» («*é gar*

*táxis nómos*») (1287a, 18). Recordemos, por otra parte, la consustancialidad de la ley a lo político basada en la oposición *oikos/pólis*: tal y como se reflejaba en *Ética a Nicómaco* sólo entre libre e iguales la justicia es *política*, porque hace referencia a la ley (*katá nómon*) (1134b, 13-14), lo que no ocurre con la justicia de la casa, calificada de «doméstica» (*oikonomikòn*) Pero, mientras la concepción romana, que será, según la mencionada interpretación, la que se extienda a la tradición republicana, a Maquiavelo, Harrington, Milton o Sidney, o Montesquieu, se mantendría en un concepto de libertad negativa, como no dominación o interferencia arbitraria, la concepción aristotélica, creemos, es más vigorosa, sitúa en el centro el concepto de *autogobierno*, que se entiende en el doble sentido de participación en el gobierno colectivo, y de autodomínio (*enkratía*), en el que el *lógos* se impone sobre sí, lo que Aristóteles echaba en falta en el *lógos* femenino.

Se puede ser parte de la ciudad, pero no propiamente ciudadano. Durante mucho tiempo la definición del concepto de ciudadano será utilizada para la exclusión en grados diversos no ya sólo de esclavos sino de todo aquél que se viese situado en alguna posición de servidumbre o dependencia. El mismo Aristóteles por considerar que los obreros están próximos a la condición del esclavo, pues tienen una especie de «esclavitud limitada» (*aphórisménen douleían*) (1260b, 1) era reticente a su inclusión en la ciudadanía; «La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero» (1278a, 8) llega a decir. Citemos tan sólo como curioso ejemplo la distinción de Kant entre ciudadano activo y ciudadano pasivo, que dejaba fuera a mujeres y trabajadores dependientes, abolida por Robespierre<sup>25</sup>.

En segundo lugar, lo político hace referencia a la *igualdad*, a seres iguales.

Este punto no sólo excluía el gobierno despótico, propio de la relación entre seres de naturalezas distintas como son las del amo y del esclavo; sino también impedía que pudiésemos calificar el gobierno del padre sobre los hijos de político, en vez de regio; y tampoco con propiedad la relación con la esposa, de carácter más bien aristocrático. La igualdad significa en esencia individuos que poseen por un igual *lógos*. De ahí la jerarquización de la familia, imposible en la ciudad. Vale, pues, la interpretación de H. Arendt: «La *pólis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la estricta desigualdad»<sup>26</sup>.

Ciertamente Aristóteles tuvo muy en cuenta la igualdad *material*, en la medida en que pudiera favorecer o dificultar el buen gobierno, la existencia misma de la *pólis*, afectara a su estabilidad, pervivencia, o virtud, un aspecto que, sin embargo suele olvidar H. Arendt. Sabemos al respecto, de la importancia que daba Aristóteles a que el orden de propiedades fuera de tal modo que no favoreciese la desigualdad, algo que alimentaría la inestabilidad y el mal gobierno. Y, por otra parte, son bien conocidas sus observaciones acerca de la inadecuación para la virtud ciudadana tanto de aquellos que mucho poseen como de los totalmente desposeídos, de donde la virtud del término medio. Aristóteles no se plantea el problema de una «justicia social» en sí misma. El problema de la desigualdad social le preocupa desde un punto de vista estrictamente *político*, en lo que pueda repercutir negativamente en la convivencia pública. Será éste un enfoque constante en la tradición republicana: la consideración de lo social desde lo político y no a la inversa. Marx, que a menudo favoreció esa inversión, la reducción de lo político a lo social, e incluso la extinción misma de lo primero, recordaría, sin embargo,

con lucidez, el principio aristotélico: «entre los antiguos no encontraremos nunca una investigación acerca de qué forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción (...) La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos»<sup>27</sup>.

En tercer lugar, la relación política *no es instrumental*, como sí lo es la despótica, la que se da entre seres de distinta naturaleza, entre amo y esclavo, alma y cuerpo. Entre seres iguales, que poseen *lógos* la relación sólo puede ser la propia a esa condición, la que une un *lógos* a otro, *dialógica* o comunicativa. Éste es, acaso, el rasgo más determinante y de mayores consecuencias; también, claro, irremediamente el más polémico dada la construcción moderna de la concepción de lo político a partir de una determinada lectura de *El Príncipe*. Ahí radicaría también, a nuestro modo de ver, el verdadero lazo conceptual sobre el que plantear la unión entre política y ética, más allá de los planteamientos concretos del mismo autor de esta categoría. Tan sólo H. Arendt ha sabido extraer con toda radicalidad las consecuencias de esta dimensión.

En esta misma línea, hay que señalar que la relación política tampoco puede ser *paternal*, pues en esta última los *logoi* no son iguales, y no pueden situarse en el mismo plano; la relación paternal es más bien monológica, es la propia de la monarquía. Desde esta clave el ideal ilustrado, definido como la liberación de toda tutela por el mismo autor que calificó el paternalismo como la peor de las tiranías, podría entenderse como la adquisición de la condición política, esto es, la emancipación del estado del *oikos*, o salida de la minoría de edad y entrada en el dominio de los libres e iguales, de aquellos cuyo *lógos* es soberano, se sitúa en condición

de paridad con los demás. El ideal ilustrado vendría a plasmar la posibilidad de la confrontación de los *lógos* emancipados, la realización de lo político.

Política va unida, pues, a *deliberación y comunicación*. Todo lo relativo al ámbito de la *praxis* exige esta capacidad. A ella va unida la virtud dianoética de la prudencia (*phrónesis*), virtud política por excelencia (EN, 1141b).

P. Aubenque<sup>28</sup> nos ha enseñado cómo el término mismo de deliberación, *bouleusis*, que Aristóteles sería el primero en emplear de manera técnica para referirse a la reflexión acerca de la acción, de lo contingente en aras de tomar una decisión (*proairesis*), tiene su origen en la práctica política de la *Boulé*, que en Homero era el Consejo de ancianos, y más tarde, en la democracia ateniense, el Consejo de los quinientos, que preparaba las reuniones de la asamblea o *ekklesia*. La capacidad deliberativa, en realidad, vendría a interiorizar una práctica democrática de contraposición de opiniones, de ponderación de los distintos argumentos. Cuando Aristóteles en la *Retórica* distingue tipos de discurso según a aquellos a los que es dirigido, nos dice que el deliberativo, a diferencia del judicial o del epidíctico, se dirige a un auditorio que no es un mero espectador, sino que juzga y lo hace sobre cuestiones relativas al futuro, esto es, a la posibilidad de la acción que puede transformar las cosas, Aristóteles se refiere principalmente al miembro de la asamblea democrática<sup>29</sup>.

Mas no sólo genéticamente la deliberación iría vinculada a la democracia, sino también conceptualmente, toda vez que dado el régimen de cosas sobre las que versa, esas que no se cumplen necesariamente, excluye un saber científico, la posibilidad de la demostración, y nos sitúa en el terreno más falible de la opinión, en el que, en consecuencia, todo hombre con juicio, con experiencia pue-

de entrar, no quedando reservado a los sabios como quería Platón; la tecnocracia queda excluida<sup>30</sup>. La vinculación entre deliberación y democracia tendría también, si seguimos la existencialista interpretación de Aubenque, una dimensión antropológica en tanto que sería lo que se correspondería mejor con la situación propia del ser humano, en un mundo abierto, no determinado, incierto y contingente, pero no aleatorio, en el que una razón falible, delimitada tanto frente a la ciencia como frente a la adivinación, perfilada en la plural confrontación de juicios puede actuar como guía. Esa deliberación en común, en fin, sería «la condición intelectual de posibilidad» de la coexistencia humana, de la realización del hombre en la *pólis*<sup>31</sup>.

En cuarto lugar, y unido indisolublemente a las dos características anteriores, en el gobierno político se *alternan las funciones de gobernante y gobernado*, como corresponde a seres libres e iguales. El mando no está siempre en las mismas manos, y todo ciudadano debe saber obedecer la ley y también establecerla. Componente esencial de la definición de ciudadanía será el de *participación* (1275a, 23). Éste es un punto que, como se sabe, se trata especialmente en el libro III, donde se descartan como definiciones cabales de *polites* algunas que, antes como ahora, eran admitidas comúnmente según los lugares. Una de las que se desecha es la que se denominará *ius sanguinis*, aquella que ocupaba un lugar tan destacado en el *Ion* de Eurípides, que la hacía depender de la *filiación*, de que padre y madre, o un número determinado de ascendientes, fueran ciudadanos. Tampoco considera Aristóteles que la ciudadanía dependa del mero habitar en un *lugar* determinado, pues también lo hacen metecos y esclavos, excluidos tradicionalmente de ella. O, a la manera en que el liberalismo lo definiría hoy: por «participar de



determinados derechos» (1275a, 9), que sería para Aristóteles una forma muy imperfecta de serlo, como «los niños» o «los ancianos». Todas estas categorías excluidas tienen en común la *pasividad*; no se define la condición de ciudadanía por acción alguna, sino por la genealogía, el estar o el recibir. Cuando lo esencial de la ciudadanía se define «por participar (*metekhéin*) en la administración de justicia (*kriseos*) y en el gobierno (*arkhés*)» (1275a, 23). Y, después de indicarnos que esta definición con el régimen que concuerda mejor es la democracia (*demokratías*) (1275b, 5)<sup>32</sup> parece precisar mejor la definición, concordando con todo lo que dijimos más arriba, al sostener que ciudadano es el que participa de «la función deliberativa (*bouleuesthai*) o judicial de la ciudad» (1275b, 16-17).

En quinto lugar, política y *justicia* van de consuno. Recordemos la íntima vinculación más arriba apuntada entre la propiedad distintiva del ser humano, la posesión de la palabra, de *lógos*, el sentido de lo justo y la *pólis*. Además, como también ha quedado registrado, entre seres iguales debe mediar la referencia a la ley. En una relación que ya no es de pertenencia ha de buscarse la justicia, pues con respecto a lo que es de uno no se puede cometer injusticia. Como acabamos de ver, así como de los ciudadanos es característica esencial deliberar y juzgar, la justicia, nos dice Aristóteles «es cosa de la ciudad» (1253a, 37).

En sexto lugar, es consustancial a lo político que el gobierno no sea a conveniencia de un elemento particular, esté encarnado éste en un sólo hombre o en algunos. Propio del régimen despótico es precisamente el que impere «la conveniencia del amo» (1278b, 35); e igualmente tal dominio de lo particular sucede en todos los regímenes desviados, que por ello son en esa medida despóticos. En el gobierno político impera la convenien-

cia de todos, el *interés común* (*koinón symphéron*).

En séptimo lugar, la unidad que intenta la política no excluye la *pluralidad*. No busca la configuración de una comunidad que se comporte como una familia, o como un solo individuo. Busca, efectivamente, concordia y amistad, pero no sin diferencias, multiplicidades.

Por último, política va unido a *excelencia*, a virtud como corresponde a una comunidad superior, que no busca el simple vivir, la satisfacción de las necesidades vitales, sino un vivir bien, la felicidad, «una vida perfecta» (1281a, 34). La comunidad política no es, como antes señalamos, una mera alianza para evitar daños, aspira a lo mejor. Todo esto es lo que sitúa la *vida política* en un primerísimo lugar. Es conocido el debate desde los tiempos de Platón acerca de si ésta era la vida superior, o podría ser rebasada por la vida filosófica. En Platón, no hay vacilación respecto a la primacía de la última. En su discípulo, si bien la primacía también termina otorgándosele a ésta, encontramos una querencia y calificaciones acerca de la excelencia de aquella que denotan en todo caso el alto lugar a ella concedido (1324a-1325b). Al fin, la política se ocupa del bien (la justicia) de la comunidad superior (la ciudad), de ahí que en algún momento llegue a colocar el saber político en primerísimo lugar: «En todas las ciencias y artes el fin es un bien; por tanto, el mayor y más excelente será el de la suprema entre todas, y ésta es la disciplina política (*politiké dýnamis*)» (1282b 14-16; EN, 1094a-1094b)<sup>33</sup>.

## 6. Una larga estela

Vayamos concluyendo. Hemos delimitado claramente lo político de lo despótico, el déspota no es político. Esta es la principal línea de contraposición si se quiere entender qué sea política para el Estagirita, qué sea política sin más. Ésa es la ra-

zón de que cuando Aristóteles quiera calificar un régimen de desviado, más allá de su diferencia, lo denomine sencillamente «despótico» (*Politica*, 1279a). Esa línea divisoria pervivirá a lo largo de la historia de la teoría política. El mismo Maquiavelo cuando trata de los principados evita con coherencia republicana, aristotélica, usar el término «política»; no aparece una sola vez en *El Príncipe*. Algo semejante encontramos en J. Locke, en el que aún pervive ese elemento republicano. Rousseau nos dirá que el despotismo nunca genera un «cuerpo político» sino tan sólo una «agregación»; no existe lo primero sin acuerdo voluntario. Kant sólo distinguirá dos tipos de gobierno: república o despotismo.

Todos los regímenes despóticos (tiranía, oligarquía; y en la particular visión que Aristóteles tenía de la *demokratía*, que algunos prefieren traducir por «demagogia», también éste quedaba incluido) no son propiamente «políticos». ¿Qué sucede con otros regímenes como la monarquía y la aristocracia, de los que no cabe decir sean despóticos toda vez que en ellos impera el interés común? Pues lo único que cabe decir es que no son plenamente políticos, sólo muy parcialmente. Se acercan a lo político en un rasgo crucial, su delimitación del despotismo, que sabemos es la línea de frontera. Pero está claro que no cumplen con características esenciales, la primera, la de ser un gobierno entre iguales. Más alejada sin duda está la monarquía, menos la aristocracia, que en alguna de sus formas puede acercarse a la república; Aristóteles llega a hablar de «república aristocrática» (*politikón aristokratikós*) (1300b, 41), y a decir que si la república se inclina hacia la oligarquía es aristocracia, pues, como sabemos, la república viene a ser una mezcla de oligarquía y democracia, y por ello puede inclinarse hacia un lado o hacia otro (1293b; 1295a). Recordemos la significativa vacilación

entre los adjetivos «política» y «aristocrática» al calificar la relación marido-esposa. Montesquieu, hablará de dos formas de república, la democracia y la aristocracia.

El hecho de que Aristóteles emplee a menudo términos pertenecientes al campo semántico de *pólis* al hablar de esos regímenes no debe confundirnos. Sabida es la oscilación terminológica frecuente de los textos del sabio griego. En el caso de *Politica*, dada su compleja composición sobre textos de distintos momentos, continuamente reelaborados, este problema se acentúa más. Aubonnet, por ejemplo, ha observado como un mismo régimen en Siracusa es denominado en el mismo libro (V) *politeia*, oligarquía, buen gobierno y democracia<sup>34</sup>. El término que suele traducirse por régimen, o por constitución, o por forma de gobierno, forma de vida de una sociedad, o incluso por Estado es el de *politeia*. Algo parecido le ocurre a los términos latinos *res publica*, o al romance *república*. Aristóteles emplea el término *politeia* también para las formas despóticas o desviadas. Está claro que conceptualmente esto sería incongruente. Lo mismo sucede con los adjetivos en relación con la *politeia*, que pueden tomarse en su acepción más general o en la referente a un régimen concreto, en particular. Por eso, no debe inducirnos a error el hablar indistintamente de regímenes y de su clasificación, pensando que de lo que hablamos es de formas «políticas» de organización, cuando de lo que hablamos es tan sólo de formas de organización de la ciudad, formas de organización, estrictamente hablando, *no políticas*. Recordemos la tensión evidente que más arriba registramos entre el concepto de justicia y la expresión «justicia despótica» o «justicia paterna».

La categoría de política es en Aristóteles, y desde él, una categoría con una enorme carga normativa, que traza un de-

ber ser, señala una ordenación como la mejor, basada, como es habitual en el filósofo griego, en la naturaleza de la cosa, en lo que es substancialmente la ciudad. Esa carga se difumina al usarse los términos en relación con la categoría [política, político, ciudadano (*polites*), etc.] en un sentido meramente descriptivo. Entonces, el nombre choca con la cosa, en tanto que hablamos de ciudadanos pasivos, de gobiernos políticos entre desiguales, de políticos con mando fijo, de violencia política, etc., es decir, de una política que no es tal.

Si hay una *politeia* a la que le conviene nombre y concepto ésta es la que ha solido traducirse por república<sup>35</sup>. Si «el régimen es la forma de vida de la ciudad» (1295a 40), y, como vimos, está en el ser de ella el *télos* de una vida virtuosa, esa es la que el verdadero régimen habrá de encarnar; un régimen realizable, no meramente ideal, «a medida de todos los deseos», sino «al alcance de la mayoría de las ciudades» (1295a 29-31). Aristóteles no quiso buscarle otro nombre, la lla-

ma *politeia*, «recibe el nombre común a todas las formas de gobierno» (1279a, 38); es lo que corresponde al único régimen propiamente político. A esa luz es a la que hay que ver todas las oposiciones terminológicas que contemplamos en los libros que componen *Política*: *basilikon/politikón*; *despotikon/politikón*; *oikonomikon/politikón*; *aristokratikós/politikós*, etc. La república es la forma política por excelencia. Todo lo que a ella se le acerque o se le aleje en la misma medida le aproximará o distanciará de la pertinencia del adjetivo.

Demos un salto en el tiempo, y acabemos. Siglos más tarde Spinoza, superados las prevenciones del Estagirita respecto de la *demokratía*, podrá entender que el Estado en sí no es sino *democracia*, y cualquier otra forma en la que encarnare (monarquía, aristocracia), no serían más que formas imperfectas de su plasmación. En el judío holandés latía aún la idea de que la categoría política es algo más que un término versátil, y que sólo tiene una concreción rigurosa.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t. I, trad. J. J. Utrilla, F.C.E., México, 1993. J. G. A. Pocock, *The Maquiavellian Moment*, Princeton U. Press, 1975. C. J. Richard, *The Founders and the Classics*, Harvard U. Press.

<sup>2</sup> Una buena síntesis de las posiciones adoptadas en esta larga y ramificada polémica puede leerse en la minuciosa introducción que J. Aubonnet hace a su edición de los dos primeros libros de la *Política*: Aristote, *Politique*, Livres I et II, Les Belles Lettres, Paris, 1995.

<sup>3</sup> Con la destacable excepción, claro, de H. von Arnim.- *Die Politischen des Altertums*, Viena, 1910. Ver la exposición de Aubonnet: *Op. Cit.*

<sup>4</sup> Seguimos la edición de Julián Marías y María Araujo: Aristóteles, *Política*, C.E.C., Madrid, 1983.; hemos, sin embargo vertido algún término de otra manera, como el adjetivo *politikón*, que damos como «político», no como «social».

<sup>5</sup> H. Arendt insistirá en este punto. La casa está dominada por la categoría de la *labor*, que remite a los

ciclos naturales, a la satisfacción de necesidades inmediatas; no debe confundirse ni con la categoría de *trabajo*, ni con la de *acción (praxis)*. Sólo esta última sería la propia de la *pólis*. H. Arendt, *La condición humana*, trad. R. Gil, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>6</sup> El siempre interesante J. P. Vernant, que nos ha dejado no hace mucho, acentuaría, como es conocido, lo que debe el *lógos*, ya desplegado en razón filosófica, a la *pólis*: refiriéndose a Aristóteles escribía «si el *homo sapiens* es a sus ojos un *homo politicus*, es porque la razón misma, en su esencia, es política» *Los orígenes del pensamiento griego*, Trad.: M. Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, p. 105. Un extraordinariamente sugerente análisis de la unión de *lógos* y *pólis*, de palabra y ciudad, y ambos íntimamente vinculados a la filosofía es el que nos ofrece M. Foucault en su estudio sobre la *parrésia* griega (discurso franco, libre, verdadero): ver el magnífico curso recién editado *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008.

E. Tugendhat remite a la estructura proposicional del *lógos*, la estructura sujeto-predicado, la posibilidad del vínculo entre *lógos* y *pólis*. E. Tugendhat *Problemas* trad. R. H. Santos-Ihlau, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 206-207.

<sup>7</sup> La interrelación entre *pólis* y sentido de la justicia venía ya marcada por el mito de Prometeo que se nos cuenta en el *Protagoras* platónico (320d-322e), donde la capacidad para las artes de la vida y el fuego, dados a los hombres por Prometeo, que los había sustraído a Atenea y Hefesto, no servían a los humanos para fundar ciudades, lazos comunitarios estables. Por lo que Zeus, temiendo por el destino de aquellos, dotó a todos los hombres de sentido moral y de la justicia.

<sup>8</sup> Quienquiera que fuese el autor del libro cuarto, sea Tolomeo de Luca u otro, libro que forma parte del *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino, queriendo subrayar la dependencia esencial de las facultades de conocimiento respecto de la *pólis*, introduce el matiz referente al entendimiento de que en la medida que «tiene necesidad de tiempo y experiencia» depende de la ciudad. Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, Trad.: A. Ordoñez, Losada, Buenos Aires, 1964, p. 164.

Por otro lado, este *lógos*-razón, ya social en sí mismo, nos sugiere una posible confrontación con el carácter social que Kant atribuía al juicio reflexionante, toda vez que exigía la incorporación imaginativa del punto de vista del otro para constituirse. La sociedad, de este modo, está ya presente en nuestras propias facultades cognitivas, no sólo en nuestras necesidades. A este respecto, véase la interpretación de H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago U. Press, 1982.

<sup>9</sup> En su célebre *Oración sobre la dignidad humana*, Picco della Mirandola hacía residir justamente en esta condición intermedia del ser humano la posibilidad de la *libertad* que podría alcanzarle la *dignidad*: «Te coloco en el centro del mundo para que desde allí puedas vislumbrar todo lo que hay. No te hice ni un ser celeste, ni un ser terrenal, ni mortal, ni inmortal, para que tu como ser libre y soberano artífice de ti mismo puedas moldearte y esculpirte en la forma que prefieras. Podrás degenerar al nivel de las cosas inferiores; podrás, según tu voluntad regenerarte en las cosas superiores, que son divinas». También, puede decirse, en Aristóteles esa condición entre bestia y dios, liga al hombre a la *pólis*, lugar de su libertad, de su dignidad.

<sup>10</sup> Aristóteles tiene en mente a Sócrates y a Platón. Véase de éste: *Político* 259c, donde se niega que haya diferencia «entre la amplitud de una gran casa y el volumen de una pequeña ciudad», y que, por consiguiente, es una «ciencia única» la que entiende de todas ellas. Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates* (III,4.) rememora el diálogo entre Sócrates y el militar Nicomáquides, en el que aquél sostiene la similitud entre la administración privada y la pública.

<sup>11</sup> Recordamos cómo en este Diálogo Sócrates mostraba, y explicaba mediante la teoría de la anámnesis, cómo el esclavo sabía matemáticas, al resolver el problema de geometría que se le planteaba (*Menón*, 82d-86b).

<sup>12</sup> Una relación extensamente tratada por Platón en *República*, donde se afirma que «hay tantos caracteres de hombres como regímenes políticos» (544b).

<sup>13</sup> Estas diferencias, que Tomás de Aquino había registrado en su *Comentario a la Política de Aristóteles*, son pasadas por alto en *Del gobierno de los príncipes*, donde considera propio del gobierno real, que él pretende justificar como el mejor, tanto la relación alma-cuerpo, como la del alma con lo afectivo, subrayando a menudo la primera. «Conozca pues el rey que el oficio que tiene es ser en su Reino como el alma en el cuerpo (*sicut in corpore anima*) y como Dios en el mundo» (*op. cit.*, p. 49).

Respecto a la referencia a la división del alma en partes, superada ya en *De anima*, donde se subraya su unidad por encima de sus distintas facultades, no debe de ello deducirse la redacción anterior de *Política I*, pues en este paso no interesa a Aristóteles entrar en pormenores y le basta una división gruesa entre lo racional y lo irracional. La explicación de P. Moraux de que posiblemente se esté usando un texto anterior, cosa habitual en el maestro, pero reelaborado posteriormente para la ocasión resulta muy plausible. P. Moraux (ed.), *Le Dialogue «Sur la Justice»*, Pres Un. De Louvain, Paris, 1957, pp. 41 y ss.

<sup>14</sup> EU, 1241b. Ver los comentarios de P. Moraux, quien sostiene que tales observaciones se encontraban ya en el diálogo perdido *Sobre la justicia* (*Peri dikaiosýnes*): *op. cit.*, pp. 32 y ss. Ver más adelante lo referente al concepto de «justicia doméstica».

<sup>15</sup> En estas páginas dedicadas a la esclavitud, Aristóteles parece hacerse eco de un viejo debate. Entre sofistas y cínicos se había puesto en cuestión su carácter natural, considerándola establecida por convención. En esa línea se movían Licofrón, Antifonte, y quizá también Hipias y Gorgias, y también el cínico Onesicrito. A la misma crítica era sometida la naturalizada diferencia entre griegos y bárbaros. Eurípides, criticaba la institución de la esclavitud, pero no la idea del dominio natural de los griegos sobre los bárbaros. Ver W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2000, vol. I, pp. 139-158; también la Introducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, a su edición de la *Política*, en Alianza, Madrid, 1986, pp. 22-23.

El debate estaba llamado a tener sus recidivas. En el siglo XVI la argumentación aristotélica aún sería utilizada por Sepúlveda frente a Las Casas para justificar la esclavitud de los indios americanos. Hay que recordar que Sepúlveda tradujo la *Política*, editada en 1548, versión considerada como la mejor durante mucho tiempo. Rousseau, después de los teóricos del contrato y del derecho del XVII, volverá críticamente sobre el asunto en sus distintos escritos, y recordará

críticamente la posición aristotélica. No mantendría esa misma discrepancia en lo que se refiere a la relación con la mujer, como le reprocharía con razón Mary Wollstonecraft.

Respecto a la diferencia entre griegos y bárbaros, Aristóteles cita a Eurípides, con el que está de acuerdo en la idea de que los griegos por su naturaleza superior deben mandar —con los bárbaros no hay, por tanto política—. De hecho, Aristóteles se opuso al plan de Alejandro, en sus conquistas asiáticas, de unir a griegos y bárbaros; el mismo Alejandro, como es sabido, se casaría con la hija de Darío.

W. Jaeger refiere una carta de Aristóteles a Alejandro en que le aconseja tratar a los griegos como a amigos e iguales, y a los bárbaros como «animales y plantas», ser una guía para los primeros y un monarca absoluto e ilimitado para los segundos. El humanismo cosmopolita del período helenístico, de un Eratóstenes, de un Plutarco cuestionaría decididamente las tesis aristotélicas. W. Jaeger, *Aristóteles*, trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1983 p. 298.

<sup>16</sup> Seguimos la edición de María Araujo y Julián Marías publicada por C.E.C, Madrid, 1985.

<sup>17</sup> Sorprende cómo la opinión o el prejuicio extendido puede también con el gran genio, cómo un atento observador, de método de naturalista, sostuviese sobre la mujer ideas como la de que tenía menos dientes que el varón, o que si se miraban a un espejo durante la menstruación éste se teñía de rojo. Por otra parte, es conocida la teoría de *De generatione animalium* de que la mujer sólo es causa material de la generación, siendo el varón la causa formal, eficiente y final. Según esto, la mujer sería tan sólo un instrumento del hombre para la generación.

<sup>18</sup> Una idea que tendrá su eco posterior en la oposición de los partidarios del «imperio de la ley» frente al poder ilimitado del rey, *lex* frente a *rex*.

<sup>19</sup> Discrepamos en este punto, pues, de quienes interpretan en términos meramente sociales esta atribuida falta de autoridad (*ákyros*) del *lógos* femenino. Así, por ejemplo, Salvador Mas y Ángeles Jiménez consideran que la situación de *ákyros* de la mujer debe entenderse en relación al derecho de matrimonio y a la situación tradicional de la mujer. Según esto, aquella estaba subordinada al padre, o al marido, o, en caso de viudedad, a los hijos mayores. Independientemente de la verdad de esta situación social, creemos que Aristóteles no comete aquí lo que sería una evidente petición de principio, sino que a lo que apunta es a la relación *interna* existente entre las distintas partes del alma; ésta sería la justificación de la subordinación *externa* entre los sujetos. Aristóteles se refiere siempre a «las partes del alma» (*ta moria tés psikhés*), que, según los casos (esclavo, mujer y niño), «existen de distinto modo» (*enypárkhei diapheróntos*) (1260a, 11-12). Lo que importa es la situación interna del *lógos*: carente de ella el esclavo, sin desarrollo en el niño, sin autoridad en la mujer. Ver: S. Mas, A. Jiménez, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado

en Aristóteles, en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, S. XXI, Madrid, 1994. Marta Nussbaum, de forma sorprendente, estima que el texto de Aristóteles no deja clara su interpretación. M. C. Nussbaum, «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to...», en *Ethics*, 111, Oct. 2000, pp. 102-140, p. 114.

<sup>20</sup> En Aristóteles no se da la añoranza comunitarista de la unidad familiar.

<sup>21</sup> Esta oposición estará en juego en gran parte de las grandes teorías políticas. Hobbes, que no en vano representa el fin del aristotelismo político, consecuentemente con su monarquismo afirmará la identidad de naturaleza de los poderes de la familia y del Estado, el poder es uno, y se ejerce de modo instrumental, al servicio de un mero sobrevivir, de garantizar la seguridad. Esa pérdida de especificidad de las categorías políticas se encuentra, con un enfoque distinto, en su coetáneo R. Filmer. A uno y otro se opondrá J. Locke, que, siguiendo en este punto la influencia republicana, señalará la diferencia esencial entre el poder «natural» de la familia, de carácter paternal, el poder despótico, que se cierne sobre la vida misma del individuo, y el poder político, que exige acuerdo, consentimiento, convenio. Con todo, Locke sigue proyectando sobre la *pólis* elementos del *oikos* al introducir un cambio extraordinariamente significativo en la definición del sujeto político pues ya no lo hará por referencia al lugar del *lógos* en el individuo, sino en relación a la *propiedad*. Los niños quedan excluidos porque aún no están en condiciones de cuidar de su propiedad, por lo que se justifica el poder paternal; y el poder despótico se justificaría porque los derrotados perderían todo derecho de propiedad. El poder político es el resultado del *lógos* de propietarios para la seguridad de sus bienes.

Si bien se observa la historia, las luchas sociales, en buena parte, no han consistido sino en un combate en contra del poder en el *oikos*, tanto en su sentido restringido como amplio, y contra su proyección en la política. La esclavitud cuestionada por Rousseau y abolida por Robespierre; las luchas de las «clases domésticas», de siervos y trabajadores por romper con la «*loi de famille*», de la que hablaba Montesquieu, e ingresar en una ciudadanía plena; el feminismo; o el cuestionamiento del viejo régimen en el interior de la empresa. Ver el magnífico libro de A. Domènech: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004.

<sup>22</sup> Mal que le pese, Tomás de Aquino no puede estar, por tanto, más distante de Aristóteles cuando recurre al utillaje del Estagirita para defender nada menos que la monarquía como régimen político modélico. Con total coherencia, se verá obligado, en primer lugar, a deshacer la nítida y estructural separación de *oikos* y *pólis*, proyectando un dominio sobre el otro; lo que ya anticipa al interpretar al «animal político» sobre todo como «social» (*animal naturaliter sociale*), la *pólis* como «societas» (J. Habermas, «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía so-

cial», en *Teoría y praxis*, trad. S. Mas, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 49-86, pp. 55-56.

<sup>23</sup> La figura platónica del «hombre regio» (*Político*, 260b) es extraña, en realidad, a la tradición griega, que salvo excepciones, como sostenían P. Vidal-Naquet y C. Castoriadis, desconocía el personaje del rey, encarnado *par excellence* por la figura del Rey persa, propia de otros pueblos. Platón hace sinónimos política y realeza, y así como el político de verdad es el hombre regio, el gobierno es por definición el gobierno real (*arché basiliké*). C. Castoriadis, *Sobre El Político de Platón*, trad. H. Pons, Trotta, Madrid, 2004, pp. 13, 57, 152. J. Bordes, señala la animosidad generalizada en contra de las monarquías especialmente a partir de fines del VI, a lo que en la edad clásica se le añadiría la idea de que eran «un régimen anormal para la *pólis*»; de hecho en algunos autores queda excluido del término *politeia*, toda vez que se entendía que éste iba unido a un principio de igualdad, cuando lo contrario constituía a la monarquía (Ver el extraordinariamente documentado texto de J. Bordes, *Politeia*, Les Belles lettres, París, 1982, pp. 275-278).

Con estos puntos de vista vienen a converger las tesis de M. Foucault respecto de la concepción del poder como *pastorado*, siguiendo la metáfora de la relación del pastor con el rebaño, que tan frecuentemente se une a la figura del rey. Foucault sostiene igualmente que esta figura no es propia del mundo griego, sino de tradiciones orientales, particularmente hebraicas. En los textos griegos es rara. Aparece en Homero, como nos recuerda el mismo Aristóteles al hablar del modelo político insito en la relación padre-hijos, que llama a Agamenón «pastor de pueblos» (*poiména laón*) (EN, 1161a, 15), expresión reiterada en la *Ilíada*, menos, pero también, en la *Odissea*, y que se encuentra como formula ritual en toda la literatura indoeuropea. El que por el modelo del pastor tuviera querencia la tradición pitagórica se explicaría por sus conocidas influencias orientales. En la época clásica es significativo que en un autor político como Isócrates no aparezca ni una sola vez. Platón, como en tantas cosas, es una excepción, pero, creemos, nada sorprendente por su apego al modelo de la casa y de la monarquía. Foucault cita los textos del *Critias*, *República*, *Leyes* y *Político*, y pone énfasis en como incluso en este último justamente se critica el que esa figura dé cuenta de la relación política. Pero ello, a nuestro parecer, debe ser precisado, no solo por lo apuntado por Castoriadis, en cuanto a la fidelidad platónica al modelo monárquico, sino también por cuanto que ese Diálogo se sitúa en una etapa de reconsideración, desde un punto de vista más pragmático, de algunas posiciones como las sostenidas en *República*, que nunca llegan a ser consideradas inadecuadas sino tan solo poco practicables. El modelo del pastor será retomado y reelaborado por la tradición cristiana. M. Foucault, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-78*, Gallimard-Seuil, París, 2004,

pp. 139 y ss.; «Omnes et singulatim» en *Dits et Écrits*, t. IV, Gallimard, París, 1994.

<sup>24</sup> Q. Skinner, «Classical Liberty and the Coming of the English Civil War», en M. von Gelderen, Q. Skinner (ed.), *Republicanism. A shared European Heritage*, Cambridge U. Press, 2002, pp. 9-28.

<sup>25</sup> Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina, J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 144.

<sup>26</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 44.

<sup>27</sup> K. Marx, *Grundrisse*, s. XXI, Madrid, 1976, trad.: P. Scaron, vol. 1, p. 447.

<sup>28</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963, p. 111. Es significativo que M. Finley, apoyado en sus estudios sobre la experiencia griega y romana, acabe teniendo por «políticos» sólo aquellos regímenes en que haya debate sobre las decisiones a tomar, bien sea llevado este por una asamblea, o por un determinado sector social, de aquí que excluyese como regímenes «políticos» tanto la monarquía como el propio de la Roma de los emperadores: M. Finley, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986, trad. T. Sempere, pp. 73-74.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358a.

<sup>30</sup> Ver los textos de Platón en el *Gorgias*, 456a, 458e-459c, y el *Político*. Sobre este tema: las reflexiones de Arendt sobre la opinión y el juicio: «El pensar y las consideraciones morales», en *De la historia a la acción*, trad. F. Bifulé, Paidós, Barcelona, 1995; «La crisis en la cultura», «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, trad. A. Poljak, Península, Barcelona, 1996; *Lectures on... op. cit.*, ver también, desde la perspectiva de teoría de la ciencia: B. Latour, *La caja de Pandora*, Trad. T. Fernández, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 258-281.

<sup>31</sup> P. Aubenque: «Aristote et la démocratie», en P. Aubenque, A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique de Aristote*, P.U.F., 1993, p. 264. En su excelente libro *La prudence chez Aristote*, nos dice: «La deliberation representa la vía humana, es decir, media, la de un hombre que no es ni del todo sabio ni completamente ignorante, en un mundo que no es ni del todo racional ni completamente absurdo, y que requiere por tanto ordenar las mediaciones renqueantes que nos ofrece» p. 116. Relacionar con lo que recordábamos de Pico della Mirandola en nota 9.

<sup>32</sup> En un segundo trabajo, complementario de este, tratamos de aclarar la posición tan debatida de Aristóteles respecto de la democracia.

<sup>33</sup> La disputa acerca de la vida superior en la comparación entre el *bios théoretikós* y el *bios politikós*, parece haberse prolongado en la escuela. Teofrasto sostuvo la primacía de la primera, mientras que Diocarco la de la segunda. La articulación que aquí vimos entre las dos definiciones del hombre que encontramos en el sabio griego (animal de *lógos*, animal de *pólis*) terminaría por desanudarse volviéndose una contra la otra.

<sup>34</sup> J. Aubonnet, *op. cit.*, LXXIII, nota 5. J. Bordes, cita el caso de la calificación del régimen espartano,

como en el libro V es denominado aristocracia, y monarquía, y en el libro IV, democracia: *op. cit.*, pp. 438-439.

<sup>35</sup> Cuando se usa el término *politeia* en este sentido, de un régimen concreto, además de república se ha vertido también por «democracia auténtica» (I. Düring). Demóstenes e Isócrates, nos dice Düring, también usan *politeia* para designar la democracia correcta. I. Düring, *Aristóteles*, UNAM. México, 1990. trad.: B. Navarro, p. 769. P. Aubenque, después de subrayar que la terminología política que

emplea Aristóteles para designar los distintos regímenes no es constante, afirma: «ocurre en Aristóteles que emplee la palabra *demokratia* para designar la forma correcta de gobierno en la que el pueblo manda, lo que de ordinario llama *politeia*» («Aristote et la démocratie», *op. cit.*, p. 257). J. Bordes sostiene que el uso del término *politeia* condujo naturalmente a que fuese progresivamente identificado con la democracia; sobre los usos múltiples del término *politeia* es muy recomendable el libro de J. Bordes, *op. cit.*, pp. 13-33.