La tradicional división entre las disciplinas resulta ajena a la estructuración de los textos de Aristóteles. La organización del corpus aristotélico de Andrónico de Rodas, que, en lo esencial, se corresponde con la edición canónica moderna de Immanuel Bekker, refleja un ideal sistemático que podría entenderse fundado sobre la distinción entre la ciencia del ser en general y las ciencias de las diversas partes del ser, o entre la ontología general y las ontologías regionales. A partir de este modelo, la ciencia política de Aristóteles se define como una disciplina particular, muy distinta de los tratados metafísicos, biológicos, psicológicos, lingüísticos, lógicos o físicos. De hecho, incluso se han separado las obras sobre Ética del tratado de Política, pese a que al final de la *Ética a Nicómaco* se haga patente la transición desde la ética a la política¹.

Parece, no obstante, que el «sistema aristotélico» podría entenderse de una manera distinta a la que propone la aproximación analítica moderna, que parte de la separación de las partes, para constituir el todo con su agregación. El conjunto de las obras de Aristóteles es un corpus orgánico en el sentido de que en el núcleo de todas ellas se encuentra un principio constitutivo metafísico, desplegado en una serie de conceptos fundamentales: materia, forma, potencia, acto, todo, parte, uno, grado, causa, principio, etc. En cada obra este principio se usa adaptándolo análogamente a su objeto, siendo dependiente de la observación e inducción de sus modos de ser, lo que implica que no hay una imposición formal de principios a priori sobre dichos objetos. En el caso de la política, evidentemente, nos encontramos ante una «ciencia humana», lo que la relaciona directamente con la ética, la retórica, la poética o la catalogación de las constituciones. Pero, si atendemos a

¹ *Eth. Nic. X*, 1179 ss.

la propia definición del ser humano como «animal político», deberemos también vincular su estudio con las ciencias biológicas y psicológicas. En fin, siendo el hombre un «animal racional», que se inscribe en una realidad natural, en la que le corresponde como atributo distintivo la posesión de la razón, el logos, la palabra, concluiremos que la «política» puede considerarse un atributo del animal humano, en el que confluyen la naturaleza animada con las formas actuales de la palabra, el discurso, el carácter, la justicia, que solo pueden alcanzar su sentido como formas políticas del hombre cuya actividad vital se desarrolla en la comunidad. De modo que, en cierta manera, la política sería la culminación de todos los estudios de Aristóteles, partiendo de que la metafísica tiene un estatuto aparte como estudio de los principios que se encuentran en todos los objetos de las ciencias en una disposición recíproca en que todo está en todo, todo está en cada parte, y cada todo está constituido por las partes. Esta unidad orgánica no es formal, sino puramente natural, entendiendo que la naturaleza es una noción analógica, que se emplea de diversos modos en los diversos objetos y en los diversos estudios.

Para procurar una mirada sobre el «Aristóteles político» hemos seleccionado y traducido, además de pasajes de *Política*, textos pertenecientes a obras no estrictamente políticas: *Ética a Nicómaco*, *De interpretatione*, *Retórica* y la parte teológica de *Metafísica*. Cada texto nos proporciona una perspectiva particular sobre la aproximación de Aristóteles a la política. Los textos de *Política* son representativos de la doctrina canónica de Aristóteles sobre la relación del hombre con la comunidad social. El capítulo IX del *De interpretatione* es considerado su aportación más clara a la cuestión de los futuros contingentes vinculados a la libertad de la voluntad humana, a partir del ejemplo de una situación política: la del general que debe tomar la decisión de si entrará en una batalla naval. Los textos seleccionados de *Ética a Nicómaco* exponen la teoría aristotélica de la amistad, bajo el supuesto de que la ciudad es una comunidad que debe estar regulada por los mismos principios que rigen entre los amigos. La *Retórica* es una obra dedicada a las artes del discurso que tienen como fin la persuasión, lo que sitúa este escrito en el núcleo de las actividades políticas: el afianzamiento de los valores comunitarios, las relaciones entre particulares

y la toma de decisiones del conjunto de los ciudadanos. Por último, el capítulo final del libro XII de *Metafísica* nos presenta la cuestión de la unidad de la soberanía política fundada sobre bases teológicas. Al final de nuestro estudio hemos incluido un apéndice con una selección de traducciones de comentarios antiguos y medievales al capítulo 10 del libro XII de la *Metafísica*: Pseudo-Alejandro, Temistio, Averroes, Tomás de Aquino. En ellos se puede apreciar la transformación teológica de la doctrina aristotélica de la soberanía política que tiene lugar desde el comentarismo helenístico al medieval, tanto en su versión árabe como cristiana.

En el libro IX del *De interpretatione*, Aristóteles aborda por primera vez lo que la tradición ha determinado como la cuestión de los futuros contingentes, que ha tenido una especial relevancia en las discusiones teológicas medievales sobre los límites del poder divino y el libre arbitrio humano. Estrictamente, Aristóteles se refiere al problema de la lógica de la decisión humana sobre acontecimientos futuros que caen bajo la voluntad del hombre, y para ello utiliza el ejemplo de la decisión del general sobre si debe llevar a cabo una batalla naval el día siguiente. Además del análisis de las diferentes hipótesis lógicas: determinista, indeterminista y neutra, el tratamiento aristotélico afecta también al campo ético-político, pues la resolución de la cuestión define las condiciones en que es posible la libre acción voluntaria –condición del acto moral– y la toma de decisiones que afectan a la comunidad política, en relación a las que la deliberación, como modo intelectual de proyección del futuro, cobra sentido, si puede vincularse con la efectuación del objeto que resulta del proceso intelectual previo.

En la *Retórica*, Aristóteles estudia el lenguaje desde el punto de vista de las técnicas de la persuasión. Si la metafísica, que es la ciencia teórica universal, se entiende como un estudio sobre los diferentes modos en que el lenguaje dice el ser, el arte retórico aplica el lenguaje a las técnicas del debate. Aristóteles define, pues, la retórica como la réplica de la dialéctica, pues, mientras esta trata de organizar el magma de las discusiones que tienen lugar en la ciudad entre los sabios, los magistrados o los simples ciudadanos cuando tratan de conocer los objetos que les afectan, la retórica se ocupa de exponer las diferentes técnicas de la discusión cuando su finalidad es la persuasión política. Junto al

lenguaje científico demostrativo, aparecen, entonces, tres géneros de técnica retórica, cada uno de los cuales está orientado hacia una de las funciones políticas que se dan en la ciudad. El género epidíctico tiene como objetivo estimular la cohesión social en torno a los valores compartidos en la polis; el género deliberativo intenta ajustar los discursos de la asamblea desde los intereses particulares a los intereses comunes; el género forense busca que el discurso de los participantes en la institución judicial (jueces, litigantes) se oriente hacia lo verdadero y lo justo.

El gran tratado sobre ética de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco* –complementada por la *Ética a Eudemo*–, estudia todos los temas pertinentes para una ciencia práctica. Entre ellos es fundamental el de la amistad, pues el análisis de las diferentes clases de amistad, sus objetivos y su valor moral permite a Aristóteles encontrar el nexo entre la vida particular de los individuos y la vida social de los ciudadanos, que vienen a fundarse sobre los mismos principios. Al ocuparse de los tipos de amistad entre individuos (iguales o desiguales, por interés propio o común, etc.), Aristóteles está poniendo las bases para justificar la valoración de los diferentes regímenes políticos a partir de los fines que se proponen gobernantes y gobernados.

Política es el título que se ha asignado a una serie de escritos en los que Aristóteles analiza específicamente, entre otras cosas, las características, el engranaje de su sucesión y el valor moral de los diferentes tipos de gobierno. Como hemos mencionado, es realmente una continuación del tratamiento de la cuestión en sus escritos sobre *Ética*. Lo que ha concentrado más atención es la exposición del proceso de constitución de la sociedad política, que concluye en la célebre definición del hombre como un «animal social» –o, más bien, como «animal político»–, que ha de ser coherente con la definición físico-metafísica del hombre como «animal racional» –o, más bien, como «animal dotado de logos»–. Aquí es donde Aristóteles establece más claramente la superioridad en sí mismos del Estado político, de la comunidad cívica y de la familia sobre un individuo, que aislado no sería, en realidad, humano.

Nuestra selección de textos de Aristóteles concluye con el capítulo 10 del libro XII de la *Metafísica*. Tampoco suele formar parte del tópico

de los escritos considerados políticos de Aristóteles, y, sin embargo, es el único lugar en que se ocupa de la fundamentación teológica de la noción de «soberanía». Las ideas ya conocidas referentes a la vida comunitaria en la familia, la casa y la ciudad, cobran aquí otra dimensión cuando se trata de fundar la soberanía del que posee el dominio, sobre el bien universal, en debate con la tradición filosófica. El orden del cosmos, fundado sobre la acción del moviente inmóvil, encuentra, así, una analogía en el nivel humano en el orden instituido por el soberano (el padre de familia, el amo de la casa, el jefe del ejército, el que ejerce el dominio, en general) sobre quienes les están subordinados, en vistas al bien común.

Al final de este estudio introductorio nos referiremos a los textos que constituyen el apéndice de la obra.

Aunque de la mayor parte de los textos –salvo de los de Pseudo-Alejandro, Temistio y Averroes– existen excelentes traducciones, hemos preferido ofrecer nuestra propia versión en castellano.

1. LEY Y JUSTICIA: LA CONFRONTACIÓN DEL MODELO ÉTICO-POLÍTICO ARISTOTÉLICO CON EL PLATÓNICO

Los intérpretes han acostumbrado a proyectar el fenómeno moderno del conflicto de las escuelas sobre la Grecia clásica. Así, se ha hablado de las «escuelas» presocráticas, de los jonios, pitagóricos o pluralistas. Pero, sobre todo, se ha establecido una separación radical entre el «idealismo» platónico y el «realismo» o «naturalismo» aristotélico como dos corrientes claramente contrapuestas solidificadas en la historia de la filosofía². Históricamente, esta separación se inicia cuando Académicos y Peripatéticos iniciaron una pugna en la que tendieron a

² A. Aersten, «Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?», Linos G. Bernakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Bélgica, Brepols, 1997, pp. 147-162. «Platonismo» y «aristotelismo» se han considerado como los dos «arquetipos» rivales de filosofía occidental (Hans Gerhard Senger, «Aristotelismus vs. Platonismus: Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter», A. Zimmermann (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlín, *Miscellanea Medievalia* 1986, pp. 53-80).

acentuar la distancia que separaba a sus maestros. La polémica se centró en el papel de las entidades matemáticas y la realidad de las entidades cosmológicas separadas. El escrito sobre la *Metafísica* de Teofrasto puede considerarse como el comienzo de una polémica secular, no solo contra el platonismo, sino sobre el sentido del lugar que ha de otorgarse a la teología aristotélica en la organización del sistema. En realidad, platonismo y aristotelismo se formaron a lo largo del tiempo, y no adquirirían unos rasgos claramente identificables sino en el final de la Edad Media.

Si los filósofos naturalistas primitivos (φυσιολόγοι) habían buscado el modo de justificar el orden y la armonía de la naturaleza a partir de un principio rector (ἀρχή), la filosofía socrática señala hacia la armonía política que solo puede alcanzarse cuando el poder (ἀρχή) es ejercido en vistas a lograr la justicia. No es extraño, por tanto, que sea precisamente la justicia el tema principal del diálogo considerado como el eje del idealismo platónico: *República*. En un momento particularmente dramático de la acción, un Sócrates –ya platónico– defensor de un ideal de la justicia encarnada en la vida común ha de enfrentarse a los incisivos argumentos del sofista Trasímaco, que representa la desencantada visión convencional que identifica lo justo con el interés del más fuerte³. Trasímaco era un meteco en la Atenas de la época de la guerra del Peloponeso y su enseñanza estaba fundamentalmente encaminada, como la de tantos sofistas, hacia el arte retórico, cuya principal virtud había de ser el poder de suscitar las pasiones convenientes para el interés del que pronunciaba el discurso⁴. El éxito de los sofistas que dominaban esta técnica era perfectamente explicable en una Atenas que estaba tratando de acomodar las teorizaciones sobre la democracia a su existencia práctica cotidiana. El arte sofístico, en efecto, es un saber eminentemente democrático, incluso de un democratismo radical, rayano en la demagogia, y como tal fue denunciado, primero por Platón y más tarde por Aristóteles. En una ciudad en la que no solo el éxito, sino la supervivencia misma, dependían de la habilidad para

³ *Rep.* I, 343a-344d.

⁴ Cf. W.K.C. Guthrie, «Siglo v. Ilustración»; en *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988 vol. III, pp. 286-289.

pronunciar bellos y convincentes discursos, no puede sorprender que quienes se presentaban como los maestros en tal técnica prosperaran. Los ciudadanos atenienses no solo debían participar activamente en los asuntos públicos, sino que puede decirse que ellos, por medio de su actividad, constituían lo público en sí mismo. Como miembros de la asamblea donde se tomaban decisiones que afectaban a todos los miembros de la ciudad, y actuando como jueces que decidían sobre la propiedad, la vida y la muerte de sus conciudadanos, los hombres libres tenían ocasión de practicar sus habilidades oratorias, no en un mero ejercicio gratuito, sino como parte medular de una existencia que se encontraba íntimamente inmersa en la actividad de la polis⁵.

Frente a los sofistas, el Sócrates platónico aparece como el representante de los ciudadanos que miraban al pasado, buscando en la ἀρετή tradicional el contramodelo del hombre democrático que se hace a sí mismo. El Sócrates de los *Diálogos* resultaría ser un conservador no dispuesto a aceptar que todos los discursos puedan tener el mismo valor, como pretendían los demócratas, pues Platón se da cuenta de que aceptar el juego argumentativo sofístico solo puede conducir a desarrollar la astucia como medio para el triunfo de la razón. A veces Platón presenta a un Sócrates hábil en el manejo de los razonamientos, capaz de hacer caer en la perplejidad a sus rivales utilizando sus mismas armas⁶, pero este recurso tiene habitualmente una finalidad dramática, y normalmente suele imponerse la vía negativa que destaca la inanidad de los discursos, por bien fabricados que pudieran estar, ante la fuerza de los hechos que exigen una justificación abstracta. Las ideas serían, así, entidades poseedoras de la virtud de dotar de valor a los argumentos más allá de su mera construcción formal. El arte retórico ha de estar, pues, subordinado a la idea de Bien en sí, que marca los límites de lo que puede ser dicho, evitando, de este modo, que el lenguaje se

⁵ En relación a la reivindicación del movimiento sofístico, además del propio Guthrie (*op. cit.*, vol. III), quien denomina a la época de los sofistas «el siglo de la Ilustración», pueden destacarse, C. Ramnoux, «Nouvelle réhabilitation des sophistes», *R. de Métaphysique et de Morale*, 73, París, 1968, pp. 1-15; o la obra clásica de Th. Gomperz, *Los pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, B. Aires, ed. Guaranía, 1952.

⁶ Es significativa la comparación de Sócrates con «el pez torpedo» del *Menón* (80a-d), o el discurso de Alcibiades en *Banquete* (215a ss.).

transforme en un juego cargado de dobles sentidos y anfibologías, en un ejercicio de equívocidad⁷.

Es precisamente esta concepción la que será rechazada por Aristóteles, quien, aunque reconoce la existencia del bien como norma y medida del decir, utilizará otros recursos para sujetar el lenguaje dentro de los límites de la verosimilitud, de la substancialidad natural, aunque siga pudiendo ser usado en la más absoluta libertad. Para Aristóteles, una excesiva autonomización de la λέξις conduciría a un lenguaje enigmático, cuando las metáforas se acumulen de tal manera que se imposibilitara su desciframiento para llegar hasta el pensamiento que pretenden expresar (διάνοια), o a un lenguaje bárbaro, si la invención de palabras extrañas predomina sobre el uso de las ya consagradas por la costumbre (το κοινωνεῖν)⁸. Esta «costumbre», término que traduce lo común de la metafísica o la física, vendría a ocupar en el mundo natural el lugar del bien supremo ideal en un mundo aparte inmutable. El diferente espíritu que respiran el platonismo y el aristotelismo se manifiesta en este muy distinto uso del bien decir, fundado en un caso sobre el supuesto de un modelo supralingüístico, y en el otro en la existencia de una comunidad natural de hombres en la que está depositada la norma del decir.

Platón se opone a la posibilidad de ejercer un uso separado del lenguaje que pudiera concluir en la equívocidad, y es por eso que considera que un retórico como Trasímaco corre el riesgo de perderse en la maraña de usos poéticos, que, al fin y al cabo, constituyen la esencia misma de lo que se conoce habitualmente por sofística. En la democracia que tiene en mente Platón no cabe el dominio del más hábil manipulador de los discursos, sino el poder de un pueblo moralizado que toma como modelos de conducta a los filósofos dialécticos. Pero, si Platón se opone a los sofistas, no es en favor de un contraideal aristocrático. Para Platón, el gobierno de los mejores es la aspiración del propio pueblo, que ha establecido, o debería establecer, un sistema educativo adecuado para hacer aflorar las mejores virtudes de cada

⁷ Quizá la máxima expresión de las argucias sofísticas se encuentre en el diálogo platónico *Eutidemo*.

⁸ *Poet.* XXII, 1458a-b.

ciudadano, que, de este modo, quedaría encuadrado de una manera natural en la función social más apropiada, no para él, sino para el bien de la comunidad. El gobernante-filósofo ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$) es un ciudadano especial, pero no por haberse elevado sobre sus conciudadanos, sino por representar lo mejor de las cualidades de estos, que se ven, así, idealmente reflejados en la figura de quien les gobierna.

No se ocupa Trasímaco en su discurso de lo que parece haber sido su especialidad, el arte retórico. Sí, en cambio, hace una defensa de los beneficios de la injusticia y de los perjuicios que causa la justicia a quienes la practican. Sus afirmaciones responden a un espíritu práctico, más pendiente de lo que sucede efectivamente en las relaciones entre los hombres que de procurar hacerlos mejores, como era la intención socrático-platónica. Las contradicciones entre un sistema social basado en la confianza absoluta en la competencia de los individuos para lograr el buen funcionamiento del orden social, y la expresión de intereses, deseos o pasiones incompatibles con el bien común se habían puesto a menudo de manifiesto entre los atenienses, tanto por los defensores de la política aristocrática, como por los poetas cómicos. Platón propone una versión del mismo tema, añadiéndole un considerable dramatismo, al hacer que Trasímaco no se preocupe por fundamentar argumentativamente sus afirmaciones, dando por supuesto que todos los oyentes⁹ comparten la convicción de que los hombres son malos por naturaleza, y que, por tanto, cuando alcanzan el poder necesario para vencer el temor a los castigos, todos se dejan gobernar por sus más bajos instintos, sin preocuparse por las consecuencias que ello pudiera tener para los demás.

El problema podría plantearse desde la siguiente disyuntiva: o bien el hombre es bueno o malo por naturaleza, es decir, posee la virtud o el vicio desde su nacimiento, o bien estas cualidades son el fruto de un aprendizaje. La concepción socrática según la cual la virtud coincide con el conocer, mientras que toda maldad se debe solo a la ignorancia es, hasta cierto punto, sostenida también por Platón. Nadie puede

⁹ Oyentes más bien que lectores, si seguimos la interpretación de la evolución de las formas de pensamiento desde la oralidad a la escritura de E.A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.