

AXIOLOGIA POLITICA DE ARISTOTELES

Análisis de la legitimidad en el libro III de la *Política*

PLANTEO DE LA CUESTION

Uno de los problemas fundamentales en la interpretación de la política aristotélica lo constituye, sin duda, el de cuál fuera la forma de gobierno a la que se inclinaran las preferencias del filósofo. Cuál ha sido, en definitiva, el régimen de gobierno propuesto como el “mejor” por el mismo Aristóteles. Este es también un tema central en toda filosofía política. El problema político por antonomasia: aquel que, además, arrastra toda la carga polémica en el plano más modesto de la conciencia política común. Partidarios de la “democracia” contra partidarios de la “aristocracia”; en otros términos: partidarios de la “igualdad” contra los de la “jerarquía”. No ha dejado de afectar esta dialéctica a la reflexión de los filósofos; ¿cómo sería de otro modo? El filósofo es, pese a su aspiración a la perfecta autonomía de la vida contemplativa, un ser ubicado en el tiempo y en el espacio, y en una circunstancia socio-política que le impone sus deberes, incluso aquel de reflexionar sobre ella misma.

En forma mucho más acusada que en sus obras teóricas —y aún que en sus obras éticas más generales—, es en la *Política* donde el pensamiento aristotélico ha dado lugar a interpretaciones más disímiles y encontradas. No es raro, en efecto, ver presentada la obra política del filósofo como aval de posiciones recíprocamente excluyentes: un Aristóteles “republicano” es para algunos más convincente que un Aristóteles “monárquico”, y viceversa; y también rige en este campo la opinión más avisada, que considera al filósofo partidario del régimen “mixto” de gobierno.

Muy acertadamente ha hablado Jaeger del “rostro de Jano” de la *Política* de Aristóteles. Si bien discutible en la interpretación que de ella hace el gran pensador alemán, esta caracterización es auténtica: la *Política* parece apoyarse en perspectivas distintas que dan lugar a interpretaciones contradictorias respecto del problema que nos ocupa¹. Pero estas incoherencias ocultan, en realidad, una iden-

¹ “We must begin by observing the peculiar Janus-face that the *Politics* presents as a whole, gazing on the idealists as if it were a Patonic Utopia and on the realists as if a sober

tividad subyacente en toda la obra; y es este "hilo conductor" el que interesa descubrir. En modo alguno es legítimo asignar los cambios valorativos de la *Política*, como hace H. Kelsen, a supuestos compromisos políticos circunstanciales del filósofo²; frente a esta explicación "pragmatista" de las diversidades existentes en la *Política*, tampoco resulta convincente la interpretación de Jaeger: es a saber, que las variaciones del tratado son solamente un "signo" de la evolución teórico-metafísica de Aristóteles. Más acertado nos parece —guardando una equidistancia entre ambas posturas— referir tales diferencias a las características peculiares del mismo objeto de la reflexión cognoscitivo-práctica. Es decir, a "lo político" como tal, cuya "verdad" queda tan lejos del relativismo oportunista de la primera interpretación como de una estricta equivalencia con las fórmulas de la filosofía especulativa. Sea de ello lo que fuere, nos parece evidente que si Aristóteles no dio una sanción definitiva a un determinado régimen —en atención a la variedad de circunstancias de las que la constitución política es expresión— dejó sentadas unívocamente las bases —el "criterio"— para el juicio del régimen "mejor". Dado el carácter del objeto, el juicio de que se trata no puede ser otro que un "juicio" de valor, y manifestarse en una "preferencia". Pero del mismo modo que, para el padre del realismo filosófico, el bien se funda en el ser, así toda preferencia se adscribe a una *verdad*. Y aquí, "verdad" puede expresarse en el término "justicia" —si es cierto que, como viera Sto. Tomás, en algunos casos "la justicia es llamada verdad"³.

La cuestión aristotélica del régimen "mejor" se reduce, para nosotros, a una valoración de su *justicia*. Y así, *según los casos*, puede "lo justo" estar preservado en un régimen de *igualdad* o, por el contrario, en uno de *desigualdad*. Pero una reflexión sobre "lo justo" en

and empirical science, and yet obviously being really both at once." W. JAEGER, *Aristotle, Fundamentals of the history of his development*, Oxford Univ. Press, 1967, p. 264.

Interesa destacar el reconocimiento de la bipolaridad de la *Política* y la necesidad de admitir como auténticamente aristotélicas a *ambas* perspectivas, frente al fácil expediente de otros intérpretes de considerar apócrifos los pasajes de difícil adecuación. No obstante, la explicación que de tal diversidad da Jaeger es susceptible de la crítica común a su concepción "evolutiva" del pensamiento aristotélico.

² "Tutte queste incoerenze, comunque, sono il risultato dello sforzo di Aristotele, da un lato, di presentare la monarchia ereditaria come l'ideale più alto di costituzione e specialmente di metterla in contrasto con la democrazia; dall'altro... di assegnare un posto, accanto a la costituzione migliore, alla democrazia, cioè naturalmente alla forma moderata, protettrice della proprietà, cioè a la politia." H. KELSEN, *La Filosofia di Aristotele e la politica greco-macedone*, en Studi Urbinati, a. XLIII, nuova serie BN 1, 1969, p. 122. Repárese en el contraste con la anterior interpretación. El título del trabajo de Kelsen indica su criterio exegético: las condiciones histórico-políticas —y económicas— son las que determinan, a través de la *teoría* política, el total de la doctrina metafísica y teológica. De más está decir que semejante explicación resulta sugestivamente próxima a la concepción materialista de la ideología, a la que aquí rinde tributo el máximo exponente del positivismo jurídico. Confróntese, en tal sentido, la valoración del trabajo por parte de su traductor italiano —M. Massi— quien se adscribe al materialismo histórico.

³ "...quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis quae *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque *justitia veritas* vocatur." *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 4, ad. 1.

el orden constitucional nos introduce de lleno en el núcleo de la problemática política: el problema de la *soberanía* en el Estado. Este problema podría sintetizarse del siguiente modo: “si el Estado es definido como una *comunidad de iguales*, ¿cómo es posible en su ámbito un régimen que sancione la desigualdad en el ejercicio del poder soberano? O, más radicalmente todavía: “¿cómo es posible el gobierno sobre iguales sin vulnerar la justicia, justicia que el Estado está encargado de promover? Porque si bien es cierto que toda forma de gobierno aparece convalidada —en el pensamiento aristotélico— más por su fin— el bien común— que por su *origen*⁴, no lo es menos que, en la “común conveniencia” que es el fin del Estado, entra fundamentalmente *la misma justicia*⁵.

Si se atiende a la definición de la Justicia como *igualdad*⁶, no parece posible reconocer la legitimidad de otra forma de gobierno que no sea la *republicana*. De gobierno, precisamente, *político*, porque si se reconoce “justicia” en el gobierno “despótico”, en el “paterno” o en el del varón sobre la mujer, ello es precisamente, en razón de la *desigualdad natural* entre los miembros. Pero siendo la asociación ciudadana la definida por la igualdad de las partes, ¿es dable admitir acaso, un régimen de gobierno que exceda a la mera “administración temporaria” de los negocios públicos? Y en consecuencia, ¿no será radicalmente injusto todo ordenamiento positivo que convalide *legalmente* el dominio de unos sobre otros —sea el de la “mayoría de hombres libres” el de la “minoría” de los “mejores” o de los “más ricos”, o aún, el del “monarca”—? Sin embargo, si así fuera, Aristóteles se habría ahorrado toda reflexión sobre la legitimidad de los *distintos* regímenes de gobierno político. Le habría bastado con establecer la identidad República = “gobierno político”⁷. Ahora bien, todo el libro III de la Política es una reflexión sobre el tema expresado: sobre la “justicia” de los distintos regímenes o formas constitucionales: *república legal, aristocracia, monarquía absoluta*. Y así, no obstante reconocer Aristóteles a la igualdad jurídica como fundamento básico de la convivencia ciudadana (sin cierta igualdad jurídica desaparecería el Estado, como tal), no escapa a su imparcialidad filosófica la necesidad

⁴ Es éste el criterio que se ha conservado como el típicamente aristotélico en el juicio sobre las constituciones. Recuérdese que, en tal sentido, lo que hace “rectas” o “desviadas” a las formas de gobierno es, respectivamente, la procuración del bien común —la “común conveniencia—”, o el beneficio del gobernante (o los gobernantes).

⁵ *Pol.*, III, 7, 1282b 17.

⁶ “Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es lo desigual, claro está que hay algún término medio de lo desigual, que es lo igual... Si, pues, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual.” *Ética Nicomaquea*. V, 3, 1131a 10.

⁷ Lo cual hace, ciertamente, pero no sin indicar el carácter *nominal* de dicha identificación: “...cuando la multitud gobierna el estado procurando la común conveniencia, es llamado por el nombre común a todas las formas de constitución: gobierno constitucional (o “gobierno político” o “república”, según los traductores: . La traducción adoptada es la de H. Rackham en la versión inglesa de Loeb Classical Library) *Pol.*, III, 5, 1279a 38.

de determinar cierto tipo de superioridad humana cuya posesión *justifica el gobierno sobre iguales*.

“De todo lo que se ha dicho, resulta que entre hombres iguales no es conveniente ni justo para uno ser soberano sobre todos ni cuando hay leyes... ni cuando no las hay... ni cuando ambos son buenos, ni cuando son malos, ni siquiera cuando el soberano es superior en virtud, *excepto en cierta manera.*” (Pol., III, 11, 1288a)

Porque el “gobierno de iguales” sanciona, paradójicamente, y promueve, una cierta desigualdad. Desigualdad que no anula la igualdad legal, sin embargo; y esta “excelencia” no podría serle denegada al hombre sin cortarle el acceso a la forma más alta de la virtud, que está representada en el ejercicio de la autoridad más elevada (“el Poder mostrará al hombre”).

En todo el libro III parece darse una constante circulación entre la “política” y el “derecho”, entre lo “mejor” y lo “igual”. Y el problema reside en determinar cuál es esta cualidad que justifica una superioridad en la asignación de la soberanía. ¿Es la “riqueza”; la “libertad”; la “virtud”? Cualquiera que sea esa cualidad, deberá inscribirse en la misma línea que especifica al ciudadano como tal y que “contribuye a la existencia del Estado”⁸: la de la igualdad y la ley.

A partir de estas consideraciones se puede afirmar que, para Aristóteles, la justificación última de cualquier sistema constitucional consiste en la sanción legal de una realidad ético-política subyacente; que ella postule la igualdad o la desigualdad en la distribución de la soberanía depende del grado de perfección alcanzado en el desarrollo de la virtud “ciudadana”. Queda, con todo, que aún en el caso de estar desigualmente realizada, dicha virtud apunta, de algún modo, a la igualdad, y a la realización de lo justo. Se trata de “... la virtud perfecta... porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro...”⁹, es decir, de la virtud de *justicia legal*. Así, lo que podría entenderse, en Aristóteles, como un derecho “natural”, “anterior” a la legislación positiva y fundamento de su rectitud sería, en el caso, un derecho “político” natural, un substrato ético difundido en el organismo social y que, paradójicamente, *resulta, también, del ejercicio de la ciudadanía*. Porque el orden legal, si bien es reflejo de una realidad ético-política es, también, su promotor.

Así pues, la cualidad a la que se alude no puede ser otra que la virtud humana de la *justicia legal*. Fundada en la ley, reconociendo como punto de partida la “institución” del Estado, implica la asimilación de la ley, por la educación, al “ethos” humano, su conversión en “hábito” moral. En este sentido podría aun decirse que la “institución”

⁸ Pol., III, 7, 1283a 14.

⁹ Et. Nic., V, 1129b 32.

legal constituye a su respecto, lo que la “naturaleza” representa con respecto a la virtud en general: una disposición. Porque así como la naturaleza prevee solamente los “principios” a partir de los cuales la virtud se actualiza, así la “condición de ciudadano” aporta el marco para la realización de este nuevo grado de perfección moral. Que para el espíritu griego se ubica por encima del de la virtud “individual”.

No podría dejar de ver Aristóteles que, no obstante postular la ley la igualdad ciudadana, ésta su asimilación al “ethos” humano que es la *justicia legal* debería realizarse “desigualmente”. Y aquí está el nudo del problema de la soberanía. El Estado en la doctrina aristotélica, a diferencia de la “clase política” de la doctrina platónica, aloja una serie de *desigualdades*¹⁰. Sólo se trata de determinar cuál de esas desigualdades justifica una distribución *proporcional* de la soberanía:

“Esto debe aclararse, pues encierra dificultades, y requiere una filosofía política. Porque quizás dijera alguno que las magistraturas en el Estado deben distribuirse desigualmente según la superioridad en cualquier bien...” (*Pol.*, III, 7, 1282b 23)

“...es claro que en política no es razonable alegar el derecho al ejercicio de las magistraturas sobre la base de cualquier tipo de desigualdad.” (*Pol.*, III, 7, 1283a 10)

La mención, en el pasaje citado, a la *filosofía* política no es en modo alguno superflua (“ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν”). Se trata, por el contrario, de llamar la atención sobre la *radicalidad* de la perspectiva. La “opinión” política reconoce diversos sistemas de gobierno legal: el de los que alegan el derecho de “los ricos”, el de los que alegan el de “la multitud de hombres libres”; el de los que anteponen a aquéllos el derecho de la “virtud” o de la “nobleza de sangre”. Es indudable que cada una de estas “clases” basan sus reclamos en *cierto aspecto de la justicia* (“δίκαιον τι”); y ello porque todas éstas representan otros tantos elementos necesarios para la existencia del Estado: detentan, pues, algún “título” ciudadano. Pero ninguna de ellas, en cuanto alegan como *partes*, puede invocar un principio *absoluto* de justificación. Y de eso se trata: porque el bien reclamado, la soberanía, constituye un cierto “absoluto”. Y esto se “verifica” por una suerte de método hipotético, por el cual Aristóteles somete a prueba la validez de todos estos reclamos “parciales”. Ante la necesidad de dirimir entre los alegatos de “ricos”, “virtuosos”, “pueblo”, etc., en orden al ejercicio de la soberanía, Aristóteles plantea el caso hipotético en que tal disputa se realizara *en ausencia de todo orden legal presupuesto* (1283b-b35). La cuestión pertenece pues, efectivamente, al nivel de la *filosofía* político-constitucional. La respuesta a la misma no se hace esperar: en tal supuesto hipotético ningún reclamo queda justificado o, mejor, todos

¹⁰ Repárese en que ello es así en la clase de los ciudadanos —equivalente a la de los “guardianes” de la República platónica— y no sólo entre éstos y los estratos “auxiliares” de la comunidad política: artesanos, esclavos, etc.

ellos pierden su justificación en cuanto se aplica el criterio esgrimido. Porque el título alegado por cualquiera de las partes puede beneficiar a la clase adversaria. Y así, si se alega el derecho de “los ricos” a gobernar sobre los demás “por ser ricos”, la multitud podría oponer que, si no individualmente, sí colectivamente posee más riquezas que los “pocos”; por su parte, cuando la “virtud” aparece alegada por los aristócratas, siempre cabría la posibilidad de que “uno” de entre ellos fuera superior en virtud, y así sucesivamente. Es decir, el mismo criterio de justificación de la soberanía hace desplazar el “derecho” de un sistema a otro. Para que el pleito quedara resuelto en beneficio de alguna de las partes, se requeriría, pues, que la “justicia” que la acompaña, no la abandonara *en ningún caso*, y ello no puede ocurrir con ninguna de las cualidades invocadas como “título”: “riquezas”, “virtud”, etc. (debe incluirse en esta enumeración de “excelencias”, también a la “fuerza” derivada de la “mayoría”).

Si no es raro que, en el pasaje citado, Aristóteles excluya la superioridad basada en las riquezas (fundamento de las *oligarquias*), asombra sin embargo, que la misma *virtud* resulte, en primera instancia, igualmente excluída. Es decir, tampoco la superioridad en virtud justifica, en el caso propuesto, un “derecho” al gobierno sobre los demás; se entiende, al gobierno “político”. ¿Significa, pues, esto, que Aristóteles rechaza nuevamente la legitimidad del gobierno aristocrático? De ninguna manera. Sólo que el “aristocratismo” de Aristóteles es cualquier cosa menos un puritanismo que propugnara un gobierno de “hombres buenos” sin más discriminaciones. Efectivamente, como lo muestra todo el contexto, es sólo la superioridad ética la que justifica el gobierno político; pero la “virtud” de que se trata no es la virtud “en general”, la virtud “de hombre”, sin más. Es una virtud, sin duda, pero una virtud gestada *en* la vida política; y si lo político se define por una cierta “totalidad”, esta virtud, aun cuando fuera detentada por una “parte” del cuerpo político no podría perder su *ordenación a la totalidad*.

Lo anterior nos revela el porqué de la aporeticidad del “pleito” propuesto como hipótesis. Las cualidades que en el mismo distinguen a las clases son alegadas como títulos “parciales”; y cada una de estas clases es, en cuanto “parte”, mala defensora de su propio “derecho” de soberanía. Incluso la virtud. Para que la virtud justifique un derecho “desigual” a la soberanía debe ser, si bien una cualidad del sujeto —no cabría hablar de virtud sin un sujeto de inhesión—, ordenada, sin embargo, por su esencia “a otro”. Y esto es lo que determina, en el “ethos” individual, la posesión de la justicia legal. Ella es:

“... la virtud perfecta... porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro, y no sólo para sí mismo... Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro...” (*Ética Nicomaquea*, V., 1, 1129b 35)

Se ha de concluir, por lo tanto, que si es una perfección del "ethos" humano la que justifica en última instancia el gobierno sobre "iguales", ella no es una virtud "particular". Ni siquiera la justicia que reconoce el derecho del otro *como parte*, es decir, la justicia "particular". Se trata por el contrario de una virtud que, llamada a integrar el "ethos" personal, lo trasciende, sin embargo, por su intencionalidad "comunitaria".

EL HOMBRE Y LA LEY

Una vez determinado el fundamento *ético* de la doctrina constitucional de Aristóteles, ha de analizarse cómo plantea el filósofo el problema de las exigencias respectivas del *principio legal* y del *principio de perfección ética*, en orden a la justificación del gobierno político. Porque, en último análisis, la cuestión decisiva en la polémica sobre la soberanía en el Estado es ésta: "...si es más ventajoso ser gobernado por los mejores hombres o por las mejores leyes" (*Pol.*, III, 10, 1286a 9).

A partir del capítulo 8, y hasta el final del libro, Aristóteles se aboca a una depuración metódica de los dos términos de esta antinomia: el hombre o la ley, soberanía del hombre o soberanía de la ley. Es indudable que en este cometido, el filósofo *no* está oponiendo un "orden legal abstracto", éticamente neutral, a una pura "voluntad" humana arbitraria y sin normas. No es la dialéctica entre Protágoras y Trasímaco la que suministra los extremos conceptuales aludidos, ni mucho menos la que se da entre los modernos doctrinarios del "estado de derecho" y los de un "sociologismo" o un "voluntarismo jurídico". La sola calificación de "mejores" antepuesta a "hombres" y "leyes" indica la perspectiva ética y nos revela el verdadero pensamiento del filósofo: se trata, para el primer término de la disyuntiva, de una excelencia humana que se orienta a la realización de "lo justo" político, y, para el segundo, de una "legalidad" sustentada en una justicia "natural", ontológicamente presupuesta a la legislación del Estado. Ni puede olvidarse que en el contexto de una filosofía realista como la de Aristóteles, no tendría ningún sentido partir de principios que son puras abstracciones racionales. Tanto más cuanto que el nivel de reflexión es el de una filosofía *práctica*:

"Aquél que recomienda que la ley debe gobernar, parece recomendar que Dios y la razón sola deben gobernar; pero aquél que quisiera que el hombre gobernara añade un animal salvaje también." (*Pol.*, III, 11, 1287a 30)

Es obvio, pues, que así como el "mejor hombre" dice una relación necesaria a la ley, así las "mejores leyes" dependen de una virtud humana que las "pone".

Hecha esta salvedad debe, sin embargo, admitirse, que desde el punto de vista del principio fundamental de la soberanía, existe una oposición entre ambos términos, cuyo sentido conviene aclarar. Para ello, nada mejor que llevar al extremo dicha oposición, “depurando” los principios respectivos.

El “tipo” puro de gobierno legal lo constituye el gobierno “republicano”, donde sólo la ley es reconocida “soberana”, y donde ese mismo reconocimiento de la soberanía de la ley es condición de la preservación de la “igualdad”. Entiéndase que la ley no puede, obviamente, gobernar por sí misma, requiriéndose siempre y en todos los casos la intermediación de la inteligencia y la voluntad humanas. Pero en este sistema el “factor humano” queda limitado a una deliberación y decisión dentro de términos muy precisos: el gobernante en la República es sólo el intérprete y guardián de las leyes. La constitución del estado republicano no puede sino reconocer la igualdad genérica de los ciudadanos y estimular un mecanismo de gobierno “rotativo” en que todos sean, en distintos momentos, “gobernantes” y “gobernados”. En razón de su proximidad al principio del gobierno legal, esta forma de gobierno es llamada “con el nombre común de todas las formas de constitución: gobierno constitucional (πολιτεία)” (*Pol.*, III, 5, 1279a 39). No escapa a Aristóteles que en ningún caso —ni siquiera en éste— el ordenamiento jurídico del Estado se ve libre de la original voluntad humana y de concretos condicionamientos sociales; y esto se manifiesta ni bien se plantea la cuestión del origen radical del Estado, de su primera “institución”:

“La aporía mencionada prueba... que es conveniente que las leyes bien establecidas tengan la soberanía... pero no hemos determinado todavía qué leyes deben considerarse bien establecidas... porque necesariamente las leyes son buenas o malas, justas o injustas, simultáneamente con, y en forma similar a la constitución de los Estados.” (*Pol.*, III, 6, 1282b)

Ni se pretende en absoluto postular a ésta como la única forma de gobierno legítima (esto último depende de la *realidad* política que subyace a la institución legal). Pero es indudable que en esta “depuración” metodológica se ha reducido a un mínimo el factor “humano”, determinante de la desigualdad de capacidades y virtudes, destacándose, por el contrario, el principio “legal”, que sanciona la igualdad jurídica y que es condición del derecho y de la específica “*communicatio*” política. Acorde con la “despersonalización” que implica esta “soberanía de la ley”, el factor humano —necesario de todos modos para decidir lo justo en el margen de lo no previsto por la ley— está representado por el juicio “de la multitud”, a la que reconoce Aristóteles los beneficios de una cierta inteligencia y virtud *colectivas* en oposición a las cualidades respectivas de “los mejores”, tomados individualmente. Sin embargo:

“No es por cierto evidente si esta superioridad colectiva de los muchos comparada con los pocos buenos puede existir con respecto a cualquier democracia y cualquier multitud... pero nada impide que lo dicho sea cierto *respecto de alguna multitud particular.*” (*Pol.*, III, 6. 1281b 16).

Se trataría en el caso de una virtud e inteligencia políticas “medianas” expresadas en las asambleas populares, lo que unido a la prescripción del ejercicio rotativo de las magistraturas individuales, marca el lugar al que queda limitada la función del factor humano en las repúblicas y en las democracias. Pero así como en esta situación de “soberanía de la ley”, el elemento humano aparece representado en esa virtud cívica “promedio”, el mismo principio del gobierno “legal” comenzará a cuestionarse en cuanto surjan de la masa ciudadana *individuos* o *grupos* destacados por su virtud cívica. El dilema que opone la igualdad legal a la excelencia humana aparece con toda claridad donde Aristóteles analiza la legitimidad del *recurso legal del ostracismo*. Es éste el sistema instituido por las democracias *para salvaguardar la igualdad*¹¹ amenazada por la aparición de ciudadanos sobresalientes. El recurso igualitario parece lógico, y es *justo* con respecto a la forma republicana de gobierno. Pero ¿puede ser reputado *absolutamente justo*? Si así fuera, parece debiera resignarse toda intención de hacer del Estado y de la vida política el ámbito de realización de la más alta perfección humana. ¿Qué: será la ley, no una promotora sino un obstáculo a la excelencia virtuosa?

Por eso, a partir de allí, el análisis se orienta a la depuración, esta vez, del “tipo” del *hombre soberano*. Ya se ha dicho que la soberanía es una cualidad adscripta a la “ciudadanía”. Pero el título de ciudadano es, en primer lugar, un título “legal”: la *denominación* positiva de una cualidad. Cabe preguntarse sobre si dicha denominación responde a una cualidad *real*, y en qué medida. La cuestión está en relación con la de la “justicia” de los órdenes constitucionales que son “definiciones” o “determinaciones” de la soberanía:

“Aún respecto a esto, alguien podría proponer el siguiente problema, a saber, si el hombre que no es justamente ciudadano lo es de alguna manera, ya que ‘injustamente’ significa lo mismo que ‘no verdaderamente.’” (*Pol.*, III, 1, 1276a)

Esta caracterización es la que el filósofo realiza a través de un análisis de las distintas formas históricas de *monarquías*. La inclusión de la “teoría del reinado” en *este* libro (y no en el IV o V, donde se tratan, precisamente, las variaciones históricas de los sistemas) habla a las claras de la importancia filosófico-aporética de la cuestión, orien-

¹¹ *Pol.*, III, 8, 1284a 17.

tada al desentrañamiento de un *principio* de justificación de la soberanía: en el caso, el de la "virtud soberana".

Por un descarte de los distintos tipos de monarquías más o menos "constitucionales" se arriba al aislamiento del principio "absoluto":

"Nuestra discusión ha alcanzado ahora el caso del rey que actúa en cualquier materia *de acuerdo con su propia voluntad* . . . porque la así llamada monarquía constitucional . . . no es un tipo especial de constitución." (*Pol.*, III, 10, 1287a).

Se trata, pues, de la "monarquía absoluta", de la cual "algunos piensan que es enteramente antinatural (porque lo es) para una persona ser soberano sobre todos los ciudadanos, cuando el Estado consiste de hombres que son iguales"¹². Si la expresión de esta igualdad es la ley, establecer una superioridad de este tipo sobre los ciudadanos equivaldría, según parece, a establecerla sobre la ley. Esto y no otra cosa es la "monarquía absoluta".

Si Aristóteles hubiera quedado allí, y dada la justificación llevada a cabo del gobierno de la ley, tentado se estaría de identificar su pensamiento con el de algunos modernos doctrinarios del "estado de derecho", o con el del igualitarismo que impregna el pensamiento democrático actual, para el cual toda auténtica *autoridad* política aparece convicta de despotismo, y toda *jerarquía* (que trasciende el estrecho límite de la especialización burocrática) de "privilegio". Sin embargo, una interpretación de este modo amputada del pensamiento político aristotélico no resiste el más leve embate de la crítica. Si fuera verdadera, sencillamente no hubiera incluido Aristóteles a la monarquía entre los sistemas estatales legítimos. Pero, más aún, tal interpretación dejaría escapar todo el trasfondo *ético* que es el que hace la riqueza y provee la fundamentación última de su doctrina constitucional. Porque conviene recordar que de lo que aquí se trata es de la "justificación" de todas las formas de gobierno "sobre iguales"; y que si Aristóteles contrapone el gobierno monárquico al republicano (es decir, el gobierno "del hombre" al de "la ley") no lo hace para distinguir un gobierno "despótico" (no lo es, obviamente, la monarquía "pura"; sí lo son, en cambio, todas las formas de gobierno "corrompidas") de uno "político", sino a los efectos de depurar los términos de una problemática fundamental, la implicada en la expresión: "gobierno sobre hombres libres". Y esta problemática es la que pone en cuestión la *legitimidad* y la *posibilidad de realización* de la excelencia humana más preciada. Que ello es así, que Aristóteles no reniega del "aristocratismo" político, sino que al contrario valora al gobierno político como gestor de la forma más alta de la perfección *humana*, se

¹² *Pol.*, III, 11, 1287a 11.

revela en las expresiones por las que el filósofo minimiza toda otra forma de autoridad frente al ejercicio del gobierno político¹³. No obstante, debe reconocerse aquí un privilegio al régimen republicano, del mismo tipo del que se revela en la ya mencionada identificación “república” = “gobierno constitucional”. *Nominalmente* el gobierno monárquico “absoluto” no podría ser reputado “legítimo” si es que postula la supremacía de la voluntad del monarca sobre la ley. Pero *tampoco* podría serle negada la connotación *ética* del término, que se conserva en el caso de una monarquía “justa”.

Se sigue pues, de esta “depuración” del principio ético de la soberanía, que la “legitimación” del gobierno de “los mejores” (en el extremo, del “mejor”) no puede estar fundada en otra cosa sino en una virtud, o perfección ética que sea el *equivalente a la ley misma*. Que haga, de quien la posee, una “encarnación de la ley”. Sólo una virtud de este tipo puede ser considerada “soberana”.

JUSTICIA “ABSOLUTA” Y REALISMO POLITICO

Más allá, pues, de la “justicia” que confiere a los actos de gobierno su adecuación a la constitución existente (“δικαίον τι”), la justificación absoluta de los mismos (“δικαίον ἁπλῶς”) reside en su adecuación a un sustrato ético-político subyacente. Y este último es variable, como lo impone la perfectibilidad del “ethos” humano y ciudadano. Por eso no hay en este orden preferencia absoluta por un determinado y único sistema de gobierno político: “lo justo y conveniente es diferente para los diferentes pueblos”¹⁴.

Por eso en el libro III, después de haber planteado la separación metodológica del “hombre” y la “ley” como depositarios de la soberanía, procede Aristóteles a restituir ambos principios a la unidad, en el marco de un acentuado realismo político. Si el Estado y la vida ciudadana son escuela de perfeccionamiento humano, si la ley tiene por finalidad la “paideia”, el desarrollo de la virtud ciudadana, cabe esperar un progreso en tal sentido. Y ese progreso no se realiza sin generar diferencias, tanto entre los distintos individuos como entre los distintos pueblos y, por supuesto, entre los distintos momentos de desarrollo de la civilización. Hay, pues, “disposiciones naturales” en los pueblos para ser gobernados por un rey, por una aristocracia, o para ejercer la ciudadanía. Sólo no hay:

“...disposición natural para la tiranía, ni para ninguna otra de las formas de gobierno divergentes, porque las tales se generan contra la naturaleza.”
(*Pol.*, III, 11, 1287b 40)

¹³ Confrontar en el contexto de *Pol.*, I, el desprecio de la autoridad “despótica” frente a la política.

¹⁴ *Pol.*, III, 11, 1287b 39.

Pero esta re-asimilación del “hombre” y la “ley” no la realiza el filósofo sin antes haber vuelto a acotar perfectamente el terreno de la discusión, refirmando sin paliativos los términos de la antinomia antes citada, para determinar perfectamente las características de la virtud buscada.

Porque no se trata —en este nivel de fundamentación *radical* de la soberanía— de ubicar la participación del “hombre” en la autoridad política en el margen de indeterminación dejado por la ley, reconociéndole al primero una capacidad deliberativa que la ley, obviamente, no posee (“porque sancionar una ley sobre cosas que son objeto de deliberación es una imposibilidad”¹⁵). Tampoco se trata de, equiparando la ciencia política a cualquier otra ciencia o arte “útil”, proponer para la primera la conveniencia de un gobierno de “expertos”. Hay aquí una comparación sumamente sugestiva para comprender el carácter peculiar y específico de la virtud que justifica el gobierno político¹⁶. Porque, para algunos, la defensa del gobierno humano sobre el legal se basa en la necesaria intervención del hombre en la *interpretación* de la ley. Esta defensa queda en un nivel superficial por cuanto no cuestiona el “principio legal”. La ley es, en última instancia, soberana, y el papel asignado a la “virtud” es el que corresponde a la *phronesis* política o legislativa. Virtud, por lo tanto, *cognoscitiva*. Y así, se arguye, del mismo modo que “no es conveniente curarse a sí mismo recurriendo a los libros”, sino que “es preferible recurrir al experto en el arte”, así es preferible la administración del Estado por parte de los expertos en el conocimiento de la ley. Pero inmediatamente se echa de ver por dónde falla esta analogía de la política y la medicina: en el caso de la medicina, el experto “nunca actúa en contra de los principios —de la medicina— por motivos de amistad”, mientras que “los funcionarios y magistrados hacen a menudo muchas cosas por renocer o para ganar favor”. De allí que:

“...si los hombres sospecharan de los médicos, que estos estuvieran en convivencia con sus enemigos... en tal caso buscarían más bien el tratamiento en los libros.” (*Pol.*, III, 11, 1287a 38).

Y es que lo que se exige del político soberano, aquella virtud cuya difusión en el organismo social justifica una distribución de la soberanía, no es una cualidad de experto en el *conocimiento* de la ley, sino una *disposición ética equivalente a la ley*. Capaz, por tanto, de suplirla en sus lagunas y, más aún, de *crearla* en un acto equivalente a la primera institución de la “polis”. Un hábito cuya posesión conlleve

¹⁵ *Pol.*, III, 11, 1287b 23.

¹⁶ “Y parece no ser verdadera la analogía que arguye a partir de las artes...”, *Pol.*, III, 11, 1287a 36-1287b.

la misma *imparcialidad* de la ley; es decir, el hábito o virtud *moral* que el uso común denomina *justicia*.

El problema ha vuelto, pues, a ser ubicado en el verdadero centro, en la problemática que inspira a todo el libro III: ¿qué tipo de superioridad es la que “justifica” la soberanía? Porque:

“Entre gentes semejantes e iguales no es conveniente ni justo para uno ser soberano sobre todos... ni siquiera cuando el soberano es superior en virtud, *excepto en una cierta manera.*” (*Pol.*, III, 11, 1288a)

Si, pues, alguna superioridad ética justifica la soberanía sobre hombres libres e iguales (y esto debe admitirse si es que el gobierno monárquico es un gobierno “político” y no “despótico”), esta superioridad no puede ser con respecto a cualquier virtud, ni de cualquier manera. Es la virtud *cívica*, que en forma genérica puede ser identificada con la *justicia legal*; pero que conforma una superioridad aristocrática, *en la medida en que se identifica con el “ethos” humano subjetivo.*

Puesto que “ley” y “perfección humana” no se identifican sin más, pero *tienden a identificarse* en el ejercicio de la vida ciudadana, es natural una paulatina compenetración entre ambas. El primer paso de este progreso lo constituye el de la virtud cívica *separada* de la virtud “humana”; en este caso la virtud cívica tiene un marcado sabor “juridicista”, extrínseco: es la virtud típica del régimen republicano. La disposición de mera “obediencia a la ley”. Pero, como decimos, el ejercicio de la vida ciudadana determina una progresiva “intermisión” entre ambos “círculos” de valor: la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano. Es éste el principio de la *justa desigualdad* política.

Bajo esta perspectiva debe entenderse la fórmula con la que Aristóteles encabeza esta problemática ético-política: “...la bondad del buen ciudadano y la del hombre bueno no son lo mismo en general; pero ¿será lo mismo la bondad de *cierto* buen ciudadano que la del hombre bueno?”. Habida cuenta del carácter eminentemente *práctico* de la política aristotélica, no puede minimizarse esta alusión a la *singularidad* con que se realiza la perfección humana. Puesto que esta perfección es una virtud que predispone para actuar conforme a los intereses *del todo* (justicia legal), su participación —igual o desigual— entre los ciudadanos, constituye el presupuesto ético-social de toda constitución *justa absolutamente*. Por eso cuando Aristóteles habla de “disposición natural” para las distintas formas constitucionales, no se está refiriendo a una “naturaleza” absolutamente anterior a todo conato de perfección ciudadano (no es un “estado de naturaleza” de tipo rousseauniano), sino a un substrato social ya cualificado éticamente por el ejercicio de la vida comunitaria.

El hombre es, pues, soberano, en la medida de su participación *vivida* en el principio legal. Es decir, en la medida de su *excelencia* ciudadana. Una consideración superficial reputaría utópica o "idealista" la preferencia por el gobierno de los "mejores" (parece obvio que los mejores deban gobernar, pero ¿dónde encontrarlos?, ¿cómo reconocerlos?, ¿cómo evaluar dicha excelencia?). Pero esa misma crítica está impregnada de utopismo; porque los "mejores" no son, para Aristóteles, mejores "absolutamente" para una caracterización "teórica" del hombre, sino mejores en una determinada comunidad, o en un determinado estadio de su desenvolvimiento histórico. Ni es esta virtud de la cual se habla, extraña al viejo concepto de la "areté" homérica; y de tal modo el poder "de hecho", sustentado en la *fuerza* no siempre, ni necesariamente, está desprovisto de "justificación".

"...en cierta manera la virtud, cuando tiene recursos, tiene de hecho un gran poder para usar la fuerza, y el partido más fuerte siempre posee la superioridad en algo que es un bien." (*Pol.*, I, 2, 1255a 14)

Por todo lo visto ha de concluirse que la teoría aristotélica de las constituciones es mucho más que un análisis legalista y formal de los principios constitucionales¹⁷: es, al contrario, un pensamiento que ancla en lo más profundo de la *realidad* política y, aun, sociológica e histórica. En la aspiración humana a la "vida buena y feliz" está subyacente, y como esperando las condiciones para su plena expansión, esta corona del "ethos" virtuoso que es la virtud de la justicia legal:

"Y por más que este bien (humano) sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad." (*Et. Nic.*, I, 2, 1094b 8)

¿Cómo extrañarse de que no en todos los ciudadanos, o no en todos los estados, o no en todas las épocas, sea esta virtud igualmente participada por todos? Si la naturaleza provee la inclinación a la virtud, pero no su perfección¹⁸, del mismo modo la pertenencia al Estado, a la "comunidad perfecta", constituye sólo el punto de arranque para este grado superior de excelencia. Los ciudadanos son, por definición ("nominal" y "legalmente") iguales, pero hay quienes son, valga la paradoja, "más iguales que otros" en la realidad. Y esto está referido al orden de la *perfección* y no al de la *esencia*.

FEDERICO MIHURA SEEBER

¹⁷ "En el aspecto exclusivamente político, es evidente que esa concepción racionalista y analítica (incluye el autor como prototipo a la teoría constitucional de Aristóteles), que tiene en cuenta las modalidades externas de la vida del Estado, fachada de una realidad más profunda y rica, encierra elementos de verdad... pero se le escapa su esencia (de la sociedad política)". E. PALACIO, *Teoría del Estado*, Ed. Política, Bs. As., p. 52.