

VICTOR R. MARTIN.
Escuela de Filosofía, LUZ

**ETICA, RETORICA Y POLITICA EN LA
ANTROPOLOGIA ARISTOTELICA**

Existe en Aristóteles, y como parte esencial de su pensamiento, lo que hoy se llamaría una antropología. Esta, como contenido temático y como diseño fundamental, especifica el pensamiento aristotélico y marca una profunda diferencia con Platón. El hombre, que para Platón es un hombre encadenado que sólo puede aspirar a salvar su alma, será en Aristóteles un hombre que puede realizarse mediante el trabajo en la sociedad y cuyas aspiraciones pueden ser alcanzadas a condición de que sean razonables.

La antropología de Aristóteles se construirá no a partir de la idea y de la ciencia de la idea, sino a partir del mundo y de la ciencia del mundo; no será tanto una doctrina del hombre cuanto más bien consideraciones sobre el hombre actuante, el hombre hablante, el hombre pensante, el hombre pasional, sobre la acción moral y la acción política y sobre la formación del hombre en la educación. La unidad de estos aspectos del pensamiento aristotélico acerca del hombre, la unidad de la antropología de Aristóteles, es problemática como el hombre mismo y no hay que buscarla tanto en un ideal de hombre, en todo caso muy diferente al de Platón, sino en el diseño antropológico total de su pensamiento. Este diseño se expresa como nueva teoría de los asuntos humanos y (en ellos) del hombre, principalmente en lo que se puede llamar la filosofía antropológica de Aristóteles, denominación que abarca especialmente a la retórica, la ética y la política y, en el marco de esta última, a la económica.

El pensamiento antropológico se constituye como tal y el hombre y la cultura se explican, en Aristóteles, menos por referencia al orden biológico o a la teoría del **nous** (en cuyo análisis radica el interés principal de la psicología aristotélica) que, en cambio, en función de la instauración laboriosa de un futuro que, a partir de un análisis crítico del presente en sus instituciones, se abre mediante la razón y se concreta por la palabra común en el orden propiamente humano.

I. LA RETORICA

* Lenguaje y mundo. La apertura al hombre total; * Discurso y acción. El conocimiento del hombre; * Retórica y antropología práctica; * El hombre común y el discurso eficaz; * Retórica, dialéctica antropológica y acción política.

1. Aristóteles piensa el ser y el hombre desde el lenguaje y las formas específicas del lenguaje científico se construyen a partir del análisis de las formas efectivas del diálogo. El hecho de la comunicación supone una comunidad lingüística en la que el hombre se reconoce y en la que no se trata de **ponerse** de acuerdo sino que **se está** ya siempre de acuerdo. Lo propio de la relación del hombre —animal dotado de palabra— con el mundo, a diferencia de los animales, es su capacidad para superar el nivel de coerción del entorno y constituir y constituirse en el mundo por el lenguaje.

Que los hombres puedan entenderse entre sí significa, ontológicamente, entenderse sobre objetividades en cuanto contenidos del mundo. Su razón es lenguaje (**logos**) y vive en comunicación y comunidad, comunidad que se crea y se mantiene por el lenguaje (Cf. **Pol.**, 1253 a, **cit. supra**): “por qué sea el hombre un animal político —dice Aristóteles— es evidente. Como lo hemos dicho, la naturaleza no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra”, y ésta, más que la mera voz presente en los demás animales, “está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto”. Así, el carácter distintivo del hombre frente a los demás animales es que “él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes: la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad”.

Se percibe aquí, como lo afirma H. Barreau, la relación de la antropología de Aristóteles con su psicología: en el plano de de la psicología, lo que caracteriza al alma humana es el intelecto, mientras que, en el plano antropológico, lo que distingue al animal humano es la palabra⁽¹⁾.

2. En el espacio del entendimiento lingüístico se hace manifiesto “lo que

(1) H. BARREAU, *Aristote*, cit., p. 151-2.

es” como **mundo** y es por el lenguaje que las acciones y experiencias pueden llegar a ser mundo. En el mundo humano de la **polis**, que consiste en una experiencia eminentemente verbal (suelo común y realidad moldeada con palabras), cuenta grandemente el papel de quien puede orientar jurados y asambleas: el orador, técnico en tratar al hombre de modo tal de influir en su conducta y guiarlo hacia los objetivos propuestos.

Para poder influir sobre los hombres hay que conocerlos en aquello que mueve sus comportamientos, es necesario estudiar las pasiones del hombre, que es no sólo sujeto de razonamiento sino también de pasiones. Ya no se trata sólo del hombre-razón sino, de la apertura a un “hombre total”: este es el hombre tematizado en el estudio de las pasiones que realiza Aristóteles en la **Retórica**, donde no se pretende elaborar una teoría del hombre sino construir laboriosamente una descripción positiva que lo capte tal como es y que permita influir sobre su comportamiento. En función de ese objetivo, el discurso retórico se determina esencialmente menos por su contenido que por su relación: su contenido propio como discurso sólo puede estar al servicio de su relación con el auditor.

El auditor es ese “hombre total” sobre cuyas pasiones actúa el orador y de lo que éste propone o afirma, el contenido sólo importa en cuanto sea adecuado para desencadenar (o bien apaciguar) la pasión apropiada. Para provocar en el auditor la reacción que se desea es necesario conocer las disposiciones favorables a cada pasión y los factores que las desencadenan, de tal manera que por la pasión el hombre cambie de actitud y modifique su comportamiento.

3. El hombre al que se refiere Aristóteles en la **Retórica** es el de las asambleas del pueblo y el de los jurados y el discurso en cuestión no es una retórica filosófica, como lo era en Platón (Cf. **Fedro**, 271 c) sino el arte empírico de los retóricos, arte formal, fundado en la experiencia de las relaciones entre los hombres y enraizado en lo verosímil. Este discurso se plantea como eficaz y orientado a la persuasión y recurre a un repertorio de lugares (**topoi**) aplicables a cada asunto. Mediante el discurso retórico es posible justificar o condenar acciones pasadas, elogiar o censurar el presente, aconsejar o desaconsejar una acción mediante un esfuerzo de previsión del futuro. Se trata de los géneros judicial, epidíctico y deliberativo, respectivamente (**Ret.**, I, 3, 1358 b 13 ss.), que suponen el juzgar diferentes bienes, valorarlos y provocar las reacciones correspondientemente apropiadas.

Estudioso de la técnica de retóricos y sofistas, Aristóteles la subordina, sin embargo, a una función social y política y aspira a que su uso esté al servicio de la virtud y a que el ejercicio de la palabra promueva la justicia. Los argumentos usados por la retórica se refieren, por una parte, a la confianza moral que debe inspirar el orador para hacerse digno de crédito; por otra

parte, al estado de ánimo que su discurso debe suscitar en el auditorio y, finalmente, al carácter persuasorio (poder suasorio) de la mostración de lo verdadero y de lo verosímil (**Ret.**, I, 2, 1355 b 34 ss.). De estos argumentos puede valerse el orador para persuadir a la asamblea del pueblo o al juez mediante una habilidad que, fundada en un cierto conocimiento del hombre, le permite evaluar y poner en tensión y movimiento los resortes que impulsan el comportamiento de los hombres.

4. Para que una causa, siendo justa, triunfe, se requiere la mediación de la retórica, pues aunque “lo verdadero y lo justo son por naturaleza más fuertes que sus contrarios”, además de decir lo verdadero es necesario saber comunicarlo a otros para que sea compartido y admitido como tal. Si como resultado no se obtiene el movimiento de los hombres hacia “lo verdadero y lo justo”, el defecto está en el orador, que merece en tal caso la reprobación.

Es necesario estudiar el modo cómo la palabra mueve a los hombres y puede conducirlos, y en ello al orador le importa la acción del hombre, capaz de ser orientada si se conoce al hombre y si se conocen el carácter y las pasiones: a su estudio está principalmente consagrado el libro II de la **Retórica**, que se constituye en una especie de tratado de antropología práctica capaz de fundar la técnica persuasiva que ya practicaran los retóricos. Distante de la ciencia, a la retórica no le interesa el hombre parcial-izado y limitado de ésta sino el hombre total de la cotidianidad, el de la opinión, en cuyo nivel la ciencia puede transformarse en ciencia del hombre y para el hombre.

5. En su relación con la ciencia, la retórica se asemeja a la dialéctica y guarda con aquella la misma distancia que ésta. “La retórica es paralela a la dialéctica —dice Aristóteles—, porque ambas tratan de aquello que comúnmente todos pueden conocer de alguna manera y que no pertenece a ninguna ciencia determinada. Todos participan de ambas en algún grado, pues todos hasta cierto punto se ocupan de discutir una tesis y sostenerla, defenderse y acusar. Pero la mayoría lo hace al azar y otros por la práctica que nace de un hábito” (**Ret.**, I, 1, 1354 a 1-7).

Tanto en la retórica como en la dialéctica la argumentación se apoya en verdades de opinión, distintas de las verdades (necesarias) de la demostración; lo que es conocible por todos excluye toda especialización y toda limitación a un género: “Que la retórica no pertenece a un género determinado, sino que es como la dialéctica, y que es útil, resulta claro; y (también) que su función no es persuadir sino considerar los medios de la persuasión para cada caso” (**Ret.**, I, 1, 1355 b 7 ss.). Tanto al señalar que todos los hombres se preocupan por discutir o sostener una tesis —refiriéndose a la dialéctica— como al constatar que pueden defenderse o acusar —aludiendo al discurso judicial—, Aristóteles procede experimentalmente partiendo de hechos

observables para obtener reglas generales⁽¹⁾, estableciendo las causas del éxito de quienes lo alcanza aun procediendo solamente al azar o por hábito, haciéndolas inteligibles y comunicables. Así, el discurso retórico codifica y organiza las reglas orientadas al efecto suasorio.

6. La retórica remite al universo más amplio de la argumentación en general, de la que puede ser considerada una forma especial: en el marco de lo persuasivo, el manejo de los argumentos retóricos supone "la capacidad de razonar lógicamente, el conocimiento de los caracteres y de las virtudes, de las pasiones, de la naturaleza de cada una de ellas, de las causas y el modo como se originan; de manera que la retórica es como una ramificación de la dialéctica y de la ciencia moral, a la cual es justo llamar política. Por ello precisamente la retórica se encubre bajo la figura de la política y lo mismo hacen quienes tienen la pretensión de practicarla, ya sea por incultura, por jactancia o por otras causas humanas" (**Ret.**, I, 2, 1356 a 21-30).

La técnica de la acción oratoria se encuentra preparada por la técnica general de la argumentación (la dialéctica) y, destinada a codificar las normas del discurso eficaz en las relaciones interhumanas, resulta una forma especial de dialéctica: la relativa a las cuestiones antropológicas⁽²⁾. La orientación antropológica de la retórica la vincula estrechamente con la política aristotélica, en especial en su sentido de técnica de la acción política o del condicionamiento de los hombres en vistas a la obtención de un resultado político inmediato dentro del régimen verbal vinculatorio de la **polis**.

II. LA ETICA

* El bien humano realizable, la acción y el saber de la acción; * El saber moral y la prudencia; * El bien propio del hombre y la política. La felicidad y la virtud; * Lo justo y lo legal. Justicia legal y justicia política; * La equidad como justicia social; * Antropología de la finitud e ideal de la contemplación.

7. El hombre, como ser que actúa, sabe acerca de los hombres y busca influir en sus acciones y se sabe a sí mismo en la acción, busca orientar su

(1) M. DUFOUR, Introducción a la edición de la **Rhetorique**, Paris, 2 vol., 1960, pp. 34-35. Cf. igualmente L. SICHIROLLO, **Storicita della Dialettica antica**, cit., pp. 228 ss.

(2) H. BARREAU, **Aristote**, cit., pp. 165-166.

acción y la de los hombres en vistas de un bien: toda acción y toda búsqueda humana tienen como fin algún bien, es decir, persiguen lo que es bueno para el hombre. El fin, la meta, debe ser humana, humanamente realizable por medio de la acción: en esta medida el bien mueve al hombre. El bien buscado en el actuar del hombre no es una idea, no es la idea de Bien de Platón, criticada por Aristóteles como vacía generalidad en cuanto bien absoluto que el hombre no puede realizar ni poseer (**Et. Nic.**, I, 6, 1096 b 30 ss.).

La cuestión de un bien ideal y trascendente es substituida en Aristóteles por la problemática de lo humanamente bueno y de las condiciones concretas para la realización del bien. Este sólo se realiza en situaciones particulares y la práctica de las diferentes actividades humanas persigue en cada caso la realización de algún bien particular (la victoria, en la estrategia; la salud, en la medicina). Los fines concretos de la acción no están determinados por un ideal de bien sino que atienden lo particular e individual (la salud de tal hombre).

La descripción de la estructura de la acción moral propuesta por Aristóteles en la **Ética a Nicómaco** no es la de una deducción a partir de un ideal teórico sino la construcción del concreto saberse y hacerse a sí mismo del hombre en la acción.

8. Lo bueno para el hombre sólo se da en las situaciones prácticas en que éste se encuentra y el saber moral debe poder abarcarlas: no puede tratarse de un saber general que no se puede aplicar, saber que para llegar a ser exacto se aleje de lo real. En cada asunto hay que buscar la exactitud que corresponde a la cosa: “sería erróneo esperar del matemático que empleara la persuasión y exigir demostraciones de un orador” (**Et. Nic.**, I, 3, 1094 b 23 ss. Cf. **Pol.**, VII, 1328 a 19).

En el terreno de la acción moral, la complejidad propia de la cosa (en ella misma no precisa) hace que no corresponda partir de principios ni buscar la exactitud, sino partir de los hechos y de la experiencia de ellos. Allí no rige la demostración, pues su necesidad no se corresponde con la cosa y, en tal terreno, lo verdadero hay que buscarlo en el examen de las opiniones de los hombres experimentados y de los prudentes (**Et. Nic.** VI, 12, 1143 b 11). En el plano del gestarse del hombre en la acción, la opinión y la dialéctica reafirman su derecho a regir sobre el discurso humano. El saber moral no es el saber científico-teórico (**episteme**) sino que es el que revierte sobre la acción y que rige la actuación.

No se trata tan sólo de una constatación de hechos, sino de un saber que afecta inmediatamente al hombre en su hacer y lo compromete. Tampoco es un saber técnico (**tejne**), pues el hombre no se produce a sí mismo del mismo modo como produce cosas; diferentes son el saber previo apropiado que permite la fabricación de algo y el saberse propio del hombre acerca de lo que él debe ser y que afecta a su vivir entero. Saber de la acción diferente en cada

caso porque lo es la acción misma sobre la que versa: la acción (**praxis**) como hacer o fabricar, como producción (**poiesis**) de algo, de una obra —el artefacto— exterior al hombre; o bien la **praxis** en cuanto tal, acción que tiene en sí misma su propio fin y cuya obra es el hombre mismo en su ser.

Ambos sentidos se distinguen pero no se hallan disociados sino que son uno en el hombre: la meta de la producción es el producto, la de la acción es el hombre, mediado en su **poiein**. El saberse es saber de la acción humana (**praxis**) en la que el hombre es, de su advenir hombre en su hacer y de su obrar-se en la praxis. Sin ser saber de ciencia (epistemático) ni de **tejne** (técnico), el saber moral es el de la prudencia (frónesis).

4. El saber orientador de la praxis es la prudencia y en su estudio por Aristóteles (**Et. Nic.**, VI, 5, 1140 a 23 ss.) hay que ver una rehabilitación a nivel teórico de este saber como virtud popular. Distinta de la sabiduría (sofía), con la que Platón había identificado la **frónesis** mediante un desplazamiento del sentido habitual de esta noción entre los griegos⁽¹⁾, la prudencia se orienta a la situación y la abarca en la variedad de todos sus casos, manteniendo la referencia a lo particular no sólo en el punto de partida sino como lo que constantemente determina el contenido de lo general.

Al ideal de la sabiduría, que se presenta más bien como aspiración y que en nada ayuda (a no ser como difuso “ejemplo”) al hombre concreto de un mundo en transformación, Aristóteles antepone la realidad del actuar humano en el mundo mediante las reglas de la prudencia, realidad propia de la condición humana. Menos cerca del sabio que del artesano, el hombre prudente va realizando la posibilidad de ser más y verdaderamente hombre. La prudencia, que se refiere no a la necesidad sino a la posibilidad y a las cosas contingentes, no pretende constituirse en forma suprema de saber o de virtud sino que —virtud puramente humana— trata de determinar y hacer posible el bien del hombre en su realización. Es bueno para el hombre lo que el hombre puede realizar y para ello la prudencia, comparada por Aristóteles con el trabajo, puede establecer la relación entre medios y fines.

10. Hay muchas cosas buenas para el hombre y acerca de ellas es necesario escoger, pues entre los bienes posibles no todos son compatibles. Es preciso reconocer la prioridad que se establece entre los diversos bienes y las actividades correspondientes y tratar de descubrir un bien más alto que todos los demás, que constituya un fin querido por sí mismo y con respecto al cual los demás son medios.

Se trata de saber cuál es el bien propiamente humano, el fin último del hombre: “Si existe algún fin de nuestros actos que queremos por sí mismo y

(1) Cf. P. AUBENQUE. **La Prudence chez Aristote**, Paris, 1976 (2q. ed.). *passim*.

los demás en relación con él... hemos de precisar de manera general cuál es y a qué ciencias o facultades pertenece. Parecería que depende de la ciencia principal y directiva por excelencia. Tal es manifiestamente la política, puesto que es ella la que establece que ciencias son necesarias en la ciudad y cuáles debe aprender cada clase de ciudadanos y en qué medida. Vemos además, que aún las capacidades más estimadas le están subordinadas: por ejemplo la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, el fin de ella comprenderá los fines de las demás ciencias; de tal modo, el fin de la política constituirá el bien del hombre” (**Et. Nic.**, I, 2, 1094 a 27 ss.). En la realización del hombre rige la ciencia eminentemente directiva (**arkitektonikés**) que es la política.

11. El bien del hombre, buscado por sí mismo como fin último y además realizable por el hombre, es la felicidad (**eudaimonía**) (**Et. Nic.**, I, 7, 1097 a 34). En llamarlo así están de acuerdo los hombres, señala Aristóteles, pero no lo están en lo que se refiere al contenido de este nombre. Se puede, no obstante, hallar una cierta unidad entre sus acepciones, basada en la relación constante **actividad-fin**. El fin último “perfecto y suficiente” se alcanza realizando la actividad propiamente humana, y lo propio del hombre frente a los demás animales es que actúa con reflexión (**Id.**, 1098 a 3). El bien humano es la actividad del hombre, no sólo como capacidad (actuar posible) sino como actuar real que debe ser un hacer bien lo que hace (**Id.**, 1098 a 12 ss.).

Las cosas se hacen bien cuando se hacen según la virtud adecuada; de este modo alcanza el bien del hombre (la felicidad) el que actúa según la virtud: así, la teoría de la virtud es el centro de la ética de Aristóteles. Pero la práctica de la virtud no es suficiente para alcanzar la felicidad, pues se requieren también, dice Aristóteles, por una parte, circunstancias externas favorables —aunque las circunstancias adversas ennoblecen al hombre virtuoso, que intenta actuar del mejor modo posible; y, por otra parte, otros bienes como la riqueza, la influencia y el poder, el buen origen y la consideración, la salud.

Con ello, Aristóteles parece expresar el ideal de vida **razonable** de los pocos que podían, en la sociedad esclavista griega, aspirar a realizar la felicidad (ideal que ha sido interesadamente proyectado hasta la época actual) y también describir —preocupado por la operatividad de las opciones prácticas— las condiciones de “lo mejor posible” frente a un absoluto-imposible.

12. De la virtud necesaria para alcanzar el bien humano se ocupa el hombre político, quien aspira poder hacer a los ciudadanos buenos y seguidores de las leyes. Justo será el que siga la ley, en cuanto ésta es justa por proponer “lo que conviene en común a todos o a los mejores o a los que están en el poder... llamamos justo a lo que es capaz de producir y salvaguardar la

felicidad y sus elementos para la comunidad política (**politiké - koinonía**) (*Et. Nic.*, V. 1, 1129 b 12 ss.). La ley representa lo que es común y la conformidad con ella —lo legal— es criterio para determinar lo justo.

Que lo justo se vincula y coincide con lo legal es una opinión corriente que Aristóteles recoge y de la que, como en muchos otros casos, parte críticamente aunque para elaborarla y desarrollarla. En el sentido expuesto y en cuanto se refiere a la sociedad en su conjunto, la justicia es justicia total; es virtud perfecta, la virtud total (no parte de ella) y, más precisamente, es ejercicio o **práctica** de la virtud en relación con los otros (miembros de la comunidad política). Lo legal es justo en cuanto ordena actos según la virtud; pero a la cuestión de saber si todo lo legal, por serlo, es justo, hay que circunscribirla afirmando que una ley que sólo responda a los intereses de los detentores del poder, de los dominantes (**kyriois**) sin referencia a la virtud, no es justa.

No hay que olvidar, sin embargo, que la ley y la justicia rigen efectivamente sólo para la clase de los hombres libres e iguales y que la comunidad (*Et. Nic.* V, 6, 1134 a 25 ss.) en relación con la cual la justicia se define como práctica de la virtud, es la comunidad de quienes participan en el poder. En Aristóteles la justicia es, desde el punto de vista social, la más importante de las virtudes y se identifica con la cuestión (política) del bien humano y de los medios para alcanzarlo, de la acción justa y de la ley correcta.

13. La justicia referida a la ley, la justicia legal, abre a la justicia política, sentido fuerte de la justicia al cual se subordinan los demás sentidos. La justicia rige entre iguales y para los que no están en la condición de hombres libres e iguales en la **polis** “no puede haber justicia política sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía”, afirma Aristóteles. Se manifiesta en la base de ello lo que Aristóteles admite como natural y que en la **polis** griega era considerado obvio y, principalmente, útil para sus fines: la existencia de esclavos, la dominación de la mujer, la propiedad de los hijos. Justificando estas situaciones de dominación, admite sin embargo la existencia de “una cierta justicia (sentido degradado) para los que no eran reconocidos como iguales (*Et. Nic.* V, 6, 1134 a 26 ss.)⁽¹⁾.

Se interesa Aristóteles en volver a fundar la obediencia a la ley —sentido de obediencia sin duda en crisis como el orden mismo de la **polis** y la justicia política, englobando la justicia legal, da un fundamento a esta obediencia, la que aparece así para el ciudadano como la condición de su libertad individual y protección contra la arbitrariedad del poder. La justicia política une a los hombres en la participación de lo común-social, los socializa, y, en cuanto se refiere a la **polis** en su fundamento, coincide con la política.

(1) H. BARREAU, *Aristote*, cit., p. 143.

14. Las normas del orden jurídico representan en su generalidad un nivel de abstracción y rigidez extraño a la diversidad efectiva de los casos particulares, los cuales no pueden ser previstos en aquellas. No de todas las cosas se puede tratar correctamente de un modo universal, y ello no por defecto de la ley sino debido a que “tal es la índole de las cosas prácticas” (Et. Nic., V, 10, 1137 b 15 ss.). Corregir la omisión de la ley acerca de lo que escapa a la universalidad, es decir acoger los casos particulares y hacerlo como lo haría el legislador, (quien, de poder saberlo lo establecería como ley), es lo propio de una justicia “mejor”: la **equidad**.

Las situaciones particulares, en las que está en juego el hombre, pertenecen a lo indeterminado y allí la regla es también indeterminada: en este sentido la ley es siempre defectuosa. Lo justo y lo equitativo son del mismo género, pero siendo ambos buenos es mejor lo equitativo que no se limita a fórmulas legales y cuyo alcance trascienda la rigidez de lo jurídico. Pero la equidad se cumple mediante la inclusión del caso particular en la regla social justa —válida para todos los casos—, relación proporcional que lo vincula a los demás. En esa justicia más elevada que es la equidad, la generalidad (lógica) construida por la ley a partir de la realidad social, vuelve a ésta, se resocializa, y en ello la justicia se realiza socialmente como justicia social.

15. En el tratamiento aristotélico, las consideraciones sobre la amistad vienen a completar lo relativo a la justicia. La amistad (filía), compañera de la virtud, es una experiencia puramente humana, enraizada en la finitud, y ella expresa una tendencia profunda del pensamiento aristotélico acerca de las cuestiones éticas. Abarcando todas las relaciones interhumanas, la amistad confiere a éstas una cierta racionalidad mediante el establecimiento en cada caso de la conducta justa, ya sea hacia los miembros de la familia, o bien hacia el extranjero, o aun hacia el camarada o compañero.

Pero la amistad supone cierta igualdad entre las partes y, aunque puede reunir a hombres de distinta condición, la dicotomía básica de la **polis** permanece irreductible: no pueden ser verdaderamente amigos el hombre libre y el esclavo. Para con el esclavo, así como no hay verdadera justicia, no hay tampoco verdadera amistad, aunque Aristóteles matiza este hecho reconociendo —como lo había admitido para el caso de la justicia— la posibilidad de una cierta amistad con el esclavo, no en cuanto esclavo (con el que “nada se tiene en común”) sino en cuanto hombre, condición de la cual el esclavo participa, si bien lo hace en forma degradada, y en la cual algo tiene en común con el hombre libre. La amistad y la justicia “se dan en mayor medida en las democracias donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común” (Et. Nic., VIII, 11, 1161 b 1 ss.).

Los análisis sobre la amistad resaltan los valores de la lealtad, de la fraternidad y la solidaridad y se extienden también, además de abarcar lo inter-

individual, a la vivencia que el hombre tiene de su tierra, de su ciudad y su pueblo, de su lengua y sus costumbres; de todo aquello, en fin, de lo que el exilio puede cortarlo como queriendo cortarlo de la vida —situación vivida por Aristóteles—. Así, en tales consideraciones acerca de la amistad, se manifiesta de modo destacado el sentido profundamente humano de la filosofía de Aristóteles.

16. La perspectiva dominante en la **Ética a Nicómaco** es la de una antropología de la finitud, perspectiva que parece sin embargo negada por el contenido del escrito incluido intencionadamente por los editores antiguos como libro final (libro X), aunque probablemente no haya sido el último escrito por Aristóteles⁽¹⁾. Allí, por contraste con la condición humana, Aristóteles se refiere a “lo divino que hay en el hombre”, acercándose al ideal platónico que asimilaba el hombre a lo divino. La felicidad del hombre es presentada en este lugar como el ejercicio de la actividad del intelecto (**nous**), actividad que es la más elevada del hombre y que le hace participar de lo divino; tal es la actividad de la contemplación (**theoría**), del saber teórico.

La felicidad más perfecta radica en la sabiduría (teórica), según indica Aristóteles, y ésta es actividad que no necesita ayuda externa alguna para ejercerse y cuya finalidad está en sí misma. Pero la felicidad más perfecta es felicidad sobrehumana, privilegio de los dioses y algo cuando menos sumamente problemático para el hombre; es aspiración que pertenece no al hombre en cuanto hombre sino en cuanto haya en él algo divino (**Et. Nic.**, X, 1177 a 12-1178 a 7). La felicidad perfecta —nivel de los dioses— si es meta última del hombre lo es en cuanto ideal (platonizante) no proporcional con la realidad del hombre, y la aspiración a superar la propia condición humana “inmortalizándose” sólo actúa como idea límite.

Pero en su intención de base y en sus resultados efectivos, el pensar aristotélico se preocupa, más que por la contemplación (sobrehumana), por las laboriosas mediaciones **humanas** para suplirla con la dialéctica, en el orden teórico; con la virtud, en el orden práctico; con el trabajo, en el orden de la producción⁽²⁾. Más se preocupa Aristóteles por lo que separa al hombre del ideal que por el ideal mismo; más se ocupa del nivel donde el hombre se realiza, **se obra** en la acción (**praxis**), nivel de la condición humana donde la felicidad se alcanza en la vida política mediante la prudencia (**Et. Nic.**, X, 7, 1178 a-9 ss.).

(1) P. AUBENQUE, “Aristóteles y el Liceo”, en la **Filosofía Griega**, Madrid, 1972, p. 234.

(2) **Idem**.

III. LA POLITICA

* La filosofía de las cosas humanas. La política, ciencia directiva. Teoría política y política práctica; * La deliberación humana. El hombre, principio del futuro. La figura del hombre prudente; * La esclavitud. Tensión del ser del hombre y de la polis. El cumplimiento de la finalidad humana; * Las condiciones del hacerse del hombre. Orden social y comunidad política; * La opción de Aristóteles. Sentido de la justificación de la esclavitud.

La filosofía de las cosas humanas

17. La realización del hombre se cumple en el ejercicio de la palabra en la **polis**, ejercicio de la comunicación que es fundamento de la comunidad y que la insta a partir del acuerdo verbal en que los hombres comunican acerca de lo real. La más abarcadora comunidad, aquella que unifica los valores del hombre, es la comunidad política: "Todas las comunidades son, por así decirlo —afirma Aristóteles—, fracciones de la comunidad política" (*Et. Nic.*, VIII, 9, 1160 a 7 ss.). Únicamente en la **polis** puede realizarse el proyecto humano, y realizarse en la comunicación que configura el mundo y da sentido a la acción; fuera de allí, es el destierro y el exilio, que significan condenar al hombre a la irrealidad: "cuanto más solitario y aislado me encuentro, más amo los mitos", escribía Aristóteles a Antipáter⁽¹⁾ en su exilio final de Calcis. El obrarse del hombre sólo tiene sentido en la **polis** y, para el griego, el solitario es separado y el máximo castigo es el forzado abandono de la vida política.

18. Del obrarse del hombre en la acción trata la filosofía de las cosas humanas (**he peri ta anthropeia filosofia**) (*Et. Nic.*, X, 9, 1181 b 12 ss.) y en ella se manifiesta la unidad de las investigaciones éticas y políticas de Aristóteles, para el cual es la política la encargada de llevar a término y otorgarle la mayor organicidad posible a la filosofía del hombre. "Filosofía de las cosas humanas" que es distinta de la "filosofía de las cosas de la naturaleza"⁽²⁾.

(1) Fragmento 668 en V. ROSE. *Aristoteles quae ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886 (Biblioteca Teubneriana).

(2) E. WEIL. *L'anthropologie d'Aristote*, cit., (de manera parcial) p. 8 y O. TOURON-LUGO. *Consideraciones sobre la antropología de Aristóteles*, cit., p. 122. oponen "filosofía de las cosas humanas" y "filosofía de las cosas de la naturaleza" como dos partes del sistema aristotélico.

aunque tal distinción remita en definitiva a la unidad del fundamento antropológico de todo el pensamiento aristotélico.

La filosofía del hombre es tanto ética como política; la ética en “política fundamental” y la política depende y coincide con la ética. En la acción humana la consciencia de lo justo coincide con la consciencia de lo justo establecido —la ley— de la **polis**; es solamente en la **polis** donde, en el comportamiento del Hombre en relación con los demás hombres, se realiza la virtud total que es la justicia. Y ya no se trata, como en Platón, de una justicia para cuya realización las partes del todo político deben cumplir su función del modo más apropiado: la función de mandar, para lo dominante —la clase dominante, sede de la “inteligencia”—, la función de obedecer, para lo dominado —las clases dominadas, “inferiores” para Platón y sede de lo irracional—.

Tampoco se trata ya del ideal del filósofo-rey, idea que estaba al servicio de los intereses de la clase dominante y cuya aplicación llevaba a la instauración de una dictadura en nombre de la inteligencia: dictadura de la inteligencia sobre el hombre y de lo dominante sobre la ciudad⁽¹⁾. Aristóteles no considera que sea tarea del filósofo la de gobernar, y piensa, en cambio, que el aporte de éste al trabajo colectivo de los hombres para organizar la vida común (política) radica más bien en la interpretación, abierta al futuro, del marco general de la actividad del hombre con respecto a los otros hombres; esta interpretación es la que se expresa en la filosofía de las cosas humanas, llevada a su cumplimiento en la política que hace inteligible el contenido de la ética.

19. La política establece la conexión de las ciencias con el bien de la **polis** y determina qué saberes son útiles a ésta; ella, la política, rige todos los aspectos de la existencia humana y establece por medio de las leyes lo que el hombre debe hacer y lo que no debe hacer. En este sentido es la ciencia suprema (**Kuriotate**): “En todas las ciencias y artes, dice Aristóteles, el fin es un bien; por tanto, el mayor y principal es el de la suprema disciplina entre todas, que es la política. Y el bien político es la justicia, esto es, lo conveniente para la comunidad” (**Pol.**, III, 7, 1282 b 14 ss. Cf. **Et. Nic.**, I, 2, 1094 a 26 ss.).

Es sabido, no obstante, que en otro texto (**Met.**, I, 2, 982 b 4 ss.) Aristóteles considera como ciencia directiva a la sabiduría; frente a ello, muchas interpretaciones han buscado una conciliación por la vía de la distinción entre sabiduría práctica y sabiduría teórica, o bien afirmando que el más sabio (el filósofo) es el verdadero político. Interesa más, sin embargo, mante-

(1) H. BARREAU. *Aristote*, cit., p. 141.

ner la problematicidad de los planteamientos aristotélicos y recordar el carácter casi sobrehumano de la sabiduría (**sofia**), la cual, si es alcanzable lo es —en todo caso— excepcionalmente, y, en contraste, el carácter propiamente humano de la prudencia (**frónesis**), que coincide con la política (Et. Nic., VI, 8, 1141 b 22 ss.).

La política es ciencia arquitectónica (**arkitektoniké**) y a ella se subordinan todos los demás fines de la actividad del hombre; es en el trabajo de los hombres para realizar el destino de la **polis** —cuyo estudio corresponde a la política—, donde el bien del hombre (la felicidad), al cual se subordinan todos los demás, es alcanzable. No se trata, sin embargo, de una primacía de la vida política en cuanto forma de vida, sino como **factum** en torno al cual se configuran las demás experiencias humanas⁽¹⁾. Pero además de ser saber integrador, la política es ciencia cuyo cumplimiento se produce en ciertas condiciones y con la exactitud que le es propia y que, por otra parte, tiene un lugar junto a la ética en la clasificación aristotélica de las ciencias (**Met.**, VI, 1, 1025 b 23 ss. Cf. **Et. Nic.**, VI, 8, 1141 b 26 ss.).

La ciencia política no parte de una idea ni de un ideal de conducta, ni está, como lo estaba en Platón, fundada en la ontología; para Aristóteles, su punto de partida como pensamiento político está primeramente en la actividad política misma y se vincula con las técnicas de la acción política, en cuanto técnicas de condicionamiento del hombre en función de un objetivo político. No se trata de un descenso a los hombres a partir de las ideas, para imponerles compulsivamente un orden alcanzado previamente de modo teórico; tampoco se trata de un Estado fundado en el ser, sino de la descripción y el análisis de la estructura de los Estados existentes, análisis que aporta a la acción política destinada a construir y sostener la justicia en cuanto bien de la **polis**.

La ciencia política recoge y aporta al plano del compromiso político y Aristóteles, su teórico, vuelca en ella —aunque sin mencionarlo— la experiencia de su intervención en múltiples asuntos políticos y cuestiones de estado: su presencia en Asso, junto a Hermias; su actividad en Pella, en la corte de Filipo de Macedonia; la reconstrucción y redacción de leyes para Estagira; sus ideas sobre la hegemonía y la expansión macedónica y sus discusiones con Alejandro (a propósito de la colonización, por ejemplo), su concepción sobre la unidad de las ciudades griegas frente a los bárbaros son algunas muestras de ello.

21. Los análisis de la **Política**, de carácter realista y sociológico, reflejan poco la concepción de la política como ciencia suprema y se refieren, en cambio, a la política efectiva y concreta, a las constituciones existentes his-

(1) L. SICHIOLO. *Storicita della dialettica antica*, cit.

tóricamente, a la posibilidad de alcanzar la mejor construcción política posible en un tiempo y un espacio determinados. Ambos planos son, en Aristóteles —a diferencia de Platón—, distinguibles en cuanto niveles de la reflexión política teórica, dentro de la cual cae el análisis de las relaciones de justicia entre los hombres, y de la política de hecho. Teoría de la **politeia**, influida por los problemas económicos y sociales de la **polis**, y política práctica: reconociendo esta dualidad, no cabe sin embargo plantearla como oposición ni resolverla como disolución de un aspecto en el otro, en la hipótesis de un proceso evolutivo que habría conducido a Aristóteles de una política teórica a una política pragmática.

La vigencia de la concepción de la política como práctica y como saber positivo recorre toda la obra aristotélica, y así en el **Protréptico** (obra de juventud), por ejemplo, ya la política es política práctica, y en el estadio último de la elaboración de la **Política**, se trata de un saber teórica positivo, de carácter más bien sociológico. Esta teoría, al ocuparse de la naturaleza del hombre, no se opone a la experiencia (**empeiria**) sino que la necesita: es la experiencia la que permite a la teoría no caer en la abstracción y estar disponible para las aplicaciones prácticas.

22. El esquema **experiencia-teoría-praxis** remite al ordenamiento del dato empírico que hace posible la acción y conforma una especie de “empirismo organizativo”⁽¹⁾; teoría y experiencia, teoría y praxis son, en Aristóteles, conceptos complementarios que no pueden ser disociados, aunque su síntesis permanezca en la **Política** problemática, como lo muestran, por ejemplo, los problemas del valor de la ley y de la educación política.

El valor práctico de una ley, según Aristóteles, no depende de su valor teórico sino de la garantía de su eficacia por el poder de coerción del Estado: “Un buen orden legal no consiste en tener buenas leyes sino en obedecerlas” (Pol., IV, 6, 1294 a 3 ss.); por otra parte, la educación del individuo para la vida política necesita tanto de los tratados teóricos como de la experiencia, que Aristóteles valoriza alternativamente al final de la **Ética a Nicómaco**. La aspiración a una síntesis de la política teórica y la acción política remite y hace manifiesta la tensión entre lo universal —la ley— y lo particular —los individuos singulares y los casos concretos de los que trata la política—, y no está resuelta en el pensamiento político aristotélico.

23. Hay dominios donde lo general es incapaz de dar cuenta de lo propiamente humano y esta limitación afecta a la ley y a las teorías políticas. En el plano de lo particular y de lo contingente, la ley es incapaz de pronunciar-

(1) P. AUBENQUE, “*Théorie et pratique politique*”, en “*Il Politique*” d’Aristote (Entretiens sur l’Antiquité Classique. XII Fondation Hardt, Vandoeuvres - evève, 1965. pp. 104-105, a tener presente en lo que sigue.

se: “querer legislar sobre las cosas sujetas a deliberación es algo imposible” (Pol., III, 11, 1287 b ss.); en tales casos es necesario deliberar, evaluar los elementos contrarios y buscar la decisión orientada al mejor resultado político, habida cuenta de las circunstancias. El hombre capaz de deliberar bien es el prudente y la deliberación se refiere al dominio político.

En el terreno de los asuntos humanos, que incluyen indeterminación y no están sometidos a la exigencia de necesidad que rige en la ciencia, la deliberación es una investigación (**zétesis**) no degrada con respecto a la necesidad sino propia de la relación hombre-mundo. La deliberación es, en su origen político, preparación de la decisión del pueblo y muestra su eficacia en relación con la construcción del futuro, el cual no está determinado sino que es contingente y depende de la acción del hombre.

La actitud del hombre ante el futuro no es para Aristóteles, teórica sino decisoria, pues en el hombre mismo, en su deliberación y en su acción, está el “principio de los futuros” (**arjé ton esomenon**) (De Int., 9, 19 a 7 ss.); la deliberación pertenece al orden de la opinión y su ejercicio corresponde al pueblo, siendo un saber aproximativo y fundado sobre lo posible, en acuerdo con la realidad que ha de ser actuada.

24. El monólogo de la ciencia es, en la Atenas del siglo IV, patrimonio de las clases dominantes y, desde él, se desprecia la palabra común del hombre la de las asambleas; se impone al hombre común su modelo (el de la ciencia) o el silencio. Para Aristóteles, en cambio, el diálogo deliberativo, aun con sus defectos y sin pretender equipararla con el saber de la ciencia, representa el pluralismo y es garantía contra la arbitrariedad. La filosofía de lo contingente se vincula en Aristóteles a la práctica del sistema democrático-deliberativo; filosofía de las cosas humanas y deliberación propiamente humana: sólo el hombre delibera y no lo hacen ni los seres inferiores ni los seres superiores al hombre (**Hist. Anim.**, I, 1, 488 b 24 ss.) y en ello se muestra la tensión de aquel entre ignorancia y sabiduría.

Quien bien delibera es el hombre prudente (**fronimós**) y equitativo, que hace posible, en la acción política, que la justicia abarque los casos particulares. La ciencia política se prolonga en la deliberación y estudia las condiciones de su ejercicio, pero no la reemplaza; estudia las condiciones de legitimidad y eficacia de la acción y define su marco más apropiado —la Constitución— para conducir a la mayor justicia y felicidad posibles, aunque no logra reducir a ciencia la acción misma, la decisión-acción política que pertenece a la deliberación propiamente humana. De lo particular o de lo contingente no puede haber ciencia exacta y así, en un examen científico de la política, Aristóteles sólo puede trazar un marco general y dar indicaciones lo más precisas posibles acerca de las acciones del hombre.