

## LA ANTINOMIA "PHYSIS-NOMOS" EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Francisco SAMARANCH KIRNER  
Dpto. de Filosofía, UNED

La *Política* de Aristóteles no es una obra escrita de un solo aliento o concebida como un todo orgánico. Hay en ella varios planos de reflexión y redacción que, aun suponiendo que el propio Aristóteles hubiera hecho una revisión tardía del conjunto de los escritos que la componen<sup>1</sup>, conservan una entonación de pensamiento propia y diferenciada. Así, los libros VII-VIII, que representan posiblemente la parte más antigua de la obra, nos hablan de la mejor constitución, «la deseable o deseada», en un tono que conserva aún indudables ecos platónicos. De hecho encontramos en ellos mucho «material conceptual platónico» y el pensamiento se desarrolla en una línea que prolonga, si bien de una manera mucho más realista, el idea del «segundo mejor estado» de *Leyes* V<sup>2</sup>. La propia distinción entre "polis" —el grupo social estructurado y articulado de cierta manera— y "politeia" —el sistema de estructuración de las magistraturas y el cuerpo social— no parece del todo acuñada y perfilada aún. No, en todo caso, como se mostrará, p.e., en el lib. III. Düring nos dice que, en ese texto, «su

---

<sup>1</sup> Véase, p.e., I. Düring, *Aristóteles*. Trad. castellana UNAM, México (2ª ed. cast. revisada), 1990.

<sup>2</sup> Véase I. Düring, o.c., p. 735.

mirada está orientada nostálgicamente y su idea es una sociedad en la que cada ciudadano tiene la tarea fijada con anticipación (...). Exactamente igual se figuró también el universo y el mundo de la naturaleza»<sup>3</sup>.

Sensiblemente opuesta a esta sería la actitud que domina en los libros IV-VI. Aquí la política es vista sobre todo como arte o teoría de lo posible —«no se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible», dice en el lib. IV, 1 (1288 b 37 s.)—; y la reflexión acerca de la mejor constitución efectivamente viable se apoya en una detallada morfología de las oligarquías y democracias realmente existentes en su época.

Quedan, entre ambos extremos, los libros I, II y III.

El Lib. II nos es presentado, al final del lib. I, por medio de una de esas transiciones tan típicas del *Corpus*: «tomando otro punto de partida, consideremos en primer lugar las cosas que se han manifestado acerca de la mejor forma de gobierno» (1260 b 22-24). De acuerdo con ello, Aristóteles hace un recorrido analítico por algunas de las constituciones más reconocidas en su tiempo, haciendo aflorar, de una forma que es muy característica de su modo de hacer, las ventajas e inconvenientes que encuentra en cada una.

En el lib. III se plantea Aristóteles una serie de problemas de filosofía política, entre ellos el de cuál puede ser el criterio más adecuado para clasificar los distintos regímenes. Otras cuestiones que trata igualmente el lib. III, de manera marcadamente aporética, son la de quién es ciudadano en cada régimen, en qué consiste o no ser ciudadano, y cómo debe entenderse el principio de la soberanía popular. Esta es una cuestión importante: «Lo nuevo en Aristóteles —escribe I. Düring<sup>4</sup>— consiste en el descubrimiento de que, en cuestiones políticas y estéticas, el juicio acumulado de una multitud anónima es más válido que el del experto. Naturalmente

---

<sup>3</sup> I. Düring, o.c., p. 741. En todo caso se trataría de un orden del mundo y de la naturaleza anterior a las complejidades que el estudio de la vida le obligará a ir introduciendo.

<sup>4</sup> O. c., p. 771.

presupone en ella un cierto nivel cultural, porque no quiere aplicar la "teoría de la suma" a gente que es tan inculta como animal (1281 a 39-b 20)».

Las reflexiones finales acerca de los regímenes de realeza pura (la que él llama la *pambasileía*) serán tenidas en cuenta más adelante.

Tenemos finalmente el lib. I. La mera caracterización de dicho escrito, de suyo independiente, como una descripción de la organización de la familia y de sus medios de adquisición y producción, nos parece dejar de lado uno de los puntos de flexión hacia la teoría política más madura en Aristóteles. I. Düring<sup>5</sup>, que reconoce en el escrito «material conceptual distinto del de VII-VIII», se limita a constatar que «como en el *Protréptico*, pone (Aristóteles) también aquí como base el concepto de *physis*». Pero el uso de un concepto, en un determinado contexto, puede estar obediendo a estrategias discursivas muy distintas de las que funcionan en otro. Y eso puede marcar diferencias radicales en la orientación general del pensamiento. Esto es precisamente lo que este ensayo se propone señalar.

Tomando como base y punto de partida el análisis de los conceptos fundamentales del lib. I que se publicó hace ya algún tiempo<sup>6</sup>, nos proponemos explicitar aquí lo que allí quedó solo en estado latente. En los análisis de la teorización política de Aristóteles no se suele desvincular la conceptualización con la que él opera de la que es su personal aplicación a la práctica; y ello en virtud de un principio hermenéutico implícito, difícilmente discutible: el de que la mejor interpretación de una teoría está en la manera en que su propio autor la hace llegar a la práctica. No nos parece, sin embargo, ilegítima la estrategia hermenéutica de separar y considerar independientemente núcleo teórico y aplicación práctica, toda vez que ello puede aportar una particular luz

---

<sup>5</sup> O. c., p. 763 s.

<sup>6</sup> Véase F. Samaranch, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles* (V. «De Política y Ética»), F.C.E., México-Madrid, 1991 (pp. 187-288).

acerca de la forma en que el autor conduce su pensamiento —o en que este resulta inconscientemente fecundado por otras formas de pensar alternativas— y, al propio tiempo, acerca de las limitaciones que el contexto social y cultural puede estar imponiendo a la interpretación concreta que de su teorización hace el propio autor.

Nuestra tesis podría, pues, ser aproximadamente esta: el libro I de *Política* contiene, al menos *in nuce*, una fundamentación de la teoría política que será operativa en los libs. IV-VI; y tal teoría política supone, de hecho ya que no explícitamente, una peculiar manera de solucionar la antinomia entre *physis* y *nómos* en el marco de la Polis.

## 1. Algunas precisiones de método y lenguaje.

Si el objeto propio de la Política es «la llamada Polis y asociación política», es porque esta es —dice Aristóteles— la suprema o más soberana de las formas de comunidad o asociación de los humanos (1252 a 6 s.)<sup>7</sup>. Para llegar a comprender esto se nos indica ahora el camino: se logrará tal comprensión «si uno considera el desarrollo natural (*phyómena*) de las cosas desde el comienzo» (1252 a 24). Si este es, entonces, el camino, el *méthodos*, no resulta nada extraño encontrar en ese libro I, de forma explícita y reiterada, la expresión *phýsei*, “por naturaleza”. Esa presencia es, en efecto, tan masiva que llama la atención y hace pensar en cualquier cosa menos una pura casualidad. Frente a un número muy escaso de apariciones de la expresión en el resto de la obra —y siempre en relación a algo ya dicho en el libro I—, hemos llegado a contar en este texto hasta 84 veces la expresión *phýsei*; de ellas, 23 se encuentran en el c. 2 y las otras 61 en los once capítulos restantes.

---

<sup>7</sup> En *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1160 a 28 s., Aristóteles escribe que «todas las asociaciones parecen ser partes de la (asociación) política».

Esto supuesto, comencemos por considerar, al hilo de lo que dice Aristóteles, cuál es el desarrollo "natural" de las formas humanas de asociación.

## 2. Las tres formas de asociación.

Estas tres formas corresponden a otras tantas fases de desarrollo o proceso natural y evolutivo.

a). La primera forma de asociación que hemos de considerar es la de dos seres que se necesitan para vivir. Y esto, a su vez, puede entenderse de dos maneras: como la necesidad mutua del varón y la hembra, por la natural tendencia a la reproducción; y como «la del que manda y el que es mandado, por naturaleza, para la común conservación» (1252 a 30 s.). Esta última modalidad se explicita así: «el que es capaz de prever, gracias a su inteligencia, por naturaleza gobierna y por naturaleza ejerce el poder despótico, y el que es capaz de trabajar con su cuerpo es mandado y es, por naturaleza, esclavo» (1252 a 31-34).

Esta primera forma de asociación constituye el *oïkos*, la comunidad doméstica o familiar.

b). La segunda forma de asociación sería la aldea. La aldea «parece ser la ampliación de la familia más conforme a naturaleza» (1252 b 16 s.), nos dice; porque, de la misma manera que «toda familia es gobernada regiamente por el de más edad» (1252 b 20 s.), también en la aldea se recurre a una especie de «realeza patriarcal»<sup>8</sup>.

c). La tercera fase es ya la Polis, que es una agrupación de aldeas. Este paso lo hace Aristóteles coincidir con el que va del hecho de "vivir" al de "vivir bien" (1252 b 30).

---

<sup>8</sup> Para Aristóteles, *monarchía* es el término genérico que expresa "gobierno de uno solo", y en él se incluyen la "realeza" o *basileía*, y la "tiranía" o *tyrannis*. Para no desvirtuar este modo de decir, traducimos sistemáticamente *basileía* y sus términos emparentados por "realeza, regio, etc."

Toda Polis es, pues, «por naturaleza» y, dado que «la naturaleza es fin» (1252 b 30 y 32), toda Polis es fin. En *Física* II, 1 (193 a 28-b 5), Aristóteles había dejado ya escrito que aquello que cada ser es una vez ha alcanzado su plenitud propia, esa es la naturaleza de tal ser. Precisamente por eso puede decirnos ahora que «la Polis es de las cosas que son por naturaleza y el hombre es, por naturaleza, un viviente político» (1253 a 2), es decir, un viviente cuya plenitud de realización solo se da en el seno de una Polis. Y esta afirmación se remata con dos a manera de corolarios: por una parte, «el que carece de Polis, por naturaleza y no por algún azar, o es un ser degradado o es más que un hombre» (1253 a 3 s.), es decir, es «una bestia salvaje o un dios» (1253 a 29); y, por otra parte, la Polis es, por naturaleza, «anterior» a la aldea, a la familia y al individuo. «Anterior», pues, en tanto que ella, como término y meta, orienta el proceso desde su comienzo. No en otros sentidos.

### 3. Las relaciones interpersonales dentro del oïkos.

Dentro del espacio que acota la llamada “familia”, Aristóteles señala cuatro tipos de relaciones o funciones, que designa con los nombres de *despotiké* —modo de actuar en calidad de amo o señor, *despôtes*—, *basiliké* —modo de actuar en calidad de rey o *basileus*—, *politiké* —modo de proceder “políticamente”—, y *oikonomiké* —función de adquirir y administrar los bienes de la familia para su adecuado funcionamiento—.

Respecto de estas funciones o relaciones, lo que Aristóteles parece considerar prioritario es su correcta definición y diferenciación. Así, en 1257 a (7 ss.) leemos que «los que piensan que lo político, lo regio, lo económico y lo despótico son lo mismo, no se expresan de modo correcto». Esta reflexión, consignada algo después de sus consideraciones en relación a la familia, figuraba ya como preámbulo al análisis directo de cada función y relación:

«A algunos les parece que la *despoteia* es una cierta ciencia, y que la *despoteia*, la *oikonomia*, la *politiké* y la *basiliké* son la misma cosa» (1253 b 18 ss.). Demostrar, pues, que ello no es así es la tarea que asume ahora el discurso aristotélico.

Dejemos a un lado la función “económica” y centrémonos en las otras tres.

#### 4. La función “despótica”

Al explicarnos la primera de las formas de asociación según el orden natural, nos decía Aristóteles que tal es «la de dos seres que se necesitan para vivir»<sup>9</sup>. Pero distinguía en ella dos posibilidades: la necesidad mutua del hombre y la mujer, por la natural tendencia a la procreación; y «la del que manda y es mandado, por naturaleza, para la común conservación» (1252 a 30 s.). Esta segunda modalidad es la que da lugar a la relación despótica o de amo-esclavo. Esa relación de autoridad se define tajantemente en 1255 b 20 como la que se ejerce sobre «esclavos por naturaleza». Pero previamente se había justificado diciendo que «el que es capaz de prever, gracias a su inteligencia, por naturaleza gobierna y por naturaleza ejerce el poder despótico, y el que es capaz de trabajar con su cuerpo, es mandado y es, por naturaleza, esclavo» (1252 a 31-34).

No es este el lugar de analizar en su conjunto el espinoso problema de la justificación de la esclavitud por parte del filósofo. Y tampoco es probable que se pueda añadir nada a lo mucho que sobre la cuestión se ha escrito. Pero sí parece importante distinguir entre la presunta fundamentación teórica de la esclavitud y su imposible traducción en la práctica —con lo que los hechos no quedan nunca justificados: se mantienen por mera inercia consuetudinaria—.

---

<sup>9</sup> Véase antes, 2.a.

En 1252 a (30 s.), Aristóteles explicaba la esclavitud como uno de los dos modos primarios de asociación de dos personas que «se necesitan para vivir», especificando que, en este caso, la necesidad se dirigía «a la común conservación». Y un poco después (1252 a 31-34) la necesidad de «la mutua conservación» se explicitaba mediante la contraposición entre «el que es capaz de prever, gracias a su inteligencia» y «el que es capaz [tan solo] de trabajar con su cuerpo». Esta es la idea en que Aristóteles se encerrará para su fundamentación teórica. Con la adición “ética” de que, en última instancia, la esclavitud es tan beneficiosa para el amo como para el esclavo: para el primero porque, para su realización como hombre libre, necesita quien asuma las tareas domésticas que le privarían de su ocio; para el segundo porque, al estar naturalmente desprotegido para la libre y personal asunción de responsabilidades, es la razón del amo la que viene a suplir ese déficit de racionalidad.

Con eso Aristóteles está reactualizando, a escala social, una idea ya desarrollada en la *Ética Nicomáquea*<sup>10</sup>, a saber, que hay en el alma una parte que posee la razón y piensa, y una parte que, sin propiamente poseerla, la escucha y puede obedecerla. Si, pues, en la esfera social se dan individuos que correspondan a una u otra de tales partes, tendrá que haber algo así como «el que por naturaleza manda y el que es mandado» (véase 1252 b 30 ss.). Que este es el trasfondo del pensar aristotélico lo encontramos formulado claramente un poco después: «todos cuantos se hallan a tanta distancia cuanta el alma (posee) respecto al cuerpo y el hombre respecto al animal salvaje (...), esos son por naturaleza esclavos» (1254 b 16-19).

Ahora bien, si esto es así, todo el problema queda transferido al momento de decidir si hay o no efectivamente seres en quienes se den tales condiciones, y en determinar —dado el caso afirmativo— quién y con qué criterio realiza el diagnóstico. Al no darse este paso, la cuestión queda diluída en la mera aceptación rutinaria

---

<sup>10</sup> *Ética Nicomáquea* 1098 a 3-5; 1102 b 13 s., 25 ss.; 1103 a 1 ss., etc.



de unos hechos que estaban ahí: los esclavos por naturaleza son los *bárbaros* y hay un arte "económico" —o parte de la "economía adquisitiva"— que enseña cómo hacerse con ellos.

En cualquier caso, y esto es lo que aquí prioritariamente nos interesa, una cosa queda clara: el poder despótico solo se justifica si hay algo como «esclavos por naturaleza». En ningún otro caso.

## 5. La función "regia"

La función regia, competencia también del cabeza de familia, se inscribe, de modo derivado, dentro de la primera de las formas de asociación de dos personas que se necesitan para vivir, la que responde a la tendencia humana a la procreación. El destinatario de tal forma de autoridad familiar serán los hijos.

Dejada a un lado la autoridad despótica, el cabeza de familia «gobierna a una mujer y a unos hijos, que son seres libres en ambos casos, pero no con el mismo modo de gobierno, antes bien a la mujer (la gobierna) de modo político, y a los hijos de modo regio». Cosa lógica esta última, «ya que el de más edad y ya maduro (*téleion*: realizado) (debe gobernar) al más joven e inmaduro» (1259 a 39-b 4).

La idea se desarrolla un poco después: «el gobierno sobre los hijos es regio, porque el progenitor gobierna apoyado en la amistad y en la superior edad, que es lo específico del poder regio (...): pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, siendo idéntico por linaje (*génos*), que es lo que ocurre con el que es de edad propecta respecto del más joven, y con el progenitor respecto de su prole» (1259 b 10-17).

Estamos, pues, ante una diferencia "de naturaleza", pero distinta, es decir solo transitoria, y Aristóteles lo deja entender así, de manera harto curiosa, hablando luego de la realza como de un posible régimen político: pues se quiere, dice, «que el rey sea guardián» (1310 b 40) y, «cuando deja de sentirse la superioridad

moral del rey, su gobierno empieza a ser cuestionado y el régimen corre peligro» (1313 a 5 ss.). Porque, vendrá a decirnos en un pasaje que citaremos luego, esa pérdida de "superioridad moral" puede también deberse a una maduración moral del súbdito.

## 6. La relación "gámica"

Vinculados por igual, la mujer y el esclavo, a esa primera forma de asociación de dos personas que se necesitan para vivir, Aristóteles ha tenido con todo sumo cuidado en establecer, desde el comienzo mismo, la diferencia de estatuto entre una y otro; esa diferencia lo es «por naturaleza»: solo entre los bárbaros tienen ambos la misma posición, pero eso se debe a que entre ellos falta quien gobierne y todos son por igual esclavos (1252 b 1-7). Esta diferencia se ha fundamentado en otro texto, al decírsenos que los hijos y la esposa sobre los que gobierna el cabeza de familia «son seres libres en ambos casos» (1259 a 39); y se refuerza y explicita al decir que a la esposa se la gobierna "políticamente" (1252 b 1).

Ya desde 1255 (b 18) Aristóteles ha definido el poder "político" como aquel que se ejerce sobre «hombres naturalmente libres» o sobre «libres e iguales» (ib. 20). Por de pronto, pues, la relación "gámica" se fundamenta en el criterio de la libertad y la igualdad. ¿Significa esto que la potestad del cabeza de familia está realmente compartida con la esposa? Aristóteles matiza: «sin duda —dice—, en la mayoría de los gobiernos políticos, el que gobierna y el que es gobernado se intercambian» (1259 b 4-6), es decir, gobiernan por turnos. Aun así, nos dice, el que temporalmente detenta un cargo recibe, durante este tiempo, un trato diferenciado; esta es, entonces, la relación «del varón respecto de la mujer» (1259 b 5-10). De modo que en la relación "gámica" debe darse todo lo "político", menos la alternancia en el gobierno. Cosa que había intentado justificar un poco antes, explicando que «por naturaleza, el varón tiene más capacidad *hegemónica* (de liderazgo) que la mujer» (1259

b 1 s.). Afirmación que no se fundamenta en nada explícito, por supuesto. Salvo —si acaso— en los meros hábitos socio-culturales.

En todo caso, lo fundamental para nuestro propósito es la presencia ya aquí de una relación llamada “política”, definida por añadidura como relación «entre libres e iguales».

## 7. Del espacio “doméstico” al espacio “político”

Una primera cosa que nos conviene retener de todo lo dicho es la forma en que Aristóteles, de una manera muy sistemática, define las funciones o relaciones domésticas con los mismos términos con que define luego los regímenes políticos en el libro III. En relación con estos, tres nos parecen las ideas fundamentales del libro I: no hay gobierno “despótico” válido si no hay “esclavos por naturaleza”; la función “regia” se vincula a una cierta diferencia natural, una diferencia que no es, con todo, radical —como en el caso del esclavo—, sino solo “de grado” y vinculada a situaciones que pueden ser transitorias: resultaba muy sintomática ya la concepción del gobierno de la aldea como “realeza patriarcal”; finalmente, la idea de que lo “político” se define por referencia a «los libres e iguales», siendo esto lo que lo especifica frente al poder despótico y el poder regio.

Todo ello es, por otra parte, coherente con su definición del hombre como «*dsôon politikón*» (1253 a 2 s.), es decir, «viviente naturalmente orientado a vivir en comunidad política»<sup>11</sup>. Definición que Aristóteles vincula a la de que también es un «viviente dotado de *logos*»: «la razón por la que el hombre es un viviente político en mayor grado que la abeja y cualquier animal gregario es evidente. Como decimos, en efecto, la naturaleza no hace nada

---

<sup>11</sup> La tradicional traducción literal «animal político» ha sido tan desacreditada por el uso banal y variopinto que de ella hacen políticos y periodistas al alimón, que nos hemos propuesto evitarla a toda costa.

en vano; y el hombre es el único, entre todos los animales, que posee *logos*»<sup>12</sup>. Un “logos” que «tiene como función poner de manifiesto lo provechoso y lo nocivo y, por tanto, lo justo y lo injusto. Y esto, en efecto, es propio del hombre en comparación con los demás animales, a saber, poseer él solo la percepción de lo que es bueno y malo, justo e injusto y de los demás (valores); y la participación común de estas cosas da lugar a la familia y a la polis» (1253 a 7-18)<sup>13</sup>.

Notemos, en fin, de qué manera Aristóteles establece así una verdadera galaxia semántica, operativa en los libros I, III y IV-VI sobre todo, en torno a la raíz *pol-*: *polis*, *politeia*, *polítes*, *politiké*, quedan entrelazados de un modo muy estrictamente especificador, como veremos en seguida.

## 8. Los regímenes “monárquicos”: tiranía y realeza

De manera significativa, el c. 10 del libro IV comienza diciendo que «nos queda por hablar de la tiranía, no porque haya mucho que decir acerca de ella, sino para que reciba su parte en nuestra investigación...» (1291 a 1 ss.). Cuando Aristóteles andaba en tareas

---

<sup>12</sup> Una vez más un problema de traducción: la versión “palabra” tiene algo de excesivamente restrictivo; en lo que sigue “logos” hará referencia a una específica sensibilidad para lo justo, lo injusto y los valores en general. Preferimos, pues, mantener el término “logos”, que no encierra ningún misterio para la mayoría de los lectores.

<sup>13</sup> En *Et. Nic.* IX 9 (1170 b 11 ss.) leemos, a propósito de la necesidad de tener conciencia de la existencia del amigo, que «esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, pues así podría definirse la convivencia humana y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar». Algo antes, en IX 6 (1167 b 2 s.), habíamos podido leer que «la concordia (*homónoia*) parece ser una amistad política, como se dice, porque está relacionada con lo conveniente y con lo que atañe a la vida». Según Jenofonte —*Recuerdos de Sócrates* IV, 3, 12 y antes—, también Sócrates vinculaba la política a la capacidad de llegar a acuerdos sobre los valores por medio de la comunicación verbal. Parece claro que esta es una de las grandes aportaciones de la sofística, por muy silenciada que quede en esos textos.

clasificadoras (libro III) y había establecido como criterio posible para ello el del número de personas que ocupaban las magistraturas, nos dice que »desviaciones de las (constituciones) mencionadas [realeza, aristocracia y "politeia"] (son), de la realeza, la tiranía (...) Pues la tiranía es una monarquía en beneficio del que gobierna monárquicamente (es decir, como único poseedor del poder)» (1279 b 4 ss.; y véase 1289 a 28 s.).

Ya en el mismo libro III se nos dijo que «la tiranía es una monarquía *despótica* sobre la comunidad *política*» (1279 b 16 s.)<sup>14</sup>. Eso mismo encontramos en dos pasajes del libro IV. En 1289 b 2 leemos: «de manera que la tiranía, al ser la peor (constitución), es la que más dista de una constitución *política* (de una *politeia*)»; y en 1293 b 28, la tiranía es, «de todos los regímenes políticos, el que menos es una constitución *política* (una *politeia*)». De modo que »ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase» (1295 a 22 s.).

De la realeza, por su parte, nos habla expresamente a partir del c. 14 del mismo libro III. Después de recordar que la realeza es una de las formas en principio "correctas", nos dice que «hay que considerar si conviene o no, a la ciudad y al país que pretende ser bien administrado, ser gobernado en régimen de realeza y si no podía ser preferible algún otro régimen; o si (tal régimen) conviene a algunas (ciudades) y no a otras» (1284 b 37-40). El estudio de la realeza comienza, pues, con una reticencia y, para hacer frente a ella, Aristóteles considera mejor comenzar por analizar cuántas y cuáles son las clases de realeza. Una vez las ha reducido a dos, la "quinta" forma —es decir, la realeza absoluta o *pambasileia*— y la Laconia —«pues las demás se sitúan, en su mayoría, entre esas dos» (1285 b35 s.)—, el discurso toma un sesgo dialéctico de algún modo inesperado acerca de la cuestión de si es preferible «ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes» (1286 a

---

<sup>14</sup> La cursiva es nuestra, para enfatizar la contraposición de los dos conceptos - ver antes 7. Lo mismo en los dos textos que siguen.

7-9)<sup>15</sup>. Veamos las conclusiones de esa meditación fundamentalmente aporética.

La primera es la de que «tal vez esos argumentos son así en algunos casos y no lo son en otros. Porque hay algo [una comunidad humana] que por naturaleza tiende a ser gobernado en modo despótico, y algo que tiende a serlo en modo regio y algo que tiende a serlo políticamente<sup>16</sup>, y eso es justo y conveniente [para cada una de esas comunidades]. Pero el gobierno tiránico no es conforme a naturaleza...» (1287 b 36-40). Al propio tiempo «resulta evidente que, entre los semejantes e iguales, no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía sobre todos» (1288 a 1 s.). ¿Qué significado puede tener entonces la expresión «propenso a ser gobernado de modo regio»? Aristóteles escribe: «Está hecho para un gobierno regio el pueblo que, de modo natural, produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política» (1288 a 8 s.). Y sigue: «Cuando, pues, ocurre que bien un linaje entero o un individuo de otro llegan a distinguirse en la virtud tanto como para que la suya exceda de la de los demás, entonces será justo que ese linaje sea regio y sea soberano sobre todos y que ese individuo único sea rey» (1288 a 15-19).

Por consiguiente, en lo que concierne a la tiranía, la actitud de Aristóteles venía ya preanunciada desde su visión del poder “despótico” en el ámbito familiar. Si el espacio *político*, el espacio de la Polis, es el de «los libres e iguales», la tiranía no tiene cabida ahí.

Pero también en el caso de la realeza la postura de Aristóteles resulta más que reticente. Y eso ya desde el libro III. Las condiciones —sin duda restrictivas— que impone a la *pambasileia* luego de un largo trecho de reflexión aporética, vienen de hecho a reproducir, a escala social, las diferencias naturales —circunstanciales o

---

<sup>15</sup> No deja de ser significativo que Aristóteles se plantee la cuestión de la soberanía del pueblo precisamente en esa introducción a la realeza en sentido absoluto.

<sup>16</sup> Nótese una vez más esa oposición y desglose entre lo despótico, lo regio y lo “político”.

transitorias— que justificaban el poder regio del padre de familia. Tan claro estaba para Aristóteles este carácter “patriarcal” de la realeza en su sentido puro que, de forma absolutamente natural, llega a conclusiones como la que encontramos en el c. 10 del libro V: «Ahora ya no se dan realezas y, si se dan, son más bien monarquías y tiranías, porque la realeza es un gobierno aceptado por consentimiento, soberano sobre asuntos de importancia, mientras que actualmente los iguales son muy numerosos y (entre ellos) nadie se diferencia hasta tal punto que se adapte del todo a la grandeza y dignidad del cargo. Por ello (los ciudadanos) no soportan de buen grado este (régimen); y si alguien, con engaño o uso de la violencia, se hace con el cargo, tal cosa es vista ya como una tiranía» (1313 a 3-10). Es decir, la maduración de la sociedad, su acceso a una condición adulta, excluye la relación ideal que hacía legítima la función regia. ¿Qué nos queda entonces?<sup>17</sup>

## 9. Los regímenes propiamente “políticos”

La expresión no debería parecer exagerada si se recuerda el énfasis con que el libro I defendió que «lo político, lo despótico y lo regio» eran cosas realmente distintas. Esa línea de conceptualización, que parece irse desbrozando, laboriosamente y entre aporías, a lo largo del libro III<sup>18</sup>, culmina en los libros IV-VI de manera clara. Si el término *politeia*, que en el libro III remite al género “constitución”, es también el que Aristóteles reserva ya allí

---

<sup>17</sup> Aristóteles dedica poco espacio a la aristocracia como régimen con fuerza propia; prefiere, en general, hablar de “matices” o coloración aristocrática de algunos cargos o rasgos constitucionales. Y, en los mismos pasajes en que muestra sus reticencias a la realeza asimila a esta la aristocracia, solo que sustituye el “uno” por “unos pocos”: véase III, 17, 1288 a 9-12.

<sup>18</sup> Adviértase que el libro III propiciaba ya este resultado al desvincular los regímenes políticos de todo criterio de valoración que no fuera la «atención al bien común» de los gobernados.

para un régimen que —dice— no tiene nombre propio, ello difícilmente podía ser casual o arbitrario. Resulta en todo caso demasiado congruente con la fuerza que pone en definir lo "político" aparte de lo despótico y lo regio y por referencia a los «libres e iguales» como para pensar que se trata de un detalle sin significado. Y no debe serlo cuando en el libro IV nos advierte que «para decirlo de forma simple, la *politeia* [régimen político aquí] es una mezcla de oligarquía y democracia» (1293 b 33 s.).

El trayecto recorrido resulta, pues, claro. Si al final del libro III se dice que «de estos (tres regímenes= los tres correctos) será necesariamente el mejor el que esté administrado por los mejores» (1288 a 33 s.), ya que «la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma» (1288 a 38 s.), el comienzo del libro IV se pregunta «qué régimen es adecuado para qué personas» (1288 b 24), justificando tal cuestión por la necesidad de guardar la analogía con lo que ocurre en la medicina, en la práctica atlética o en las distintas artes. De modo que ahora el mejor régimen posible habrá de obtenerse atendiendo a los hechos, es decir, mediante negociación y acuerdo entre los dos grupos que mayoritariamente dominan las sociedades, el de los oligarcas y el de los demócratas. Oligarquía y democracia seguirán siendo, sin duda, de alguna manera regímenes "desviados"; pero el parámetro de referencia para medir tal desviación lo buscará Aristóteles en el distinto modo de entender la "igualdad" los unos y los otros. Si cada grupo de interés y presión acepta un ajuste en su modo de entender la "igualdad" como criterio de base de lo "político", entonces se hará posible un régimen correcto. Es la vía política de la razón, del *logos*.

Empresa difícil para el propio Aristóteles, porque en esa tarea intentará armonizar, de hecho, esos intereses de clase con sus personales exigencias de una virtud ciudadana excesivamente sobrecargada de los valores que le vienen de otra forma de sociedad ya en declive. Muy especialmente su desvalorización radical del trabajo manual como merma de la capacidad política de los ciudadanos. Por ahí se le diluirá tremendamente la potenciali-



dad política de su esquema teórico. Y hará que algunas de sus soluciones “prácticas” nos resulten tan decepcionantes.

## 10. A modo de conclusión.

La teorización conceptual de ese acaecer discursivo que es la *Política*, especialmente en sus libros I, III y IV-VI, nos ha dejado entrever una situación en que, desde un desarrollo “natural” y necesario, se accede a un punto de no retorno en que desaparece la necesidad que lo hizo posible. Lo que se abre a la acción humana a partir de ese punto no es ya deducible de lo acaecido antes: queda simplemente ofrecido al consenso de la racionalidad libre. El gozne en que se articulan ese antes y ese después es el *Logos*: en él culmina lo natural —el hombre es, por naturaleza, *dsōn lōgon échon*— y en él se abre el espacio de lo consensuable por la vía política del diálogo y el acuerdo. Lo natural da paso a lo convencional.

No parece posible afirmar que Aristóteles fuera consciente del todo de la extemporánea modernidad ahí latente. Ciertamente él no lo plantea como un modo personal de superar la antinomia *physis-nomos*. Tanto menos cuanto que el propio concepto de *Logos* en que juega esa superación de la antinomia está aún embebido de la idea —mitológica, sin duda— de una estructura trascendente, anterior a y fundamento de la naturaleza y la vida. Pero aun así, por mucho que su *Logos* siga incardinado a la *physis*, Aristóteles quiere dejar al *Logos* fáctico del hombre su propio campo de juego. Y ese está en su capacidad de diálogo y consenso. Con lo cual, en la nuda esquematicidad conceptual que subyace a su discurso, lo que queda dicho supone una particular forma de enlazar lo natural y lo convencional sin estridencias, incluso de una manera muy consecuente y firme.

Y, en todo caso, el papel teórico del libro I resulta ser de mucha mayor enjundia que la que se le suele asignar en los comentarios tradicionales.