

TEMA IX. ARISTÓTELES, EL CINISMO Y OTRAS CORRIENTES

1. El pensamiento de ARISTÓTELES

Nació en el año 384 a.C. en Estagira, en la península de Calcidia (Tracia). Su padre, NICÓMACO, procedía de Mesenia y había llegado a convertirse en médico de AMINTAS II de Macedonia, con quien mantuvo gran amistad. Su madre, FÉSTIDES, era natural de Calcis de Eubea, la polis que colonizó Estagira. Ambos murieron cuando ARISTÓTELES y su hermano ARIMNESTO eran aún pequeños, por lo que se hizo cargo de ellos PRÓXENO, un familiar a quien estaría agradecido el resto de sus días¹.

Desde Pella –capital de Macedonia– marchó a Atenas cuando contaba tan sólo con 17 años (ca. 368/67) con el deseo de formarse en la Academia platónica, en la que permanecería hasta la muerte de su maestro. Encontró a un PLATÓN con la experiencia de la madurez, al que veneró y admiró como persona y como pensador². Durante estos años aprendió los rudimentos de la filosofía y pronto comenzó a destacar entre sus compañeros. Cuando PLATÓN consideró que había alcanzado madurez y conocimientos suficientes, permitió que permaneciera en la Academia como profesor.

Los primeros escritos aristotélicos muestran una clara influencia platónica, tanto por su redacción dialogada como por el contenido. Por ello no resulta extraño que en algunos de estos diálogos aparezca PLATÓN como uno de los interlocutores y que guarden estrecha vinculación con los diálogos escritos por su maestro. Esto último ocurre, por ejemplo, con el *Eudemo* en relación al *Fedón* platónico, y otro tanto sucede entre el *Grylo* y el *Gorgias*, entre *Acerca de la justicia y República* o *Leyes*, y entre dos diálogos más a los que dio el mismo título que PLATÓN, el *Sofista* y el *Político*³. Sin embargo, poco a poco fue separándose del pensamiento platónico cuando aún no había abandonado la Academia. La obra más importante de esta época fue su *Protréptico*, dirigida al tirano de Chipre, TEMISÓN, y de la que sólo conocemos algunos fragmentos recuperados a través de reproducciones de otros autores.

Tras la muerte de PLATÓN comenzó una nueva etapa de su vida que se prolongaría hasta el año 335. Vacante la dirección de la Academia, ARISTÓTELES pensó que recaería sobre él esta función, pero al corresponder tal honor a ESPEUSIPO –sobrino de PLATÓN– decidió abandonarla en el año 347. Con él también se marchó JENÓCRATES y juntos se dirigieron a Asos (costa de Tróade) para unirse a otros dos platónicos que ya prestaban servicio a HERMIAS⁴. Este tirano ostentaba el título de príncipe con el consentimiento de los persas, a los que había entregado a cambio una cierta cantidad de

¹ A la muerte de Próximo, Aristóteles hizo lo mismo con Nicanor, hijo de aquél, a quien en su testamento concedió la mano de su única hija, Pytias o Pitífade, aún menor de edad en la muerte de Aristóteles.

² Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 19-24. Aclara que el Platón admirado por el discípulo es en concreto el Platón de la última etapa de su vida, en la que se muestra menos interesado por las teorías abstractas y más por la historia y las ciencias prácticas.

³ Más adelante abandonó la forma dialogada al apreciar que el método –magistralmente utilizado por Platón– había quedado desfasado, pero en todas estas primeras obras se percibe la dependencia de las escritas por su maestro, tanto en el método como en el contenido. Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 40-44.

⁴ Erasto y Corisco, con la recomendación de Platón, se habían trasladado a Atarneo (en Scepsis) donde gobernaba Hermias como tirano. Sus consejos le llevaron a cambiar su tiranía por un régimen menos opresivo, alcanzando popularidad entre las poblaciones vecinas. Sin embargo en Atenas no era bien visto por los partidarios de Demóstenes, que lo atacaba públicamente por su forma de gobierno y por su proximidad al rey de Macedonia. Aristóteles, en cambio, sí haría amistad con él y llegó a contraer matrimonio con Pytias, sobrina e hija adoptiva del tirano. Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 132 y ss.

dinero; su buena voluntad había permitido un rápido entendimiento con los filósofos platónicos, hasta el punto de que el propio PLATÓN había recomendado el mejor modo de establecer un gobierno oligárquico: en su Carta VI sugería a sus discípulos cómo compaginar la experiencia práctica de HERMIAS con la formación filosófica que habían adquirido y les indicaba que, si alguna vez no conseguían ponerse de acuerdo sobre alguna cuestión, solicitaran consejo a la Academia⁵. Esta buena relación facilitó la incorporación de ARISTÓTELES y el establecimiento de una escuela filosófica a la que acudirían importantes pensadores, como TEOFRASTO, que terminaría sucediendo a ARISTÓTELES en el Liceo.

Puestos los cimientos de la nueva escuela en Asos, decidió trasladarse a Mitilene en el 343 y un año más tarde aceptó el ofrecimiento del rey de Macedonia de viajar a Pella para instruir a su hijo ALEJANDRO. En la aceptación de tal encargo pesaron varias razones. La primera de ellas fue la insistencia de su amigo HERMIAS, que le confió además la misión diplomática de estrechar lazos políticos con FILIPO⁶. La segunda, y quizá más determinante, fue el deseo y la esperanza de lograr la unión de toda Grecia. ARISTÓTELES, que a pesar de los años de permanencia en Atenas rechazaba la estrecha visión del nacionalismo ateniense, no admitía que la única forma de gobierno válida fuera su democracia. Entendía –al igual que lo hiciera ISÓCRATES– que una unión, bajo la monarquía macedonia, podía hacerse realidad si conseguía formar a un futuro rey que convenciera a todos los griegos por su capacidad en el gobierno y su respeto a las peculiaridades de las poleis. El tiempo le haría ver su error.

Aceptado el reto de educar a ALEJANDRO, los tres primeros años transcurrieron en Míaza con normalidad. Después se hizo más difícil la instrucción, especialmente cuando el discípulo subió al trono en el 336. La misión de ARISTÓTELES se convirtió casi en un imposible por los desplazamientos del monarca: campaña de pacificación en el norte, guerra contra Tebas, fortalecimiento de la Liga con los griegos, etc. En el 334 finalizaría su instrucción directa al dar comienzo la ocupación asiática, pero continuaría el trato epistolar. El afecto hacia el maestro se tradujo en regalos enviados por ALEJANDRO desde tierras lejanas, entre los que se contaban las diversas constituciones de las ciudades conquistadas y extraños animales para sus investigaciones.

Durante la estancia en Macedonia redactó su tratado *Acerca de la monarquía*⁷. Pudo constituir una exhortación a los monarcas –especialmente a su pupilo– a tomar como modelo la figura de rey propuesta en la obra. También se ha especulado con que fuera escrito a instancias de ALEJANDRO para que pusiera de manifiesto a todos los griegos los principios éticos y políticos aprendidos del maestro y que deseaba poner en

⁵ Cfr. Platón, *Carta VI*.

⁶ Poco más tarde Hermias fue sitiado en Atarneo por los persas. En el 341, viendo que no conseguían reducirlo con el sitio, lo invitaron a parlamentar en Susa, donde fue atormentado para obtener información acerca de su relación con Filipo –que no obtuvieron– y después crucificado. Para Jaeger, fue durante los años que pasó junto a Hermias cuando Aristóteles abandonó la política platónica del Protréptico (filosófica y perseguidora del estado ideal) para acercarse a la política práctica. Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 139-142.

⁷ Obra desaparecida al igual que su *Alejandro* o *Acerca de la colonización*, donde expuso lo que pensaba sobre las campañas de su discípulo; a tenor de las referencias encontradas en otros pensadores parece ser que Aristóteles no aprobó los intentos de Alejandro de fusionar las culturas griega y persa, así como las etnias, pues consideraba a los griegos superiores a los asiáticos. También escribió en esta época el tratado *Acerca de la Filosofía*, en el que se defendía de las críticas por su separación del platonismo. En esta obra son continuas las alabanzas a Platón, pero ello no es obstáculo para que a partir de su segundo Libro critique la teoría de las Ideas aportando sus razones. Esta crítica aparecerá más tarde en la *Metafísica* con mayor madurez y consistencia, y en ella se aprecia la evolución de su pensamiento desde los tiempos de la Academia (donde redactó el Libro I) hasta la culminación de la obra.

práctica. ARISTÓTELES no era “un defensor de la monarquía a toda costa; el pensamiento griego no poseyó de hecho nunca –o, por lo menos, no el del siglo IV- la penetración jurídica necesaria para apreciar el valor de la legitimidad de una sucesión fija”, pero sí era capaz de admitir “la innata y natural majestad de una individualidad superior, si aparecía como un salvador en medio del caos e imponía a su mundo de formas políticas exhaustas la ley de una inexorable Ananke histórica”⁸. ARISTÓTELES creyó ver esta individualidad superior en su discípulo.

Tras una corta estancia en Estagira, donde compartió buenos momentos con familiares y amigos de la infancia, regresó a Atenas en el año 335. La Academia estaba dirigida por JENÓCRATES desde la muerte de ESPEUSIPO (año 339/8). ARISTÓTELES, que sentía gran afecto por JENÓCRATES, decidió establecerse por su cuenta y fundar un nuevo centro de enseñanza⁹. Así nació el Liceo –al este de la ciudad- con una línea de pensamiento innovadora. Para ello contó con todas las facilidades ofrecidas por las autoridades atenienses, no sólo por haber sido el preceptor de ALEJANDRO, sino también por su amistad y buen entendimiento con ANTÍPATRO, a quien aquél había encomendado la regencia de Macedonia y todo el poder sobre la Hélade¹⁰. Tras la muerte de su esposa PYTIAS, con quien había tenido una hija a la que puso el mismo nombre, se unió afectivamente a HERPYLLIS y más tarde nacería NICÓMACO.

Aunque no hubo enfrentamientos abiertos entre ARISTÓTELES y DEMÓSTENES, éste lo consideró servidor de la monarquía macedonia y lo acusó de aprovechar su docencia en el Liceo para propagar entre la juventud una doctrina radicalmente contraria al sentir genuino ateniense, esto es, a la democracia, a la libertad y a ese sentimiento nacionalista que llevaba a excluir todo lo que procediera del extranjero¹¹. ARISTÓTELES evitó el enfrentamiento abierto con el partido nacionalista y se limitó a enseñar una ciencia –incluida la ética- válida para toda la humanidad; impartía las lecciones sobre las cuestiones más difíciles con la ayuda de TEOFRASTO y EUDEMO DE RODAS. Las sesiones de las mañana estaban reservadas a un público restringido, mientras que a las de la tarde se permitía una asistencia más heterogénea y numerosa¹².

Cuando llegó a Atenas la noticia de la muerte de ALEJANDRO, ANTÍPATRO se encontraba ausente. Había sido llamado por aquél y se dirigía a su encuentro en Asia. ARISTÓTELES evitó el riesgo de convertirse en víctima del odio contenido de los nacionalistas y abandonó la ciudad sin esperar a comprobar su reacción. Fue una

⁸ W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., p. 144. Sobre el posible contenido de la obra, cfr. también la página 299, nota 23.

⁹ El afecto que profesaba a Jenócrates no impidió la crítica de sus enseñanzas. Es cierto que en su *Metafísica* atacaba con mayor dureza el platonismo de Espeusipo, pero también la renovada teoría de las Ideas fue objeto de su crítica.

¹⁰ Aunque congenió humana y políticamente con el dirigente macedonio, “nunca fue posible convencerles [a Aristóteles y sus discípulos] de intenciones directamente políticas; su influencia en la educación de un nuevo grupo se ejerció más bien a través de su tácita condena del nacionalismo demosténico que a través de ningún programa político”. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., p. 360.

¹¹ Filóstrato recogió un pasaje del *Sobre la corona* de Demóstenes en el que se apreciaba su dependencia de Gorgias y su lejanía del pensamiento de Aristóteles, al considerar que sólo lo ateniense debía tener consideración: “Para la humanidad entera el término de la vida es la muerte, aunque uno se guarde encerrándose en una habitación minúscula; pero es preciso que los hombres superiores intervengan en todas las nobles empresas, colocando ante sí como escudo la hermosa esperanza y soportando dignamente lo que depare la divinidad”. Filóstrato, *Vida de los sofistas*, 504 (p. 101).

¹² También en sus escritos se aprecia una gran diferencia entre los que estaban dirigidos al gran público (conocidos como obras exotéricas) y los que constituían meros apuntes para sus explicaciones de clase o dirigidos a un público más entendido (obras esotéricas), que a veces no llegaban a publicarse. Estos últimos constituían la base de las enseñanzas impartidas en el Liceo por todos los profesores, reelaborados una y otra vez por el propio Aristóteles.

decisión acertada, pues pronto se inició un nuevo movimiento antimacedonio con la consiguiente persecución de extranjeros. Esta vez su destino fue Calcis de Eubea, donde una enfermedad le llevaría a la muerte en pocos meses.

TEOFRASTO quedó al cuidado del Liceo¹³ y continuó las enseñanzas del maestro durante 34 años; se ganó, por su afabilidad, el favor del pueblo ateniense, llegando a reunir más de dos mil alumnos en sus clases. Una acusación injusta le hizo huir durante un tiempo, pero pudo regresar más tarde entre las aclamaciones del pueblo. A TEOFRASTO le sucedió ESTRATÓN DE LÁMPACO, que dirigió la escuela entre los años 287 y 269 a.C. aproximadamente. El último de los directores fieles al pensamiento aristotélico fue ANDRÓNICO DE RODAS, que enseñó entre los años 70 a 50 a.C. Los sucesores fueron apartándose poco a poco de la doctrina aristotélica original.

1.1. La relación entre polis y ciudadano

Uno de los grandes logros que se pueden atribuir a ARISTÓTELES es el haber conseguido una sistematización de los conocimientos científicos, algo que ya había iniciado la Academia pero que no se conseguiría hasta los años del Liceo; ARISTÓTELES dividió la filosofía en ciencias independientes, pero sin que perdieran la unidad interna. Entre ellas destacó la Ciencia política o social, y entre las ramas o especialidades de la Ciencia política otorgó especial relevancia a la Ética¹⁴, a la que dedicó varios escritos.

Para ARISTÓTELES, tanto a la polis como al individuo correspondían el mismo bien. Siempre que se persiguiera el bien de la polis estaríamos en el recto camino para conseguir el bien de cada ciudadano; sin embargo, no podría hablarse de verdadero bien del ciudadano cuando la consecución de éste ocasionara un perjuicio a la comunidad (por ejemplo, no cabía enriquecerse a costa de la sociedad)¹⁵. Esta visión no se puede interpretar como un completo sometimiento de la persona a los fines de la polis, como había afirmado PLATÓN, pues el valor de cada persona es inconmensurable y se le debe reconocer un margen de libertad; sin embargo, el hombre sólo puede alcanzar la felicidad deseada por naturaleza si se integra armónicamente en la polis y colabora en la consecución de sus fines comunes. Los ciudadanos no forman una polis para que les resulte más sencillo satisfacer las necesidades básicas o para aprovecharse de los demás, sino porque la convivencia política con los demás les perfecciona personalmente.

El carácter teleológico de su ética conlleva que la acción humana no se considere como buena o mala en sí misma sin otras consideraciones, sino que siempre debe ser

¹³ En su testamento dejaba todos sus bienes relacionados con el Liceo a Teofrasto y demás discípulos con la condición de que continuara desarrollándose la instrucción como hasta ese momento. También pedía en el testamento que se concediera la libertad a sus siervos cuando alcanzaran la edad propicia, si lo hubieran merecido. Aulo Gelio cuenta cómo eligió Aristóteles a Teofrasto –y no a Eudemo– de forma sutil para sucederle en el Liceo. Cfr. *Noches Áticas*, cit., L. XIII, cap. V.

¹⁴ Afirma Samaranch que “Aristóteles conserva la externa subordinación de la ética a la política, pero en él la fuerza real está en la primera y de ella deriva la norma del mejor Estado y el contenido de la mejor vida” (F. Samaranch, Introducción a las *Obras* completas de Aristóteles. Aguilar, Madrid, 1973, p. 68). En la *Ética nicomaquea* pone de relieve desde el principio que ética y política son inseparables: el fin de la polis es el logro de la felicidad para todos los ciudadanos, pero esa felicidad no es alcanzable si no hay virtud. La ética viene a ser una parte –una versión– de la política.

¹⁵ La ética que puede proponer a la sociedad no se basa exclusivamente en una Idea platónica, sino que arranca de la misma realidad social y cuenta con la libertad interior: la persona debe *querer* comportarse correctamente, siendo este *correctamente* una adecuación al bien concreto de toda la sociedad, no de uno mismo con exclusión de los demás. Quedaba así superado el individualismo absoluto que había echado raíces en la sociedad ateniense de su época.

juzgada en relación a la consecución del fin (bien) del hombre, sin olvidar que los medios utilizados deben ser lícitos también. Para juzgar una acción disponemos de la referencia del *término medio*, referencia proporcionada por la recta razón y la prudencia, y que nos aparta tanto del defecto como del exceso en la decisión. Frente a la posibilidad de una ética arbitraria como defendieron los sofistas, defendió una ética natural o del sentido común, del hombre bueno y honrado. Pero, a diferencia de PLATÓN, esta ética no consiste en un conjunto de reglas inmutables, sino en directrices extraídas de las situaciones reales de nuestra vida, que varían en la medida en que se modifique la realidad. La política y la ética, por tanto, deben ser saberes prácticos, pues deben conseguir en última instancia unos buenos ciudadanos¹⁶.

1.2. Ideas políticas

Quedaron recogidas en el *Político* y el *Protréptico*, así como en la *Política* y *La constitución de Atenas*; ésta última, de carácter histórico-didáctico y publicada en el año 328/29, constituía el Libro I de una colección de constituciones –ciento cincuenta y ocho en total- comentadas en las clases que se impartían en el Liceo¹⁷. En los fragmentos que se conservan de los dos primeros escritos se aprecia la influencia platónica, coincidiendo con su maestro en la consideración de las Ideas de Bien y Justicia como el eje central de toda forma de gobierno, es decir, como lo único que puede hacer viable la sociedad política de un modo que permita al hombre alcanzar la vida buena.

En el *Protréptico* exhortaba a TEMISÓN, tirano de Chipre, a gobernar con justicia, proponiendo una serie de principios de gobierno a los que debía atender. En él se apreciaba la absoluta dependencia del pensamiento platónico: reivindicaba para el gobierno la figura del rey-filósofo, que debía poseer ciencia suficiente para gobernar con justicia a todos los súbditos. La *política* aparecía en esta obra como una ciencia inseparable de la ética (ambas buscaban verdades absolutas) y diferenciada de la simple *técnica*, situada en un plano inferior por conformarse con aplicar un conocimiento empírico a una situación concreta sin reparar en todas sus implicaciones (circunstancias, consecuencias, etc.). En esto se diferenciaba de sus contemporáneos isocráticos. Existía una diferencia radical entre la *política filosófica* propia de la Academia –y del primer ARISTÓTELES- y la *política empírica* de la escuela isocrática: mientras que la primera perseguía unos conocimientos y reglas universales, la segunda se conformaba con un modelo y reglas para el gobierno en el día a día, basándose en lo útil y verosímil –en lo probable- para alcanzar las conclusiones. En el *Protréptico* –que fue muy utilizado por pensadores posteriores, como JÁMBLICO, CICERÓN, SAN AGUSTÍN, BOECIO, etc.- todavía se perseguía esa política filosófica y se contemplaba un modelo ideal hacia el que debían tender todas las formas de gobierno existentes¹⁸.

¹⁶ En el capítulo 12 del Libro VII de su *Política* afirma que el mejor Estado es el que permite participar a los virtuosos en la política, que deben buscar su felicidad y la de todos procurando la justicia siempre; los hombres deben desarrollar las capacidades naturales, y desarrollar sus virtudes de modo que perfeccionen sus hábitos, y hacer un uso correcto de la razón para descubrir cuáles son los caminos que debe seguir la sociedad.

¹⁷ Desgraciadamente se perdieron varias obras de carácter político, como las *Costumbres y leyes bárbaras* y los *Pleitos de las ciudades*, en las que realizaba un análisis de la situación política de Grecia para que Filipo pudiera hacerse cargo antes de comenzar su proyecto de unión. También se tienen referencias de otras obras políticas, además de las citadas, como *Acerca de las leyes de Solón* y *Acerca de la justicia*.

¹⁸ Esta concepción de la política fue abandonada más tarde en la *Ética nicomaquea* y, fundamentalmente, en la parte más tardía de la *Política* en favor de otra política más próxima a la empírica, dejando a un lado las proposiciones universales para dar mayor importancia a las contingentes, que se podían inducir de lo que también era contingente,

Con el *Protréptico* pretendió que TEMISÓN pusiera en práctica las ideas políticas propias de la Academia. El modelo platónico del rey-filósofo que gobierna la sociedad con justicia y prudencia podía hacerse realidad con TEMISÓN si le proporcionaba la formación filosófica adecuada y lo apartaba del pragmatismo propugnado por la escuela isocrática¹⁹. El hombre práctico y empírico, que se conformara con las percepciones, podía adoptar medidas adecuadas a las necesidades sociales, pero ello no le situaba por encima del que fundamentaba sus conocimientos en la filosofía y lograba descubrir las causas y razones de los fenómenos²⁰; sólo éste último, cuya política estaría fundada sobre cimientos fuertes, “científicos”, podía impedir la inestabilidad, y esos cimientos únicamente podían ser obtenidos mediante la filosofía.

Ese platonismo propio de esta etapa de ARISTÓTELES le hizo rechazar las tan admiradas constituciones cretense y espartana, pues no constituían la Idea misma de Constitución, sino simples representaciones de la constitución ideal: “así como no hay hombre que sea un buen constructor si no usa cordón u otro útil semejante, sino que se reduce a imitar otras construcciones, de igual manera, quizá, si un hombre que hace leyes para una ciudad o practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o constituciones, espartanas, cretenses u otras semejantes, no es un buen o perfecto legislador. Pues la copia de una cosa que no es ideal no puede ser ideal, y la copia de una cosa que no es divina y permanente no puede ser divina y permanente”²¹.

1.3. Un pensamiento propio más práctico

Pronto percibió ARISTÓTELES que el Estado ideal de su maestro conducía a un callejón sin salida y así trató de reflejarlo en su *Política*. No se debía buscar un modelo ideal de polis, sino unos principios o criterios aplicables a todas las poleis existentes en la realidad según las peculiaridades y necesidades de cada una de ellas.

El Libro II de esta obra, que guarda cierta semejanza con el *Político*, ofrece una revisión histórica de las ideas políticas más importantes –a juicio de ARISTÓTELES- y su crítica. Entre éstas, destaca la realizada al pensamiento platónico²² y a la admiración general –propia de la época- hacia las constituciones de Esparta y Creta. El Libro III completa esta introducción con una clasificación de las posibles formas de gobierno según el número de personas que participan en ellas (criterio cuantitativo) y según el fin que se persigue y se logra con cada una de ellas (criterio cualitativo); a su vez, distingue entre las que consideraba acertadas (monarquía, aristocracia y *politeia* o democracia

como la sociedad. El giro, como ya hemos advertido anteriormente, pudo producirse durante su estancia en Asos junto a Hermias, a quien aconsejó de modo directo y práctico en las cuestiones de gobierno.

¹⁹ Por ello afirma Jaeger que “Aristóteles mostraba que ni un buen estilo de escritor, ni una vida llena de sensibilidad, ni una actividad política creadora –las metas a que Isócrates hacía profesión de conducir- eran posibles sin una verdadera solidez en los últimos principios de las convicciones humanas”. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., p. 74.

²⁰ Como afirma Jaeger, del *Protréptico* se desprende que “bien puede ser que en la práctica tenga más éxito el simple empírico que un teorizante desprovisto de toda experiencia real, pero el primero jamás llega a ejercer una acción que dependa realmente de principios seguros y de ver dentro de la necesidad de las razones necesarias del caso, no pasando de ser *vulgar*”. *Aristóteles...*, cit., p. 88 (cfr. también las pp. 94-96 y 104-107).

²¹ Citado por W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 301 y 327-328.

²² Consideraba Aristóteles que el Estado platónico estaba fundado sobre un error de base, pues ignoraba las posibles influencias que los Estados vecinos podían ejercer sobre una polis. Platón había tratado de diseñar un Estado ideal sin considerar la amistad o enemistad con las poleis griegas, los macedonios y los persas; la experiencia en primera persona había abierto los ojos a Aristóteles para apreciar la importancia que para la vida interna de una comunidad política tienen las relaciones con las poleis fronterizas.

moderada) y las defectuosas y perjudiciales para la sociedad (tiranía, oligarquía y demagogia o democracia radical)²³. Aunque no indica preferencia expresa, se intuye que, de ser posible contar con hombres virtuosos, hubiera preferido una prevalencia de elementos monárquicos o aristocráticos, siempre con la condición de que la forma elegida fuera adecuada a la sociedad concreta en la que se pretendiese instaurar tal forma de gobierno²⁴.

Estos dos Libros entroncan directamente con los Libros VII y VIII, en los que expone el modelo y características de lo que hubiera considerado una polis ideal para la Grecia de su época, inalcanzable en la realidad por ser teórica y utópica. Ello hace pensar que los Libros IV, V y VI fueron intercalados una vez redactados el VII y el VIII, pues aportan numerosos datos históricos relacionados con los acontecimientos políticos de la época²⁵. En ellos se intuye que el autor ha renunciado a la búsqueda de la polis ideal, porque no serviría de nada para la gran variedad de poleis con características propias e irreconciliables. En estos libros afirmó ARISTÓTELES, basándose en la praxis de su tiempo, que no existía un solo tipo de democracia, o de oligarquía, o de monarquía, sino tantos como variantes hubieran admitido cada polis en sus respectivos textos constitucionales²⁶. El hecho de introducir estos Libros –como parece ser que hizo– una vez acabados los Libros II, III, VII y VIII le obligó a escribir uno más, introductorio, que colocó al principio de la obra para darle armonía.

Lo más llamativo de la *Política* es que la polis ideal que pretendía proponer en un principio fue sustituida por una variedad obtenida a partir de los modelos constitucionales vigentes que había ido conociendo (158 en total); es decir, al final de su vida trató de proponer algo con posibilidades de realización por parte de sus contemporáneos, sin recurrir a modelos ideales apartados de la praxis de su tiempo²⁷.

1.4. Sociabilidad natural y participación en la polis

Al igual que PLATÓN, consideraba que el hombre tendía de forma natural a vivir en sociedad. Para ARISTÓTELES, el fin supremo del ser humano es la felicidad, y para alcanzarla no basta con bienes materiales únicamente, sino que se precisa el desarrollo personal pleno, incluidas las capacidades intelectual y moral. Este desarrollo, esta

²³ Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., p. 307.

²⁴ Vid., sobre las formas de gobierno aristotélicas, S. Rus, *El problema de la fundamentación del Derecho*. Universidad de Valladolid, 1987, pp. 186 y ss.

²⁵ Recogen las formas de gobierno de su época, con sus distintos elementos reales, con sus circunstancias concretas, con sus errores y los posibles remedios para mejorar el gobierno en cada una de ellas.

²⁶ En concreto, nos habla de cinco variedades de democracia, cinco de monarquía, cuatro de oligarquía, tres de aristocracia, tres de tiranía y dos de república o politeia, en atención a las circunstancias reales de las poleis (según el sometimiento al imperio de la ley por parte de los gobernantes y la extracción social de éstos).

²⁷ De este modo se apartaba del mundo completamente teórico al que se aludía en el *Protréptico*. Es cierto que el primer diseño del Estado ideal de la *Política* debe establecerse en torno al año 340 a.C., pero poco a poco fue abandonando ese pensamiento platónico para acercarse a un mundo más real y empírico. Por ello afirma Jaeger que “Aristóteles ha abandonado las solitarias alturas del *Protréptico*. Ahora se sitúa en el centro de la vida activa y avanza como un arquitecto de pensamientos hacia la construcción de un estado en que esta forma intelectual de acción logre ser reconocida y se realice como la corona de todas las actividades humanas que promueven el bien común”. *Aristóteles...*, cit., p. 324. C. Vicol, sin embargo, no coincide con estas tesis de Jaeger; para Vicol no está suficientemente claro el que los libros de la *Política* fueran redactados en momentos diversos e intercalados posteriormente, sino que más bien coincide con el diseño metodológico que el propio Aristóteles reflejó al final de la *Ética Nicomaquea* (1181b) para la exposición de una teoría sobre el Estado. Cfr. su obra *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*. CSIC, Barcelona, 1973. Vol. I, pp. 391-399, especialmente las pp. 394-395.

plenitud, sólo es alcanzable junto a los demás en el seno de la sociedad, de la polis²⁸. La familia, comunidad natural por excelencia, no llegaba a colmar todas las necesidades de la persona para alcanzar la felicidad. Aunque la aldea o tribu, que consistía en la reunión de varias familias, satisfacía un mayor número de necesidades, tampoco era suficiente. Sólo la reunión de varias aldeas, que era lo que conformaba la polis, ponía al alcance del hombre la consecución de su bien supremo, que era al mismo tiempo bien personal y compartido con los demás. Sólo la participación del individuo en la consecución del bien común, en el de la polis, le podía reportar la felicidad que le era propia²⁹. Pero el hecho de que la familia y la aldea no colmaran las necesidades humanas, no significaba que fueran sociedades rudimentarias condenadas a desaparecer; muy al contrario, constituían sociedades necesarias que también deben ser protegidas.

La polis había nacido naturalmente, sin necesidad de recurrir a pactos o contratos, por ello se podía afirmar que era una sociedad natural. Su extensión debía ser adecuada a sus necesidades; proponía que, tanto en extensión territorial como en número de habitantes, debía ser lo suficientemente grande para bastarse a sí misma sin que ello impidiera el orden y el buen gobierno³⁰. Para hacer realidad este buen gobierno apuntaba cuatro fundamentos básicos: la justicia, la amistad, la obediencia y la libertad. La justicia, en términos estrictos, consistía en “dar a cada uno lo suyo”, bien porque lo estableciera una ley (justicia legal), bien porque lo exigiera la propia naturaleza (justicia natural). Pero en el ámbito político o social podría hablarse de justicia como adecuación del comportamiento de los ciudadanos a las leyes de la polis, cuya misión es hacer de ellos personas virtuosas y honestas. Estas leyes, de origen humano, debían establecer lo justo respetando las exigencias naturales de la realidad (justicia natural) y las diferencias entre los ciudadanos, pues si bien ARISTÓTELES defendía que todos los ciudadanos eran libres, ello no significaba que fueran iguales, y descubriríamos diferencias si atendiéramos a las cualidades personales, al origen, a las capacidades intelectuales y físicas, a los medios económicos, etc.

Entre los fundamentos sociales destacaban también la amistad, dulcificadora del derecho y de las leyes, y la obediencia, necesaria para lograr el bien común. No se trataba de una obediencia servil, de un sometimiento, sino de una aceptación del orden jurídico y social que hacía posible la realización del bien de todos. Inseparablemente se necesitaba de la libertad, pues se trataba de una sociedad de personas libres, no de autómatas que respondieran mecánicamente a los dictados de la polis³¹.

En esta sociedad, el gobierno no debía quedar reservado a los *guardianes* platónicos, sino que todos los ciudadanos capacitados para la verdadera virtud debían

²⁸ Para el Estagirita, el hombre poseía razón y se podía expresar hacia el exterior, y sólo mediante la comunicación con los demás podía llegar a sus sentimientos sobre el bien y la justicia, es decir, sólo en sociedad podía llegar a ser verdaderamente feliz.

²⁹ Cfr. A. Cruz Prados, *Ethos y polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política*. Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 191-199.

³⁰ Los capítulos 4 a 11 del Libro VII recogen lo que sería la proporción deseable: población, enclave, extensión, diferenciación entre ciudadanos y no ciudadanos, entre libres y esclavos, el uso de propiedades, el reparto de funciones entre los ciudadanos, la diferenciación de clases con derechos distintos, etc.

³¹ Aristóteles combinaba las exigencias de *diferencia* e *igualdad* entre los ciudadanos para que éstos tuvieran tal consideración. La *diferencia* radicaba en que cada ciudadano tenía su propio cometido en la polis –no era una simple pieza–, mientras que la *igualdad* suponía que todos los ciudadanos disfrutaban de los mismos derechos. Sólo esta concepción “garantiza que pueda existir la polis, ya que consagra la posibilidad que tiene cada ciudadano de mandar y ser mandado, por turno”. A. Domínguez Monedero, *Grecia Arcaica*, cit., p. 110.

tener posibilidad de participar. De este modo, tan sólo quedarían excluidos los obreros y artesanos, a quienes consideraba incapacitados para la verdadera virtud, pues sus necesidades materiales y profesiones los hacían proclives al soborno. Además, para dedicarse a la política o al gobierno de la polis era necesario disponer de tiempo libre para tales menesteres, y esta clase de ciudadanos no lo tenía –a juicio de ARISTÓTELES.

Aunque consideraba aptos para el gobierno al resto de ciudadanos, así como para formar parte de la Asamblea y participar en la administración de la justicia³², también era consciente de que no existía el hombre perfecto y por ello destacaba que los gobernantes no debían tener ocasión de enriquecerse con los cargos que ocupaban, ni de perjudicar a nadie, ni siquiera a aquéllos a los que pudieran considerar como enemigos políticos. Por ello les exigía tres requisitos, lealtad a la Constitución, capacidad para las tareas administrativas e integridad, y limitaba su participación en la comunidad política según sus aptitudes y edad: durante la juventud prestarían su servicio como guerreros, en su madurez como gobernantes y magistrados, y en la ancianidad como sacerdotes. Si tuviera que decidirse por una clase de ciudadanos para gobernar según las ideas expuestas, se decidiría por la clase media, pues entendía que de esta forma se abriría una brecha insuperable entre las otras dos clases de los extremos (los muy ricos y los muy pobres), evitando de este modo las coaliciones contra los gobernantes³³.

Se opuso a PLATÓN en cuanto a que se debiera separar a los hijos de sus padres, aunque admite que la educación debía estar a cargo del Estado³⁴. También rechazó su comunismo, pues pensaba que uno cuida más y mejor lo que es propio; si todo fuera común, llegaría el momento en que nadie se ocuparía de las cosas por entender que no le correspondía. Pero, en esta línea de distanciamiento del Estado ideal platónico, sin embargo no llegó a reconocer los derechos de los artesanos, agricultores y comerciantes. Sólo los que hubieran sido formados para guerreros, gobernantes y sacerdotes tendrían la consideración de ciudadanos en sentido pleno³⁵. A cada uno de ellos le correspondería un terreno dentro de la polis, que cultivaría un esclavo o un obrero no-ciudadano, y otro en el límite exterior de la ciudad; de este modo todos los militares pondrían más interés en defender las fronteras de la polis.

1.5. Las formas de gobierno

Ya hemos adelantado su clasificación: monarquía, aristocracia y democracia moderada –o *politeia*–, cuyas corruptelas serían la tiranía, la oligarquía y la demagogia o

³² En *Política*, 1275a-b, afirma que “el ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno... Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, éste decimos que es ciudadano de esa ciudad”.

³³ Esta posibilidad es más fácil de conseguir si la forma de gobierno adoptada es la *politeia*, lo que entrañaría una combinación de oligarquía y democracia. Si fuera exclusivamente oligárquico sólo tendrían acceso al gobierno los más ricos; con la democracia tendrían acceso incluso aquéllos que carecen de todo bien. El término medio supone evitar los dos extremos, por lo que habría que tender a dar mayor relevancia a la clase media que evite los enfrentamientos entre muy ricos y muy pobres. Esa clase media “no deseará los bienes de los demás como los pobres, ni será el blanco de los odios como los ricos”. *Política*, 1295a.

³⁴ La educación será fundamentalmente moral, pues el Estado sólo subsistirá si está formado por ciudadanos honestos, íntegros, rectos.

³⁵ La plena integración en la polis como ciudadano, con el consiguiente reconocimiento de plenos derechos, estaba reservada a una parte de la población, a aquellos hombres que podían adquirir durante su juventud una formación que les abriera las puertas a una vida virtuosa; sólo los estamentos superiores podían permitirse una formación íntegra gracias a la disponibilidad de tiempo y recursos.

democracia radical respectivamente. El Estagirita fue más partidario de un régimen mixto, una democracia corregida con algunos elementos oligárquicos, pero admitía cualquiera que permitiera a la polis cumplir con su fin. Si los gobernantes eran capaces de facilitar a los ciudadanos la felicidad y una vida honesta, no importaba la forma de gobierno; ésta fue la razón por la que tan sólo rechazó aquéllas con las que se pretendía conseguir exclusivamente el interés de quien gobernaba³⁶.

En el capítulo 9 del Libro III de su *Política* realizó una exposición sobre la monarquía como forma de gobierno que revestía varias modalidades, desde la realeza justa (hereditaria o electiva) hasta la tiranía más injusta y opresora. En el capítulo siguiente admitía más específicamente la existencia de cinco tipos de monarquía: la de los tiempos heroicos, la de los bárbaros, la tiranía electiva y la espartana, además de “una quinta clase de realeza, que se da cuando un único gobernante tiene la suprema soberanía sobre todas las materias y cuestiones, a la manera como cada raza y cada ciudad es soberana en sus propios asuntos; esa monarquía está en la misma categoría y rango que el gobierno del señor sobre su familia toda, ya que, igual que el gobierno del señor es una especie de monarquía en la casa, así la monarquía absoluta es un señorío doméstico sobre una ciudad, sobre una raza o sobre varias razas” (*Política*, 1286a). En este mismo capítulo se cuestionaba si era mejor el gobierno de uno solo –si se llegara a descubrir un hombre más valioso que todos los demás- o el gobierno de todos (se refiere en realidad al gobierno de los mejores). Aunque ARISTÓTELES se inclinaba a favor de esto último porque varios pueden juzgar mejor que uno solo y porque se corre menos riesgo de corrupción, sin embargo ponía de manifiesto que resultaba difícil conseguir que *todos* fueran buenos, con el consiguiente peligro de degenerar en divisiones entre ellos mismos. Por esta razón afirmaba que “el gobierno de la mayoría, cuando consta de hombres todos buenos, debe ser considerado una aristocracia, y el de un hombre una realeza, la aristocracia será preferible en los estados a la realeza, tanto si el cargo de la monarquía va unido al poder militar como si va sin él, caso de que sea posible conseguir un número de hombres superior a uno que sean semejantes en virtud” (*Política*, 1286b). Era esta dificultad para encontrar un hombre de excepcional valía la causa de que estas monarquías se dieran tan sólo en la edad primitiva, dejando paso a la aristocracia y más tarde a la oligarquía, cuando se dejaron corromper por el amor a las riquezas.

En el capítulo 11 afrontó definitivamente si era posible y deseable la monarquía absoluta –sin sujeción a la ley- o si, de existir un rey, debería quedar sometido en todo caso al imperio de la ley. A diferencia de su maestro, puso de manifiesto que no se podía hablar de estas cuestiones en un plano ideal, pues debían ser las circunstancias concretas de cada ciudad las que sirvieran para tomar una decisión. Era posible que en muchos lugares no fuera viable tal monarquía, pero podía ser que en otros sí lo fuera, siempre que se contara con una persona o familia que ofreciera todas las garantías de una excepcional virtud para el gobierno. Consideró las objeciones que se planteaban al gobierno de uno solo y las ventajas de que fueran unos pocos –los mejores- los que ostentaran el poder, forma que a él le satisfacía más, pero no descartaba que existieran sociedades tan diversas que las tres formas de gobierno –también la democracia- pudieran tener cabida: “En primer lugar hemos de definir qué es lo que constituye esa adecuación natural a un gobierno real, a un gobierno aristocrático y a una república

³⁶ Esta concepción fue aceptada por sus discípulos más directos, como se puede apreciar en Dicearco de Mesina. La visión práctica aristotélica se aprecia en su *Dílos Helládos*, mientras que el *Tripólitikós* pudo servir a Polibio para la interpretación de la constitución romana al contemplar una fusión de monarquía, aristocracia y democracia.

[democracia moderada]. Un súbdito apto para un gobierno real es un pueblo de tal clase que es naturalmente capaz de producir una familia de sobresaliente excelencia para el caudillaje político; una comunidad apta para la aristocracia es la que naturalmente da lugar a un pueblo que es capaz de ser gobernado bajo una forma de gobierno adecuada a hombres libres, por aquéllos que, por la virtud, están mejor dispuestos para tomar la jefatura de un gobierno constitucional; una comunidad republicana, es aquélla en que brota y se desarrolla naturalmente una masa de pueblo militar capaz de ser gobernada y gobernar bajo una ley que distribuye los cargos a los ricos según sus méritos” (*Política*, 1288a). Siempre que se diera una de estas condiciones, si se quería ser justo, no quedaba más remedio que atribuir el gobierno a uno solo, a unos pocos o a todos los iguales. Finalizaba este Libro con un escueto capítulo 12 en el que, aunque no descartaba la realeza, se inclinaba por el régimen aristocrático: “afirmamos que las constituciones justas son tres y que entre ellas la que es gobernada por los hombres mejores debe necesariamente ser la mejor” (1288a).

El primer capítulo del Libro IV, escrito en un periodo posterior e impregnado de un pensamiento más práctico, recoge la propuesta de ARISTÓTELES de encontrar la mejor constitución para cada sociedad concreta: no revestía interés conocer todas las formas constitucionales por pura erudición, o con intención de aplicarlas a capricho en cualquier sociedad, sino como puntos de referencia y base para saber cuál podría ser la más acertada en una comunidad política determinada por sus circunstancias peculiares (*Política*, 1288b-1289a)³⁷. Como hiciera en el Libro anterior con la monarquía, en éste dedicó los capítulos 3, 4 y 5 a enumerar los tipos de oligarquías y de democracias, con su mayor o menor grado de injusticia.

En el capítulo 6 expone la democracia moderada (*politeia*), “mezcla de oligarquía y democracia” (*Política*, 1293b) y de mayor semejanza a una aristocracia. Esta *politeia* permitiría corregir los defectos de las dos formas de gobierno que le servían de partida³⁸: a) en cuanto a la formación de tribunales, impediría que los ricos se negaran a formar parte de ellos según su capricho (se les impondría una multa), mientras que los pobres tendrían una paga por formar parte de ellos; lo primero era propio de la oligarquía y lo segundo de la democracia; b) en segundo lugar, para pertenecer a la asamblea habría que adoptar una vía intermedia entre no tener propiedades (democracia) y exigir una cantidad elevada de propiedades (oligarquía); bastaría con tener una propiedad pequeña; c) y en cuanto a la designación de cargos, podría utilizarse la vía de la elección, pero sin que fuera exclusivamente entre los grandes propietarios (*Política*, 1294a).

El rechazo definitivo de la monarquía encuentra su fundamento en una idea ya expresada con anterioridad: el hombre perfecto solamente existe en un mundo ideal³⁹.

³⁷ Sobre ello vuelve a incidir en el capítulo 10, en el que trató de resolver “qué constitución es mejor para cada pueblo y qué clase de constitución para qué clase de pueblo” (*Política*, 1296b). Es preciso tener presente que entendía por mejor aquélla que verdaderamente hiciera feliz a los ciudadanos: quien desee saber “cuál es la mejor forma de constitución debe necesariamente determinar, en primer término, cuál es el modo de vida más deseable” (*Política*, 1323a). Efectivamente, si no sabemos a dónde queremos y debemos llegar, no podremos saber el camino que hay que seguir, por ello es necesario en primer lugar saber qué es lo que hace feliz al hombre. La felicidad viene dada por el goce de la sabiduría y la virtud, así como la disposición de los bienes externos suficientes para la vida; un exceso de riquezas termina siempre abocándonos a la infelicidad.

³⁸ Desciende a detalles de todo tipo en el Libro VI, tanto en lo referente a las diversas formas de gobierno como, atendiendo a cada una, a los diversos cargos que serían elegibles, las funciones y competencias que corresponderían a cada uno, etc. También lo hace en los capítulos 4 a 11 del Libro VII.

³⁹ De hecho, Aristóteles entiende que la monarquía es una forma de gobierno teórica, que tiene sus manifestaciones

ARISTÓTELES sería partidario de la monarquía si se pudiera encontrar a alguien bien formado y que persiguiera en todo momento el bien común, pero entiende que es difícil mantener constantemente este tipo de conducta y que un buen monarca podría terminar siendo un auténtico tirano⁴⁰. Pocas garantías le ofrecía también el que el poder estuviera en manos de unos pocos sin un control externo, pues aun siendo más seguro que si estuviera en manos de uno solo, no quedaría descartado el que se llegaran a corromper⁴¹. La democracia, que sería el gobierno de todos –tuvieran o no propiedades-, podría ser la opción de gobierno más segura para la polis, pero entendía que normalmente eran los menos comprometidos con la comunidad los que terminaban dirigiendo el rumbo de la polis en busca de mejor fortuna⁴². Por ello concluyó con la propuesta de dejar el gobierno en manos de unos pocos bien preparados y con el control del pueblo, de modo que éste los pudiera sustituir cuando lo viera conveniente.

Su pensamiento realista le lleva a proponer la combinación de democracia y oligarquía –formas degeneradas de gobierno-, en lugar de partir de la aristocracia, pues era consciente de que la verdadera aristocracia sólo podía encontrarse en los libros o en los modelos ideales de *poleis*, pero no en la realidad. Por ello, trató de proponer algo que se pudiera llevar a cabo efectivamente; si para ello tenía que partir –para su mejora- de una oligarquía porque era lo único real en Esparta, o de una democracia en Atenas, ¿para qué tomar como modelo lo inexistente por muy loable y deseable que fuera? Esta fue la razón de que aceptara dos formas defectuosas de gobierno como punto de partida para llegar a su forma mixta, llamada *politeia* y que constituía el término medio entre oligarquía y democracia: “el gobierno del pueblo que realiza la política conveniente en vistas al bien común” (*Política*, 1294a).

2. El cinismo y otras corrientes

Junto a PLATÓN y ARISTÓTELES encontramos en este siglo otros filósofos de un peso en la historia del pensamiento infinitamente inferior –ISÓCRATES, ARISTIPO, ANTÍSTENES, etc.-, pero de cierta trascendencia para las corrientes que se abrieron paso en el siglo siguiente. Éste fue el caso de los cínicos y los cirenaicos, relacionados con los estoicos y epicúreos respectivamente. A estas doctrinas, en sus vertientes políticas, se sumaron fundamentalmente todos los descontentos con el funcionamiento de la polis, a los que también desagradaba el modelo utópico o ideal de polis propuesto en las obras platónicas y aristotélicas. En esas propuestas, sólo el ciudadano con propiedades podía votar, manifestar su opinión, ser miembro de la asamblea o de los tribunales, etc., pero no los mercaderes, los artesanos, los esclavos, los extranjeros residentes en Atenas, etc.,

prácticas en la realeza y en la tiranía.

⁴⁰ En *Política*, 1313a afirmaba que “en la actualidad hay muchos hombres capaces, y ninguno tan destacado que se acomode plenamente a la categoría y prestigio del cargo”. Quizás está pensando en su discípulo Alejandro Magno, que después de respetar durante muchos años la democracia griega y los regímenes de las ciudades asiáticas conquistadas, y tratar a sus súbditos con sumo respeto, fue al final de su vida derivando hacia un régimen tiránico o excesivamente autoritario –impropio de un rey-, contagiado de las costumbres persas y ebrio de su propia gloria.

⁴¹ La aristocracia, en la que gobiernan los mejores buscando lo mejor para el pueblo, deriva muy fácilmente hacia la oligarquía. Cfr. *Política*, 1279a y 1293b.

⁴² La *politeia* se diferencia de la democracia en que mientras que en ésta participan del gobierno propietarios y desposeídos, en la primera sólo participan del gobierno los propietarios, por lo que es menos probable que pretendan enriquecerse con la política. Esta diferenciación queda establecida también en su *Ética nicomaquea* 1160b, donde el gobierno de los propietarios es denominado timocracia, evidentemente con un significado distinto del que le diera Platón.

que se sentían excluidos de una sociedad a la que pertenecían de igual forma que los propietarios.

2.1. ISÓCRATES

Entre los discípulos más moderados de GORGIAS se encontraba ISÓCRATES (436-338 a.C.); formado también en las doctrinas de PROTÁGORAS, abrió una afamada escuela de retórica en Atenas hacia el año 388 a.C. Fue, entre los sofistas, uno de los más apegados a la realidad, por lo que con sus enseñanzas y escritos pretendió ayudar a sus conciudadanos a vivir pacíficamente y resolver problemas reales de su tiempo, no de tiempos pasados ni hipotéticos⁴³. No fue indiferente a la política de su ciudad, pero dadas sus escasas aptitudes declamatorias tampoco fue proclive a la participación pública en la Asamblea. Verdadero humanista en su tiempo, trató de formar a sus alumnos en las cuestiones políticas –al igual que SÓCRATES- en lugar de participar personalmente en el gobierno de Atenas. Por ello, su influencia fue indirecta, a través de sus discípulos, de sus discursos a los políticos y de sus escritos. Su Academia rivalizó con la platónica, entendiendo la política con un sentido más utilitarista; como se aprecia en su *A Nicocles*, no importaba tanto una buena fundamentación de los conocimientos del gobernante como el conseguir un gobierno efectivo y útil para la sociedad⁴⁴.

Enamorado de Atenas, animó a los atenienses con su *Panegírico* (380 a.C.) a recuperar el imperio como garantía de la anhelada estabilidad social, e instaba a todos los griegos a abandonar las contiendas internas para dirigir los ánimos bélicos hacia el continente asiático⁴⁵. Años más tarde alabaría –con el mismo objetivo- a Esparta en su *Arquídamo*, en el que recogió las palabras de ánimo del rey a sus soldados tras la derrota de Leuctra (año 371) frente a los tebanos. Exhortaba a ambas a luchar por la libertad y por la identidad propia antes que someterse a Tebas y, mucho menos, a los persas⁴⁶. ISÓCRATES supo humanizar el pensamiento extendido en su época de la conveniencia de reconocer la superioridad del más fuerte, deslegitimando el impulso de éstos de tomar el poder mediante la fuerza. Abogó en su *Areopagítico* por una convivencia pacífica, inclinándose por una democracia que hiciera posible la concordia de todos los ciudadanos, al tiempo que reclamaba la restauración de los poderes del Areópago⁴⁷.

2.2. El cinismo

ANTÍSTENES, fundador del cinismo, nació alrededor del año 446 a.C. en Atenas de madre esclava y privado, por ello, de la ciudadanía. La economía familiar le permitió

⁴³ Cfr. D. Plácido, *Grecia clásica*, cit., pp. 430-431.

⁴⁴ Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles...*, cit., pp. 71-76.

⁴⁵ Una excepción viene constituida por su *Planatenaico*, en el que anima a los atenienses en la década de los 70 a intervenir contra los tebanos. La razón aducida era que mientras que los atenienses se habían avenido a conceder la libertad a todas las ciudades tras la Paz del Rey (año 386 a.C.), los tebanos habían ocupado Platea y no querían retirarse de ella, lo que ponía en peligro la citada paz.

⁴⁶ Por ello no le importaba que fuera Filipo de Macedonia o Dionisio I de Siracusa quienes encabezaran una alianza contra los persas. “Filipo se presentará a sus ojos como un verdadero griego, y no un bárbaro como le parecía a Demóstenes... Con la acción de Filipo se permitiría la libertad de los griegos, capaces de convertir en dependientes a las poblaciones persas”. D. Plácido, *Grecia clásica*, cit., p. 433.

⁴⁷ Se aprecia también esta línea en su discurso XVI titulado *Acerca del tiro de caballos*. Se podría concluir su inclinación por una democracia moderada. Cfr. J. de Romilly, *Alcibiades*. Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 221-223.

durante su juventud asistir a las clases de GORGIAS, pero a los veinte años conoció a SÓCRATES y cambió de maestro. Hacia el año 399, quizá después de la muerte de su maestro, decidió fundar su propia escuela en el gimnasio llamado *Cinosargo* (perro blanco), que daría nombre a su doctrina como *cínica*. Enseñó a sus discípulos el desprendimiento de los bienes como había propuesto SÓCRATES, pero a ello añadió también el de la familia, el de la posición social, el de los honores, etc. Hasta su muerte en el año 366, aproximadamente, sintió gran afecto por Atenas, a la que había defendido en algún que otro conflicto bélico; sin embargo, su crítica radical y mordaz a la sociedad ateniense hizo que sus discípulos se sintieran desvinculados de ella y propusieran la contemplación de una polis única y universal⁴⁸.

Sus ideas continuaron a través de DIÓGENES DE SÍNOPE, que se hizo cargo de la escuela⁴⁹. Nacido hacia el año 412, su padre fue banquero o ejerció un cargo público relacionado con la economía de su ciudad, de la que tuvieron que exiliarse tras ser acusado de fraude. Al llegar a Atenas comenzó a frecuentar la escuela de ANTÍSTENES; éste se negó en un principio a aceptarle como discípulo, pero terminó por ceder ante su insistencia. Criticó la sociedad ateniense con mayor radicalidad que su maestro: la sociedad era la causante del alejamiento de lo natural y la que había abocado al hombre a la degeneración en la que se encontraba. A esa sociedad se debía la corrupción del cuerpo y del espíritu de los ciudadanos, pues conducía a preocuparse por lo insustancial y a olvidar lo importante. Por ello prefirió vivir prácticamente como un pordiosero hasta su muerte en el 323.

A DIÓGENES debemos los términos *cosmopolita* y *oikouméne* (comunidad universal) recibidos por el estoicismo y que implicaban una visión de la sociedad radicalmente distinta de la propuesta por PLATÓN y ARISTÓTELES⁵⁰. Mientras que éstos especulaban acerca del mejor enclave para situar la polis, el número ideal de habitantes que debían formarla, la división de sus clases, etc., DIÓGENES proponía la supresión de todos estos modelos y aceptar una comunidad en la que cupieran todos los ciudadanos del mundo, pues una ciudad no se podía circunscribir a un lugar determinado: estaría formada por todos aquellos que se sintieran unidos por los lazos de la sabiduría⁵¹.

CRATES, su discípulo más importante, nació hacia el 368 en Tebas. A su llegada a Atenas conoció a DIÓGENES y decidió imitar su modo de vida; más tarde contó entre sus alumnos a ZENÓN DE CITIO, iniciador del estoicismo. Renunció a su fortuna y vivió en la austeridad propia de los cínicos⁵². Tras su muerte en Beocia, año 290, el cinismo continuó, pero sin el éxito alcanzado a lo largo de todo el siglo IV⁵³.

⁴⁸ Cfr. R. Sartorio, *Diógenes Laercio. Los cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Alhambra, Madrid, 1986, pp. 37-44.

⁴⁹ Cfr. R. Sartorio, op. cit., pp. 44-53.

⁵⁰ Diógenes debió escribir una *República*, parodia de las escritas por Platón y Aristóteles. Se perdió, pero numerosos fragmentos nos han llegado a través de los papiros de Herculano que contienen la obra del epicúreo Filodemo *Sobre los estoicos*. Fueron editados en 1982 por Tiziano Dorandi en *Cronache Ercolanesi* 12 (1982), pp. 91-133.

⁵¹ “El *cosmopolitismo* de Diógenes supone la abolición de la diferencia entre los seres humanos por razón de raza, lengua o patria”. Sartorio, op. cit., p. 23. También rechaza cualquier diferenciación por razón del sexo (cfr. p. 24).

⁵² Unos afirman que gastó una parte de su fortuna en terrenos para pastos de la comunidad y el resto fue arrojado al mar; otros afirman que la entregó a un banquero para que la custodiara hasta la mayoría de edad de sus hijos.

⁵³ Otros cínicos fueron Mónimos de Siracusa, Onesícrito de Astipalea (c.375-c.300), Metrocles de Meronea y su hermana Hiparchia, Menipo de Gádara, Bión de Borístenes, etc. Cfr. R. Sartorio, op. cit., pp. 53-63.

Desde un principio entendieron los cínicos que no había posibilidad de regenerar la vida social y política; por ello renunciaron a realizar propuesta alguna para sacarla de su estado e intensificaron la crítica de todos los desmanes⁵⁴. Rechazaron las normas de comportamiento político, social y moral ofrecidas la polis para inclinarse por otras de corte individual como único modo de salvarse de la corrupción. Aquéllas debían ser ignoradas porque habían sido elaboradas por personas corruptas, sin capacidad política ni deseos de servir a la sociedad, por lo que ahora se les debía impedir la participación en la construcción del orden social. Por ello debía ser rechazado todo lo existente, pero no como lo hacían los cirenaicos, seguidores de ARISTIPO, que rechazaban pasivamente todo proyecto político⁵⁵; los cínicos fueron partidarios de la acción, aunque de una acción que se reducía a la crítica social y a una resistencia al cumplimiento de las exigencias sociales, algo semejante a la desobediencia civil.

Fue DIÓGENES quien se opuso con mayor fuerza a la tradición *nacionalista* con su cosmopolitismo. Este ser *ciudadano del mundo* significaba la no pertenencia a polis concreta alguna y, por lo tanto, el no sometimiento a sus leyes; sólo se aceptan las normas de la naturaleza universal, como la igualdad de todos los seres humanos a pesar de las diferencias establecidas por el *nomos*. En su *República*, a diferencia de la platónica, DIÓGENES no proponía ninguna polis ideal, sino todo lo contrario: ignorar las exigencias sociales y los poderes políticos. Todo lo social debía quedar reducido a la mínima expresión⁵⁶.

La *autarquía*, que en PLATÓN y ARISTÓTELES estaban referidas a la polis –sólo en ella podía el individuo alcanzar su desarrollo- fue entendida y buscada por los cínicos como una independencia respecto a las exigencias sociales y morales que pudieran venir impuestas por la sociedad. Para los cínicos, lo único que ofrecía el Estado era una exigencia de sumisión a su poder y reglas, privando a los ciudadanos de su auténtica libertad, por lo que éstos deberían rechazar tal pretensión y buscar unas reglas acordes con la Naturaleza. Naturaleza significaba en su propuesta ausencia de civilización, de cultura, sin reglas positivas de comportamiento. En realidad no proponían una ética de corte naturalista, sino actuar al margen de las normas sociales: cada individuo debe buscar sus reglas frente a las imposiciones. Sólo así se conseguirá un equilibrio interior –se prescinde de todos los problemas y complicaciones sociales-, se eliminan las luchas entre unos ciudadanos y otros por conseguir más bienes y honores, se consume exclusivamente lo necesario, sin necesidad de almacenar o esquilmar la naturaleza,

⁵⁴ Afirma Sartorio que “nadie como los cínicos supo ver que ninguna transformación de la sociedad era posible... No poseían solución de recambio ni doctrina salvadora alguna en el ámbito social...; vieron con inquietante lucidez que lo social formaba, en todo caso, parte del problema, no de la solución”. Op. cit., pp. 14-15. Más adelante añade que “el cinismo es, eminentemente, crítica de la cultura, contra-cultura que no respeta mitos, costumbres, instituciones, normas, ideología, religión. En una palabra, los cínicos viven fuera de la *paideia*” (p. 21).

⁵⁵ Los cirenaicos, seguidores de Aristipo de Cirene (435-360), apenas pudieron extender su pensamiento basado en una búsqueda del placer por el placer: todo objetivo del hombre se reducía a puro placer hedonista. En la escuela cirenaica, fundada en el año 399, se propugnaba el rechazo de cualquier programa político, pero no se preocuparon por los temas sociales. “El hedonista mantiene un egoísmo ilustrado que aprovecha toda circunstancia favorable que la sociedad le ofrece, pero prescinde de una mayor implicación que sería obstáculo al logro del placer; y, por supuesto, juzga ingenuidad incorregible propia de fanáticos y doctrinarios la idea de un mejoramiento o reforma del sistema social en el que vive”. R. Sartorio, op. cit., p. 20.

⁵⁶ Recuerda, en cierta medida, las propuestas más actuales del liberalismo del “Estado mínimo”. “Frente al ‘pasotismo’ hedonista de los cirenaicos, el cinismo es una moral de la resistencia; ante el retiro apolítico del sabio, postula su presencia antipolítica; no sólo mantiene la apelación a la naturaleza del estoicismo, sino la denuncia de lo social como *perversión* de la naturaleza”. R. Sartorio, op. cit., pp. 20-21; cfr. también pp. 25-26.

etc.⁵⁷ En cuanto a las relaciones con el resto del mundo, también resultan mejoradas: se elimina la posibilidad de guerras y discordias con las *poleis* vecinas, pues todas pertenecen a una misma comunidad universal, en la que todos los ciudadanos son iguales, sin que polis alguna pudiera aducir razones para someter a las demás.

Toda institución social fue objeto de su crítica radical por impedir la ansiada independencia absoluta: “A medida que nos desligamos de las cadenas de la opinión, la riqueza, el placer, se libera en nosotros la recta razón que aquellas mantenían muda y prisionera. El resultado final es la *basileía* interior: el hombre se convierte en rey, señor de sí mismo”⁵⁸.

Lecturas recomendadas

Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. de J. Gaos. FCE, Madrid, 1984, pp. 19-145, 298-335 y 357-463.

Rus, S., *El desarrollo aristotélico de la teoría constitucional*, en *El problema de la fundamentación del Derecho*. Universidad de Valladolid, 1987, pp. 186-214.

Sartorio, R., *Diógenes Laercio. Los cínicos*. Alhambra, Madrid, 1989.

Obras clásicas:

Aristóteles, *Política y La Constitución de Atenas*, en *Obras completas de Aristóteles*. Trad. de F. de P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1973.

Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*. Trad. de J. Ortiz. Iberia, Barcelona, 1986.

Isócrates, *Discursos*. Trad. de J.M. Guzmán Hermida. BC Gredos, Madrid, 1979-80.

⁵⁷ Cfr. R. Sartorio, op. cit., pp. 29-30 y 32-33. La organización social crea una segunda naturaleza en el hombre que le lleva a competir y rivalizar constantemente con los que tiene a su alrededor.

⁵⁸ R. Sartorio, op. cit., p. 36.