

NATURALEZA, LENGUAJE Y VIRTUD EN EL ORIGEN DE LA *POLIS**

JOAQUIN GARCÍA-HUIDOBRO
Profesor de Teoría Política
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad de Valparaíso

I

La pregunta por el origen de las diversas formas de organización política, sean ellas el imperio, la *polis* o el Estado trae consigo inevitablemente tres problemas del máximo interés. El primero es si la sociedad o comunidad y las formas de organización que la dirigen son una realidad natural al hombre o si más bien la situación natural del hombre es la existencia aislada, y sólo después de un acuerdo de voluntades –un pacto real o hipotético– surgen la sociedad, la potestad política y la actividad política misma. A esta última postura se asocian nombres célebres, como los de Hobbes, Locke y, en nuestros días, Rawls. El representante más conocido de la primera postura es Aristóteles. El segundo problema es el de saber si hay formas legítimas de poder político o si el poder está ligado necesariamente a la opresión o la dominación, como piensan algunos sofistas, el anarquismo y, respecto de las sociedades anteriores al socialismo, Marx¹. La tercera cuestión es la de saber si, en caso de ser posible un poder legítimo, aquella forma de organización que llamamos Estado Moderno puede serlo, o si lo ha sido en sus cinco siglos de historia.

*Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por *Fondecyt*.

¹Esta opinión es frecuente incluso en autores que adhieren a la democracia liberal: “El Estado, cualquiera que sea la definición que de él se dé y cualquiera que sea la forma que éste presente, es una organización de poder (...). Se pueden trazar límites al Estado, en cuanto Estado de Derecho: pero dentro de esos límites sigue siendo poder de dominación. El Estado puede ser democrático y fundar el poder público en la voluntad popular: el Estado sigue siendo poder de dominación y sólo queda sometido al principio democrático el modo de su constitución y de su ejercicio. El poder del Estado en cuanto tal en todas las constituciones es el mismo” (E. Forsthoff, *Problemas constitucionales del Estado Social*, en W. Abendroth, E. Forsthoff y K. Doehring, *El Estado Social*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1986).

La solución a cada uno de los tres problemas es relativamente independiente, pero cabría señalar que una respuesta positiva a la cuestión de la naturalidad de la sociedad y el poder político facilita mucho el explicar por qué hay un poder que es político y no meramente despótico, y a establecer las condiciones que debe cumplir el Estado –que es la forma de organización que hoy conocemos– para ser calificado de legítimo, cuestión esta última en la que no entraremos.

II

La solución de Aristóteles a la cuestión de la naturalidad de la *polis* es, en términos generales, conocida: el hombre es naturalmente político o, dicho de otro modo, tiende por naturaleza a vivir en la *polis*. Diversos argumentos y constataciones apoyan esta afirmación, comenzando por la distinción de los sexos², que parece indicar una complementariedad, y siguiendo por la división del trabajo³, que ya había sido expuesta por su maestro Platón.

Sin embargo, parece que en la mente del Estagirita el argumento más importante para sostener que el hombre es un animal político está dado por el lenguaje⁴. A primera vista, esto parece evidente (incluso Aristóteles utiliza esta expresión), puesto que el lenguaje sólo tiene sentido por referencia a los otros: los hombres no suelen conversar solos y aquellos que más o menos conscientemente lo hacen tienden a avergonzarse cuando alguien llega a saberlo. Pero, ¿es simplemente esto lo que está diciendo Aristóteles? Si así fuese, la objeción surgiría de inmediato, pues el lenguaje se da también en la familia o en la aldea, y mal podría ser señal de la naturalidad de la *polis*, que es lo que el Estagirita ha afirmado. O sea, el lenguaje presupone alguna forma de comunidad, pero no necesariamente la comunidad política.

Además, el contexto de la enunciación aristotélica hace ver que su argumento no pretende algo tan simple como que no se puede conversar a menos que haya otro en las intermediaciones. Aristóteles desarrolla su argumento destacando las funciones del lenguaje o, mejor dicho, aquello que es objeto del mismo. Así, el lenguaje humano va más allá de lo que es

²*Política* I, 2, 1252 a 26-30, cfr. *Ética a Nicómaco* (en adelante *EN* VIII, 14, 1162 a 17 ss).

³*Política* I, 2, 1252 a 30-31.

⁴*Política* I, 2, 1253 a 11 ss.

común a los animales gregarios a saber, la exteriorización y manifestación del placer y del dolor a través de la voz. Si la palabra del hombre quedara limitada a manifestar agrado y desagrado, entonces el hombre sería un animal gregario más. Pero sucede que la palabra se refiere también a lo útil y a lo dañoso⁵. Esta nueva dimensión del lenguaje está muy ligada al mundo instrumental, a la técnica, que ya es algo propio del hombre, al menos en cuanto es susceptible de desarrollarse y enseñarse, cosa que no sucede con la 'técnica' mediante la cual las abejas construyen sus panales. El poder transmitir ideas como la de lo conveniente supone un grado de anticipación que parece estar vedado al resto de los animales.

Pero el análisis del Estagirita no queda tampoco allí. En efecto, nos dice que el lenguaje tiene por objeto también lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto⁶, con lo que está dando a entender varias cosas⁷. La primera es que las categorías de lo justo y lo injusto no son reducibles a las de lo útil y lo dañoso, y mucho menos a las de lo placentero y lo desagradable. Tanto es así, que el hombre puede hacer cosas que no le causan placer, pero que estima correctas. La segunda es que un hombre que no se mueva en la esfera de la moralidad será un individuo que estará viviendo una existencia meramente animal⁸ o, por lo menos, que por estar ocupado de las solas cosas útiles no se beneficiará plenamente de la convivencia política.

Existe un claro paralelismo entre el tipo de necesidades que tiene el hombre, los bienes a los que aspira y las formas de organización que ayudan a conseguirlos. Si el hombre tuviese sólo necesidades y fines inmediatos, entonces no se necesitaría de la *polis* y bastaría con la familia y la aldea. La familia, en efecto, surge para satisfacer las necesidades más elementales, como las de procreación y nutrición. Otro tanto sucede con la aldea, que se aprovecha de la división del trabajo para lograr una mejor satisfacción de las cosas que se requieren para la vida.

⁵ *Política* I, 2, 1253 a 14-15.

⁶ *Política* I, 2, 1253 a 15.

⁷ "La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para significar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad" (*Política* I, 2, 1252 a 11-18).

⁸ Cfr. *EN*, I, 5, 1095 b 19-22.

Sin embargo, no se crea que la *polis* es ajena a esas necesidades básicas. No hay que perder de vista que ella nace por las necesidades de la vida. Es decir, el dinamismo de las necesidades va exigiendo formas superiores de organización, hasta que llega un momento en que esas formas posibilitan no sólo la mejor satisfacción de lo que se requiere para vivir, sino que permiten la vida buena: la *polis* nace por las necesidades, pero subsiste para vivir bien⁹.

La *polis*, por tanto, es doblemente racional. De una parte, por su mayor eficacia en la solución de gran parte de los problemas que llevan a los hombres a agruparse¹⁰. De otra, porque permite el desarrollo de una vida conforme a la razón, esto es, la vida virtuosa. En coherencia con lo anterior, el gobierno político se caracteriza como un gobierno sobre hombre libres, una potestad que tiene por destinatarios a individuos que son iguales a quien manda. Se trata de un gobierno que se ejerce sobre seres racionales y en forma racional¹¹.

Así se entiende que Aristóteles afirma la naturalidad de la *polis* sobre la base del lenguaje y, más radicalmente, en el hecho de que el lenguaje humano tenga por objeto más propio el campo moral, cuyo desarrollo es posibilitado por la *polis*. La *polis*, entonces, es natural en la misma medida en que lo son el lenguaje y la virtud: no como algo dado, sino como algo respecto de lo cual se tiene una aptitud natural, es decir, algo a lo que se tiende como hacia un fin.

Si esto es así, tampoco deben sorprender ni ser malinterpretadas las afirmaciones de Aristóteles que entienden al hombre como una parte y a la ciudad como un todo, al cual el hombre se subordina. En la época actual, tendemos a concebir la libertad política como una libertad frente o respecto del Estado, y a éste como una realidad ajena al individuo. En Atenas es al revés: los que no se vinculaban a la *polis* no podían ser libres, y la *polis*—lo mismo que su bien—no es algo distinto de la comunidad de ciudadanos. Difícilmente podría subsistir la *polis* si se maltrata a quienes la componen.

Se ha dicho muchas veces que Aristóteles puede considerarse como el prototipo de la postura que defiende la naturalidad de la *polis*. Vimos que esto era así, incluso teniendo presente que la mayoría de los pueblos—en opinión del Estagirita—no han alcanzado ese estadio y quizá nunca lo alcan-

⁹*Política* I, 2, 1252 b 29-30.

¹⁰Aunque Aristóteles no lo dice expresamente, en la *polis* las necesidades más elementales son humanizadas.

¹¹*Política* I, 7, 1255 b 16 ss.

cen. La contradicción entre la naturalidad de la *polis* y su escasa frecuencia de hecho es sólo aparente. Se resuelve atendiendo al carácter teleológico de la noción aristotélica de naturaleza. Queda, sin embargo un problema: el de cómo entender que tras afirmar que la *polis* es natural, diga que aquel que la instituyó fue causa de los mayores bienes.

En la mentalidad actual, aquello que es instituido no parece que pueda ser considerado como natural. La aparente contradicción se debe –necesariamente– a las diversas ideas de naturaleza que están en juego. Como ha señalado Spaemann¹², la noción de naturaleza depende del concepto que se le oponga. Así, aunque cabe utilizar en el lenguaje corriente oposiciones como natural/artificial, natural/adquirido, natural/impuesto, natural/sobrenatural, natural/cultural, no siempre lo natural está significando lo mismo. Si esto es así, es posible que no exista contradicción entre el carácter natural de la sociedad y la *polis* y el hecho de que pueda o deba haber alguien, es decir, un líder o un grupo de hombres, que le dé existencia concreta a una sociedad determinada y con ellos cause para la posteridad grandes bienes, en cuanto les hace posible la vida buena. En ese caso, con la *polis* sucedería como con el lenguaje. También el lenguaje es natural, pero nadie puede hablarlo si no lo ha aprendido de alguien, y lo que se aprende no es el ‘lenguaje’ a secas, sino que siempre se habla francés, latín, alemán o castellano, es decir, un lenguaje particular entre otros posibles. Para decirlo en términos actuales, en la visión de Aristóteles, el hecho de que lo natural no se reduzca a lo empírico no significa negar que las exigencias naturales sólo pueden manifestarse tomando determinadas formas históricas más o menos adecuadas. En el caso de la *polis*, empero, la naturaleza juega un papel muy relevante en otro sentido, puesto que a la *polis* sólo se accede a partir de otras formaciones menores, que también tienen carácter natural y sí son más accesibles que la *polis*, a saber: la familia y la aldea. De nuevo cabe hacer la analogía con el lenguaje. El uso más pleno del mismo (aquel que se se refiere a lo justo y lo injusto) sólo comienza cuando ya se han recorrido los campos anteriores, es decir, aquel que se refiere a lo útil (técnica) y aquel de la voz, que expresa placer y dolor.

El hecho de que las exigencias naturales deban manifestarse en formas históricas o culturales tiene estrecha relación con algo que posteriormente será objeto de muchas disputas: la distinción entre lo justo natural

¹²R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. Piper. München. 1987, 109.

y lo justo convencional¹³, cuestión que no fue desarrollada directamente por Aristóteles, pero sí por sus discípulos medievales, al tratar de las relaciones entre el derecho positivo y el llamado derecho natural¹⁴.

III

Lo visto se conecta con la segunda de las preguntas que nos hacíamos al comenzar este texto; si existe algo así como un poder legítimo o político, o si todo poder esconde, en el fondo, una dominación, y actúa como máscara encubridora de la realidad o como mero instrumento de control.

La respuesta a la pregunta de si existe un poder legítimo debe ser, en la filosofía de Aristóteles, necesariamente positiva. Es más, la conocida división aristotélica de las constituciones en puras y corruptas muestra que considera posible que existan las primeras. El rasgo común a las formas rectas es que se ejercen en favor de los gobernados, los cuales, por su parte, son iguales a los que gobiernan, es decir, son hombres libres. Hay, por tanto, un gobierno político, que es aquel que se ejerce sobre hombres libres y en beneficio suyo.

Robert Spaemann ha destacado cómo la idea clásica de poder legítimo se apoya en tres supuestos¹⁵. Primero, que existe un interés común a los hombres y que ese interés es cognoscible a través del diálogo. De ahí la importancia de la *polis*, como lugar de encuentro de los hombres libres. Sin embargo, aunque exista una verdad política y ella sea cognoscible, muchas veces el consenso de los hombres no llegará a ser un consenso racional, y puede suceder que sólo unos pocos estén en condiciones de llegar a ella. Este es el segundo supuesto: que el consenso no es racional *a priori*. Con todo, cualquier persona tiene la posibilidad de guiar sus actos conforme a la razón y, por tanto, de perseguir el interés racional común, aun a costa de sus propias aspiraciones circunstanciales. Este es el tercer supuesto.

La existencia de un interés social racional y la capacidad humana de acceder a él no hacen superfluo el gobierno. Precisamente porque los hombres pueden desviarse, dejarse llevar por sus pasiones¹⁶, etc., el

¹³Cfr. *EN*, V, 7, 1134 b 18 ss.

¹⁴Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I-II, 95, 2.

¹⁵R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*. Eunsa. Pamplona. 1980, 191 ss.

¹⁶Con otra terminología, este papel desviante de las pasiones reaparece en la filosofía política contemporánea a través de la noción de dominación.

gobernante no puede pretender obtener el consenso fáctico de todos respecto de sus decisiones, sino que tendrá que anticipar el consenso racional. Así, un poder es legítimo cuando las normas por las que distribuye las cargas y beneficios sociales se fundan en criterios que son aceptables por todos aquellos que actúen razonablemente. Quizá esta idea de Spaemann, de raíz clásica, no esté muy lejos de lo que intenta expresar Rawls con su concepción acerca de la posición original y el velo de ignorancia¹⁷.

IV

La idea de interés racional común a los miembros de una sociedad es recogida y desarrollada por Tomás de Aquino en la Edad Media. En su opúsculo sobre *El Gobierno de los Príncipes*, el Aquinate fundamenta la naturalidad de la sociedad y, más específicamente, del poder político en el hecho de que sus miembros tienden espontáneamente a perseguir sus fines individuales, de modo que –a menos que exista alguien que se ocupe de aquellos bienes que son comunes a todos, es decir, de los fines de la sociedad como tal–, la organización social perderá consistencia. Sin embargo, en toda esta especulación, el sentido de la potestad política y su justificación está precisamente en la búsqueda y logro de esos objetivos comunes. Sin este carácter de *servicio*, la tarea del gobernante perdería su razón de ser y, entre otras consecuencias, habría desaparecido uno de los fundamentos de la obediencia política.

Este pensamiento medieval se halla en las antípodas de lo que será después la idea moderna de razón de estado, que pretende tener una subsistencia propia y hace del Estado –y más específicamente del poder– el centro de la política. La política quedará reducida entonces a una técnica: la técnica de alcanzar, acrecentar y mantener el poder.

El contraste más grande entre la idea clásica y la moderna de la política no está, propiamente hablando, en que la primera desatienda el papel del poder y la segunda, más realista, reconozca su decisiva importancia. Autores como Tomás de Aquino piensan que el poder es tan necesario que subsistiría aunque no existiera el mal moral en el mundo. En cambio, los modernos lo consideran una consecuencia de la maldad del hombre (Maquiavelo) o medio de impedir la destrucción recíproca (Hobbes). La diferencia

¹⁷Si bien en este caso su reflexión esté oscurecida por una complicada teoría contractualista.

consiste en que, en la perspectiva clásica, el poder y la organización política no se justifican por sí mismos y, por tanto, no está legitimada necesariamente su tendencia a crecer, mientras que en los modernos la sola existencia del poder es ya una justificación, puesto que la alternativa es la guerra de todos contra todos o el caos.

La cuestión del origen de la *polis* resulta especialmente ilustrativa para ver cómo opera la idea aristotélica de naturaleza en la filosofía práctica. En ella se ve claramente cómo la naturalidad de una realidad –sea el lenguaje, la virtud o la vida política–, no sólo no es incompatible con su adquisición a través del aprendizaje y la socialización, sino que precisamente a través de ella se realiza. Pero estas realizaciones históricas son siempre particulares, están mediadas por la cultura, y –en suma– son perfectibles, como son perfectibles el lenguaje y la virtud. Así, el hecho de que la *Política* de Aristóteles sea la continuación de su *Ética a Nicómaco*¹⁸ debería dar bastante que pensar a quienes cultivan una y otra disciplina.

¹⁸Cfr. *EN*, X, 9.