LA NOCIÓN DE *POLIS* EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

José Luís Menéndez

Al llarg d'aquest estudi, el professor Menéndez proposa una exploració del concepte de polis en l'obra política d'Aristòtil. Seguint amb fidelitat els textos de l'Estagirita, l'autor analitza les diferents formes polítiques d'organitzar la ciutat-estat i en fa una crítica partint d'aquests textos.

En la especulación sobre este modelo de convivencia, Aristóteles es posiblemente la expresión más clara de la naturaleza esencialmente política de la *polis* histórica, en tanto que su dimensión urbana queda relegada a un discreto segundo plano. Aunque este mismo planteamiento se encuentra también en Platón, es en el legado aristotélico donde se muestra una visión más cercana a la realidad histórica dado que el carácter utópico e ideal de la teoría política platónica ha sido corregido por una actitud más analítica respecto a la efectiva manifestación de esta fórmula de organización colectiva. En el libro I de su *Política*, Aristóteles comienza presentando una aproximación a lo que él entiende por una polis, a sus ojos, la forma más perfecta de comunidad (I 1, 1252a1-7)[1]. Su

[1] En la teoría política aristotélica, la *polis* se encuentra perfectamente diferenciada de las otras organizaciones humanas: familia y aldea. La casa familiar viene definida como el grupo humano en el que se sacian las necesidades cotidianas, la

naturaleza viene determinada a partir de tres aspectos esenciales: *autonomía, logos* y *dike*. La *autonomía*, o mejor, la autosuficiencia de la ciudad es un término utilizado por Aristóteles en un sentido mucho más amplio que el estrictamente económico *-autárkeia*[2], que engloba también la independencia militar y política, indispensables para desarrollar una buena legislación que siente las bases de una vida colectiva virtuosa. Continuamente es asociada a la idea de bienestar (I 2, 1252b25-30) que trasciende el puro nivel material y se convierte en la finalidad de la *polis*, en total consonancia con la noción de *eudaimonía*, de una vida plenamente feliz[3].

La palabra *-logos-* corre en el pensamiento aristotélico inextricablemente unida a la naturaleza social del hombre[4], a la vida pacífica[5], y a la capacidad humana de discernir entre lo justo y lo injusto (I 2, 1253a1-19). La palabra es lo determinante en el ejercicio de la actividad deliberativa, la función por antonomasia del ciudadano, puesto que la otra función que le resulta exclusiva, la defensa de la *polis*, se encuentra claramente supeditada a la primera[6]. Dicho de otro modo, la palabra es el vehículo por antonomasia en la confrontación cívica por el ejercicio del poder.

La justicia *-dike-* es el otro elemento exclusivo del ser humano e

aldea como la comunidad constituida por varias casas en las que incluso las necesidades materiales no cotidianas son satisfechas; entre ambas hay únicamente una diferencia de grado. Por el contrario, la *polis* es, para el estagirita, esa comunidad de hombres orientada, más allá de a la satisfacción de las necesidades materiales, hacia una vida virtuosa y feliz.

2 I 2, 1252b29; 1253a1; III 9, 1280b34; 1281a1; VII 8, 1328b17.

3 Sobre esta asociación, consúltese también: III 9, 1280b29-1281a1; *Ética Nicomaquea*, I 1097b5-15.

4 Cf.: *Ética Nicomaquea*, I 1097b11; VIII 1162a17; IX 1169b16 ss.; *Ética Eudemia*, VII 1242a22.

5 El antagonismo existente entre una vida en la polis y la violencia se presenta con una claridad meridiana en I 2, 1253a1-14. La vida pacífica es la propia del hombre; la violencia lo es de la naturaleza o de los dioses.

En relación con la vida pacífica también se encuentra el tema de la amistad *-philía-*, como ese elemento imprescindible en la convivencia cívica en tanto que constituye la base de todas las formas de asociacionismo público o privado que tienen arraigo en la *polis* (III 9, 1280b35-39), del equilibrio socio-político de la misma (II 4, 1262b5-14) y, en suma, de los vínculos propios del vivir en comunidad, con lo cual no es de extrañar que los políticos se afanen por ella con más tesón que por la justicia (*Ética Nicomaquea*, VIII 1, 1155a22-23; *Ética Eudemia*, VII 1, 1234b22).

6 La guerra es la actividad relacionada con el alma racional en su dimensión práctica, y con el ciudadano que no ha alcanzado todavía la madurez. Ocupa, por consiguiente, un lugar jerárquico inferior respecto al alma racional reflexiva y al ciudadano en plena madurez. La guerra para Aristóteles no tiene un sentido en sí misma sino en tanto que se orienta hacia la consecución de la paz y de este modo posibilita el buen gobierno (VII 14, 1333a33-36; 15, 1334a14-16).

indispensable en la constitución de la polis (I 2, 1253a10-19). Aristóteles la define como el orden de la comunidad civil (I 2, 1253a35-39) y, por consiguiente, como uno de los valores cívicos más importantes y convenientes. La justicia consigue el orden y la pacificación de la comunidad en tanto que instituye «la igualdad para los iguales»[7]. Es este sentido de la justicia y de lo que es conveniente para el conjunto de los ciudadanos[8] lo que subraya el carácter colectivo de la búsqueda de la *eudaimonía* que caracteriza a la *polis*. Por eso mismo, precisamente en pos de este bienestar y felicidad común, el fundamento de la polis está constituido por una buena legislación *–eunomía–*[9] que oriente a la comunidad hacia la virtud cívica *–areté politiké* (III 9, 1280b5-11)[10]. Bien es verdad que la buena legislación es siempre un valor relativo en el pensamiento aristotélico. En primer lugar, las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen y no al revés[11], de forma que las que sean acordes con los regímenes «rectos» serán justas y determinarán la *eunomía*, mientras que las establecidas en correspondencia con los regímenes «desviados» serán injustas[12]. Todo debería pasar entonces por observar detenidamente los diferentes regímenes en la certidumbre de que la buena legislación del mejor régimen sería la constitución más excelente. Sin embargo, Aristóteles sabe que en realidad no existe un régimen mejor que otro concebidos éstos en términos abstractos sino en relación con la idiosincrasia de cada comunidad particular[13]. El mejor régimen entonces es aquel que «hace posible la mayor medida de felicidad» (VII 13, 1332a1-5), y para ello debe satisfacer dos exigencias fundamentales: ser un régimen recto y ser conforme con la natu-

7 III 9, 1280a7-11; III 12, 128214-21; V 1, 1301a25-28. Mientras no se diga lo contrario, éste y otros entrecomillados han sido extraídos de la edición de M. García Valdés para Gredos (ARISTÓTELES, *Política,* Madrid, 1988).

8 Los hombres virtuosos aspiran en común a lo que es justo y conveniente: *Ética Nicomaquea*, IX 1167b2-7.

9 Y la buena legislación es la finalidad de la ciencia política *–techne politiké–* (*Ética Nicomaquea*, III 1112b14; *Ética Eudemia*, I, 1216b18).

10 La comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia (III 9, 1281a1-3). De este modo, la felicidad adquiere un claro tinte ético del que no está excluida la dimensión social del vivir humano: «La felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta.» (*Ética Eudemia*, II 1219a35-40, en la edición de J. Pallí Bonet para Gredos, Madrid, 1985).

11 III 11, 1282b10-13; IV 1, 1289a13-15.

12 Sobre la definición de los regímenes «rectos» y «desviados», en líneas generales: III 7, 1279a22-1279b10; 13, 1284b3-7; 1284b22-25; IV 2, 1289a26-30.

13 IV 1, 1288b21-28; 2, 1289b11-22; *Retórica*, I 4, 1360a30.

raleza del pueblo en cuestión (III 17, 1287b36-41)[14]. Sólo de este modo se conseguirá que el régimen reúna en torno a los asuntos políticos a los mejores hombres de forma que, siendo éstos el número que sean, concentren la mayor parte de la virtud que puede ser generada en el seno de esa comunidad concreta (III 18, 1288a32-1288b2)[15]. Únicamente así se hace posible la permanencia y la estabilidad del régimen (IV 12, 1296b13-16)[16].

En consecuencia, no es difícil de comprender que también la felicidad aristotélica es concebida aquí desde el plano político: feliz de la mejor forma posible es el hombre en su faceta de ciudadano. La felicidad es contemplada como el ejercicio de la virtud (VII 13, 1322a7-9), pero en esta obra Aristóteles piensa en la virtud del ciudadano, en su dimensión política –civismo podría decirse–, y no en una ética individual[17]. Incluso en las ocasiones en que el filósofo valora la bondad individual, lo hace en último extremo por el simple hecho de que un conjunto de individuos moralmente buenos facilitaría sin duda su coparticipación en el gobierno de la polis (VII 13, 1332a35-38). Sin embargo, Aristóteles ya había reflexionado con anterioridad sobre la diferente naturaleza de la bondad del hombre y del civismo del ciudadano (III 4, 1276b16-18). Además, consciente de la diversidad existente entre los ciudadanos, comprendió muy pronto que la salud de la *polis* pasaba por defender su integridad, esto es, velar por su régimen político que es aquello que actúa como elemento de cohesión (III 4, 1276b30-35). La *areté politiké* se asocia entonces, desde un punto de vista ético, al *bien común* inherente a la *polis*.

Si la *polis* es la forma más perfecta de comunidad, y si el hombre es un zôon *politikón*, la virtud del ciudadano debía ser preferible a la del individuo puesto que la de aquél va dirigida al sostenimiento del régimen. Aun más, en tanto que existen varias formas de régimen político, la virtud del ciudadano es la que se adecua mejor al

14 Es decir, monarquía, aristocracia o república. Los regímenes desviados –tiranía, oligarquía y democracia– son regímenes contranaturales.

15 El régimen político de una comunidad debería constituirse en función del número de personas virtuosas: III 13, 1283b9-35; 1284a3-11; 1284b25-34; 17, 1288a15-19.

16 Éste es el principio general que explica la pervivencia de la *polis*: la parte que apoye el régimen debe ser más fuerte y virtuosa que la oposición. Un principio que aparece a lo largo de toda su obra: II 9, 1270b21; IV 9, 1294b37; V 9, 1309b16; VI 5, 1320a14; 6, 1320b25.

17 Tratando las diferentes funciones que se desarrollan en una polis y haciendo hincapié en las cuestiones políticas, acaba sentenciando Aristóteles que «la felicidad sin virtud no puede existir» (VII 9, 1328b35-37).

régimen específico de su ciudad y, por lo tanto, contribuye mejor a su sostenimiento que la participación de un simple hombre bondadoso[18]. Lo que la *polis* requiere en primera instancia no es de la bondad sino del civismo: necesita el perfecto desempeño de las funciones que el ciudadano tiene encomendadas según su naturaleza, supeditando sus intereses privados al beneficio de la entera comunidad. La virtud del ciudadano estriba en ser capaz de mandar, pero también de obedecer, a los de la misma clase y a los libres[19].

Los comentarios que al respecto realiza Aristóteles son de una claridad meridiana: establece una neta diferenciación entre la *polis* ideal y el mejor ordenamiento posible teniendo en cuenta la realidad histórica que conoce; y en esta tesitura dedica una parte importante a discutir el problema de la participación en materia política. Aristóteles afronta esta dificultad sobre la base de dos consideraciones preliminares: la primera de ellas hace referencia a la naturaleza de quienes componen la *polis*; la segunda tiene que ver con la certidumbre de que la *polis*, si es que persigue la *eudaimonía* y no sólo la satisfacción de las necesidades materiales, se asienta sobre la base del consenso y la reciprocidad de los ciudadanos en relación con sus derechos y deberes. El estagirita considera ciudadano a quien participa *activamente* en política (III 1, 1275a24-26): frente a la familia, que entraña relaciones permanentes basadas en la desigual naturaleza de sus miembros, la *polis* se caracteriza porque sus ciudadanos son alternativamente gobernantes y gobernados ya que «son iguales en cuanto a la naturaleza»[20].

Por otro lado, observa que la polis es un ente compuesto de partes, en todo similar a un ser vivo[21], y cada una de sus partes, según su naturaleza, cumple una función diferente[22]. Pero si la

18 Aristóteles explica la multiplicidad de regímenes políticos sobre la base de una jerarquía específica de responsabilidades que regula la participación política activa de un cuerpo cívico. Es decir, el estagirita observa perfectamente la posibilidad de que algunas magistraturas especialmente relevantes tengan un carácter restrictivo que impida el acceso a las mismas a parte del cuerpo cívico que, no obstante, desempeña funciones similares en otras magistraturas de menor importancia. El filósofo nota la necesidad de que en la *polis* se dé algo «único, común e idéntico» entre sus miembros, lo cual no es otra cosa que la responsabilidad cívica de la participación política; pero el ejercicio de la misma puede realizarse «por igual o desigualmente», y esto es lo que determina la diferencia entre los regímenes (VII 8, 1328a25-28; 1328a37-1328b2; y sobre todo 9, 1328b29-33).

19 III 4, 1277a27-29 y 1277b7-8.

20 I 12, 1259b5-6; III 4, 1277a26-29; III 6, 1279a8-11.

21 II 2, 1261a19-20; III 1, 1274b38-40; III 4, 1277a5-7; IV 3, 1289b27-28; IV 4, 1290b21-39.

22 IV 4, 1291a1-41; IV 4, 1291b14-29.

polis se caracteriza en exclusiva, frente a la familia o la aldea, no por atender a lo necesario sino por la consecución de una vida virtuosa y feliz[23], debe existir una jerarquía entre las actividades que se desarrollan en la ciudad. Y así, el filósofo establece un paralelismo con las diferentes funciones y las partes de un ser vivo en atención a su importancia relativa: en ambos existen un cuerpo y un alma (III 4, 1277a5-7) y dentro de esta última puede distinguirse en el ser humano entre la parte racional y la apetitiva[24]. La traslación hacia la polis es evidente: las partes esenciales no son las que se ocupan de cubrir las necesidades materiales –ésas se equiparan al cuerpo y al alma apetitiva– sino las que tienen por objeto la guerra, la justicia y la deliberación política, todas ellas vinculadas con el alma racional (IV 4, 1291a25-29). No debe sorprender la conexión entre el cuerpo y el alma apetitiva; esta última procura la capacidad del cuerpo de obedecer al alma racional, así como a buscar su satisfacción en el cumplimiento de lo material (VII 14, 1333a15-20). Se trata siempre de actuar de acuerdo con lo determinado por la propia naturaleza: en I 13, 1260a513 se observa que el esclavo carece de alma racional, la ciudadana la tiene pero desprovista de autoridad –lo que tal vez deba interpretarse como que carece del alma racional práctica, aquélla firmemente relacionada con la actividad militar–, y el niño la tiene imperfecta, en potencia.

En el plano de la ciudad ideal, Aristóteles niega la condición de ciudadano a todo aquel que, impelido por su naturaleza específica, se ocupa de las necesidades materiales[25]. Tal exclusión afecta a la mayor parte de la población, incluidos los campesinos, de manera que Aristóteles aconseja que estas actividades sean realizadas por esclavos y periecos extranjeros. En efecto, la *eudaimonía* no afecta a la totalidad de la ciudad sino que se reserva únicamente a la totalidad de la *polis*, cuya esencia más destilada es el conjunto de politai[26]. Sin embargo, el estagirita observa que la realidad política es bien distinta a estas especulaciones. Es sabedor de que en muchas *poleis* disfrutan de plenos derechos de ciudadanía campesinos e incluso comerciantes y artesanos, en función de su régimen político[27]; y esto le exige un esfuerzo en la adecuación de su teoría

23 I 1, 1252a4-6 y I 2, 1253a33-34, con relación a I 2, 1252a27-28 para la familia, y I 2 1252b15-20 para la familia y la aldea.

24 I 13, 1260a5-7; VII 15, 1334b15-20; Ética a Nicómaco, I 13, 1102b28.

25 I 5, 1254b15-39; III 5, 1278a7-12; VII 9, 1329a25-27; VII 10, 1330a25-31.

26 VII 8, 1328a35-41; VII 9, 1329a18-24.

27 III 4, 1277b1-5; III 5, 1278a6-34.

política. La solución aparece esbozada en III 1, 1275a15-19, donde se diferencia a ciudadanos con plenos derechos y ciudadanos «imperfectos» que son relacionados con los niños o los ancianos, que han perdido ya parte de sus derechos cívicos: unos tendrían plenos derechos políticos y los otros podrían tener plenos derechos jurídicos pero sus derechos políticos activos estarían limitados mientras persistiera el ejercicio de actividades indignas para el ciudadano de pleno derecho.

Asimismo, hay otros signos indicativos de que Aristóteles entiende la *polis*, primeramente y por encima de todo, como el ejercicio de la soberanía política de una comunidad[28]. En el libro VII de su *Política*, en el capítulo dedicado a la descripción de la polis ideal en lo relativo a la población y al territorio –aquello que determina la forma de la ocupación del espacio–, puede observarse cómo todo lo que el filósofo se apresta a exponer no constituye ya la naturaleza de la polis sino «un conjunto de medios apropiados» que se pretenden indispensables para alcanzar el fin que le resulta consustancial (VII 4, 1325b33-36). Se trata de la preocupación que muestra el estagirita acerca de la magnitud de ambos componentes básicos.

Lo que aquí interesa resaltar es que toda esta preocupación por precisar la importancia del límite en lo que a la población y al territorio se refiere responde fundamentalmente a la voluntad de permitir y favorecer el desempeño de las funciones indispensables en la vida política del ciudadano. Por ello, al abordar el tema de la población, inmediatamente aclara que la *polis* debe ser grande pero

28 Es evidente que en la definición aristotélica de la *polis* como una comunidad política está ya implícita la idea de estado. En el contexto geopolítico del siglo IV a. C. no es posible hallar una *polis* que no haya alcanzado todavía un desarrollo estatal. Por otro lado, en la *Política* se encuentran dos claros indicios de que la idea de estado está presente en el pensamiento del filósofo. En primer lugar, lo refleja la consideración de la dimensión institucional de los distintos regímenes que se observa sobre todo en la reflexión sobre los problemas de la importancia de las magistraturas y los órganos deliberativos, así como sobre las consecuencias de su reparto entre los distintos grupos sociales. En segundo, la situación preferente en la que dispone las leyes, cuando se trata, eso sí, de las leyes adecuadas a los regímenes, y éstos son regímenes rectos. En este caso, las leyes son la fuente de toda soberanía a la que deben supeditarse incluso los más altos magistrados, con la lógica excepción de aquellas materias o supuestos específicos que el cuerpo legal no contemple. Al respecto: II 8, 1269a9-12; III 11, 1282b1-6; 15, 1286a9-12; 16, 1287b19-22; 16, 1287a18-22; *Ética Nicomaquea*, V 14, 1137b13-32. Únicamente se halla en su obra una referencia que es contraria a una valoración favorable del estado. Nos referimos al comentario de que las leyes basadas en el derecho consuetudinario tienen más autoridad y son más convenientes a los asuntos más importantes que las escritas (III 6, 1287b5-8).

no en razón del número de sus habitantes sino de su potencial para llevar a cabo la finalidad propia de la polis. En resumen, la ciudad debe caracterizarse por una cierta magnitud de su población de ciudadanos, aquella parte de sus habitantes apta para la vida política (VII 4, 1326a10-24). A idéntica finalidad responde la limitación de la población a ese número de ciudadanos que no ponga en peligro el conocimiento recíproco indispensable para una correcta distribución de los cargos públicos de acuerdo con el mérito (VII 4, 1326b9-19).

Y lo mismo cabe decir de la magnitud y el límite relativos al territorio. Su extensión deseable, en suma, vendrá determinada por dos exigencias: autarquía y abarcabilidad. La primera tiene en este contexto un matiz únicamente económico: el territorio debe garantizar la provisión de los bienes materiales necesarios para la comunidad (VII 5, 1326b26-31). Sin embargo, es sabido que esta primera independencia material constituye uno de los aspectos de aquella otra noción más amplia de claras resonancias políticas. La segunda exigencia corre en la misma línea que la limitación del número de ciudadanos. La abarcabilidad del territorio se hace indispensable para que todos los ciudadanos –todos, incluidos los habitantes de las áreas rurales– puedan dirigirse tanto a los lugares establecidos para desarrollar las funciones políticas que tienen encomendadas como a aquellos otros amenazados por un ejército enemigo (VII 5, 1326b39-1327a4); en otras palabras, que puedan desempeñar los dos cometidos fundamentales del ciudadano[29].

La concepción teleológica de la *polis*, orientada hacia la

29 Es de todos sabido que la participación del ciudadano en la falange de hoplitas se considera como la dimensión más honorable de la vida política activa. En el mundo griego, servicio en el ejército y participación política son las dos actividades propias del ciudadano. Como vimos, Aristóteles lo comenta explícitamente: el ciudadano se caracteriza por encarnar el alma racional de la polis (IV 4, 1291a25-29). Esta alma racional presenta una dimensión especulativa y otra práctica (VII 14, 1333a25-30; Acerca del alma, III 10, 433a33; Ética a Nicómaco, VI 2, 1139a3) que se corresponden con las dos actividades fundamentales del ciudadano: la política y la militar. Y, del mismo modo que cabe hablar de una jerarquía entre cuerpo y alma, y entre alma apetitiva y racional, que refleja la desigual importancia entre actividad necesaria y útil –anagkaia– y actividad noble –scholé–, también esta última reconoce la superior importancia de la parte especulativa sobre la práctica (VII 14, 1333a30-41). Como resultado de ello, Aristóteles entiende la guerra como esa actividad propia del ciudadano orientada hacia la consecución de la paz en cuyo seno ejercer plenamente la actividad más noble: el buen gobierno de la polis (VII 14, 1333a33-36; 15, 1334a14-16). Asimismo, se resuelve la presunta paradoja que rodea su definición de ciudadano –ser gobernante y gobernado–: serán los ciudadanos jóvenes que han entrado ya en la efebía los que se dediquen a la defensa armada del estado, siendo de este modo gobernados, para acto seguido en la madurez dedicarse a las labores de gobierno (VII 9, 1329a1-22; 14, 1332b35-40).

eudaimonía, obliga a Aristóteles a destacar un punto de vista funcional de indiscutible carácter político. Un punto de vista político que se advierte en las nociones aristotélicas de *polis* y de ciudadano, que determina su valoración de la magnitud del territorio y de la población de la polis ideal, y que vuelve a aparecer en el examen de sus «partes constitutivas». Sobre ese enfoque biológico y esa estructura de oposiciones semánticas presentes en buena parte de su obra, pasa revista a lo que considera «elementos» o «servicios» indispensables de la polis: actividades agrarias, artesanales, servicios militares, cierta abundancia de recursos, servicios religiosos e instituciones judiciales y políticas (VII 8, 1328b4-15). O, en relación con los grupos sociales que los realizan: campesinos, artesanos, milicias, ricos, sacerdotes, jueces y miembros de las asambleas (VII 8, 1328b20-23). La importancia de estas funciones es tal que la falta de alguna de ellas pondría en entredicho la *autonomía* y, por consiguiente, la caracterización como polis de un asentamiento. No obstante lo dicho, Aristóteles vuelve a establecer una jerarquía en cuya cúspide dispone aquellas actividades directamente relacionadas con la finalidad inherente a la *polis*. De este modo, diferencia entre «los elementos sin los cuales la *polis* no podría existir» y un pequeño número, desgajados de éstos, que determinan «las partes constitutivas» propiamente dichas (VII 8, 1328b2-4). Los primeros atienden a las necesidades materiales del asentamiento; los segundos, integrados por las actividades deliberativas, judiciales, militares y de administración religiosa, se desarrollan sobre el ocio noble y, por lo tanto, se separan de toda actividad manual para orientarse hacia la vida virtuosa, fin último de la *polis*. Estas actividades, como ya se ha dicho, quedarán reservadas exclusivamente al cuerpo de ciudadanos que se las repartirán en atención a las capacidades que les son propias en cada edad: a los jóvenes la responsabilidad de la defensa militar; a los ciudadanos maduros, la función judicial y la deliberativa, y por último, a los ancianos, retirados ya de las funciones ciudadanas sensu strictu, les corresponde la gestión de los asuntos religiosos (VII 9, 1329a2-17; a27-34).

Por otro lado, este carácter político de la *polis* vuelve a estar presente también en sus reflexiones sobre la dimensión urbana de esta comunidad política. Lo primero que sorprende es que de los ocho libros que componen su obra, dedica tan sólo dos capítulos al urbanismo (VII 11 y 12). Además, esa sutileza de análisis que caracteriza su exposición en la parte propiamente política deja paso a una simple enumeración de los aspectos más obvios del trazado urbano; el relato de un recorrido superficial que desatiende

incluso un mínimo rigor analítico llevado por un franco desinterés, como el mismo autor se encarga de explicitar. En efecto, es muy sintomática la brusquedad con la que el autor zanja la sección dedicada al urbanismo para abrir la parte dedicada a la educación, que ocupará el resto del libro VII y todo el libro siguiente (VII 12, 1331b18-23). En suma, se trata de unos capítulos que nada tienen que ver con el tono general y la atención prestada a los diferentes problemas que caracterizan el resto de la obra. Es como si el autor sintiera una cierta incomodidad por tratar un tema como el del urbanismo. Tal vez porque el trazado de la ciudad movía ya muy poco a la especulación en su época —el modelo de ciudad sistemático estaba perfectamente consolidado—, o tal vez porque el trazado de una urbe entrañaba una molesta actividad manual que no se correspondía con la talla de un filósofo reconocido. Hoy en día se sabe que la planificación de una ciudad era dirigida por una comisión de ciudadanos que se constituía a tal efecto, mientras que el trazado propiamente dicho se dejaba en manos de un técnico que requería únicamente los conocimientos de geometría básica afectos a las prácticas de agrimensura.

De un lado, la despreocupación del estagirita se observa en el carácter superficial de sus comentarios: Aristóteles relaciona toda una serie de cuestiones ya perfectamente asumidas en la práctica urbanística. De otro, ese desinterés se percibe igualmente en que en algunos de los temas que saca a colación actúa movido sobre todo por el hecho de que ya habían sido abordados por Platón con conclusiones diferentes. Se trataría en este caso de un nuevo contrapunto en la confrontación entre el pensamiento de ambos filósofos. Su reflexión sobre la necesidad de que la ciudad esté bien comunicada con todo el territorio y el mar (VII 11, 1330a34-36) o aquella otra sobre la pertinencia de las labores de fortificación (VII 11, 1330b32-1331a18) constituyen un claro ejemplo de la superficialidad de su discurso urbanístico, así como también de que es consecuencia de otros motivos bien diferentes a lo propiamente urbanístico si se pone en relación con el desprecio platónico por las actividades marítimas y su crítica de la fortificación de los asentamientos por las repercusiones sobre el carácter de los ciudadanos[30].

En otro orden de cosas, Aristóteles omite cualquier reflexión sobre el modelo de urbanismo planificado, y ello no puede ser el

30 Cf. Platón, *Leyes*, IV 704a-707c, respecto a la corrupción de la virtud cívica de los ciudadanos que comportan las actividades portuarias y las empresas marítimas; *Leyes*, VI 778d-779b, en relación con la molicie de las almas y la salubridad que provoca la fortificación de la *polis*.

resultado de un simple olvido, sobre todo si tenemos en cuenta la gran difusión que tuvo en su época. Es cierto que el estagirita realiza un escueto comentario acerca de las ventajas de un trazado mixto entre el moderno, «al modo de Hipódamo», y el seguido tradicionalmente, en lo relativo a la disposición de las viviendas privadas y las calles: el primero aportaría belleza y comodidad, mientras que el segundo reforzaría el carácter defensivo del asentamiento (VII 11, 1330b21-31). Pero, aquí se acaban todas las referencias a la ciudad sistemática y, a pesar de las pocas páginas que dedica al problema de la forma urbana, éstas son suficientes para comprobar que su discurso se centra en torno al tipo orgánico. Al entender del filósofo, la *polis* debe emplazarse en un lugar escarpado, saludable y adecuado a la defensa y la práctica política (VII 11, 1330a36-1330b7). Y un poco después añade que las sedes de los principales cultos y magistraturas deberían emplazarse en el mejor lugar en atención a su defensa y visibilidad adecuada desde cualquier punto de la ciudad[31]; además, al pie del mismo, conviene ubicar el ágora política (VII 12, 1331a23-37). Sin el menor asomo de duda, Aristóteles está refiriéndose en este momento al eje director, y manifestación por antonomasia, de la ciudad orgánica: la acrópolis. El paralelismo con la Atenas del filósofo es evidente.

A nuestro juicio, el estagirita emplea la forma urbana emblemática de la sociedad aristocrática ateniense: aquélla estrechamente vinculada con la constitución de la *polis* y, acto seguido, con la del estado. Un nuevo signo del omnipresente punto de vista político. Y nótese que no estamos estableciendo aquí una diferencia entre la posible lectura aristocrática de la ciudad orgánica frente a una lectura política diferente del urbanismo planificado. Lo que queremos decir es que el filósofo toma como paradigma el tipo orgánico porque éste ha sido el característico de la realidad histórica ateniense en el momento de la institución del estado arcaico; porque éste ha sido el propio de la ciudad en la que desarrolla su actividad intelectual. Y no alcanzamos a ver ninguna otra razón, puesto que, ¿tan imprescindible resulta en materia defensiva la elevación del terreno en un momento en que las *poleis* ya se protegen, por lo general, con potentes fortificaciones? ¿Acaso en el siglo IV a. C. no es ya un anacronismo el emplazamiento al menos de las funciones políticas en los lugares elevados, así como la propia idea de acrópolis?

31 En este punto hemos preferido la traducción de J. Marías y M. Araujo (ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970) a la habitual de M. García Valdés para Gredos.

Si hasta aquí se intentó probar la naturaleza política de la noción aristotélica de polis, ahora es el momento de abundar en el hecho de que el modelo de *polis* que el estagirita tiene en mente responde a una comunidad política oligárquica de fundamentos aristocráticos y timocráticos[32]. El reconocimiento de este carácter oligárquico no supone ningún problema: la *polis* aristotélica es una realidad sociopolítica mucho más reducida que el grupo humano en el que se implanta y sobre el que se sustenta en lo referente a las necesidades materiales. La *polis* aristotélica está constituida únicamente por un pequeño grupo de ciudadanos que, liberados de la tarea de procurarse la satisfacción de las necesidades primarias, pueden dedicarse plenamente a los cometidos de defensa, deliberación política y administración religiosa; esto es, al ejercicio del poder extensivo al conjunto del asentamiento.

Algo más de resistencia ofrece el reconocimiento del valor de lo aristocrático en su teoría política. Y con ello no estamos refiriéndonos a la defensa que el filósofo hace del régimen aristocrático sino, repetimos, de la importancia que *lo aristocrático* tiene en el conjunto de su pensamiento político. No cabe ninguna duda sobre la consideración que merece el régimen aristocrático al filósofo: junto con la monarquía y la república, es un «régimen recto» frente a la tiranía, democracia y oligarquía que son «regímenes desviados». Más aun si se considera que la monarquía, tomada en un sentido general y obviando su idoneidad en determinadas comunidades y en circunstancias muy concretas, presenta a ojos del estagirita serios inconvenientes. El principal tiene que ver con la concepción aristotélica del ser humano: aunque el monarca absoluto sea el hombre más excelente de su comunidad y concentre en su persona más virtud de la que pueden reunir el resto de sus conciudadanos, en cuanto ser humano está sometido a pasiones que pueden deteriorar enormemente su juicio político[33]. Precisamente por ello, a fin de minimizar este riesgo, es preferible un régimen en el que una pluralidad de individuos tomen las decisiones políticas (III 15, 1286b3-7). En segundo lugar, Aristóteles observa los posibles problemas inherentes al carácter hereditario de la transmisión del poder: ¿han de reinar los hijos del monarca simplemente por-

32 Utilizamos aquí el término «oligárquico» en su acepción moderna y no en el sentido que le imprime Aristóteles, mucho más cercano al significado de las voces «timocrático» o «plutocrático».

33 III 15, 1286a33-35; 16, 1287a30-32.

que sus derechos consanguíneos así lo determinan y por encima de su grado de virtud? (III 15, 1286b22-25). Por último, el régimen monárquico desbarata una de las premisas fundamentales del edificio teórico del filósofo: la justicia que encierra la alternancia de gobernar y ser gobernado entre similares –*hómoioi* (III 16, 1287a16-18).

Sin embargo, a la hipótesis de la consideración que lo aristocrático le merece, parece oponérsele la importancia que la república tiene en su teoría política. Este régimen es definido como el gobierno de la mayoría firmemente orientado hacia el interés común (III 7, 1279a37-39)[34], y también como la mezcla de la oligarquía y la democracia con una mayor inclinación hacia esta última[35]. En íntima relación, habría que añadir además el valor que el filósofo otorga a la noción del término medio[36], que tiene su perfecto correlato político en su defensa de lo «moderado» e «intermedio» y del «gobierno de las clases medias»[37]. Sin embargo, es necesario prestar atención a las palabras con las que el estagirita introduce este capítulo VII, 11, dedicado a la «mejor constitución». En ellas observamos con claridad cómo esa especulación sobre el régimen excelente está limitada, sin embargo, por la realidad histórica bien conocida por el autor. Se impone un punto de vista realista y pragmático: Aristóteles no se guiará en sus reflexiones por la consideración de una virtud que se encuentre por encima del ciudadano común, ni tampoco por la trascendencia de una buena educación –«que exige una naturaleza y recursos favorables»; sus

34 En la república todos los ciudadanos que componen el ejército participan del poder político (III 7, 1279a39-1279b4).

35 IV 8, 1293b33-38; 9, 1294a30-35; 1294b34-40.

Tratándose como se trata de un régimen recto, lo que no puede decirse de la oligarquía y la democracia, este último comentario merece una explicación más detallada. La oligarquía y la democracia son regímenes desviados porque no atienden a los intereses generales de la comunidad sino a los de una parte de la misma solamente, que en este caso son partes antagónicas: una minoría rica frente a una mayoría pobre. En cambio, la república y la aristocracia son regímenes rectos porque se constituyen en aras de los intereses del conjunto de la comunidad. Porque aun cuando en la república haya una deriva hacia la democracia, esto es, hacia la mayoría menos favorecida, no por eso dejan de considerarse simultáneamente los intereses propios del sector oligárquico. Y exactamente lo mismo, pero de signo inverso, cabría decir de la aristocracia.

36 «[...] al buscar lo justo buscan el término medio, pues la ley es el término medio» (III 16, 287b3-5).

Sobre esta noción véase también: Ética Nicomaquea, II 5, 1106a26 ss.; V 7, 1132a19 ss.

37 IV 11, 1295b1-13; 1295b25-28; 1295b34-39.

elucubraciones se ceñirán a la necesidad de un régimen en cuyo gobierno puedan entrar el mayor número de hombres y que pueda ser aplicado a la mayor parte de las *poleis* (IV 11, 1295a25-30).

En este punto, Aristóteles enuncia un comentario un tanto extraño: por un lado, resalta aparentemente el carácter utópico de la aristocracia, un régimen que «cae fuera de las posibilidades de las *poleis*»[38]; por otro, afirma que puede llegar incluso a confundirse con la república (IV 11, 1295a31-34). ¿Qué quiere decir el filósofo con estas afirmaciones? ¿Debe desecharse la aristocracia por constituir un régimen político imposible? ¿Y qué decir de la república al respecto? Por otro lado, ¿debemos revisar las diferencias entre ambos regímenes que han sido establecidas con anterioridad? El reconocer el carácter ciertamente utópico de la aristocracia no supone ninguna dificultad tras advertir que Aristóteles lo define como el régimen de los ciudadanos mejores en virtud (IV 8, 1294a9-10), y el único en el que coincide la ética del individuo con el civismo del ciudadano, esto es, el único régimen compuesto de «hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen» (VII 9, 1328b33-40). Un modelo constitucional demasiado alejado de la realidad política que tan bien conoce el estagirita. En cambio, al menos sobre el papel, la república es más factible de ser llevada a la práctica[39]. La razón estriba en que en este régimen la exigencia de constituir el gobierno con los hombres más virtuosos en términos absolutos, que había sido fundamental en la aristocracia, es compensada por el número. Y esto porque la república participa de la democracia –hacia la que se muestra orientada por naturaleza–, la cual tiene en el número uno de sus rasgos constitutivos[40]. En efecto, si en la aristocracia se ocupa del

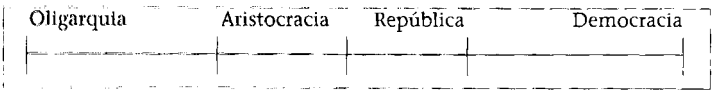
38 También en este caso hemos preferido la traducción de J. Marías y M. Araujo para la edición del Instituto de Estudios Políticos.

39 En ocasiones, Aristóteles también le atribuye un carácter poco frecuente: IV 7, 1293a39-43; 11, 1295b22-38, en relación con el gobierno de las clases medias.

40 En relación con las características del grupo de ciudadanos que integran el poder, los rasgos distintivos de la oligarquía son la riqueza, la nobleza y la minoría, mientras que en la democracia destacan la libertad, la pobreza y la mayoría –el número–(IV 4, 1290b17-20). Naturalmente, el atributo de «libertad» no es exclusivo del *demos*, sino que ya está implícito en los de «riqueza» y «nobleza» propios de la oligarquía. Este atributo es precisamente la marca que distingue al ciudadano de cualquier otro grupo social. En el caso de los de ciudadanos menos favorecidos, es destacado por el filósofo con el fin de asignarles un valor incuestionablemente positivo dado el carácter peyorativo de los otros dos atributos. En la teoría política aristotélica, la pobreza –como se vio– inhabilita al individuo en sus derechos cívicos en tanto que lo obliga a centrarse en la satisfacción de las necesidades materiales (III 5, 1278a25-26). Pero se trata aquí de una democracia moderada porque, en el caso de

poder político una minoría selecta que concentra la máxima virtud, en la república, por lo que tiene de democrático, el acumulamiento de la virtud suficiente para consolidar un régimen se consigue por la colaboración de un gran número de hombres comunes[41].

Respecto a la segunda parte de su formulación, que hacía referencia a la posibilidad de equiparar la aristocracia y la república, a pesar de la perplejidad que en un principio pudiera provocar, el autor no sólo no incurre en ninguna contradicción sino que sus reflexiones tienen pleno sentido. Para comprender lo que pretende transmitir el filósofo, debe imaginarse la aristocracia y la república insertas en una línea en cuyos extremos se encontrarían la oligarquía y la democracia, como recoge el recuadro adjunto.



La aristocracia ocuparía el segmento que partiendo del centro geométrico de la línea muestra una inclinación hacia el extremo oligárquico; la república, el segmento simétrico al anterior, orientándose consiguientemente hacia la democracia. Llegados a este punto, lo primero que debe ser admitido es que el centro geométrico de la línea no existe. Ya se dijo que la rectitud de estos dos regímenes se explica por la incorporación en sus respectivas inclinaciones políticas de los intereses de la otra fórmula constitucional. Aristóteles reconoce la existencia para todos los regímenes, sean éstos rectos o desviados –con la excepción de la tiranía que es el régimen anticonstitucional en absoluto–, de toda una gradación a la que no pueden sustraerse ni la aristocracia ni la república (IV 4, 1291b14-17). Las razones son las mismas que dan cuenta de la existencia de los diversos regímenes: las diferentes posibilidades de interrelación entre las múltiples partes[42] que componen la *polis*[43].

la democracia radical, los atributos derivan hacia la falta de nobleza, pobreza y trabajo manual (VI 2, 1317b38-41), todos ellos valores negativos. Por su parte, la mayoría –el número es una característica por la que el estagirita no siente una profunda simpatía. El número lo iguala todo pero no en el sentido defendido por Aristóteles; el número extirpa incluso las diferencias cualitativas que deberían ser respetadas.

41 Todo el capítulo III, 11, está dedicado al tema de la soberanía del pueblo llano. Cf. sobre todo: III 11, 1281b4-7; 1281b10-15; 1282a16-17. También: IV 12, 1296b24-27.

42 Son aquellos «elementos» vistos con anterioridad y que nosotros reconoceríamos perfectamente como los distintos grupos sociales.

43 IV 3, 1289b27-1290a13; 4, 1291b17-30.

Precisamente por ello, en un centro inexistente, que en realidad se dilata como un único segmento en una y otra dirección, ambos regímenes tienden a confundirse en la medida en que sus diferentes modalidades cejan en su tendencia natural y, de este modo, se aproximan el uno al otro. A partir de aquí, curiosamente en el capítulo en el que el estagirita aborda la mejor constitución factible de ser llevada a la práctica, no se habla de la república sino del «gobierno de las clases medias». Dicho de otro modo, para Aristóteles el mejor régimen es la aristocracia pero, dada la dificultad de llevarla a la práctica, la constitución preferible será obviamente la más próxima, es decir, una suerte de república *desnaturalizada*, en la que la tendencia democrática se ha suavizado al máximo para aproximarla a ese centro inexistente que le brinda la más estrecha cercanía posible con el régimen perfecto.

El lugar preferente de lo aristocrático en la teoría política aristotélica se observa también en reflexiones más abstractas. Partiendo de la premisa de la naturaleza plural de la *polis*, el estagirita destaca la existencia de un elemento cualitativo y otro cuantitativo en la composición de esta colectividad: forman parte del primero la libertad, la riqueza, la educación y la nobleza; el segundo se circunscribe a la superioridad numérica (IV 12, 1296b13-19). Pero esta primera aproximación a los elementos cualitativos debe ser completada con un par de aclaraciones. La primera de ellas atiende al hecho de que la educación no es un fin en sí misma sino un medio para conseguir los otros atributos que constituyen el buen ciudadano[44]. La segunda tiene que ver con el significado que Aristóteles confiere a la nobleza: una reunión de la riqueza y la virtud (IV 8, 1294a20-22). De este modo, los valores cualitativos de la polis quedan reducidos a la libertad, la riqueza y la virtud. Los tres encarnan valores indispensables para la constitución de la comunidad política pero los diferentes regímenes los asumen de manera distinta.

La oligarquía y la democracia habían sido definidas como regímenes desviados en la medida en que se inclinan hacia los intereses de una sola parte de la *polis*. Y precisamente ahí se encuentra la causa de su imperfección: se caracterizan por la posesión única de la riqueza y la libertad, respectivamente (IV 8, 1294a11-14), dos elementos cualitativos valiosos para el estagirita siempre y cuando no se conviertan en componentes exclusivos de

44 Posiblemente, por esta razón, en otro sitio estas partes cualitativas de la *polis* queden cifradas en la libertad, la riqueza y la nobleza (III 12, 1283a16-17).

una constitución –como ocurría con la libertad en la democracia, tras la cual, si se constituye como único principio de un régimen, se encuentra la igualdad más descarnada cuya mejor expresión es el número. En la democracia, el carácter cualitativo de la libertad se subvierte en el simple carácter cuantitativo de la superioridad numérica.

De una manera muy parecida es posible definir a la oligarquía. Aun cuando Aristóteles le reconozca otros valores como la nobleza o la educación en aquellos capítulos en que se muestra más atento a la realidad política[45], estos valores se presentan como un plus, como algo añadido. Volviendo a su discurso más abstracto, es evidente que de ser cierto que estos elementos cualitativos se hallaran presentes en igualdad de condiciones en la definición de oligarquía, ésta no podría calificarse de régimen desviado puesto que –como se verá a continuación– se confundiría con la aristocracia. La participación de estos valores en la oligarquía debe interpretarse más bien sobre la base de que la aristocracia tiene una tendencia natural hacia la oligarquía y en esa deriva se produce, limitadamente, ese preciado trasvase[46]. En definitiva, estos otros elementos reciben, en el marco de la acción política propia del régimen oligárquico, una consideración inferior frente a aquel otro que sí le resulta consustancial: la riqueza.

Lo mismo que ocurría con la libertad sucede con la riqueza: ésta es un elemento imprescindible en la casa y en la *polis* y merece una valoración positiva siempre y cuando no se convierta en la finalidad única, que es el caso del régimen oligárquico. Se trata de la oposición entre formas de adquisición convenientes y perniciosas que el filósofo desarrolla en sus capítulos I 8 y I 9. La diferencia entre ambas se presenta con una claridad diáfana en relación con las nociones de límite y finalidad: las formas de adquisición convenientes de la casa *–ktetiké oikonimiké–* y de la *polis –ktetiké politiké–* suponen una obtención de bienes limitada puesto que su finalidad se halla en su puesta al servicio de la familia o la comunidad en tanto que procuran las cosas necesarias y útiles (I 8, 1256b26-32)[47]. En este sentido, Aristóteles define la riqueza como

---

45 IV 4, 1290b17-20; 8, 1293b37-38; VI 2, 1317b38-41. Aristóteles es sabedor de que el modelo aristocrático como él lo concibe es pura utopía y sus valores se encuentran en la práctica absolutamente mezclados con preocupaciones más mundanas y acciones menos virtuosas.

46 Tal vez pueda resultar aclaratorio el comentario de IV 8, 1293b40-42 con relación a las aparentes similitudes entre aristocracia y oligarquía.

47 Las actividades que materializan esta modalidad se definen por su concor

el conjunto de instrumentos y bienes al servicio de la casa y de la *polis* (I 8, 1256b35-37). La riqueza se encuentra, pues, íntimamente relacionada con la *autárkeia*, la satisfacción de las necesidades primarias que permita la dedicación a las actividades más nobles vinculadas al gobierno de la polis. Por el contrario, la modalidad perniciosa *-kapeliké khrematistiké-*, que se confunde con el comercio orientado hacia el lucro (I 9, 1257b1-5), nada tiene que ver con la noción de riqueza aristotélica (I 9, 1257b17-23) puesto que su finalidad no es otra que el puro incremento ilimitado[48], y porque su objetivo último no es la *eudaimonía*, la vida virtuosa, el disfrute del ocio noble, sino el apegarse a una vida presa de los bienes materiales[49].

Queda por ver cómo recogen los dos regímenes rectos estos tres elementos, dado que suponen una mezcla de democracia y oligarquía. La lectura respecto a la república no entraña complicaciones: encarna los dos elementos que caracterizaban los regímenes desviados –libertad y riqueza– que de esta manera se refuerzan mutuamente como elementos de franco e indiscutible valor positivo. Sin embargo, muy por encima de todas las demás se encuentra la aristocracia. Este régimen político es el único que aúna los tres elementos cualitativos –libertad, riqueza, virtud–[50], de forma que torna a aparecer la virtud como su marca característica (IV 8, 1294a11-14). Llegados a esta conclusión, las consecuencias se precipitan dado el papel que el estagirita atribuye a este elemento[51]. De todos los elementos cualitativos de la *polis*, se acaba seleccionando la virtud puesto que es la que se orienta por naturaleza hacia la *eudaimonía* (III 13, 1283a23-26)[52]. Tal es así que, como la manifestación más excelente del alma que es, no sólo no se per-

dancia con la naturaleza en cuanto se orientan hacia la satisfacción de una necesidad: pastoreo, caza, pesca, piratería y sobre todo la agricultura (I 8, 1256a29-40); la guerra como una modalidad de la caza (I 8, 1256b20-26); y el comercio orientado a la obtención de bienes destinados a su uso (I 9, 1257a14-19; a28-30).

48 I 9, 1256b40-1257a3; 1257b23-24; 1257b35-38. Además, sobre una crítica contra el enriquecimiento concebido como objetivo último del individuo o la comunidad, V 10, 1311a5-8, en donde se compara al monarca con el tirano; VII 1, 1323a36-38; 1323b7-12, pasajes en los que se compara la virtud y la riqueza.

49 I 9, 1257b40-1258a1; VII 5, 1326b32-39.

50 IV 7, 1293b7-12; 8, 1293b20-22; b35-38; 1294a19-29.

51 En tanto que la comunidad política tiene por finalidad las buenas acciones y no la simple convivencia, el reparto de las funciones políticas debe realizarse primando la virtud por encima de la libertad, riqueza o linaje (III 9, 1281a4-8).

52 En realidad, Aristóteles menciona la educación junto con la virtud pero ya se ha demostrado que la educación no es más que un medio para alcanzar la virtud.

vierte con su aumento ilimitado, como ocurre con la riqueza, sino que de este modo resulta más útil y benéfica (VII 1, 1323b7-12). Porque la virtud es el crisol de la justicia y el valor guerrero, que componen las dos funciones determinantes de la condición de ciudadano[53]. Precisamente por todo ello, y así se concluye encumbrando la virtud cívica, el filósofo distingue entre estos elementos cualitativos unos sin los que «es imposible que exista la ciudad» –libertad y riqueza, y establece un paralelismo con las necesidades materiales de la polis, mientras que sin el otro –la virtud– «es imposible que se rija bien» (III 12, 1283a16-23)[54], en clara referencia a aquellas otras «partes constitutivas» de la *polis* estrechamente vinculadas con los cometidos políticos de la ciudadanía.

Abstract

Throughout this study, professor Menéndez proposes an exploration of the concept of polis in Aristotle's political work. Following accurately the texts of the Stagirite, the author analyses the different political ways of organising the city-state and states their criticism from these same texts.

53 Son palabras dedicadas a la noción de nobleza que tiene por centro neurálgico la idea de virtud.

54 La referencia es aquí a la justicia y al valor guerrero, las manifestaciones por antonomasia de la virtud.