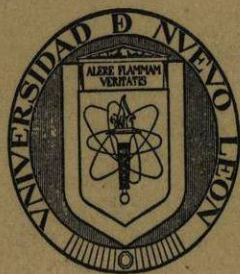


HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Año II

Nº 2

1961

mediante la traducción trascendental de los juicios en categorías y de las categorías en esquemas. Tradadó, pues, la conexión entre el sujeto y el predicado, de los juicios sintéticos *a priori*, a la mente humana, más bien que la analizó lógicamente, por medio del proceso de disminuir las proposiciones analíticas que hemos descrito. A fin de hacerlo hubiera debido concentrarse en la Analítica del Método más bien que en la del Juicio; debido reconocer la relatividad de la distinción entre la analiticidad y la sinteticidad, en dependencia del nivel del análisis,⁸⁸ y hubiera tenido que describir la transición de la cosa al pensamiento en términos de estos niveles. No lo hizo por haberse interesado por resolver el problema de Hume centrado en la función de la mente. Por esta razón, su método analítico ha permanecido hasta hoy como un instrumento de investigación inútil y sin desarrollar, y la naturaleza de lo analítico y lo sintético en cuanto categorías de esta investigación sigue oculta.

⁸⁸ Vio esto ocasionalmente. Cf. MARC-WOGAU, *op. cit.*, pág. 150.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

Dr. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
Embajador de México en Brasil

“PARA LLEVAR A SU TÉRMINO, en lo posible, la filosofía de las cosas humanas” dice Aristóteles, al final de la *Ética*, que se propone luego escribir, como en efecto lo hizo, los discursos que agrupados en los ocho libros que nos legó la tradición, conocemos hoy con el nombre de *Política*.

Desde entonces, y siguiendo el camino abierto por quien, más que otro hombre alguno, ha señoreado el pensamiento occidental, toda teoría de la conducta humana suele rematar en una teoría del Estado. El por qué de esta necesaria prolongación es patente de suyo, habida cuenta simplemente de la naturaleza social del hombre, pero la vinculación entre *Ética* y *Política* era para un griego algo mucho más íntimo de lo que lo es hoy para nosotros; algo que prácticamente rayaba en la identidad. De no ser así ¿cómo se explicaría el que Aristóteles nos diga —y esta vez no en el fin, sino en el principio de la *Ética*— que la investigación de la conducta humana en general es de la competencia de la ciencia política, “más que todas arquitectónica”?

Por qué era todo esto así para un griego, y por qué no lo es ya para nosotros, es lo primero de que debemos cobrar conciencia en una introducción destinada no por cierto a suplir la lectura del texto mismo, pero sí a iluminar ciertos supuestos suyos, históricos y filosóficos, en que no se repara habitualmente, y cuya mostración contribuirá, por ello mismo, a la mejor inteligencia del texto original.

Pues lo primero de todo será tomar literalmente, sin cortes ni glosas ni mezcla de lo moderno con lo antiguo, la consabida definición que en estos libros da Aristóteles del hombre, al decir que es el viviente, o más precisamente aún, el animal político. Es una definición dada con estricto apego a los cánones de la lógica, por género próximo y diferencia específica, y hay que tomarla tal cual.

A Aristóteles no le faltaban en su idioma suficientes términos con qué expresar la sociabilidad en general, y consiguientemente la naturaleza social del hombre, sin ulterior especificación, si hubiese tenido en mente apenas esto. De esos términos se sirve de hecho más de una vez, en otras obras suyas, al tratar de los animales irracionales que tienen también, al igual que el hombre, una naturaleza social o gregaria. Pero lo privativo del hombre no es el *appetitus societatis*, así sin más, sino la convivencia con sus semejantes en esa forma de asociación tan concreta, tan históricamente condicionada e irreversible, que fue la *Polis*, la Ciudad antigua. El hombre es el viviente sensitivo, el animal que vive en la ciudad y a ella pertenece; ni más ni menos.

La consecuencia parece ser entonces que no deberán considerarse como hombres los antropoides —llamémoslos así— que no viven esta vida ciudadana; y Aristóteles está muy lejos de retroceder ante esta conclusión. Su otra frase tan conocida de que hay que ser una bestia o un dios para poder estar fuera de la ciudad hay que tomarla también al pie de la letra. Y nótese bien, una vez más, que no es por falta de sociabilidad por lo que ciertas bestias, y los dioses todos, en la vida tan social del Olimpo, están excluidos de la ciudad, sino simplemente porque las asociaciones vigentes entre las unas y los otros son bien distintas, por los caracteres que respectivamente les atañen, de esta forma de vida tan única que es la ciudad: forma de vida en que intervienen tanto la razón como la coacción, y que, por lo primero, excluye a los entes inferiores, y por lo segundo, a los que son superiores al hombre.

Con todo esto, sin embargo, la dificultad no ha hecho sino tornarse más apremiante. Ante el dato empírico, bien evidente para él mismo, de que todos los demás pueblos fuera de Grecia, estaban agrupados en comunidades distintas de la ciudad helénica, ¿cómo era posible que pudiera Aristóteles negarles la condición humana? Más aún, y dentro de las ciudades mismas, había numerosos "elementos" que no eran propiamente "partes" de la ciudad —una y otra cosa se contraponen bien claramente en la *Política*— como eran los

labriegos y jornaleros asalariados, los metecos y periecos, etc., para no hablar de los esclavos. Pues si no formaban parte de la ciudad ¿qué clase de hombres eran, si el hombre es por esencia el miembro de la ciudad, el animal político? La aporía tiene fácil salida, pero a condición de tomarse la molestia de recurrir a uno o dos lugares, harto explorados por lo demás, de la metafísica aristotélica.

En una filosofía tan por entero dominada por el acto y la finalidad, la esencia de cada cosa se toma no tanto por su principio como por su fin; no por su origen, sino por su acabamiento; no por aquello de que es capaz, sino por la capacidad cumplida. Si la sierra no corta, no será sierra, así la haya hecho el mejor artífice del mejor material y le haya dado la forma más sorprendente. Por esto son, en Aristóteles, términos equivalentes estos de esencia, naturaleza y entelequia, porque las cosas son lo que son cuando han llegado a su fin, cuando están en posesión de él, que es cabalmente lo que quiere decir entelequia. Desde esta perspectiva, el hombre no es un proyecto, sino una realización. La existencia humana, en otras palabras, es plena y consumada existencia, en todas las direcciones, ontológicas y axiológicas, a que está abierta.

Ahora bien, es sólo en la sociedad política (en la ciudad antigua o en el Estado moderno) donde puede el hombre desarrollar plenamente todas sus virtualidades; el medio insustituible donde pueden tener actualidad todas las virtudes, así intelectuales como morales, que tan prolijamente nos han sido descritas en la *Ética*. La sociedad familiar no basta ni para la tutela eficaz del derecho, ni para la promoción de la cultura en todos sus aspectos.

A esta necesidad de una sociedad más amplia que la familiar no escapa ni la misma actividad teórica, por immanente y solitario que pueda ser su acto final. Los estoicos podrán haber pensado de otro modo; pero para Platón y Aristóteles la filosofía es fruto de la dialéctica, y ésta es diálogo por definición. Como lo he dicho en otro lugar, y por exclusivo que pueda ser su círculo, el filósofo no es un anacoreta, sino un cenobita, según la vida que lleva y la concepción que de él se tiene en la época clásica de la filosofía.

Por todo esto, en suma, entra el Estado como ingrediente esencial de la constitución humana. Por esto también, puede Aristóteles definir al hombre ya como el animal político, ya como el "animal dotado de razón" (*logos*), porque la razón no se actualiza plenamente, ni como razón práctica ni como razón teórica, sino en la sociedad política. Una razón es potencia tiene más de no ente que de ente, si es verdad, con arreglo a esta filosofía, que el ser sin ulterior calificación es el ser en acto: "Ens simpliciter dictum significat actu esse".

Paucis humanum vivit genus: esta sentencia cruel, pero desgraciadamente cierta en el acontecer histórico, es aplicable especialmente a la ciudad antigua. Pocos, muy pocos, son los que de ella forman parte en sentido estricto; apenas los que pueden llevar una de las dos únicas vidas verdaderamente valiosas (y tanto mejor si entrambas), que son la vida política, de participación activa en los negocios de la ciudad, y la vida filosófica. De la segunda no hay que decir que reclama el más completo ocio, en el sentido, por supuesto, que los antiguos dieron a este término: ocio y no ociosidad, vida intensa del espíritu. Pero la vida política misma, distribuida en un número incontable de magistraturas, absorbe por entero la jornada del ciudadano, y no puede llevarla, por ende, quien ha de trabajar en un oficio cualquiera para ganarse el pan. Otros, pues, deben trabajar para el ciudadano, desde los que conservan su libertad y tienen en muchas ciudades una ciudadanía restringida (campesinos y obreros en general) hasta los que son, jurídicamente hablando, simples cosas. "Servile caput nullum ius habet", como dirá después el derecho romano.

Esta cuestión de la esclavitud es aquí naturalmente la piedra de escándalo; y al abordarla viene muy a cuento, como pocas veces, la consabida sentencia de Spinoza: "Neque lugere neque irasci, sed intelligere".

Decir que Aristóteles defendió la institución servil porque la encontró como tal, como una institución vigente en su época, no es dar ninguna razón, ni siquiera justificar a Aristóteles (que es lo que menos hace al caso), porque justamente lo propio del filósofo y del educador es adelantarse a su época y censurar sus vicios. También era en Grecia el homosexualismo una práctica común y corriente, lo que no obsta para que Aristóteles lo condene con toda energía.

La explicación está para mí (y siento mucho si lo que voy a decir no suena bien a ciertos oídos) en que la igualdad entre todos los hombres, por más que sea un dato natural en cuanto que se sustenta en la pura naturaleza humana, no lo es en el sentido de su patencia o mostración inmediata. Si lo fuera, no se explicaría ni el error de Aristóteles, ni el mismo en que todavía incurría, tantos siglos después, su ilustre traductor latino, Juan Ginés de Sepúlveda, mucho menos excusable por cierto.

Trátase, a lo que siempre he creído, de una de esas verdades de suyo naturales, pero que no hemos logrado intuir plenamente sin el concurso de la Revelación; a tal punto es nuestra inteligencia ante la verdad como lo es, en la insuperable comparación de Aristóteles, el ojo de la lechuza ante la

luz del sol. Sólo cuando se sabe por una parte que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, y por la otra que Cristo derramó su sangre por el último de los hombres, sólo entonces el hombre en general es cosa sagrada para el hombre: *homo res sacra homini*. Lo que pasa luego es que con el correr del tiempo estas verdades, de tan innegable fundamento religioso, acaban por secularizarse, y se ve entonces como evidente lo que en realidad está muy lejos de serlo. Y esta conquista de la mente humana ha sido en este caso tan lenta, tan desesperantemente lenta, que la desaparición de la esclavitud es cosa, como quien dice, de ayer: todavía en 1885 había esclavos en el Brasil.

Si hay hombres que han nacido para mandar —viene a decir, en suma, Aristóteles— y otros a su vez que han nacido para obedecer, por no ser aptos sino para los trabajos corporales, lo mejor para unos y otros será regular legalmente esta situación. Pero en lo que hay que hacer énfasis es en que este título al mando llamado despótico, el que tiene el señor sobre el siervo, puede reivindicarlo apenas el hombre de consumada virtud (*ἀπλῶς σπουδαίος*) y no otro alguno. Lo que de todo esto resulta, en conclusión, es que Aristóteles, si bien justifica la esclavitud, subordina su licitud a tales requisitos, que en la práctica será bien difícil llenarlos.

Análogas consideraciones podrían hacerse en lo tocante a la evidente desestimación que del trabajo corporal hay en estos filósofos. Si para nosotros tiene hoy un subido valor, es por haberlo practicado Cristo y la familia de que quiso formar parte, o también por ser el trabajo, desde la expulsión del Paraíso, expiación del pecado; pero de atenernos al puro dato natural, una vez más, es evidente que en nada contribuye el trabajo manual al ennoblecimiento del espíritu, antes lo envilece cuando es excesivo.

En lo que, en cambio, es imposible dar la razón a Aristóteles, aun dentro de una cosmovisión acristiana y acreacionista, es en la condición jurídica del esclavo como artículo de propiedad. Que un hombre deba estar bajo la dependencia de otro, y en la hipótesis siempre del gran desnivel intelectual y moral entre ambos, es comprensible; pero ya no lo es que se trate como una cosa a quien exhibe, con toda evidencia, facultades de autodeterminación. En esto sucumbió Aristóteles a los prejuicios de su tiempo; a la idea de que no era posible ni la economía, ni menos aún la cultura superior, sino sobre la base del trabajo servil. Lo extraño es que en pleno siglo XIX, en la era de la economía maquinizada, pensaran lo mismo los grandes señores de Virginia y los *fazendeiros* del Brasil.

La verdad es que estamos frente a un problema no resuelto aún en todos sus aspectos; el problema de cómo será posible vivir íntegramente la vida del espíritu, sin adocenarse uno mismo, el escritor o el artista, o sin explotar

el trabajo ajeno. La máquina debía haber sido la solución: contadas horas de trabajo para que una vez satisfechas las necesidades y nada más, poder vacar el resto del tiempo al ocio intelectual. Que el resultado ha sido todo lo contrario, basta abrir los ojos para verlo. Pasó ya tal vez la época de inmisericorde explotación del obrero por el capitalista, tan sombría y lacerante por lo menos como la esclavitud antigua. Pero aun en el supuesto de que todo esto haya sido superado, la más providente legislación del trabajo y la mayor abundancia de bienes económicos, no han producido sino esa cultura —llamémosla así eufemísticamente— que observamos en el norteamericano medio, y que en Platón y Aristóteles habría seguramente provocado un nuevo calosfrío. Cómo puedan hoy surgir de nuevo, pero sobre bases humanas y cristianas, tipos superiores de humanidad como lo fueron aquéllos, es cosa que no hemos resuelto aún.

LAS SOCIEDADES INTERMEDIAS

Si me he extendido un poco en el problema de la esclavitud, ha sido con el deliberado propósito de tener desde luego, en el caso más hiriente, esta vivencia de hibridismo (para un lector moderno, claro está) que nos deja la *Política* aristotélica, sobre todo cuando la contrastamos con la *Ética*.

Por muchas cosas antiguas, o mejor dicho anticuadas, que haya en esta última, la impresión general es de una sorprendente actualidad, de una perennidad inmarcesible. El hombre sigue viviendo hasta hoy dentro del cuadro de virtudes dianoéticas y éticas que le trazó Aristóteles; y cuando algunas fuesen caducas, bastarían las cuatro virtudes cardinales —tan cardinales en la ética aristotélica como en la ética cristiana— para confirmar esta apreciación. Cuando pasamos a la *Política*, en cambio, alternan intuiciones geniales de cuya explicitación se nutre hasta hoy la ciencia política con errores tremendos como el que acabamos de ver. No es éste sin embargo —y afortunadamente— el hibridismo más frecuente, sino el que resulta de la mezcla continua de lo permanente con lo transitorio, de directrices perdurables en la teoría del Estado con elementos estructurales de la ciudad antigua, de ella nada más, y con un detallismo que para el lector actual llega a ser irritante. Pasajes y capítulos como los que encontramos sobre la distribución de las aguas, la orientación de los vientos, el trazado de las calles, las variaciones reales y posibles de una ley electoral (virtuosismo puro, como se verá en el texto), todo esto y algo más quisiéramos echarlo por la borda.

Lo quisiéramos, pero no es bien que lo hagamos. En obras como la *Política*

aristotélica, como en tantas otras, no es posible aislar químicamente la gange del mineral precioso, sino que hay que embuchar todo ello de una vez, y vencer resueltamente la sensación de malestar, como ha dicho Julián Marías, que deja la primera lectura. Sólo después de esta experiencia habrá una asimilación vital del contenido eterno; aparte de que muchas veces lo transitorio no sólo enriquece el conocimiento histórico, sino que puede ofrecer una enseñanza permanente.

Estas reflexiones las considero especialmente aplicables en el estudio de las sociedades intermedias que Aristóteles dice existir entre el hombre y el Estado. Por mucho que el hombre sea el animal político, en el sentido que queda explicado, es también miembro de una serie de sociedades menores, aunque coordinadas por el supremo poder político, como lo son la familia, el linaje, la fratría, la tribu y el municipio. De estas sociedades unas subsisten, otras han desaparecido, y otras a su vez, han aparecido en los tiempos modernos, como la asociación profesional o sindical.

El linaje (*génos*), la fratría y la tribu desaparecieron al faltarles la base religiosa que las sustentaba, como lo ha demostrado admirablemente Fustel de Coulanges, y que no era otra cosa que el tener en común ciertos dioses o semidioses, antepasados del grupo las más veces. El *génos* griego, el más fuerte de estos grupos, era, en suma, la *gens* romana, término que no es más familiar, por más que ya no podamos traducirlo sino aproximativamente.

La familia y el municipio, en cambio, han superado victoriosamente la prueba del tiempo, porque al contrario de aquellos otros grupos, obedecen ellos a un instinto y afinidad natural. De la familia salta a la vista; pero del municipio no es tampoco difícil percibirlo, con sólo que tomemos este término como lo tomamos aquí, no en sentido jurídico o administrativo, sino para denotar simplemente una comunidad natural más amplia que la familia. Es la comunidad que siente y vive todo aquel que ha tenido la felicidad de nacer y pasar sus primeros años fuera de la capital de su país, y que puede luego contar, para su vida entera, con un tesoro íntimo de vivencias y valoraciones, con una originalidad espiritual, que no le habría dado jamás el convencionalismo y la superficialidad de la urbe. Por algo ha podido Mauriac resumir el secreto de su fuerza creadora en esta simple frase: "Tengo provincia".

Cualquiera que sea su número, transitorias unas, otras permanentes, estas sociedades intermedias entre el individuo y el Estado desempeñan un papel de primera importancia en la formación espiritual del hombre y en el bienestar general de la comunidad política, y no es menester que lo declaremos más, por ser cosa tan obvia. Pero sí hay algo de que debemos guardarnos al leer los respectivos textos aristotélicos, que es el leerlos con anteojos mo-

dernos, como si Aristóteles hubiera querido erigir a estas comunidades parciales en reductos autónomos frente al Estado, al modo como vemos hoy, los pueblos de cultura occidental y cristiana, la familia, el sindicato y el municipio. Nada estaría más lejos de la verdad que este desventurado anacronismo; y vale la pena detenernos un poco en desvanecerlo de una vez por todas.

La eminente dignidad de la persona humana ("lo más perfecto en toda la naturaleza", como dice Santo Tomás), y el derecho que de esta condición dimana de tener un dominio reservado frente al Estado, para ciertos actos individuales o comunitarios, es una verdad natural, de nuevo aquí también, pero que no nos ha sido asequible sin el recurso de la Revelación. Su fundamento único no puede ser otro que el destino eterno de esta persona; el tener ella directamente abierto un camino hacia Dios, y en cuyo recorrido no puede, evidentemente, interferir nadie más. Y esta autonomía de la persona se extiende luego, por consecuencia natural, a la sociedad familiar que el padre representa mientras sus hijos no sean capaces de hacer operativa su propia autonomía personal.

En la ciudad antigua, por el contrario, no hay ni sombra de todo esto. No hay derechos del hombre frente al Estado, ni cosa que se le parezca, ni derechos de la familia o de otro grupo alguno. Platón y Aristóteles discuten largamente, por ejemplo, si la educación debe ser asunto de la familia o de la ciudad, pero simplemente desde el punto de vista de la eficiencia educativa, y no porque en ningún momento les pase por la cabeza que el derecho del padre de familia en esta materia es preferente (*paramount*), como dice la Declaración Universal de Derechos Humanos. La Ciudad-Estado de la antigüedad es, en suma, la más cumplida realización del Estado totalitario, y la prosopopeya de las Leyes, en el *Critón*, sería suficiente para despejar toda duda que aún pudiera quedar a este respecto. Convencido como está de la injusticia de la sentencia, Sócrates la acata voluntariamente, porque no tiene verdaderamente un derecho válido que oponer a la autoridad suprema e incontrastable de la ciudad. De ella lo ha recibido todo y no es criatura de nadie más, y debe por ello morir cuando ella quiera, con o sin razón, con la misma lógica con que Abraham no titubea en inmolar a su hijo, en ejecución del mandamiento divino.

Del mismo modo que hoy solemos decir que el hombre es anterior al Estado, con primacía no sólo genética (de esto no hay cuestión), sino axiológica, Aristóteles dice exactamente lo contrario, y con plena conciencia de lo que dice: "La ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros" (1253 a 19). Por naturaleza (*φύσει*) y no por origen (*γενέσει*), en perfecta conformidad con el principio que él mismo ha establecido en la

Física: "Lo que es posterior por origen es anterior por naturaleza" (8, 7, 26 a 14). Y lo ilustra luego con sus ejemplos favoritos del todo y la parte (que no puede ser parte sino en función del todo), y de la mano y el cuerpo, desprendida del cual no puede la mano llamarse tal sino en sentido equivoco. Lógica irreprochable sin duda alguna, pero sobre la base de que el hombre es de todo en todo, sin la menor reserva personal y proyectada a un futuro trascendente, parte y miembro de la ciudad.

ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Con estas y otras limitaciones inherentes a su visión del mundo, Aristóteles dijo cosas excelentes de estas comunidades menores, tanto como de la mayor. Con ocasión de tratar de la familia, y así como de paso, dejó fundada la economía política, por más que él la concibió como economía doméstica —digámoslo así pleonásticamente, ya que economía (*οἰκονομία*) hace de suyo referencia a la casa. Pero los principios fundamentales son los mismos; el descubrimiento, por ejemplo, del doble valor de las cosas: de uso y de cambio, que en estas páginas está con perfecta nitidez. No fue tampoco Adam Smith, sino Aristóteles quien dio a la economía el otro nombre de ciencia de la riqueza o crematística (*χρηματιστική*) con que todavía se la designa. Aristóteles resulta de este modo haber sido el fundador de las tres ciencias prácticas humanas, que son la ética, la economía y la política.

A propósito de la economía podrían hacerse observaciones análogas a las precedentes en cuanto a lo anticuado de ciertas concepciones, sólo que esta vez —en mi sincera convicción por lo menos— con positivo acento axiológico en favor de Aristóteles. Si la economía política no pudo progresar de otro modo que divorciándose de la moral y haciendo del trabajo humano una mercancía, sin otra consideración que la ley de la oferta y la demanda, lo deploramos muchísimo; pero la ética, como perteneciente a un orden axiológico superior, no puede evidentemente derogar sus normas para satisfacer el impulso de realización de valores inferiores. Anticuada, muy anticuada podrá verse hoy la reprobación absoluta que pronuncia Aristóteles del préstamo con interés, pero no hay modo de cohonestar esta percepción adicional del acreedor, el cual no tiene otro derecho que a la devolución del dinero prestado, un dinero que por su condición misma es incapaz de producir futuro alguno.

Aristóteles es definitivamente, y en parte quizá por su exaltado aristocratismo espiritual, el antípoda más cumplido del *homo oeconomicus*. En su *Ética* da cabida inclusive a la vida hedonística como una posible forma de

vida, aunque inferior, entre otras, porque el placer es de cualquier modo un bien para el cuerpo, pero la otra vida, la de lucro, el *βίος χρηματιστικός*, la tuvo siempre por contraria a la naturaleza humana. Y de acuerdo con esta estimativa, la economía que traza en la *Política* es una economía limitada a la adquisición y comercio de los bienes necesarios, de los que bastan para una vida autosuficiente, sin apetitos de expansión o dominación. Escándalo y antigualla ciertamente para los economistas al servicio de las grandes plutocracias mundiales, pero que todavía en los mismos Estados Unidos recomendaba Jefferson en su polémica contra Hamilton, adalid de la nueva economía que ha dado a unos tanta riqueza y al resto tanta infelicidad.

Todos los defectos, en suma, que podamos encontrar así en la economía como en la política aristotélica, provienen, en última instancia, de la ética misma; de este ideal de la *kalokagathia* para cuya realización, en unos pocos privilegiados que serían como la flor de la especie, no dudó Aristóteles en sacrificar tantas existencias oscuras. Pero por ello mismo, la economía y la política están permeadas de ética y colocadas bajo su normatividad incondicionada. No hay razón de Estado, en el sentido maquiavélico de la expresión, que pueda reivindicar una legalidad específica frente a la norma moral. Dentro de su estrecho ámbito, en territorio, en población, en dilatación cordial y humana, el Estado aristotélico no tiene otro cometido ni otra justificación que la de ser el agente más eficaz de la virtud humana, al disponer las condiciones dentro de las cuales cada ciudadano podrá vivir la vida mejor (*ἄριστος βίος*), la más bella y la más noble. Háganse, como es debido, las alteraciones consiguientes a nuestra concepción cristiana del mundo, pero la misión del Estado continúa siendo radicalmente la misma que le intima la *Política* aristotélica. Desde entonces quiere ser el Estado, si no ha podido serlo, la "comunidad autosuficiente para la vida perfecta".

IDEAL Y REALIDAD

El expediente más idóneo que encontraron los griegos para la realización de tan alto destino es lo que desde entonces, y como si fuera la cosa más obvia, llamamos una constitución política. No es desde luego el único, pues ante todo están, como decía Platón, "Dios y la suerte", en lo cual van cosas como la buena índole del pueblo en cuestión, la favorable disposición del territorio y todo lo demás que es imposible prever humanamente. Hay con todo, de ordinario, un amplio margen dejado a la razón humana para trazar un ordenamiento (*τάξις*) que consiste fundamentalmente, desde entonces hasta

hoy, en la organización del poder político: si exclusivo o compartido, y entre cuáles órganos o funciones, y la provisión en cada caso de sus respectivos titulares.

El problema político fundamental, en consecuencia, es encontrar la mejor constitución. Sólo que lo mejor, como dice Aristóteles, puede entenderse lo mejor en absoluto, "según nuestros deseos", o lo mejor "en lo posible", dentro de circunstancias dadas y a las cuales debemos ajustar nuestros esquemas de gobierno. Este doble tratamiento del problema es bien visible en la *Política*, por más que naturalmente ciertas providencias de la constitución mejor en absoluto puedan ser aplicables, con la necesaria discreción, dentro de la constitución mejor posible, y viceversa.

Como buen discípulo de Platón, Aristóteles ha configurado muy de propósito su proyecto de constitución perfecta en los dos últimos libros de la edición que aquí usamos, y de los cuales el segundo está obviamente incompleto. De todo este discurso la educación ocupa prácticamente la mitad, porque el Estado perfecto es ante todo esto: educación (*paideia*), enderezada a que cada ciudadano viva a su vez la vida perfecta, la consumada síntesis vital entre vida activa y vida contemplativa. Resuenan de nuevo aquí los grandes temas del libro X de la *Ética Nicomaquea*, sólo que amplificados y orquestados en el más dilatado escenario de la comunidad política y sus relaciones con el exterior. Pues así como para cada individuo su acto vital supremo es la contemplación, y su bien más precioso la sabiduría, para el Estado también no son la guerra ni el imperio sobre los demás Estados sus últimos objetivos, sino la paz, pues si hacemos la guerra es por causa de la paz: *εἰρήνης χάριν*. Frase que debería estar en el vestíbulo de las Naciones Unidas, y el nombre de Aristóteles en el principio de toda filosofía de la paz.

La constitución perfecta no es, por tanto, posible sino entre ciudadanos de virtud perfecta a su vez, en lo intelectual y en lo moral, entre hombres que pueden decirse simultáneamente con la misma plenitud de sentido, sabios y buenos: "omnibus enim virtutibus instructos et ornatos tunc sapientes, tunc viros bonos dicimus" según comentaba Cicerón.

De acuerdo con estos presupuestos, y en un régimen en que la coacción tiene, por hipótesis, un lugar mínimo, la constitución a él acomodada es de todas la menos rígida, la más indiferente a los esquemas preconcebidos de monarquía, aristocracia y democracia. Aristóteles admite sin dificultad que todo el poder político pueda en la república ideal concentrarse en un solo individuo, pero con la condición precisa de que "su virtud exceda a la de todos los demás juntos" (1288 a 17). Caso meramente hipotético, como salta

a la vista, pues si se diera no cabría sino esta alternativa: o atribuir a semejante hombre el gobierno absoluto, o aplicarle el ostracismo.

Despidámonos de una vez de este sueño de la "personalidad carismática", así no sea sino para no correr el peligro de que este dictado pueda aplicarse de nuevo, como hasta hace muy poco, a verdaderos monstruos. Pero no lo hagamos sin dejar consignado el valor permanente de estas páginas finales de la Política, las más bellas sin duda, consagradas a la educación. Es graduada y completa: primero el cuerpo; después las potencias irracionales, y la razón por último. Como lo ha dicho Lotze, atiende, más que al enciclopedismo indigesto de la educación moderna, al desarrollo de los hábitos; no enseña tanto cosas, como a saber pensar y sentir, esta educación que remata en filosofía y música. Es cultura cabal del *logos* y del *ethos*, y no tanto con vistas a sus productos históricos, a las obras del espíritu objetivo, como al desarrollo armónico de la espontaneidad vital en sus diversas proyecciones axiológicas.

En su "segunda navegación", por tanto, Aristóteles emprende la investigación del régimen político más viable, más susceptible de modificación según las circunstancias. La justicia y el bien público mantienen todos sus fueros, pero al lado de estos requerimientos aparece el otro de la seguridad (*ἀσφάλεια*) del Estado (1319 b 39). En una de sus más apasionantes aporías, la filosofía del derecho está aún esforzándose en hallar la conciliación —o la eventual subsunción— entre estos dos valores comunitarios: seguridad y justicia, pero lo cierto es que también nosotros, en nuestra "segunda navegación" subsiguiente a la segunda guerra mundial, hemos debido darle a la seguridad, en la nueva Organización internacional, un papel de primera importancia.

La modernidad de Aristóteles es así patente sobre todo en estos libros de la Política (IV, V y VI de la edición que seguimos) de mayor pragmatismo. Por ellos solamente, si los otros se hubiesen perdido, habría sido Aristóteles el fundador de la ciencia política tal como hoy la entendemos. Proyectos ideales había ya en Platón, sobre todo el grandioso proyecto de la *República*, pero decididamente irrealizables, inclusive el esquema aparentemente más realista de las *Leyes*. Pero la ciencia política es algo más que esto: no un traslado de nuestros sueños, sino un acopio paciente de todos los datos empíricos; una filosofía y patología de la sociedad política; una técnica segura de construcción. En todos estos aspectos es maestro insuperable Aristóteles, quien llegó a compilar no menos de 158 constituciones antes de proponer la que estima como la "mejor posible", que es una mezcla de oligarquía y democracia, y a la que a falta de otro nombre, bautizó con el nombre genérico de república o régimen constitucional (*politeia*). No sólo la virtud, sino la riqueza y el número entendió que debían entrar como elementos constitutivos de la ciudad,

en orden a establecer lo que es más apremiante que la perfección, o sea la seguridad. A este designio conspira asimismo el asombroso libro V consagrado al estudio de las revoluciones —la patología política pudiéramos decir—, libro de pasajes tan desconcertante que han dado pie a que se impute a Aristóteles un maquiavelismo *avant la lettre*, pero que se explican, sea cual fuere su justificación, por esta obsesión de seguridad que hostigaba al Filósofo cuando veía zozobrar todo en torno suyo: la ciudad helénica por un lado y el fugaz imperio alejandrino por el otro.

Dentro de este contexto histórico hay que leer estos libros centrales de la Política, en consonancia con los dos últimos consagrados a la constitución ideal, y de acuerdo con la personalidad de Aristóteles, tan enamorado de los arquetipos como devoto de la realidad.

SECUENCIA TEXTUAL E IDEOLÓGICA

En conexión con lo anterior, no podríamos terminar esta Introducción sin decir dos palabras sobre el problema de la respectiva colocación que debe darse, en toda edición moderna de la Política, a los tres libros que tratan de la constitución mejor posible (IV, V y VI de la actual edición) y a los otros dos (VII y VIII) que tienen que ver con la constitución mejor en absoluto. No hay editor o reeditor de Aristóteles que pueda hoy excusarse de pronunciarse sobre esta cuestión, que a primera vista parece meramente filológica, de crítica textual, pero bajo la cual late algo de mayor fondo.

Desde Newman y Susemihl por lo menos se pensó que debía alterarse este orden, según estaba en la edición bekkeriana —la primera de las grandes ediciones críticas—, por muchas razones que sería aquí largo reproducir, pero todas ellas de carácter filológico, como por ejemplo, la de que el final del libro III parece entroncarse más naturalmente con el principio del libro VII, el cual, en consecuencia, junto con el VIII, debían pasar a figurar como IV y V, corriéndose hacia el final los que Bekker había dispuesto con aquella numeración. Otros editores, en cambio, prefirieron seguir con el orden tradicional. Desde el punto de vista filosófico el problema no tenía mayor importancia, pues tanto da que trate uno primero del Estado posible y luego del Estado ideal, o a la inversa, y todo podría haber quedado aquí si no hubiera sido por Jaeger, que vino a alborotarlo todo.

De haber vivido hasta hoy Augusto Comte, seguramente que no habría tenido Jaeger un partidario más adicto. Su Aristóteles es, en efecto, según lo he dicho en otro lugar, la más cumplida encarnación de la ley de los tres

estados, a tal punto que no deja en ocasiones de ser un tanto caricaturesca esta pintura del Filósofo que en sus últimos años, en pleno estado positivo, está bien olvidado de Dios y del *ens qua ens* para entregarse apasionadamente al estudio de la realidad sensible, sobre todo de la zoología. Todo esto ha sido ya desde hace largo tiempo contradicho y superado, y no es el momento de volver sobre ello. Bástenos con aludir brevemente a la incidencia de esta interpretación en el texto de la *Política*.

Del mismo modo que, según Jaeger, la *Ética primitiva (Urethik)* y que sería la *Ética Eudemia*, habría sido cancelada por la *Ética posterior*, que sería la versión nicomaquea, tendríamos aquí también la *Urpölitik* de la constitución ideal, sucedida y cancelada por la *Política* de la constitución factible, cuyos libros, de consiguiente, deben pasar después de los que tratan de aquella otra. Donde lo que verdaderamente está en juego, como es fácil verlo, no es el problema de la colocación de unos libros, sino el propósito de hacer de Aristóteles (del último, claro está, pues el primero sería apenas el discípulo aún no emancipado de Platón), el fundador del positivismo ético y jurídico.

De nuestra parte hemos seguido en esta traducción la ordenación tradicional por varias razones que saltan a la vista: porque resulta más cómodo, ya que la numeración bekkeriana de los párrafos no ha sido modificada ni por los que han alterado la serie de los libros, y es así muy fácil compulsar luego el pasaje que se desee; porque el mismo orden lo ha seguido la edición Loeb, que a falta de la Budé (donde no ha aparecido aún la *Política*) hemos adoptado, y porque concurrentemente con todo ello, no hemos llegado en México a la madurez filológica necesaria para poder hacer por nosotros mismos una edición crítica —ni llegaremos jamás ahora sobre todo que el griego y el latín han pasado a ser entre nosotros materias optativas.

Pero aun dado caso que pudiéramos hacerlo, la verdad es que desde el punto de vista de la comprensión filosófica —el único que en definitiva nos interesa aquí— es indiferente que un autor de ciencia política trate primero de la constitución ideal y después de la que es histórica y sociológicamente posible, o que invierta este orden. Reconocemos de buen grado que hay fuertes razones para suponer que Aristóteles pudo haber escrito los libros que se leerán aquí al final antes que algunos de los intermedios, pero en fin de cuentas, todos son de él, todos tienen un contenido valioso según sea la perspectiva que se adopte y no hay, por último, contradicción entre los unos y los otros.

Esta debe ser, me parece, la última impresión que ha de dejarnos esta lectura. Como lo ha dicho muy bien Newman (I, 485), la *Política* es a la vez la pintura del Estado ideal y el manual del político; y es en este segundo as-

pecto en el que Aristóteles se ha mostrado sobre todo creador. Para retratos ideales, la *República* es hasta hoy el paradigma insuperable; pero Aristóteles comprendió muy bien que los hombres no se resignarán jamás a tolerar indefinidamente la dominación de unos cuantos, simplemente porque para ellos tan sólo ha sido patente, en una intuición estrictamente mística, la Idea del Bien. Por esto buscó Aristóteles otro régimen en que pueda sucederse el mando, compartirlo simultáneamente, entre las dos clases opuestas de ricos y pobres, o mejor aún, formar una clase media, de escasa fortuna, pero con independencia económica, sobre la cual pesaran las mayores responsabilidades políticas. De este modo planteó el problema, aún no resuelto en nuestros días, de la lucha de clases, y lo resolvió con la mejor solución que hasta hoy se ha encontrado, no aboliendo la propiedad privada, pero procurando una justa distribución de la riqueza entre los ciudadanos. Cometió el error, indudablemente, de no incorporar a la masa ciudadana sectores enteros de población económicamente productiva, pero la idea central es inobjetable. Es por lo menos lo que hemos querido hacer en países donde no aceptamos ni el estatuto privilegiado del capital ni la dictadura del proletariado.

Con todas sus imperfecciones y anacronismos que no hemos tratado de ocultar, y que en buena parte lo son tan sólo desde nuestra presente situación vital, la *Política aristotélica* continúa siendo un libro de inspiración perenne, y lo es por igual en su doble vertiente: ideales políticos e instituciones políticas. Dentro de su estrecho ámbito espacial y personal, el Estado que aquí se nos describe no es una entidad organizada para la guerra por la guerra, ni para la conquista de nuevos territorios o el incremento desmesurado de la riqueza, sino un agente para la perfección intelectual y moral del ciudadano en la paz, la justicia y la sabiduría. Es, en todos sentidos, el antípoda del Leviatán de los tiempos modernos. En su íntima y ceñida unidad, en su limitación rotunda y armoniosa, aseméjase a las obras de arte de la misma época, a aquellas esculturas tan refulgentes del espíritu que las anima, de las cuales —y con la misma propiedad podría haberlo dicho de la ciudad aristotélica— dijo el divino poeta:

*Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.*