



LA PROPUESTA DE UNA CIENCIA DE LA FELICIDAD. LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA EN ARISTÓTELES¹

Salvador Rus Rufino

La *Ética a Nicómaco* tiene una relación tan estrecha con la *Política* que ambas son por completo inseparables. De hecho, en la conclusión de aquella Aristóteles se refiere a ésta como su continuación². A lo largo de la *Ética a Nicómaco* hay una constante referencia a las implicaciones políticas de las nociones estudiadas³. Es preciso por tanto, para no desenfocar el tema, estudiar las relaciones entre ambas y el rendimiento político de la *Ética a Nicómaco* para responder a esta pregunta: ¿qué aporta políticamente la *Ética a Nicómaco*? En el fondo la pregunta es mucho más radical, también para nosotros: ¿qué relación tienen la ética y la política? ¿qué se entiende por ambas? Este trabajo sobre Aristóteles se puede decir que depende de esta respuesta. Por eso, la pregunta ha de ser formulada con todo su rigor.

1. Deseo agradecer sus comentarios y correcciones a Víctor Vega Vega y Javier Zamora Bonilla. He decidido, contra lo que viene siendo habitual ahora, transliterar los textos griegos. Sobre el tema de la felicidad véase MONTROYA SÁENZ, J. y CONILL SANCHO, J., (1994), especialmente capítulos 5 y 6, pp. 102-146.

2. Véase el conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* 1181b 13-24.

3. El caso más claro es el de la justicia política estudiada en la *Ética a Nicómaco* libro V, 1130a 30 y ss.

La aportación política más importante de la *Ética a Nicómaco* se refiere al concepto mismo de la política. Es un concepto egregio, dignísimo, que pone en juego las mejores dimensiones humanas. Es algo por completo alejado de nuestra idea habitual de la política como ámbito despreciable, simple escenario de juegos hipócritas de poder, completamente ajenos a nuestros intereses.

Este carácter egregio tiene el sentido de "la política como señora o dominadora", que viene expresado en el capítulo segundo de la *Ética a Nicómaco*: "Si existe, pues algún fin de nuestras acciones que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano–, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien de cada uno y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para las ciudades"⁴.

4. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094 28-1094b 9.

Para entender el alcance de este texto es preciso insistir en que la política, considerada como ciencia suprema, rige la totalidad de la vida humana porque con ella se alcanza el conocimiento del bien. Esto llevó a Platón a hacer reyes a los filósofos: "... el género humano no verá días mejores hasta que adquiriera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía"⁵. La ciencia de la política platónica es absoluta, sin distinción entre la ciudad y el individuo⁶, a la vez teórica y práctica: nos da a conocer la virtud y ese conocimiento hace justos a los hombres. Por eso los gobernantes son educadores en el bien. Por tanto, ética y política son lo mismo⁷.

5. PLATÓN, *Carta VII* 325d-326b.

6. Sin entrar en mucho detalle porque no es el objeto de este estudio, se puede afirmar que a Platón no le interesan las *póleis* concretas, porque ha perdido —quizás a raíz de la muerte de Sócrates y los acontecimientos posteriores— la confianza en la acción política. Su reacción a la crisis es muy radical. Por otra parte, para Platón la política no es *epitécnica*, sino la técnica por excelencia al servicio de la justicia. Es acertado decir que cae en una forma de despotismo ilustrado. Esta insuficiencia, de la que él era consciente, le obligó a reelaborar su teoría política.

7. "En la ética platónica no existe una separación última entre inclinación y deber o entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a que pertenece... El problema del estado bueno y el del hombre bueno son dos aspectos del mismo problema, y la solución de uno debe dar a la vez la del otro. La moralidad debe ser a la vez pública y privada, y cuando no ocurre así, la solución consiste en corregir el estado y mejorar el individuo hasta que alcancen su posible armonía. Puede dudarse con razón si, en términos generales, se ha expuesto alguna vez un ideal moral mejor que éste", SABINE, G., (1978), p. 50. No obstante este autor interpreta desde Hume el conflicto de la Grecia clásica entre *physis* y *nómos*. Su aceptación del planteamiento de W. Jaeger y la reducción del problema fundamental de Aristóteles al dualismo entre la naturaleza y la convención estrechan considerablemente su concepción (cfr. p. 77): no menciona la *Ética a Nicómaco* y centra su atención en las oscilaciones de la focalización de Aristóteles entre lo ideal y lo empírico, aplicando una drástica distinción entre lo empírico, lo racional y lo valorativo, la costumbre, la planificación racional y la preferencia. Su concepto de *nómos* es empirista.

Aristóteles tiene ante sus ojos este planteamiento y lo desarrolla⁸. Pero pertenece al espíritu griego, como ya se ha dicho, ver con una sola mirada a la persona y a cuanto le rodea: la ciudad es un hombre a gran escala, "descrito en caracteres mayores"⁹. Por eso la política abarca ambas cosas, pues no se puede considerar lo uno sin lo otro.

1. LA CIENCIA POLÍTICA COMO *EPITÉCNICA*.

Como se ha visto, la *Ética a Nicómaco* comienza mostrando que la política es una ciencia, y una ciencia peculiar, la más señora, la más dominadora, la directiva, que en griego sería arquitectónica: la que gobierna o dirige a las demás técnicas¹⁰. Es una ciencia que establece qué ciencias son necesarias en la *pólis*, pues estas ciencias prácticas le obedecen: se sirve de ellas. Por eso su fin es "comprender a las demás ciencias" y por eso el político es "el arquitecto del fin"¹¹. Por esta razón escribe: "en todas las ciencias y artes el bien es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema, y esta es la disciplina política"¹².

8. JAEGER, W., (1983), p. 316, interpreta la ciencia política en Aristóteles de la siguiente manera: "La relación entre la *Política* y la *Ética* era mucho más apretada en el primer período que con posterioridad. Más adelante, mientras que Aristóteles seguía manteniendo formalmente la unidad de las dos disciplinas, y hasta las sistematizaba externamente en un gran conjunto, se había, no obstante, separado en el fondo prácticamente por completo la ética del individuo de su tradicional compañero platónico de yugo, y se le había abierto un camino hacia la independencia que logró en los tiempos helenísticos". Posteriormente W. JAEGER indica que la interpretación de la vida contemplativa como *práxis teleía* es un recurso para "reemplazar la deshecha síntesis mítica del conocimiento y la vida de Platón... así lucha con la realidad cuya naturaleza ve ahora más claramente, y salva sus ideales juveniles", (p. 324).

9. PLATÓN, *República* 328 d.

10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094a 25-26.

11. ARISTÓTELES, *Política* 1152b 1.

12. ARISTÓTELES, *Política* 1282b 14.

Por tanto, es una disciplina que está por encima de las demás pues las dirige. Esta superioridad radica en el carácter supremo del objeto que persigue: abarca los objetos de todas las demás. Así pues, "las acciones de la vida"¹³, siguiendo la terminología de Aristóteles, son el objeto general que abarca la totalidad de la ciencia. Acerca de ellas "legisla qué hacer y de qué apartarse"¹⁴. No se trata de una ciencia sectorial, sino completa: abarca, en general, todas las acciones humanas, la conducta¹⁵.

Estas acciones prácticas no son necesarias a diferencia de las verdades universales conocidas mediante la teoría, pues éstas versan sobre lo que puede ser de otro modo, y aquéllas sobre lo que no tiene ese carácter¹⁶. Por eso esta ciencia es incierta e inexacta, porque su fin no es el conocimiento, sino la acción¹⁷, la conducta práctica, muchas veces imprevisible y nunca necesaria.

13. ARISTÓTELES, *Política* 1094b 14.

14. ARISTÓTELES, *Política* 1094b 1.

15. Acción traduce el término clave *práxis*, cuyo significado, como siempre, es polisémico, véase YEPES STORCK, (1993), pp. 333-342. Hay tres clases diferentes de acciones: 1) la producción por medio de la *technê*, llamada *poiêsis*, a la cual Aristóteles le aplica también el término *práxis*; 2) la acción humana en general, de cuyo estudio se ocupa la ética y la política (la acción práctica, nótese que práctica deriva de *práxis*) y a la que en estos textos estamos refiriendo; 3) la acción perfecta o aquella que contiene en sí misma el fin: se refiere principalmente a las llamadas *praxis teleíai*, acciones perfectas, que son las operaciones intelectuales o teóricas, como contemplar (*theoreîn*), pensar o ver. La inmensa mayoría de las veces *práxis* en Aristóteles designa las acciones prácticas (acepción 2), cuyo carácter de *práxis* perfectas (acepción 3) es débil (Aristóteles no se ocupó de esta debilidad) y se toma poco en cuenta. Traducir *práxis* por acto, como hacen algunos traductores de la *Política*, induce a error: acto se traduce mejor por *energeía*, no *práxis*.

16. Esta es una distinción, transcendental en Aristóteles y ausente en Platón, entre razón teórica y razón práctica. Esta última está regulada por la prudencia, véase la *Ética a Nicómaco* capítulo II, libro VI 1139a y ss. Lo bueno y lo malo de la razón práctica, la verdad homóloga con el recto deseo. Esta homologación es la que realiza la prudencia. Toda la antropología de la *Ética a Nicómaco* nace de esta distinción.

17. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1095a 6.

Si su fin comprende el de las demás ciencias, se tratará del fin que se busca por sí mismo, y los fines de las demás ciencias se buscarán en él. ¿Cuál es ese fin? Esta es la pregunta con la que la *Ética a Nicómaco* se pone en marcha. Tal fin parece ser la felicidad¹⁸. Por eso la política es la ciencia de lo mejor¹⁹ y constituye el bien del hombre²⁰, "porque el bien del hombre y el de la ciudad son el mismo"²¹, pero éste fin es más grande y más perfecto cuando es de la ciudad; "aunque el bien del individuo y de la ciudad sean el mismo, será mucho más grande y más hermoso alcanzar y preservar el de la ciudad"²².

Así pues, la política, ciencia de lo mejor, tiene que ver con la felicidad. Incluso constituye el bien del hombre, aquello sin lo cual éste no se alcanza como tal. Las acciones prácticas humanas, pues, parecen tener que ver con el bien y la felicidad: en ellas se gana o se pierde. Este objetivo supremo de la política –buscar y ganar el bien supremo, el que se busca por sí– establece una distinción drástica de la política respecto de las demás ciencias sociales; en esto radica su señorío sobre las otras. Esto tiene una importancia extraordinaria: la política no puede confundirse con las demás técnicas (*têchnai*), porque está más allá de ellas, es *epitécnica*. Y está por encima porque éstas buscan un bien parcial, sectorial, especializado, lo que se logra mediante una habilidad, mientras que la política tiene que ver con algo más alto: la felicidad, que parece consistir en un bien al que todos los bienes especializados o parciales se orientan. La técnica, en suma, no da la felicidad.

Una primera observación que se deriva de este planteamiento es que cuando se pretende reducir la política a técnica, se la rebaja, se la convierte en algo sectorial, relacionado con una

18. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1095a 16.

19. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094b 18.

20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094b 7.

21. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094b 3.

22. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1094b 9.

utilidad. Entonces deja de alcanzarse con ella la felicidad. La política como simple técnica es una política rebajada, disminuida de su objetivo propio: ser la ciencia de lo mejor que el hombre desea. Y al revés: cuando se pretende encomendar a una técnica la dirección de las demás técnicas y de los asuntos humanos, entonces se convierte al hombre en objeto de la técnica, en producto, dicho con otras palabras, sustituir la política por una técnica de primer nivel es corromperla, remacha Aristóteles. Una técnica dominadora de las demás es la esclavitud de la política, y por tanto del hombre. Así pues, la política no es el ámbito del *homo faber* técnico, sino del *homo sapiens*, del hombre libre²³.

Cuando el *homo faber* pretende apropiarse el ámbito de lo político, anula al *homo sapiens*, le quita la libertad, y le convierte en producto manipulado, porque el *homo faber* es simple técnico, artesano: cree que la felicidad es producto de su técnica. Aparece el dominio de la tecnología: hagamos técnicamente al hombre y a la sociedad, y así podremos ser felices. Esto, visto desde Aristóteles, supone la corrupción de la política, porque supone perder su carácter directivo respecto de las demás ciencias, e implica esclavizar la libertad y la pérdida de lo mejor. La felicidad no está en el orden de la técnica, porque es epitécnica.

La política está por encima de la técnica, pero ésta, a su vez, no puede ni suplantarla ni separarse de ella porque la medida humana, el criterio, lo recibe de aquélla. La relación entre ética, política y técnica requiere un ajuste mutuo que mantenga a cada una en su esfera propia.

La política tiene una dignidad cualitativamente superior a la técnica, porque es diferente de ella, como se ha visto. Se trata de defender una dignificación de la política: lo que se dirige a lo más digno y apreciado por el hombre es un saber no equiparable a la simple producción, porque se ocupa de cosas que no se hacen

23. Son términos de la Prehistoria, pero suelen ser utilizados por los teóricos de la política, por esta razón los uso.

para ser utilizadas, como los objetos instrumentales y funcionales, sino de las que se buscan por sí mismas. En la política nos jugamos la felicidad humana: este es el mensaje de Aristóteles.

Mientras no establezcamos el carácter epitécnico de la política, seguiremos despreciándola como una técnica al servicio del poder, de algún modo ilegítima. El desprecio de la política impide que exista la ciudad: ningún arte humano es capaz de asumir la función de organizar la convivencia humana, ninguna técnica de primer nivel da lugar a una sociedad suficiente, a una sociedad perfecta. Por eso nuestro problema es cómo entender la política, cómo entender una técnica que no sea transformante, que sea la organización total, en términos de suficiencia, de las técnicas transformantes, pero en atención a la libertad, al ciudadano.

Esta es la interpretación que Leo Strauss hace de la filosofía política moderna: "El problema político se convierte en un problema técnico. Hobbes lo expresa con claridad: cuando las repúblicas se deshacen por desórdenes intestinos, la culpa no es de los hombres en cuanto que son la materia, sino en cuanto que son los configuradores de esas repúblicas"²⁴.

2. LA DIVISIÓN DE LA POLÍTICA

Aristóteles habla al final de la *Ética a Nicómaco* de "una filosofía de las cosas humanas"²⁵, o de filosofía antrópica o antropológica, en la cual debe ser incluida el estudio de los regímenes políticos o formas de gobierno. Esta filosofía es, para Aristóteles, la propia política, la ciencia que trata del bien y de la felicidad del hombre acerca de los cuales se escribe y elabora la *Ética a*

24. STRAUSS, L., (1989), p. 84. Este clásico del pensamiento político advierte con claridad que la filosofía política moderna suprime el carácter epitécnico de la política.

25. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1181b 15.

*Nicomaco*²⁶. Por tanto esta filosofía antrópica o política se dice en primer lugar de aquella ciencia que trata de las acciones y de las costumbres, de los hábitos o estados del hombre, es decir, de la virtud. El concepto de virtud está expuesto en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, y se puede definir de varios modos: "... el poder de adquirir y conservar bienes y el poder de realizar muchas y grandes actividades buenas"²⁷.

La virtud es un hábito o estado²⁸: "el poder de adquirir y conservar bienes" y "el poder de realizar muchas y grandes actividades buenas". Ser virtuoso es hacerse bueno, mejorarse a uno mismo: "hay que decir pues, que toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud"²⁹. Por eso ser feliz es ser virtuoso ejerciendo las actividades propias de la virtud perfecta: "Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el que es de veras político se ocupa sobre todo de ella, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes. Y si esta indagación pertenece a la política, es evidente que esta indagación estará de acuerdo con nuestro proyecto inicial. Acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana"³⁰. Aristóteles se está refiriendo a la política que incluye, en primer lugar, investigar la virtud humana, y esto es la ética, que a su vez se divide en el estudio de los hábitos de la mente –hábitos dianoéticos, tratados en el libro VI de la *Ética a Ni-*

26. La filosofía antrópica, como se ha dicho, es el legado de Sócrates. A este respecto dice SABINE, G.,(1978), p. 32: "... desde la muerte de Sócrates hasta el siglo XVII, el estudio de la naturaleza externa *per se*, sin tomar en cuenta sus relaciones con los asuntos e intereses humanos, no volvió a ser cuestión de interés primordial para la gran masa de pensadores".

27. ARISTÓTELES, *Retórica* 1366a 36-38.

28. El esclarecimiento de la relación entre hábito, virtud, bien y actividad requeriría recoger muchos otros textos.

29. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1106a 14.

30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1102a 5.

cómo: la técnica, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto— y de los hábitos de carácter, que proceden de las costumbres, de las acciones, y son los hábitos éticos, que es la investigación acerca de la virtud a la que se refiere la cita y que da comienzo al libro II de la *Ética a Nicómaco*: "Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética; la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, nace de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma por una pequeña modificación de costumbres"³¹.

Esto le permite afirmar que "el político debe de conocer en cierto modo lo referente al alma"³². El político aquí es el entendido en el bien del hombre y en la virtud que constituye ese bien, es decir, el epitécnico. Política es, en primer lugar, el estudio de las virtudes del carácter, las virtudes éticas, y éstas tienen que ver con el bien y el placer humanos. Aristóteles no dispone del término ética para designar este primer aspecto de su ciencia política (el que trata de la virtud humana), porque lo está inventando: a partir de él se llamará así, ética. Pero mientras, emplea para esa ciencia de la virtud humana el término ciencia política. Es, como se ve, un sentido del término bien ajeno al que en la actualidad solemos tener.

31. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1103 14-17. Los hábitos dianoéticos corresponden a la razón teórica y los hábitos éticos a la razón práctica: es un desdoblamiento que nace de la distinción entre ambas. En griego se distinguen por la primera letra, éta y épsilon, *êthos*, carácter, y *éthos*, costumbre, siendo la primera modificación de la segunda: la virtud ética es la virtud del carácter, que procede la costumbre. Estas virtudes, tal como aparecen enumeradas en los libros II, III y IV de *Ética a Nicómaco* son: valor, templanza, generosidad, magnificencia, magnanimidad, aspirar a dignidades, mansedumbre, veracidad, gracia, pudor o vergüenza, y además la justicia. Se puede ver un buen estudio de esta clasificación en SALVAKER, S.G., (1990), p. 240.

32. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1102a 18.

Pero en segundo lugar, la ciencia política comprende también el estudio de las *politéiai*³³. Este estudio abarca:

a) El de la mejor *politéia*. El tratamiento sistemático de la *politéia* recta y mejor es el presentado en los libros VII y VIII de la *Política*³⁴.

b) El estudio de las diversas *politéiai* o regímenes que se han dado históricamente o se han propuesto teóricamente (libros IV y VI).

Esta segunda parte de la política también incluye, desde otro punto de vista, el estudio de las leyes y la legislación (cómo han de ser para hacer buenos a los ciudadanos; es el estudio de las constituciones y leyes fundamentales de las diversas ciudades y estados, que ocupó intensamente a Aristóteles) y también la pura práctica o acción política, que trata de situaciones y casos concretos (es el estudio casuístico, de estilo biológico, de los distintos regímenes políticos, de su aparición y desaparición, organización interna, etc., presentado en los libros IV y VI). Se trata, en suma, de la legislación y la casuística práctica.

El fundamento teórico de la diferencia entre legislación y acción política práctica está tratado en la *Ética a Nicómaco*, en el capítulo 8 del libro VI, que trata de la relación entre la prudencia y la política³⁵ y en el capítulo 9 del libro X, en el que desarrolla la distinción entre legislar y actuar, dar leyes y dar decretos³⁶.

Por tanto de estas divisiones se deduce que cabe distinguir la ciencia política que trata de la virtud humana y la que trata de la *politéia*, tanto la ideal como las reales, y éstas incluyen el estudio

33. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1181b 20 y en muchísimos lugares de la *Política*, en especial las introducciones a diversos libros que se citarán. La palabra se puede traducir por 'constitución política', 'forma de gobierno', 'forma de estado', 'república', etc.

34. ARISTÓTELES, *Política* 1260b 1: "Nos proponemos considerar, respecto de la *politéia*, cuál es la más firme de todas".

35. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1141b 22 y ss.

36. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1178a 33 y ss.

de las leyes y de las acciones. Ambos aspectos no pueden separarse. En esto reside la idea central de la *Política* aristotélica. La mayor parte de las incomprensiones de esta obra proceden de olvidar esta inseparabilidad de ambos sentidos de la ciencia política y de la realidad por ellos designada.

En efecto, ¿por qué puede decirse que el político "pone cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter"³⁷, en "hacerlos buenos y capaces de acciones nobles"³⁸ y "obedientes a las leyes"? Porque la ley "manda vivir de acuerdo con todas las virtudes"³⁹, porque la política cumple su función mediante la ley, que propone lo que conviene en común a todos⁴⁰, que es lo virtuoso. Las leyes son justas porque producen y preservan la felicidad de la *pólis*. Por eso la justicia como virtud perfecta consiste en el bien ajeno, en el bien político, que es la virtud. También se afirma esto en el libro III de la *Política* en la teoría general de las *politéiai*⁴¹. Esta tesis es, desde mi punto de vista, el núcleo de la *Política*: conviene demorarse en ella una vez enunciada, pues puede ser encontrada en muchos textos, formulada de mil modos, y tiene mil consecuencias. No se pueden separar ambos sentidos de la ciencia política, el ético y el, digámoslo así, civil. A su vez, esa inseparabilidad es solidaria para con el carácter directivo y señorial de esta ciencia: la política dirige porque busca el bien del hombre y dirige las organizaciones porque es epitécnica.

37. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1099b 30.

38. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1102a 8.

39. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1130b 25.

40. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1121b 13 y ss.

41. ARISTÓTELES, *Política* 1280b 5-8: "Todos los que se preocupan por una legislación indagan sobre la virtud y la maldad políticas. Así es evidente que para la ciudad que sea verdaderamente considerada como tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud".

3. LA POLÍTICA ES NATURAL

La primera consecuencia del carácter señorial de la política es que no podemos separar las dos partes de que consta: el hombre y la ciudad. Esta inseparabilidad no es puramente epistemológica, interdisciplinar: manifiesta una inseparabilidad real de realidades discernibles, pero íntima y naturalmente asociadas. Aristóteles lo dice así: "el hombre es por naturaleza político"⁴², "el hombre es político y por naturaleza para convivir"⁴³. Dicho en la expresión clásica del libro I de la *Política*: "Toda ciudad es por naturaleza si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplida su génesis, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autarquía es, a la vez, un fin y lo mejor. De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político, y el que es insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre"⁴⁴.

Para entender las afirmaciones de Aristóteles recién citadas es pertinente recordar que *physis*, naturaleza, es un concepto clave en Grecia y en la filosofía presocrática, que indica, dicho de forma resumida, el ser de las cosas, aquello estable desde lo que brotan los fenómenos efímeros, el fundamento asistente en presencia, la estructura radical de la realidad, el hontanar desde el que están brotando las cosas. Y también, lo que está siendo en cuanto que es, lo que explica el proceso que siguen las cosas para llegar a ser y lo que permanece cuando las cosas han sido engendradas, cuando ya son. Naturaleza es lo estable de las cosas y desde lo cual brota su movimiento.

42. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* 1087b 11.

43. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1169b 18.

44. ARISTOTELES, *Política* 1252b 30-1253a 4.

Aristóteles elabora filosóficamente este concepto y lo presenta bien depurado en la *Política*, al definir este origen natural de la ciudad, diciendo que lo que cada cosa es, una vez cumplida su génesis, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa: la *physis* es *télos*, fin, y el fin es lo mejor, lo más perfecto de cada cosa⁴⁵.

La naturaleza del hombre es ser animal político, es decir, habitante de la *pólis*, pues para Aristóteles la ciudad es término natural de la evolución de las comunidades primeras porque ella es la soberana entre todas, tal como se dice en los primeros párrafos de la *Política*: "Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil"⁴⁶.

Este carácter soberano se advierte cuando se estudia la evolución natural de las cosas: "Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más clara... Por tanto la comunidad primera constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa... Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea... La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, ya por así decirlo, el nivel más alto de autarquía, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el bien vivir"⁴⁷.

Esto quiere decir que el fin de la naturaleza humana no es simplemente satisfacer las necesidades de la vida, sino vivir bien. Este vivir bien, ya se ha dicho, es ser feliz, y "el bien humano es

45. *Teleion*, perfecto, es lo que tiene fin, lo *télico*: para el carácter perfecto del fin véase YEPES STORK, R., (1990), pp. 313-320.

46. ARISTÓTELES, *Política* 1252a 1-6.

47. ARISTEOTELES, *Política* 1252a 1-1252b 28.

una actividad del alma conforme a la virtud"⁴⁸. El hombre virtuoso alcanza ese estado en la comunidad perfecta, que es la que permite vivir bien, y no simplemente atender a las necesidades de la vida. Por tanto, la naturaleza humana se cumple mediante sus acciones y consiste en hacerse con ellas virtuoso, pues el buen uso de la libertad hace mejores a los hombres, y el malo, peores. Así se muestra el carácter teleológico de la virtud y de las facultades que ella pone en juego: proponerse un proyecto al margen de la virtud es un despropósito, es decir, no proponerse nada, una anulación del saber práctico político.

Pero este despliegue de la naturaleza humana que busca la felicidad no se realiza individual o aisladamente: no hay virtud sin convivencia, esto es, una naturaleza autoperfectible es naturalmente social. En el arranque mismo del ser humano aparecen los demás. Si ser hombre es ser virtuoso y tener hábitos, esto no puede comenzar a suceder sin educación y no puede continuar sucediendo sin convivir con otros, sin coexistir. La convivencia con los demás pertenece a la naturaleza humana. Por eso no hay hombre sin *pólis*⁴⁹. Aristóteles es en esto taxativo. Aunque en la historia del pensamiento posterior esto ha sido negado tajante⁵⁰,

48. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1089a 15.

49. Cfr. MULGAN, R.G., (1977), p. 31: "La ciudad puede existir sin el individuo, pero el individuo no puede existir sin la *pólis*. No se quiere decir que la *pólis* pueda existir en acto sin individuos que sean sus partes aunque pueda permanecer tras la pérdida de un individuo concreto. Lo que quiere decir es que el individuo no puede existir sin la *pólis*".

50. J.J. Rousseau es el mejor ejemplo de esta negación: para él la ciudad es la pérdida de la naturaleza humana, que sólo se da en el estado puro antes de que el hombre, por así decir, se vea abocado a ella: es el estado de naturaleza. J.J. Rousseau piensa que la naturaleza humana es buena en sí misma, y se corrompe cuando entra en sociedad. No advierte que está uniendo una abstracción, la naturaleza humana en estado puro y el problema del origen del hombre: piensa que el hombre puro e inocente lo podemos encontrar en el principio de la historia, véase su obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en *Oeuvres*, etd. de M. Touquet, Paris, Badouin Frères, T. I, pp. 253-312. Pero si la *pólis* es antinatural, entonces sólo

Aristóteles dejó fundamentada su afirmación de forma clara: "Si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autarquía, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios. En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad. Pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también apartado de la ley y la justicia es el peor de todos"⁵¹.

La naturaleza humana como virtud que busca la felicidad, por tanto, no se despliega sin vivir en comunidad. Para entender este planteamiento es preciso adelantar una tesis importante que después se desarrollará con más detalle: Aristóteles no separa político y social. Lo social es, *eo ipso*, político. No hay distinción. Esta identificación tiene muchas implicaciones que enseguida se verán. En este momento interesa sólo entender que cuando Aristóteles dice 'animal político' quiere decir 'animal social', porque para él político y social no están diferenciados.

El carácter naturalmente social o intersubjetivo del hombre es establecido por Aristóteles, como hemos dicho, de manera taxativa. Se acaba de leer que "en todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad". Esto quiere decir que la autarquía, la autosuficiencia vivida en términos de soledad e independencia, es algo que no va con lo humano, algo en profunda contradicción con el modo de ser del hombre: "La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier

puede mantenerse en virtud de un acuerdo o convención —el contrato social— para evitar males mayores, esta es la doctrina de *Du contrat social*, en *Oeuvres* cit., T. I, pp. 10-66. Desde la filosofía política de J.J. Rousseau se puede entender la modernidad como pretensión del hombre y la sociedad como resultado que se logra. Es inevitable la referencia a los argumentos de Glaucón y Adimanto, y a la doctrina de los sofistas.

51. ARISTÓTELES, *Política* 1253a 25-32.

animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pero la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. y la participación común de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad"⁵².

Esto quiere decir: el hombre tiene *lógos*⁵³. Pero el *lógos* es de dos clases: teórico y práctico. Lo bueno y lo malo de la razón teórica es lo verdadero y lo falso; lo bueno y lo malo de la razón práctica, la verdad homóloga con el recto deseo. Esta homología es la que realiza la prudencia eligiendo un bien concreto. La verdad de la razón práctica es la elección de lo bueno. El hombre tiene el sentido del bien y del mal, y mediante el *lógos* práctico lo muestra, los hace evidentes, los manifiesta, los elige, los dice, los comunica a los demás.

Hay una vinculación entre el *lógos*⁵⁴, el bien y la verdad. El *lógos* es una potencia humana que puede ser usada en dos sentidos: "las cosas se definen por su *ergon* y por sus potencias...". El *lógos* es una potencia o facultad racional que puede efectuar su *ergon* hacia los contrarios, pues ésta es la característica de las potencias racionales: necesitan un deseo y una elección para actualizarse en un sentido o en otro. El deseo precede a la elección, porque se dirige a un bien o a un mal. La "recta razón"⁵⁵ es

52. ARISTÓTELES, *Política* 1253a 7-18.

53. Conviene recordar que el *lógos* es aquello que en el hombre se corresponde con lo estable de la realidad: el hombre, mediante su *lógos*, capta la *physis* de las cosas, en esto consiste la filosofía.

54. El término griego *lógos* designa tanto la razón como el lenguaje. Se trata de un término polisémico de muy rico significado.

55. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1104a 1.

la que califica la bondad o maldad del deseo y su objeto, la que delibera y la que realiza la elección del fin de la acción y de los medios que a él conducen: "La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la prudencia y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y peor y el peor en su lascivia y voracidad"⁵⁶.

La libertad de la deliberación a la hora de elegir entre lo que me parece bueno o malo es lo que conduce a la virtud o al vicio. Así enlazamos con la antropología de la *Ética a Nicómaco* de manera plena. El compartir con otros la apreciación de lo que me constituye a mí mismo en mis elecciones y me hace bueno o malo, se realiza mediante el *lógos*. El intercambio de *lógos* es lo que constituye la convivencia humana: "... es preciso tener conciencia de que el amigo es, y esto se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado"⁵⁷.

El *lógos* o lenguaje establece la conexión entre los hombres, y pone en juego las dimensiones superiores de su ser para ponerse de acuerdo en sus elecciones, para compartir lo conveniente y lo inconveniente. Compartir el *lógos* es intercambiar palabras y pensamientos, compartir el bien y el mal, y saber qué es justo e injusto. Dicho de otro modo, el fundamento de la convivencia es el lenguaje⁵⁸. Es digno de notarse que Aristóteles vincula muy estrechamente la aparición del *lógos* y la necesidad de compartir la elección del bien con los amigos mediante la amistad: la

56. ARISTÓTELES, *Política* 1253A 33-35.

57. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1170b 11-13.

58. Estos textos pueden ser comentados de muchas otras maneras, véase, por ejemplo, la exégesis sobre el *lógos* de SPAEMANN, R., (1991), pp. 134-135. No se pretende agotar el comentario, sino demorarse en los principios para explicitar su contenido. Demora es la supresión de la prisa, y ARISTÓTELES la llama ocio, sin el cual no hay filosofía. El impaciente es el que no sabe detenerse: conviene demorarse lo suficiente.

convivencia tiene un carácter ético natural. El hombre se hace bueno compartiendo el *lógos* con sus amigos, así se constituye la comunidad perfecta.

Para entender aún más este carácter natural de la coexistencia humana, es preciso insistir en estos conceptos de comunidad y amistad. La relación de ambos es evidente: "Parece, como hemos dicho al principio, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad. Así se llaman entre sí amigos los que navegan juntos o hacen campaña juntos, lo mismo que los miembros de otras comunidades. En la medida en que participan de una comunidad hay entre ellos amistad y también justicia. Y el proverbio 'lo de los amigos es común' tiene razón, pues la amistad existe en comunidad"⁵⁹.

La relación entre amistad y justicia se entiende desde la *koinonía*: ambas son atributo de las personas que tienen esta última. Comunidad es un concepto amplio y evidente: *koinón* es lo común, lo compartido entre varios. Podríamos definir la *koinonía* como *ergon* de varios, obra hecha en común. En efecto, no hay verdadera *koinonía* sino hay algo en común, y eso común es el *ergon*.

Ergon es una noción metafísica de Aristóteles⁶⁰ extraordinariamente sugerente e importante: "El *ergon* es un fin y el acto es el *ergon*"⁶¹. Designa el acto, el fin del movimiento y de la acción. En el caso de los movimientos (primer sentido de la palabra *práxis*) indica el 'objeto separado producto de la acción', es decir, lo que se produce o aparece al término del movimiento, como por ejemplo, la casa al terminarse de construir: el *ergon* de la construcción es la casa. En este caso se puede traducir por obra. En los movimientos cuyo fin son ellos mismos, como el ver –tercer

59. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1159b 29.

60. Véase YEPES STORK, R., (1993), pp. 347-355.

61. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1050b 15.

sentido de la palabra *praxis*–, el *ergon* es el movimiento mismo: el *ergon* del ver es el estar viendo. En el caso de acciones prácticas como dar órdenes, dar una limosna o ser valiente –segundo sentido de la palabra *praxis*–, el *ergon* es al tiempo la acción misma, la recepción de ella por el otro, y la redundancia o perfección de ella en el propio agente. En los dos últimos casos, *ergon* suele traducirse por función.

Ergon se corresponde, por tanto, con el triple sentido de la *praxis*: obra (primer sentido, *poiêsis*), función (acción práctica) y *praxis* perfecta. Lo que expresa es el conjunto de la acción y lo que resulta de ella, en el agente, en la obra misma y en el receptor. Esta inclusión o conjunto de lo que la acción encierra, no queda expresada ni en la palabra obra, ni en la palabra función, que además tiene una connotación inadecuada, porque alude al carácter extrínseco, al agente y a la obra, propio de un proceso automático o social –lo que se denomina como rol– que yo no controlo, pues me incluyo en él: no es obra mía, no es mi *ergon*. Por eso, es bueno mantener el término en griego y no verterlo a nuestra lengua.

Hay *koinonía* cuando existe un *ergon* u obra comunes. Por eso se ha definido *koinonía* como *ergon* de varios. Si no hay *ergon*, la *koinonía* no llega a aparecer, hay simple compañerismo, un estar juntos sin hacer nada nuevo, como paciendo en el mismo prado: no se habla, no se busca el bien, no alcanzamos la naturaleza humana. Eso no es *koinonía*. Esta diferencia entre estar juntos haciendo un *ergon* común, y estar juntos viviendo sin más, conviviendo, o dicho con un término más fuerte, coexistiendo, es la diferencia que hay entre la *pólis* y su degradación o pérdida. Para que haya ciudad se precisa un *ergon* común. Si ese *ergon* común es la simple coexistencia, el convivir, la *pólis* no surge como tal. Se precisa un *ergon* mayor, una verdadera *koinonía*. Por eso, es la existencia de *koinonía* lo que hace surgir la amistad y la justicia entre los hombres.

Pero el *ergon* común ha de ser algo perteneciente a alguna de las tres clases de acción humana, pues el *ergon* nace de la *praxis*: para saber si existe la ciudad basta, pues, preguntarse si existe *koinonía*, *ergon* común, o una simple convivencia, un vivir-con que no produce nada. El *ergon* común se refiere, naturalmente, al segundo y tercer tipo de acciones, aquellas que se traducen en virtudes: el escenario de la perfectibilidad humana es la convivencia. Esto quiere decir que si los hombres se constituyen en comunidades políticas es para ser virtuosos, porque el hombre no puede lograr sólo las virtudes en las que se cifra su perfeccionamiento intrínseco. Por eso la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana. A través del ejercicio de la sociedad en común el hombre adquiere virtudes por las aportaciones que presta, por las actividades que pone en concurso. De este modo se establece una contraposición inicial con la idea de que la sociedad es un conjunto de individuos. Por eso, si recordamos lo dicho hace un momento –lo político es lo social– se puede entender que: "todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida. Y la comunidad política parece haberse constituido en un principio para perdurar, por la conveniencia; tal es también el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen lo que conviene en un sentido parcial ... Pero todas ellas parecen subordinadas a la comunidad política, porque ésta no se propone como fin la convivencia presente, sino lo que conviene para toda la vida... Todas las (sociedades) comunidades parecen ser, pues, parte de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidades"⁶².

Toda *koinonía* es una parte de la *koinonía* política porque ésta busca "lo que conviene para toda la vida", hay que recordar que el

62. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1160a 8-29.

lógos sirve para que los hombres se digan unos a otros lo conveniente. A la política le conviene el carácter del todo al cual la parte se ordena, siendo aquél su fin, término y perfección. La política es la organización de las organizaciones. Aristóteles ve la comunidad de la *pólis* como la perfecta, y en función de este carácter definirá la ciudad. La amistad y la justicia son, como también se verá más adelante, lo que constituye esta comunidad perfecta, porque hacen posible la *pólis*: "Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la vida es el vivir bien, y esas cosas son para ese fin"⁶³.

Desde esta perspectiva, la identificación de lo político y lo social a la que antes se ha hecho referencia, puede ser explicada genéticamente de una manera sencilla: Aristóteles no conocía otra sociedad que la *pólis*, ésta era "la sociedad". De hecho, como se ha dicho, la *Política* empieza como una búsqueda del origen de la ciudad en la casa, en la cual Aristóteles no llega a encontrar el carácter social. La sociedad está más allá, y es la *pólis*. Por eso Aristóteles no tiene ningún término que equivalga a 'sociedad', cuyo significado actual, por otra parte, es completamente abstracto, pues no designa ninguna comunidad concreta: sociedad podría ser pura *koinonía*, con el inconveniente de perder la referencia al *ergon*, a la obra común que la constituye y sin la cual no hay sino mero coexistir.

Sin embargo, esta reducción de lo social a lo político es vista por muchos autores como una considerable dificultad y limitación de Aristóteles. Así lo demuestra R.G. Mulgan: "Político no puede significar literalmente vivir en una *pólis*, una descripción que se aplica sólo a los hombres, pero que está más cercana al sentido general de nuestra palabra social, que implica actividad de grupo pero no especifica nada acerca de la naturaleza precisa de ese grupo"⁶⁴.

63. ARISTÓTELES, *Política* 1280b 37.

64. MULGAN, R.G., (1977), p. 23, este autor trata de derivar esta identificación de la zoología aristotélica, pero eso es un reduccionismo que no

Entender que hay una equivalencia entre *pólis* política y *pólis* social es algo elemental en la interpretación de Aristóteles, pero no se puede calificar como una falacia, porque en la misma limitación de esta equivalencia está su grandeza. Ambos ámbitos, aunque sean diferentes, no pueden separarse, como pretende R.G. Mulgan, "el argumento de Aristóteles es falaz y depende de una ambigüedad entre el sentido 'exclusivo' e 'inclusivo' de la palabra *pólis*, la cual conduce a una falacia similar acerca del objetivo que abarca toda la comunidad política. Por una parte, *pólis* se refiere exclusivamente a un aspecto concreto de la ciudad estado, las instituciones específicamente políticas, en contraste con otras instituciones y grupos, tales como las familias, compañías de negocios y demás; es la comunidad política como distinta de todas las comunidades. Por otra parte, *pólis* puede significar la sociedad entera, incluyendo todas esas otras comunidades. Es en este último sentido, inclusivo, en el que el hombre es un animal político y la *pólis* es autosuficiente para la vida buena: la vida buena no se vive sólo dentro de las instituciones del gobierno, (la participación de la política es de hecho indispensable) sino también, y en mayor medida, dentro de la familia y de los grupos de amigos. Es, sin embargo, en el primer sentido, que es exclusivo, donde tiene que ser entendida la afirmación de Aristóteles de que la *pólis* debe realizar la perfección humana a través de la actuación del hombre de estado y de la ley. Una vez que se ha señalado esta ambigüedad queda claro que la aceptación del valor moral y del fin de la *pólis* no implica que el gobierno deba ejercer un control total sobre el bienestar moral de sus súbditos"⁶⁵.

La aclaración de este autor es importante y conduce a algo evidente, pero contiene a su vez una ambigüedad: si la distinción entre el sentido exclusivo e inclusivo de la *pólis* supone una

está en Aristóteles: pretender que quiso dar universalidad a valores meramente biológicos, como se afirma en la misma obra p. 25, supone cierta incompreensión de la metafísica.

65. MULGAN, R.G., (1977), p. 26.

separación entre moral y derecho, entre el ámbito público y el ámbito privado, entonces lo que parecía una solución se torna a la larga en un oscurecimiento. Si la vida buena se vive fuera de las instituciones del gobierno, entonces se ha de vivir en el ámbito puramente social-privado. Si el sentido exclusivo de *pólis* designa el Estado y el inclusivo la sociedad, no sólo hay que separar ambos, sino que no puede volver a unirse si no se quiere que el primero absorba al segundo.

Por otra parte, esta distinción es acertada, pero no avanza en el esclarecimiento de la cuestión que en Aristóteles está resuelta de una vez y radicalmente: las relaciones entre sociedad y política. La sociedad es política y la política es social, dice Aristóteles. ¿Podremos aceptar esta idea? ¿No será más conveniente dilatar la contestación hasta tener en cuenta el sistema completo de pensamiento de Aristóteles?

La crítica de este autor también puede formularse así: en Aristóteles no hay instituciones intermedias entre la casa y la ciudad. La razón parece estribar en que la sociedad se articulaba entonces como una comunidad reducida: la ciudad era el ámbito de expresión natural de la gente porque la vida en común era muy intensa; no había el sentido posesivo de aislamiento de la propia casa que existe hoy. La casa era menos importante que lo que había fuera.

Esto puede entenderse si aludimos a la vida de lo que se suele designar con el nombre de 'pueblo': una comunidad pequeña, donde todos se conocen y se vigilan, donde no se puede hacer nada sin que todos lo sepan de inmediato. En una comunidad así el anonimato no es posible: el pueblo es tu ámbito de conducta. En él, la distinción entre ámbito público y privado no existe: una actividad manual, cualquiera que sea, se realiza a la vista de los demás, la casa es fácilmente accesible, todos saben que has matado un cerdo, existen muchas habladurías...

Además, no hay que olvidar un factor que los estudiosos de la *Política* no tienen en cuenta: el clima. La política aristotélica

sólo es posible si hace buen tiempo. Este es un factor bastante importante para la *koinonía*. El fin de semana perfecto exige sol. El pueblo que se está describiendo –en España ha existido durante muchos siglos– exige un clima soleado, que permita estar en la calle: hablamos de una concepción mediterránea de la vida. La perspectiva anglosajona quizá no acierte a entender este carácter callejero de la vida de los pueblos mediterráneos. No hay que olvidar que Atenas era un pueblo –unos 20.000 habitantes– y que los atenienses se conocían entre sí. El arcaísmo de los pueblos ha sido la forma de vida más común de la humanidad, también en la ciudad-estado: no había *megalópolis*.

El hecho de que la sociedad de Aristóteles estuviese poco desarrollada, por otra parte, no invalida el núcleo de la *Política*, pero sí plantea este problema de las comunidades intermedias y la diferencia entre Estado –*politéia*– y sociedad –*pólis*–, que para Aristóteles era irrelevante por la pequeñez de las ciudades-estado y la vida arcaica que llevaban. Pero el valor que tiene este núcleo se descubre precisamente al aplicar esta solución a una sociedad en la cual la separación entre sociedad y política es casi completa.

El balance de la noción de política como 'señora' es mayor del que con estas observaciones se puede señalar. Se trata de un primer principio político cuya correcta asimilación permite acceder a los demás. Su carácter primero se refleja en la enorme cantidad de principios que contiene: el concepto de política como ciencia de la felicidad, su diferencia respecto de la técnica, su objeto doble –la virtud, que constituye la felicidad, y la *politéia* u organización de la convivencia–, el carácter natural de la *koinonía*, sin la cual el hombre no puede ser, no ya feliz, sino ni siquiera hombre, sino una "bestia o un dios", la ciudad como *koinonía* superior perfecta, política, en la que se hace posible la felicidad, el *lógos* como condición de posibilidad de la convivencia, el papel de la amistad en esa comunidad perfecta, que no es otro que el *ergon* común que constituye la *koinonía*.

Todos estos subprincipios de la política y de la vida social merecen una meditación detenida. En primer lugar, hay que fijar la atención más despacio en el objeto supremo de esta ciencia: aquel bien por el cual se buscan todos los demás. Para Aristóteles el bien es conseguible en un cierto tipo de vida.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- JAEGER, W., *Paideia. Los ideales culturales de Grecia*, México, FCE, 1973.
- MONTOYA SÁENZ, J. y CONILL SANCHO, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- MULGAN, R.G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.
- SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, México, FCE, 1978, 9ª reimpr.
- SALVAKER, S.G., *Finding the Mean*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- STRAUSS, L., "The Three Waves of Modernity", en *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. por GILDIN, H., Detroit, 1989.
- YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1993.