



Universidad de Navarra

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

EL HOMBRE BUENO Y EL BUEN CIUDADANO
EN ARISTÓTELES

MARÍA BUENO TRILL
DIRECTORA: PROF. DR. ANA MARTA GONZÁLEZ

PAMPLONA
FEBRERO 2011

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ISBN 84-8081-107-2

*atopon de kai to mēden mēd' epi tina chronon sunikneisthai ta tōn
ekgonōn tois goneusin*

*Pero también es absurdo suponer que las cosas de los hijos pueden en
algún momento dejar de interesar a los padres*

Aristóteles, EN I, 10, 1100 a, 29-30

A mis padres, que viven a la perfección esta máxima aristotélica

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| PRIMERA PARTE: EL HOMBRE BUENO | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 13 |
| I. LA VIRTUD HACE AL HOMBRE UN BUEN HOMBRE | 15 |
| 1. EL HOMBRE FELIZ ES EL HOMBRE BUENO | 15 |
| 2. EUDAIMONIA Y RAZÓN | 24 |
| 3. LA NATURALEZA COMO OREXIS | 36 |
| 4. LA ADQUISICIÓN DE LA VIRTUD | 58 |
| a) La importancia de las acciones | 61 |
| b) Comunidad, educación y leyes | 64 |
| c) La virtud como proairesis | 73 |
| II. EL HOMBRE, SOCIAL POR NATURALEZA | 77 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 77 |
| a) Social por naturaleza | 80 |
| b) Fin de la comunidad | 90 |
| 2. EL HOMBRE EN LA CASA | 93 |
| a) La casa, realidad natural | 94 |
| b) La casa y la polis | 99 |
| 3. EL HOMBRE EN LA POLIS: AMISTAD, JUSTICIA | 112 |
| 3. 1 INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE POLIS | 112 |
| a) Elementos de la polis | 115 |
| - El lugar | 115 |
| - Las partes de la ciudad | 116 |
| - La autarquía | 121 |
| - Los ciudadanos | 125 |
| - El fin de la polis | 127 |
| b) El bien del individuo y el bien de la polis | 132 |

| | |
|--|-----|
| 3.2 LA AMISTAD | 139 |
| a) La amistad como bien de la polis | 140 |
| b) Diferentes tipos de amistad | 145 |
| c) La amistad política | 148 |
| d) Amistad y justicia | 151 |
| e) La amistad en la casa según los distintos regímenes | 154 |
| 3.3 JUSTICIA | 159 |
| a) La justicia como virtud general | 160 |
| b) Legalidad e igualdad | 165 |
| - Introducción | 165 |
| - Lo justo como lo igual | 175 |
| - Lo justo como lo legal | 179 |
| c) La justicia política | 186 |
| d) División de la justicia política en natural y legal | 193 |
| e) La justicia parcial | 201 |
| f) La justicia en la casa | 210 |
| 4. POSIBILIDAD DEL HOMBRE BUENO FUERA DE LA POLIS | 216 |
| a) El hombre brutal | 220 |
| b) El hombre semejante a los dioses | 227 |

III. EL HOMBRE COMO CIUDADANO 237

| | |
|--|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 237 |
| 2. EL CIUDADANO SEGÚN ARISTÓTELES | 239 |
| a) Participación en el gobierno de la polis | 239 |
| b) La conservación del régimen | 246 |
| c) Los trabajadores manuales | 251 |
| 3. EL BUEN HOMBRE Y EL BUEN CIUDADANO | 256 |
| a) La virtud del buen ciudadano | 256 |
| b) El ciudadano en cuanto hombre bueno | 263 |
| 4. EL CIUDADANO: GOBERNANTE Y GOBERNADO | 269 |
| a) El imperio político: la participación en una obra común | 269 |
| b) Las virtudes del gobernante y del gobernado | 273 |
| c) El gobernante en cuanto hombre bueno | 281 |
| d) Gobierno por turno | 290 |
| 5. EL BUEN CIUDADANO EN LOS DISTINTOS REGÍMENES | 293 |

SEGUNDA PARTE: EL BUEN CIUDADANO **301**

INTRODUCCIÓN **301**

IV. EL CIUDADANO EN UNA MONARQUÍA **303**

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 303 |
| 2. TIPOS DE MONARQUÍA | 304 |
| a) Notas de la <i>basileia</i> y de la <i>pambasileia</i> | 310 |
| b) Monarquía y casa | 316 |
| c) La monarquía absoluta o pambasileia | 327 |
| 3. SURGIMIENTO DEL RÉGIMEN | 333 |
| 4. EL CIUDADANO EN UNA MONARQUÍA | 342 |
| a) Participación en el gobierno | 342 |
| b) Diversidad de grupos en la polis | 346 |
| c) Participación del ciudadano en el régimen monárquico | 351 |
| d) Ley y monarquía | 358 |

V. MEJOR RÉGIMEN EN ABSOLUTO O MEJOR RÉGIMEN POSIBLE **365**

| | |
|---------------------------------------|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 365 |
| 2. RÉGIMEN MEJOR EN GENERAL | 368 |
| 3. MEJOR RÉGIMEN EN ABSOLUTO | 377 |
| a) Idealismo de la polis aristotélica | 379 |
| b) Forma concreta de gobierno | 386 |
| c) Participación en el gobierno | 397 |
| d) Término medio político | 407 |

VI. EL CIUDADANO EN UNA ARISTOCRACIA **413**

| | |
|----------------------------------|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 413 |
| 2. NATURALEZA DE LA ARISTOCRACIA | 415 |
| a) Aristocracia y virtud | 415 |
| b) Gobierno de unos pocos | 417 |
| c) Virtud en la aristocracia | 422 |

| | |
|---|------------|
| 3. ESPECIES DE ARISTOCRACIA | 427 |
| a) Distinción entre los ciudadanos: la elección | 429 |
| b) Aristocracia como mejor régimen, <i>haplos</i> | 433 |
| c) Otras aristocracias: Cartago y Esparta | 438 |
| 4. EL CIUDADANO EN UNA ARISTOCRACIA | 445 |
| | |
| VII. EL CIUDADANO EN UNA REPÚBLICA | 449 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 449 |
| 2. REPÚBLICA Y DEMOCRACIA | 451 |
| 3. NATURALEZA DE LA REPÚBLICA | 458 |
| a) Libertad e igualdad | 458 |
| b) Entre la oligarquía y la democracia | 463 |
| 4. ELEMENTOS DE LA REPÚBLICA | 469 |
| a) Ricos y pobres; nobles y libres | 469 |
| b) La ley en la república | 472 |
| 5. EL CIUDADANO EN UNA REPÚBLICA | 474 |
| | |
| VIII. EL CIUDADANO EN LOS REGÍMENES INJUSTOS | 481 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 481 |
| 2. NATURALEZA DE LA DEMOCRACIA Y DE LA OLIGARQUÍA | 486 |
| a) Cantidad y cualidad | 486 |
| b) Consideración de la libertad | 492 |
| c) La igualdad del ciudadano | 500 |
| d) El buen ciudadano en un régimen injusto | 506 |
| 3. LA TIRANÍA | 510 |
| a) La tiranía como monarquía | 510 |
| b) Defectos de la tiranía como régimen político | 514 |
| | |
| CONCLUSIONES | 521 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 539 |

INTRODUCCIÓN

Con esta tesis pretendo una aproximación al pensamiento de Aristóteles respecto a dos temas en particular: en primer lugar a qué entiende por hombre, y más en concreto, por hombre virtuoso. En segundo lugar, a cómo entiende al ciudadano y, más en concreto, cómo considera que debe actuar el buen ciudadano en las distintas polis. Es decir, busco profundizar en la virtud del hombre y su sociabilidad, para llegar después a su análisis como ciudadano, análisis éste que implica necesariamente –por el mismo planteamiento aristotélico– la referencia a los distintos regímenes que se encuentran en las polis. En definitiva, lo que se planteará de fondo es de qué modo encara Aristóteles, si es que la encara en absoluto, la relación entre moral y política.

Es necesario en primer lugar clarificar la noción de hombre virtuoso para poder después caracterizar al ciudadano, que, de entrada, y supuesta la consideración aristotélica del hombre como ser naturalmente político, se nos presenta como el mejor de los hombres. Por supuesto, el solo planteamiento del asunto en estos términos suscita una serie de objeciones y problemas, tales como si el buen ciudadano de un régimen injusto puede efectivamente ser considerado un buen hombre, o si, en general, puede hablarse de un régimen injusto, supuesto que el hombre es un ser naturalmente político.

Así pues, a través del estudio de un punto tan concreto como es el hombre bueno y el buen ciudadano, quiero dar alguna luz sobre la relación existente en Aristóteles entre ética y política¹. Por ahora, el

¹ Dice Ross: “La ética de Aristóteles evidentemente es social, y su política es ética; no olvida en la *Ética* que el hombre individual es esencialmente miembro de una sociedad, ni en la *Política* que la virtud del Estado depende de la virtud de los ciudadanos. No obstante, no duda nunca que existe una diferencia entre estas dos clases de investigaciones”, ROSS, *Aristóteles*, 268. También afirma Fernando Inciarte que “el redescubrimiento de la filosofía práctica como la unidad de ética y política en Aristóteles es relativamente reciente. Por lo que respecta a Alemania (...) coincide con los trabajos de Joachim Ritter sobre el Derecho natural en Aristóteles y con el trabajo de habilitación de Wilhelm Hennis bajo el título ‘Filosofía práctica y política’”, INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 97.

camino a seguir será buscar cuál es la virtud propia del hombre – suponiendo que haya una–, para después detenerme en la sociabilidad humana, con referencia a la posibilidad de un hombre fuera de la ciudad, para terminar analizando los diferentes regímenes políticos.

El objeto del trabajo consiste, por tanto, en analizar al hombre bueno, y por ello virtuoso, y examinar cómo no puede existir sin la polis². Tendremos que ver qué es lo que hace a un hombre un buen hombre, para después investigar la vida de ese hombre en la polis y terminar apuntando a ese mismo hombre como buen ciudadano. Pero así como no se puede hablar de un hombre en abstracto, tampoco podemos hablar del ciudadano sin hacer referencia a los distintos regímenes donde toma realidad la vida civil.

El trabajo se distribuye en dos partes principales: el hombre bueno y el buen ciudadano. El hombre bueno se subdivide a su vez en tres capítulos, donde se tratarán los siguientes temas: En el primero veremos la virtud poseída por el hombre: cómo se alcanza, qué presupuestos naturales tiene, para qué sirve, y cuál es su relación con la felicidad. En el segundo me centraré en la sociabilidad humana; cómo ésta se da en la casa y principalmente en la polis, y cómo son necesarias la amistad y la justicia. También haré un breve excursus sobre la posibilidad de la vida del hombre fuera de la ciudad. Y por último veremos en qué consiste ser un ciudadano y más en concreto un buen ciudadano.

Con respecto a la segunda parte del trabajo, el buen ciudadano, se verá cómo se desenvuelve su vida en los regímenes propuestos por Aristóteles, monarquía, aristocracia y república, así como una referencia a la existencia de regímenes injustos que no buscan el bien común. Como un capítulo especial se verá la diferencia entre el mejor régimen y el mejor régimen en absoluto, tema importante para hacerse idea de lo que está queriendo transmitir Aristóteles al hablar de los regímenes justos.

² Es conocido el problema de traducción que plantea este término, optando unos autores por “Estado”, otros por “ciudad-estado” etc. Me parece preferible mantener el original griego, y cuando se traduzca utilizar la palabra “ciudad”.

Lo que se pretende en definitiva es esclarecer si ser buen hombre lleva implícito ser un buen ciudadano, y si ser un buen ciudadano exige a la vez ser hombre virtuoso, o si en el pensamiento aristotélico son cuestiones independientes.

Aprovecho estas líneas para dar las gracias a mi directora de tesis, la profesora Ana Marta González, por su dedicación y competencia; a la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra, por la ayuda económica brindada y a la Universidad Austral por haberme liberado de mis obligaciones docentes por un periodo de dos años. Sin ellos, evidentemente, este trabajo de investigación no hubiera sido posible.

Finalmente doy las gracias a mi familia y amigos de Madrid, Pamplona y Buenos Aires por todo el apoyo prestado.

PRIMERA PARTE: EL HOMBRE BUENO

INTRODUCCIÓN

En esta parte del trabajo, como ya se ha dicho, veremos principalmente la cuestión de la virtud en el ser humano; es decir, cómo el hombre posee, por un lado, virtud natural para realizar ciertas operaciones, y a la vez, virtudes adquiridas que le facilitan el cumplimiento de sus funciones propias.

La virtud, que en Aristóteles está intrínsecamente unida a la *eudaimonia*, es algo natural y adquirido al mismo tiempo. Y se adquiere en un ámbito bien concreto y muy importante para nuestro Filósofo, como es la polis. Es la ciudad el lugar de desenvolvimiento natural del hombre, el lugar por antonomasia de su vida y de sus relaciones con los demás hombres, tanto de amistad como de justicia –entre otras–.

Al mismo tiempo, la polis presupone la casa como núcleo de esa vida política y de alguna manera reflejo de la misma: por eso el mismo Aristóteles hace un paralelismo entre las relaciones que se dan en el hogar, y los distintos regímenes políticos que podemos encontrar. Y concluye que el niño tiene que ser educado con miras al régimen político en el que vive.

Esta primera parte del trabajo debe terminar con una referencia necesaria al hombre como ciudadano: no es posible, en la filosofía aristotélica, una completa perfección humana fuera de la polis. Y en este sentido el ser ciudadano manifiesta un modo de ser propio del hombre. A la vez hay muchas maneras de vivir como ciudadanos, según la polis que nos toque habitar y nuestro modo de participar en ella.

I. LA VIRTUD HACE AL HOMBRE UN BUEN HOMBRE

1. EL HOMBRE FELIZ ES EL HOMBRE BUENO

En el presente capítulo me parece conveniente llamar la atención sobre la importancia que tiene para nuestro tema –la consideración del buen hombre y del buen ciudadano– investigar sobre lo que es bueno para el hombre, cuestión de la que Aristóteles se ocupa ampliamente, en la medida en que centra su interés en la virtud¹.

Según él mismo anota, “no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil”². En efecto: Aristóteles entiende la ética como una disciplina práctica. Lo que busca con ella es “hacer al hombre bueno” y no un mero conocedor teórico de lo que es el bien, entre otras cosas porque precisamente el modo de conocer el bien moral es viviéndolo –y ésta es la verdad práctica³–.

Por tanto, cuando Aristóteles se pregunta por el hombre bueno, el hombre virtuoso o *spoudaios*, se está preguntando por el hombre que reúne en sí todas las características de la persona cabal, madura. Si se entiende la virtud como la perfección de la capacidad operativa⁴, entonces el hombre bueno será el que hace bien lo que tiene que hacer por ser hombre.

¹ Por el momento estoy identificando hombre bueno y hombre virtuoso, cuestión que se irá aclarando en este capítulo.

² EN II 2, 1103b27-28.

³ “Cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas”, EN X 9, 1179b1-2.

⁴ “Hay que decir, pues, que toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación”, EN II 6, 1106a14-15.

Por otro lado, para Aristóteles, el bien está relacionado con la felicidad o *eudaimonia*⁵: conocer lo que nos hace buenos y ser buenos es necesario para ser felices porque “tanto la multitud como los refinados dicen que [el bien supremo] es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”⁶. Por eso si conocemos –vivimos– la virtud conoceremos –viviremos– la felicidad, seremos felices⁷. Es decir, la ética conecta, lo veremos un poco más adelante, con el deseo de felicidad del hombre, porque ser felices es algo a lo que todos aspiran, aunque no todo el mundo alcance la felicidad, tal vez por buscarla donde no debe⁸ o por un fallo de la naturaleza⁹.

Por esto se afirma que una vida virtuosa puede ser, por motivos externos al agente –como la suerte, la enfermedad o cualquier otra desgracia–, no completamente feliz, pues nadie llama feliz al que está

⁵ *Eudaimonia* es un término controvertido, que goza de las más diversas traducciones en los distintos idiomas. MacIntyre reconoce que Aristóteles “gives to it the name of *eudaimonia* – as so often there is a difficulty in translation: blessedness, happiness, prosperity. It is the state of being well and doing well in being well, of a man’s being well-favored himself and in relation to the divine”, MACINTYRE, *After Virtue*, 148. Por ejemplo, Julia Annas y Fred Miller lo traducen por “happiness” y por “flourishing”, cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 44, y MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 19; Anthony Kenny por “happiness”, cfr. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, 5; Hutchinson, por “success”, cfr. HUTCHINSON, “Ethics”, 200. Este mismo autor afirma que otros traducen *eudaimonia* por “happiness” y *makarios* por “blessed”; y Hursthouse, después de nombrar las desventajas de traducirlo por “happiness”, “flourishing” and “well-being”, al final se decide por “happiness”. Lo explica así: “The trouble with ‘flourishing’ is that animals and even plants can flourish (...) The trouble with ‘happiness’, (...) is that it connotes something subjective (...) ‘Well-being’ (...) is not an everyday term and it lacks a corresponding adjective, which makes for clumsiness”, HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 9-10. También Ross, en su traducción de la *Ética a Nicómaco*, elige “happiness”. En las traducciones al castellano, por ejemplo, del libro de Ross, a veces se traduce por “bienestar”, cfr. ROSS, *Aristóteles*, 274, o la mayoría de las veces por “felicidad”, cfr. Marías–Araujo, traducción de la *Ética a Nicómaco*.

⁶ EN I 4, 1095a18-20.

⁷ Cfr. EN I 13, 1102a3.

⁸ Cfr. EN I 4, 1095a22-25.

⁹ Cfr. Pol. VII 13, 1331b39-40.

sometido a tormentos o al que sufre grandes calamidades¹⁰, pero, a la vez, “jamás hará lo que es vil y aborrecible”¹¹, y por eso, por poseer la virtud como cualidad estable, no se le podrá llamar desgraciado; aunque tampoco completamente venturoso. Es decir, tal vez el virtuoso no llegue a conseguir una felicidad total por causas ajenas a él; pero lo que es claro es que el vicioso nunca será feliz y no tendrá una vida lograda¹².

Ciertamente alcanzar la felicidad no está completamente en manos del propio hombre. Aunque un elemento esencial para Aristóteles es la virtud¹³, sin duda la felicidad requiere además de algo de suerte¹⁴. Esta tesis está ampliamente tratada por Martha Nussbaum, quien afirma que Aristóteles insiste en la importancia real que tiene la suerte o fortuna –la mala suerte en este caso– en la *eudaimonia*, que nos puede llevar a apartarnos de la “buena vida” en sentido pleno. Con todo, Aristóteles insiste también en que una persona con un buen carácter y en posesión de la prudencia, podrá resistir y seguir actuando noblemente en medio de la adversidad, aunque difícilmente se la llame feliz¹⁵.

Esta idea puede aplicarse, por ejemplo, a los tiempos de guerra: no es posible que los seres humanos y las ciudades sean felices si no logran vivir en épocas pacíficas, pues la guerra es un tiempo por antonomasia de adversidad, y por tanto un estado que imposibilita la adquisición y la práctica de la virtud de manera constante, si el individuo se ve sometido a presiones por encima de sus posibilidades¹⁶. De ahí que el primer bien de

¹⁰ Cfr. EN I 5, 1095b34; EN I 9, 1100a7 y EN VII 13, 1153b19-21.

¹¹ EN I 10, 1100b34.

¹² “Es imposible que les vaya bien a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad fuera de la virtud y de la prudencia”, Pol. VII 1, 1323b31-33

¹³ Cfr. EN I 9, 1099b11-18, EN I 10, 1100b7-10 y Pol. VII 1, 1323b26-29.

¹⁴ Para el concepto de suerte y azar, ver QUEVEDO, *Ens per accidens*.

¹⁵ “He does concede that such extreme bad luck [la de Priamo] *could* dislodge a good person from full *eudaimonia*. But he reminds us that a person of good character and practical wisdom will often be able to resist this damage, finding a way to act nobly even in circumstances of adversity”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 333.

¹⁶ “Se tiene indulgencia cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar”, EN III 1, 1110a23-25. Por otro lado, hay que tener en cuenta que es también en tiempos de dificultad cuando mejor se manifiesta la virtud del hombre, especialmente la valentía, si bien no diríamos de una ciudad en guerra que es una ciudad feliz. Cfr. Pol. VII 15, 1334a26.

las polis, en sentido temporal, sea la paz¹⁷. La guerra es una situación transitoria y por eso “todas las disposiciones orientadas hacia la guerra deben considerarse buenas, pero no como el fin supremo, sino como medios para ese fin”¹⁸.

Es decir, aunque Aristóteles considera que el hombre que no es bueno, y por tanto el hombre sin virtud, no puede ser feliz, por otro lado, como señala Nussbaum, no hay una identidad total entre ser bueno y vivir bien¹⁹: no son dos conceptos completamente sinónimos.

No obstante, Aristóteles piensa que hay una correlación esencial entre felicidad y virtud²⁰: sólo el hombre que actúa conforme a la virtud puede ser feliz²¹. Aquí se impone la pregunta de si esto mismo puede afirmarse de la ciudad en la que vive ese hombre. La teoría aristotélica parece confirmar que, efectivamente, la ciudad virtuosa es la ciudad feliz²², porque en definitiva los ciudadanos son partes de esa ciudad. Y en este sentido, un “pueblo de demonios” es imposible que sea feliz, por más que

¹⁷ “Es preciso, en efecto, poder trabajar y hacer la guerra, pero más aún vivir en paz y tener ocio; y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las honrosas”, Pol. VII 14, 1333a41-1333b1. Es decir, las acciones útiles (*poiesis*) se subordinan a la *praxis*, que lleva a la vida buena.

¹⁸ Pol. VII 2, 1325a6-7. Sigue la cita: “y corresponde al buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que está a su alcance”, Pol. VII 2, 1325a8-10. De alguna manera es el legislador –lo veremos en su momento– el encargado de buscar la felicidad para la polis. Ésta parece estar de entrada no en cualquier tipo de acción, sino en las que producen la vida buena, que es el fin supremo. Lo demás será un simple medio para ese fin.

¹⁹ “There is a real gap between being good and living well; uncontrolled happening can step into this gap, impeding the good state of character from finding its proper fulfilment in action”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 334.

²⁰ De hecho afirma que la felicidad “consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud”, Pol. VII 8, 1328a38, y “no es posible aparte de la virtud”, Pol. VII 9, 1328b36 y que “consiste en el uso perfecto de la virtud (*aretēs teleian*)”, Pol. VII 13, 1332a9. También que “la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta”, EN I 13, 1102a5-6. Cfr. asimismo EN I 8, 1098b31-32 y EN I 10, 1101a14.

²¹ Para ver la distinción entre *eudaimon*, *makarios* y *beatus* cfr. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, 233-234.

²² Cfr. RITTER, *Metafísica e política*, 50-93.

viva cierta legalidad, cierto sometimiento a las leyes de la polis. En suma, hay una relación esencial entre el bien obrar y la *eudaimonia*, por lo que, si queremos hablar del buen hombre, que vive la virtud, necesariamente nos vemos abocados a considerar la felicidad, porque ésta es la vida propia del hombre bueno²³.

Así tenemos una primera respuesta a quién es el hombre bueno: aquel a quien le importa la virtud y busca la “buena vida”. Es decir, el hombre, y más en concreto el hombre virtuoso no se contenta con simplemente vivir, sino que quiere vivir bien (y esto es la felicidad en cuanto *praxis*)²⁴. La *eudaimonia* es propiamente el tipo de vida del *spoudaios* y es un término que podemos identificar con el último fin de la vida²⁵. Y lo que el hombre quiere como último fin es vivir bien, y no sólo vivir, cuestión que depende básicamente de la virtud.

Si la *eudaimonia* es un tipo de vida, la vida mejor, vivir bien²⁶, necesitamos averiguar cómo se desarrolla el *spoudaios*, dónde puede

²³ En general, en la filosofía clásica la pregunta por el bien se enmarca en una reflexión sobre la felicidad: “Ancient ethics centres on the notions of happiness, of virtue and of the agent’s deliberations about his life as a whole”; “questions about our final end are sometimes not carefully distinguished from questions about happiness, since it is taken for granted that happiness is just what we all think that our final end is”; “happiness in ancient theories is given its sense by the role it plays; and the most important role it plays is that of an obvious, but thin, specification of the final good (...) The question ‘In what does happiness consist?’ is the most important and central question in ancient ethics”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 5, 44 y 46.

²⁴ “La felicidad es una actividad (*praxis*)”, Pol. VII 3, 1325a32; “la felicidad es una actividad (*energeia*)”, EN IX 9, 1169b29.

²⁵ Julia Annas estudia la relación entre felicidad y fin último y considera que el papel más propio de la felicidad en las teorías éticas antiguas es ser una especificación, si bien todavía algo pobre, del último fin. Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 46. Cfr. también VIGO, *Estudios aristotélicos*, 367. Por otro lado, decir que la felicidad y el fin último coinciden no implica afirmar demasiado sobre este fin, pero sí le añade algo: una visión positiva de la propia vida. Es decir, con afirmar que mi último fin es la felicidad, todavía no he dicho en qué consiste ésta, pero sé que es algo bueno porque la felicidad es una cosa buena y agradable (cfr. EN I 8, 1099a25) y algo que todos los hombres desean, a lo que todos aspiran. Además, como “el hombre feliz vive bien y obra bien” (EN I 8, 1098b22), la pregunta más importante acerca de mi último fin es la pregunta sobre cuál es el lugar de la virtud. Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 47.

²⁶ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 53, n.4.

adquirir las virtudes que le permitan esa buena vida y en definitiva, ser feliz.

Ahora bien, para eso lo primero es adquirir una visión global de la propia vida, en las circunstancias en que ésta se desarrolla: es lo que logra el prudente, y a lo que contribuye la reflexión filosófica, en la medida en que se pregunta por el fin de la vida en general. Así afirma Alejandro Vigo:

En la concepción aristotélica, característico del hombre virtuoso y prudente es, precisamente, el hecho de estar en condiciones de orientar sus acciones, en cada situación concreta de modo tal, que resulten congruentes con un proyecto global de la vida buena, entre otras cosas, regulando la satisfacción de sus deseos inmediatos respecto de su modalidad, grado y medida, con arreglo a su propia concepción de la vida buena²⁷.

El hombre bueno se plantea cómo ser feliz en las circunstancias dadas, sin dejarse llevar por lo inmediato. Es capaz de tomar buenas decisiones en el presente, pero teniendo en cuenta su proyecto de vida, y en este sentido se diferencia del incontinente, como tendremos ocasión de ver. Baste por ahora adelantar que es esta disposición racional lo que distingue al buen hombre del hombre incontinente, en el cual la preocupación por el presente hace que olvide –de manera casi inconsciente– todo otro proyecto mejor sobre su vida, que él mismo reconoce como el más adecuado, pero que se ve imposibilitado a seguir debido a la fuerza de sus pasiones²⁸.

²⁷ VIGO, *Estudios aristotélicos*, 287. Ver también 287, n.4: “Es importante señalar que no sólo la vida individual del hombre prudente, sino también las estructuras sociales básicas destinadas al bien de la comunidad quedan referidas estructuralmente, en la concepción de Aristóteles, no al beneficio inmediato, sino a la vida como un todo, de modo que se caracterizan por estar orientadas hacia la perspectiva global de largo plazo. Así lo explicita Aristóteles para el caso de instituciones tales como la casa (*oikia*) (cfr. Pol. I 2, 1252b12-14), el matrimonio (cfr. EN VIII 14, 1162a19-22) y el propio estado (cfr. EN VIII 11, 1160a31-33)”.

²⁸ “La contracara de esto está dada, como se verá, por el caso del incontinente, el cual, en virtud de una deficiente formación de sus hábitos del carácter, no logra mantener abierta la perspectiva de futuro, frente a la presencia inmediata de los estímulos

Ahora bien, el hombre bueno y prudente, que describe Aristóteles, vive en una polis. Por eso se plantea la cuestión de la relación entre la virtud del hombre y la ciudad. Enlazamos así con un tema importante para este trabajo que busca en última instancia aclarar algo sobre la relación entre ética y política en Aristóteles: el hombre bueno vive la virtud, y ésta es la mejor vida; pero, al mismo tiempo, el hombre de hecho desarrolla su vida en una polis determinada.

Es decir, el hombre bueno es el hombre maduro y éste es el individuo feliz. Pero como todo hombre vive en sociedad²⁹ parece que esa felicidad debe darse en la polis, y así exigir en cierta medida que el buen hombre sea un buen ciudadano. Con otras palabras, si el hombre prudente es quien actúa bien, –y asume las circunstancias de su actuación, en este caso su contexto social y político–, ser un *spoudaios* implicará ser un buen ciudadano, pues si hace bien lo que tiene que hacer, si vive la virtud, y a la vez el hombre habita en la polis, esa virtud se manifestará en su comportamiento cívico. Parecería que el buen hombre, en cuanto habita en una ciudad, debe hacer suyas las necesidades de la polis, y esforzarse en la búsqueda del bien común. Sin embargo habrá que ir matizando esta idea a lo largo del trabajo.

Por otro lado, si el hombre es social por naturaleza, y si descubre la mejor vida para él, esa misma será la que deba llevar la comunidad. Si es la vida virtuosa, toda la ciudad deberá ser virtuosa, o al menos debe poder facilitar la práctica de la virtud, (otra cuestión será ver si realmente es posible y cómo se consigue esto), porque Aristóteles piensa que la vida mejor para el individuo es también la vida mejor para las ciudades, ya que coinciden esencialmente³⁰.

sensibles, y cae, por así decir, una y otra vez en el presente inmediato”, VIGO, *Estudios aristotélicos*, 287.

²⁹ En el capítulo II analizaré la idea de que el hombre es social por naturaleza.

³⁰ “Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma”, Pol. VII 2, 1324a5-8.

Parecería entonces que en la postura aristotélica el bien del individuo y el de la comunidad coinciden. El bien es el mismo para el hombre y para la ciudad, porque ésta es natural y propia del hombre, y así en Aristóteles la política es una continuación de la ética. En este sentido,

la vida mejor, tanto para el individuo aislado como en común para las ciudades, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas³¹.

Se muestra así la relación entre virtud y felicidad o “vida mejor” por un lado, y entre felicidad y vida política por otro. Por eso parecería que la virtud y la política están relacionadas. Es decir, si la virtud lleva a la felicidad –porque la felicidad es vivir bien y la virtud hace perfecta la acción– y la felicidad es propia no sólo del individuo sino también de las ciudades, parecería que los ciudadanos deben vivir la virtud (para ser felices). Y no sólo algunos ciudadanos, sino todos, es decir, la ciudad entera, porque como dice Aristóteles: “la felicidad tiene que darse unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos”³². Si sólo es feliz –si sólo vive la virtud– una parte de la ciudad, no se puede afirmar que la ciudad es feliz, porque la ciudad la componen todos los hombres libres. Pero en la realidad esto es lo que suele suceder: difícilmente se encontrará una polis en la que todos los ciudadanos sean virtuosos; y de ahí la variedad de regímenes políticos, según se participe más o menos en la virtud y en la felicidad.

En resumen y retomando el hilo anterior, si en Aristóteles la *eudaimonia* es “vivir bien” y “obrar bien”³³, y es en definitiva la mejor vida para el hombre, también este tipo de vida será la mejor vida para las ciudades³⁴.

³¹ Pol. VII 1, 1323b40-1324a1.

³² Pol. VII 9, 1329a22-24. “Es imposible la felicidad de toda [la ciudad] si no la tienen la mayoría, o todas sus partes, o algunos”, Pol. II 5, 1264b16-22.

³³ Cfr. EN I 4, 1095a19.

³⁴ Y la mejor vida implica tener recursos para practicar la virtud, ya que “es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos”, EN I 8, 1099a33. No se puede por ejemplo ser generoso si no se dispone de dinero o de bienes; y así mismo, el hecho de habitar en una ciudad proporciona el contexto en el que se desarrollan las

Por tanto, por ahora se presentan dos cuestiones a resolver. Una de ellas consiste en determinar hasta qué punto la virtud del hombre, cuya vida se da siempre en una ciudad, necesita efectivamente de la polis para su desarrollo; en definitiva, si ser un buen hombre, para Aristóteles, coincide con ser un buen ciudadano. Porque si al hombre no le basta con llevar cualquier tipo de vida, sino que desea, en términos aristotélicos, la “buena vida” –que le lleva a la *eudaimonia*– y ésta es la vida virtuosa, parece que tal tipo de vida sólo se alcanza en la ciudad.

La otra cuestión será ver de qué manera coincide la virtud del hombre individual y la virtud de la polis. Para Aristóteles es el hombre quien debe descubrir cuál es la mejor vida para él, y, por tanto, al vivir en una polis, cuál es la mejor vida para la comunidad; puede decirse que ambas básicamente coinciden, ya que consiste en la felicidad. Pero para ello es necesario ser un hombre virtuoso ya que “cada uno participa de la felicidad en la misma medida que de la virtud y de la prudencia, y actúa de acuerdo con ellas”³⁵. Como ya señalé, el hombre virtuoso –con sus matices– es el hombre feliz: la felicidad y la virtud están intrínsecamente relacionadas, pero una felicidad que además no es para el individuo solo, sino para toda la ciudad. Por eso, para Aristóteles, quien en último término debe ocuparse de la felicidad es el político, “pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes”³⁶.

En este primer epígrafe he querido subrayar la conexión entre felicidad y virtud, pero también la dependencia de la virtud humana y la polis en la que dicha virtud se ejercita, lo cual plantea la cuestión de la relación entre el hombre bueno y la polis. ¿Hay identidad entre el buen

virtudes del hombre. Parecería por tanto que es más fácil vivir la virtud en la ciudad que fuera de ella, y por tanto es mejor ser un buen hombre en la polis. De hecho, como señala Alasdair Macintyre, Aristóteles “seeks to be the rational voice of the best citizens of the best city-state; for he holds that the city-state is the unique political form in which alone the virtues of human life can be genuinely and fully exhibited”, MACINTYRE, *After Virtue*, 148.

³⁵ Pol. VII 1, 1323b21-22.

³⁶ EN I 13, 1102a9-10. Comenta Elena Irrera “It is interesting that, in his ethical works, Aristotle strives to portray *eudaimonia* not only as an individual matter, but as a product of political expertise, whose task is to guarantee the good life and make citizens good and obedient to laws”, IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 569.

hombre y el buen ciudadano? Antes de responder a esta cuestión hemos de seguir profundizando en la naturaleza de la virtud.

Aristóteles define la virtud como lo que perfecciona al agente y hace perfecta su obra. Por eso, la perfección de un agente racional –como es el caso del hombre– habrá de traducirse en la perfección de su razón, de la operación propia de su razón, que es el conocimiento de la verdad. Así afirma Aristóteles que “el bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad”³⁷. En la medida en que el hombre es un animal dotado de razón, la perfección del hombre por la virtud tiene que redundar en que ejecute bien su operación propia: la operación racional.

Por este motivo me parece que conviene profundizar en la relación entre *eudaimonia* y razón humana. Se verá así que el hombre feliz, el hombre bueno o *spoudaios* es el que se rige por la razón, el que lleva una vida conforme a la razón –que es lo más propio suyo– y no una vida desordenada y según las pasiones. La vida conforme a la razón es la vida feliz y a la vez la vida más propia del ser humano, que será entonces de alguna manera “más hombre” y por tanto virtuoso; y será capaz de llevar una buena vida, de vivir bien.

2. EUDAIMONIA Y RAZÓN

En el presente trabajo estamos buscando la vida del hombre bueno, para compararla después con la vida del ciudadano, y estudiar hasta qué punto y en qué aspectos coinciden o no. Y el hombre bueno, hemos visto que debe actuar bien, vivir la virtud. Pero a la vez esta buena vida exige la vida conforme a la razón, pues ésta es lo más propio del ser humano³⁸, y es en definitiva en lo que consiste la felicidad: el bien más alto para el hombre es la actividad virtuosa de la parte del alma que posee razón³⁹.

³⁷ EN III 4, 1113a28-29.

³⁸ Cfr. EN I 7, 1098a8-9.

³⁹ Cfr. EN I 7, 1098a3. Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 54.

A esta conocida conclusión llega Aristóteles ya en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* comparando los tres grados de vida. La vida vegetativa no es la específica del hombre porque la tiene en común con las plantas, cuyas funciones son crecer, alimentarse y reproducirse. Tampoco le corresponde como a su esencia la vida animal, de la que es típica la pasión y el apetito⁴⁰. Lo que le pertenece propiamente es la vida intelectual, la vida según razón; y como nadie elegiría vivir la vida de otro, sino la propia⁴¹, el hombre deberá decidirse a vivir así, de modo racional. Sólo esto le perfecciona, le hace de alguna manera adquirir ese *plus* de ser que le falta, y que sólo se adquiere a través de las operaciones. Pero tienen que ser operaciones acordes con esta condición racional del ser humano.

La argumentación aristotélica es clara: habla de la actividad perfecta del hombre, que es la felicidad, a la que llega después de desarrollar su idea sobre la función o *ergon* del hombre⁴². Para descubrir en qué consiste la *eudaimonia* hay que investigar cuál es el modo de actuación del ser humano, su actividad propia, porque lo que va a hacer feliz al ser humano es, en definitiva, que actúe como tal⁴³. Como lo que determina el modo de ser en cualquier ente es la forma sustancial, y la forma del hombre es el alma racional⁴⁴, el hombre será feliz cuando actúe racionalmente a lo largo de su vida, y así será el mejor hombre. Con otras

⁴⁰ Cfr. EN I 7, 1098a1-3.

⁴¹ Cfr. EN X 7, 1178a4-9.

⁴² Cfr. EN I 7, 1097b22-25.

⁴³ Dice Anthony Kenny que Aristóteles “also makes use of the notion of perfection in giving his own definition of happiness after developing the argument from the function of man. The good for man, he says, turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there are several virtues, according to the best and most perfect (1098a16-18)”, KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, 17; y Fred Miller afirma a su vez que: “The definition of the human good or happiness in the ethical treatises proceeds from an analysis of the function of the human being or the function of the soul”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 18.

⁴⁴ “Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma”, EN I 6, 1096b28-29. Traducción de Ross: “Certainly as sight is in the body, so is reason in the soul”. El texto griego nos habla de *nous* (*hōs gar en sōmati opsis, en psuchēi nous*) y no de *logos*, a pesar de que en inglés lo traducen por *reason*. Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 27, n.1, que habla del alma humana como forma. También señala: “The soul is the cause (*aitia*) and principle (*archē*) of the living body”, MILLER, “Aristotelian Autonomy”, 378.

palabras, si el hombre bueno es el que ejerce bien su función, hay que investigar cómo es esa función del hombre según la razón. El texto básico sobre el *ergon* es el conocido del libro I de la *Ética a Nicómaco*:

Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, (...) la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente⁴⁵.

En este apartado estamos viendo la relación que existe entre la vida mejor para el hombre y el papel que cumple la razón en ella. Este planteamiento, conocido comúnmente como “argumento de la función” del hombre, destaca que la razón es lo más propio del ser humano. Además de los textos ya señalados, Aristóteles lo afirma de nuevo en la *Política* cuando dice:

Ahora bien, en nosotros la razón (*ho logos*) y la inteligencia (*ho nous*) son el fin de la naturaleza (*tēs phuseōs telos*), de modo que a ellas deben ordenarse la generación (*tēn genesin*) y la disciplina moral (*tēn tōn ethōn*)⁴⁶.

Como lo que estamos viendo es la función del hombre, que coincide con su fin, de este texto interesa ahora su referencia al *telos* –que en la traducción castellana aparece como “fin”–, que son la inteligencia y la razón. Acabamos de decir que el *telos* del hombre es la *eudaimonia*; ahora decimos con Aristóteles que su *telos* es la razón. Afirmar que la razón es el fin de la naturaleza humana es decir que ésta se perfecciona con la actividad de la razón, llega a su culmen gracias al intelecto. De esta manera, al hombre le convendrá actuar conforme a la razón, pues eso es lo mejor para él. Y esta vida será la más feliz, porque “lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente (...); para el

⁴⁵ EN I 7, 1098a7-14.

⁴⁶ Pol. VII 15, 1334b15-16.

hombre lo será, por tanto la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre”⁴⁷.

Quizá se entienda mejor si comparamos brevemente al hombre con los seres irracionales. Éstos, con una forma sustancial completamente distinta al hombre⁴⁸, llegan a su fin necesariamente por naturaleza – aunque con una necesidad que es de tipo hipotético⁴⁹–; el hombre llega a su fin ejercitando la actividad racional que le es propia. Por eso se relaciona la función propia del hombre, el *ergon* y el fin⁵⁰. Según esta explicación, el ser irracional, aunque tenga un fin determinado, no puede ser feliz.

Aristóteles incluye entre los irracionales a los niños, pues éstos se dejan llevar más por el deseo o por la inclinación que por la razón. Según Hursthouse, propiamente hablando, sólo los niños actúan por inclinación natural, ya que es específico de los adultos elegir, actuar “por elección (*proairesis*), habiendo decidido, (por alguna razón) que actuar de acuerdo con la propia inclinación era, en general, actuar bien”⁵¹. Es decir, los adultos al actuar lo hacen siempre racionalmente pues el conocimiento está de algún modo presente: hay una valoración sobre si por ejemplo, esa acción está o no justificada –aunque supuestamente se esté actuando

⁴⁷ EN X 7, 1178a6-8. También señala que “la [vida] de los hombres [se define] por su capacidad de sensación y de pensamiento”, EN IX 9, 1170a17.

⁴⁸ Está claro, como afirma Rosalind Hursthouse, que “in virtue of our rationality, our free will if you like, we are different –de las plantas y de los animales–”, HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 221.

⁴⁹ “La necesidad hipotética abraza a los seres sujetos al devenir, entre los que se cuentan los seres naturales corruptibles y las cosas artificiales (...). La necesidad hipotética representa el modo en que son necesarios todos los seres sujetos al *fieri* y al *facere*”. “La necesidad que rige tanto la producción artística como la generación y el devenir naturales es la necesidad hipotética que es propia de los seres finalizados y no enteramente determinados. Porque este tipo de necesidad no implica la determinación absoluta, es posible la incidencia del azar en el arte y en la naturaleza”, QUEVEDO, *Ens per accidens*, 241 y 247.

⁵⁰ “The end of a thing is also identified with its function (*ergon*)”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 18.

⁵¹ “From choice (*proairesis*), having decided (for some reason) that acting in accordance with one’s inclinations was, in general, acting well”, HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 105.

por inclinación natural⁵²-. Se puede hablar de una intencionalidad intrínseca de todas las acciones, que justamente las hace acciones humanas y voluntarias, y no acciones de tipo mecánico. Una persona con uso de razón, cuando actúa, sabe lo que está haciendo y lo que busca. Y este tipo de hombre, que actúa por elección, y que por tanto ejercita la virtud, será el que nos interese para estudiar al buen hombre.

Volviendo a la idea de que lo propio del hombre es la actividad según la razón, se puede añadir que esto es también lo bueno para el hombre⁵³. Y por tanto, algo que no sólo realiza el hombre, sino el hombre bueno. Así, unida a la acción humana aparece el tema de las virtudes, pues como señala Alejandro Vigo refiriéndose a una aportación de Gómez-Lobo, hay una “necesidad de incluir una referencia a la virtud o excelencia (*aretē*) allí donde se trata de dar cuenta de la conexión entre la función específica del hombre y la felicidad, concebida como la vida plena o lograda para el hombre”⁵⁴.

Este argumento lleva de la mano a las distintas virtudes ya que lo que hace el hombre bueno es realizar bien y noblemente actividades racionales o no desprovistas de razón. Es decir, no basta con que el hombre actúe racionalmente, sino que debe hacerlo bien, así como no basta –siguiendo el ejemplo aristotélico– con que un músico toque la cítara, sino que debe tocarla bien, para poder ser llamado propiamente músico⁵⁵. El modo de ser del *spoudaios* consiste precisamente en esto: en realizar bien y noblemente actividades racionales o no desprovistas de razón.

⁵² “Although those who have reached ‘the age or reason’ do, occasionally act ‘from inclination’, they do not then act from the same state as small children, for their state includes their knowledge that such action is up for assessment as innocent or deplorable, unjustifiable or justifiable in the circumstances. Once one has acquired reason, the only thing that would clearly count as being the *short* of agent who acts ‘only from inclination’ and no from reason is being the short of agent who is akratic or ‘weak-willed’ in character”, HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 105-106.

⁵³ Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 45 n.66.

⁵⁴ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 195.

⁵⁵ Cfr. EN I 7, 1098a10.

En efecto, la diferencia entre la actuación del hombre y del hombre bueno o *spoudaios* no está en las acciones en sí, pues los dos, al ser hombres, deben actuar racionalmente⁵⁶; la distinción la encontramos al analizar el modo cómo se realizan dichos actos. Afirma Alejandro Vigo, en un texto que muestra cómo Aristóteles distingue entre simplemente hacer una cosa y hacerla bien⁵⁷:

Aristóteles explica que respecto de una actividad genéricamente idéntica la posesión de la virtud da cuenta de la diferencia cualitativa que hace que digamos que dicha actividad está *bien* ejecutada y que el que la realiza es un *buen* ejecutante⁵⁸.

Señala a su vez Gómez-Lobo, que “la buena y la mala ejecución no son (...) estrictamente idénticas, de lo contrario no las juzgaríamos en forma diferente, pero son (...) ‘genéricamente idénticas’ en cuanto ambas son ejecuciones de un mismo tipo de actividad”⁵⁹. Es decir, hay dos juicios o momentos cuando se habla de un tipo de obra:

Primero está la descripción neutral del tipo de *ergon* en cuestión y luego viene el juicio en el cual se afirma que esa obra o actividad ha sido ejecutada en forma buena o excelente, algo que en griego se expresa diciendo que ha sido realizada *kat'aretē*, ‘conforme a la virtud’⁶⁰.

Por ahora me interesa señalar que la vida del hombre se da según su función, y ésta es la vida según la razón, destacando la importancia que

⁵⁶ Alfonso Gómez-Lobo explica que lo típicamente humano “son acciones con *logos*, es decir, activaciones de ciertas capacidades que Aristóteles discute en su *Metafísica* y que allí contrasta con las *alogoi dunameis*, las potencias o capacidades irracionales (...). Pero el hecho de ser una capacidad *meta logou* no garantiza que una determinada destreza o *techne* vaya a ser empleada en forma buena”, GÓMEZ-LOBO, “La fundamentación de la ética aristotélica”, 30.

⁵⁷ Más adelante veremos cómo influyen las acciones en la adquisición de la virtud, y la diferencia entre ética y arte con respecto a las acciones. De entrada se ve que la técnica o arte difiere de la ética precisamente en que uno no puede actuar medio bien: actuar medio bien es actuar mal. En cambio uno puede, por ejemplo, tocar un instrumento musical medio bien o medio mal, y, con todo, tocarlo.

⁵⁸ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 195.

⁵⁹ GÓMEZ-LOBO, “La fundamentación de la ética aristotélica”, 27.

⁶⁰ GÓMEZ-LOBO, “La fundamentación de la ética aristotélica”, 28.

tiene la manera cómo se viva la virtud⁶¹. Esta vida será la más feliz, porque “lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente (...); para el hombre lo será, por tanto la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre”⁶².

Parece claro que lo mejor es que el ser humano viva conforme al principio racional que posee. Aristóteles lo muestra en numerosas ocasiones en diversos textos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política*. En concreto, en el libro VII de la *Política* Aristóteles mientras habla de la virtud del ciudadano y del hombre bueno, quiere aclarar cuáles son las actividades que conducen a ese fin de ser buenos, y cuál es el fin de la vida mejor. Para ello introduce la división del alma en una parte racional y en otra que es capaz de obedecer a la razón⁶³, diciendo que la primera es más perfecta ya que “lo inferior existe siempre por causa de lo mejor” y “es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar”⁶⁴. En efecto, como el alma está dividida en dos, racional e irracional, pero obediente a la razón, también será diferente la actuación y las virtudes del hombre según siga una u otra parte⁶⁵. Miller resume bien lo dicho hasta aquí, señalando que la explicación aristotélica de

⁶¹ La referencia al modo de la virtud es crucial, pues lo que decimos del citarista y el buen citarista puede aplicarse a lo que se considera simplemente ciudadano, que se muestra sumiso y obediente a las leyes y a lo que dictan los gobernantes, y al buen ciudadano, que vive eso mismo de modo virtuoso, y buscando el mejor bien para él y para la ciudad. La diferencia entre ellos es cualitativa, y no puede medirse externamente, pues las acciones que realizan parecen idénticas. El buen ciudadano será ese punto de encuentro entre la ética y la política; es decir, no vive la política como mera técnica –algo más propio del ciudadano mediocre–, sino que la asume desde el punto de vista ético, como un modo de vida propio. Pero aun queda pendiente determinar si el buen ciudadano es por eso mismo buen hombre.

⁶² EN X 7, 1178a6-8. “La [vida] de los hombres [se define] por su capacidad de sensación y de pensamiento”, EN IX 9, 1170a17.

⁶³ Cfr. también EN I 13, 1102b29-34 y Pol. VII 15, 1334b18.

⁶⁴ Pol. VII 14, 1333a19-30.

⁶⁵ Aplicando esta idea al ciudadano, también será buen ciudadano el que tenga la virtud propia de ciudadano, de modo que llegue a su perfección en la polis. Es decir, debe haber una virtud suya que le capacite para realizar con perfección las acciones que son propias del hombre que viven en la polis. No basta con que viva en la ciudad, sino que debe vivir con perfección, para poder ser llamado propiamente ciudadano.

las virtudes procede de su afirmación de que la función del hombre es una actividad del alma conforme a la razón, y que la función del hombre excelente es llevar a cabo la función de la razón bien y noblemente. Por tanto, su análisis de las virtudes presupone la división de la razón en parte racional y parte no racional⁶⁶.

Es decir, lo mejor es que el hombre viva conforme a lo que le es propio, esto es la razón. Ahora bien, la razón es a la vez teórica y práctica, y de ahí la vacilación aristotélica entre la felicidad como actividad contemplativa y la felicidad como vida virtuosa⁶⁷. De estas dos, la más excelente es la primera, pues, como señala Aristóteles, “la felicidad perfecta es una actividad contemplativa”⁶⁸; pero es a la vez inalcanzable por ser propia de los dioses; y en el hombre se dará sólo en cuanto hay en él algo divino⁶⁹.

Por otro lado está la vida virtuosa que “es la vida activa según la *phronesis* y constituye la segunda mejor forma de vida para el hombre”⁷⁰. Aunque el hombre que vive según la virtud vive una felicidad de segundo tipo, aun así es una vida feliz y por eso deseable en sí misma. Es una vida conforme a las virtudes morales⁷¹, de las cuales podemos afirmar que está en nuestra mano llegar a poseerlas o no, y que además regulan los actos que practicamos unos respecto de otros en la sociedad, “y es evidente que todas estas cosas son humanas”⁷².

⁶⁶ “His account of virtues proceeds from his claims that the function of a human being is activity of the soul in accordance with reason, and that the function of the excellent (*spoudaios*) person is to perform the function of reason noble and well. His analysis of the virtues accordingly presupposes a division of the soul into rational and non-rational parts”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 7.

⁶⁷ Es un tema ampliamente tratado en KRAUT, *Aristotle on the Human Good*; y KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*.

⁶⁸ EN X 8, 1178b7-8.

⁶⁹ Cfr. EN X 7, 1177b27-28.

⁷⁰ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 196.

⁷¹ Cfr. EN X 8, 1178a9.

⁷² EN X 8, 1178a13-14.

La doble felicidad, teórica y práctica, plantea la cuestión de la relación entre la felicidad y la vida política, pues si la actividad mejor es la contemplativa, y ésta es autárquica y autosuficiente, parece que el hombre puede ser completamente bueno sin referencia a la polis (si ser bueno es lo mismo que ser feliz). Pero si el modo más humano de ser felices es atendiendo a la prudencia y a las demás virtudes, y además el hombre solitario no puede ser dichoso, parece que el ámbito correcto para su desarrollo será la polis. La polis será el lugar por excelencia del desarrollo ético del hombre, pues es donde efectivamente puede ejercitar las virtudes morales.

Ahora bien, dependiendo de cómo entendamos la contemplación también será necesaria la polis. En efecto, si es algo propio de los dioses, no necesitan de la ciudad, pero si es algo que un simple mortal, el filósofo, puede lograr con una vida dedicada a la sabiduría, necesitará en cierta manera de la ciudad, por lo menos en lo relativo a los bienes externos. Alejandro Vigo afirma que

al igual que el hombre prudente dedicado a la vida de ejercicio de las virtudes éticas, tampoco el filósofo dedicado a la vida contemplativa podrá llegar al pleno despliegue de sus capacidades fuera del ámbito de la comunidad política⁷³.

Lo que queda claro es que este hombre está de alguna manera por encima de la virtud, ya que –en cuanto sabio– no ejercita las acciones correspondientes a las virtudes de la justicia, la templanza y la fortaleza que necesitan más requisitos que la mera contemplación⁷⁴, aunque sí necesitará de las virtudes en su actuación como hombre que se relaciona con los demás.

Sin entrar en mucho más detalle, conviene determinar en qué sentido una de las dos felicidades se dice que es más humana y la otra propia de los dioses; es decir, si es superior absolutamente la vida contemplativa, o si en algún aspecto la vida según la virtud es más ventajosa que la anterior, por el hecho de ser más “humana” debido a que implica el pleno

⁷³ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 214-215.

⁷⁴ Cfr. EN X 7, 1177a32-34. Kraut es de la opinión de que el filósofo también ejercita las virtudes éticas. Cfr. KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, 6 y 21.

ejercicio de las virtudes éticas⁷⁵. Y si este tipo de vida requiere necesariamente la existencia de la vida en la ciudad, o el hombre sin polis puede ser realmente virtuoso.

Esta felicidad imperfecta, por ser una felicidad según la virtud moral, a su vez presupone la parte desiderativa del alma, y es por esto último, o más exactamente por la *proairesis*, por lo que principalmente se llama bueno al hombre. La parte desiderativa está subordinada a la racional, como lo imperfecto a lo perfecto, pues “lo inferior existe siempre por causa de lo mejor”, y la causa⁷⁶ se relaciona con la idea de perfección o *telos*⁷⁷: lo perfecto es lo terminado⁷⁸ y por tanto lo que está en acto respecto a la capacidad o potencia.

Se puede decir que lo perfecto es causa de lo imperfecto así como toda potencia está de alguna manera enraizada en un acto, necesita de él. Y último o supremo *telos* es la *eudaimonia*⁷⁹, como la vida más perfecta o

⁷⁵ En realidad es un tema que no está claro en Aristóteles, como pone de manifiesto John Finnis: “Despite surface appearances, Aquinas is conscious of Aristotle's failure to settle whether it is contemplation or political praxis that is the essence of human fulfillment”, FINNIS, “Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy”, 5.

⁷⁶ Aunque cronológicamente, lo inferior sea primero que lo superior, desde el punto de vista causal, de dependencia de uno de otro, lo superior es primero. Fred Miller explica que para Aristóteles, las cosas que existen por naturaleza (normalmente organismos vivientes) actúan por una causa final; este término traduce el griego *telos* (fin) y *aitia* (causa). Conviene tener en cuenta que un ente puede tener varias causas a la vez; la que nos interesa aquí es uno de los tipos de causa final, la propia de los organismos vivos o cosas existentes por naturaleza, que consiste en una fuente interna de cambio o movimiento, que los guía al fin propio de su especie. Por eso dice Aristóteles que “lo inferior existe por causa de lo mejor”. Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 27-28.

⁷⁷ Julia Annas da una breve idea sobre la diferencia entre *telos* y *skopos*: “*Telos* suggests the agent's activity, her doing or getting something (...) *Telos* suggests an end or goal not in the sense of the thing aimed at but in the sense of the agent's aiming at that end: A *skopos* is the target to be hit, like a shield for archers; a *telos* is the hitting of the target”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 34.

⁷⁸ Cfr. EN I 7, 1097a30-35.

⁷⁹ “There has been much discussion about the Greek word which is translated ‘perfect’. The word means literally ‘endy’. In some contexts the most appropriate English version may be ‘complete’. Here the most appropriate translation is ‘supreme’”, KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, 16.

más lograda del hombre según la razón⁸⁰. Según lo dicho aquí parecería que el hombre que no es feliz, no consigue desarrollarse plenamente como hombre –su vida queda truncada–, y tampoco será un hombre virtuoso, ya que el fin y la perfección del hombre coinciden⁸¹.

Hasta aquí hemos planteado que la vida conforme a la razón, conforme a la función propia del hombre, es la mejor de todas, y en definitiva es la vida feliz. Consiste en una actividad virtuosa, es decir, realizada con perfección; pero como las virtudes son de dos tipos, intelectuales y morales, asimismo hay dos categorías en la felicidad que pueden resumirse en la vida según la contemplación y en la vida según la virtud ética. De las dos, la *theōria* es la más perfecta, pero parece que la segunda es la más humana y la más adecuada para darse en la polis, y por tanto la más propia del hombre bueno.

Es decir, si la razón humana es teórica y práctica, habrá lugar para dos tipos de felicidad, perfecta e imperfecta; ésta parece la más propia del hombre, y por la que el hombre se dice bueno, ya que está relacionada con las virtudes éticas y con la parte desiderativa del alma. La felicidad perfecta, que consiste en la contemplación, habrá que ver si incluye o no la práctica de las virtudes por las que se llama al hombre bueno.

Ahora bien, aunque la *eudaimonia* se identifica con la vida buena del hombre, la felicidad como horizonte final de nuestra actuación no nos hace buenos, porque lo que hace al hombre bueno es la vida según la virtud. Sin embargo no es éste el único elemento para determinar la bondad del ser humano, pues, como señala Aristóteles en pocas líneas del libro VII de la *Política*⁸²:

⁸⁰ “Happiness is the most perfect (*teleion*) of all things”, KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, 16.

⁸¹ Por esta misma razón Aristóteles no considera felices a los niños, pues les falta aún mucha vida por delante, y por tanto todavía no han llegado a la edad perfecta. Además, básicamente se dejan llevar por sus inclinaciones naturales y no es la razón la que guía su vida.

⁸² Esta misma idea aparece en EN X 9, 1179b20-21 donde afirma que “El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza (*phusei*), otros que del hábito (*ethei*), otros que de la instrucción (*didachēi*). En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano (...) El razonamiento (*logos*) y la instrucción (*didachē*) (...)”

Ahora bien, los hombres resultan buenos y cabales por tres cosas, que son: la naturaleza (*phusis*), el hábito (*ethos*) y la razón (*logos*). En primer lugar, en efecto, es preciso nacer como hombre y no como uno cualquiera de los animales, y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Hay condiciones que no sirve de nada poseer de nacimiento, porque los hábitos las hacen cambiar, pues la naturaleza las ha hecho susceptibles tanto de mejorar como de empeorar mediante el hábito (...). Muchas veces, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si la razón les aconseja otra cosa como mejor⁸³.

Éstos, naturaleza, hábito y razón, son los tres elementos necesarios para poder hablar del hombre bueno, y están relacionados entre sí, como iremos viendo. En Aristóteles lo natural es muy importante, pero en este caso se trata de la naturaleza de un ente que “nace como hombre” y que por eso mismo es racional por esencia; esto implica que necesita de los hábitos para llegar a la plenitud que le corresponde como tal tipo de ente (y por eso también de la educación, las leyes y la polis).

Se puede decir que sin hábitos, el hombre no alcanza la plenitud racional; y a la vez que sin razón no se forman los hábitos morales. Y siempre, de base, está la naturaleza del hombre, como lo dado desde el inicio. De la razón ya hemos hablado al nombrar la función propia del ser humano. Conviene ahora detenerse en qué entiende Aristóteles por naturaleza y por las disposiciones naturales, para luego, en el último epígrafe de este capítulo estudiar las virtudes.

requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos (*ethesi*)”. Es decir, no podemos dejar la felicidad, que es lo más grande del ser humano, en manos de la naturaleza –de las disposiciones naturales–, pues la haríamos depender de la fortuna y del azar. Algo previo natural debe haber, como señala el mismo autor: pero siempre conjugado con la razón y la costumbre.

⁸³ Pol. VII 13, 1332a40-1132b8.

3. LA NATURALEZA COMO OREXIS

Cuando Aristóteles habla de la naturaleza como aquello por lo que “los hombres resultan buenos y cabales”, nos podemos preguntar de qué tipo de naturaleza está hablando. Básicamente es una naturaleza teleológica, una naturaleza que es inclinación a algo que es bueno para esa naturaleza, porque la perfecciona, y por eso la naturaleza humana está de alguna manera indeterminada⁸⁴. Esta naturaleza es condición *sine qua non* para las buenas acciones, pero no es condición suficiente. El hombre bueno parte de la realidad de su naturaleza humana, pero ésta no basta para que se le llame bueno.

La naturaleza en el hombre se presenta como una realidad tendencial; por eso se dice que el hombre tiene tendencias, y no instintos, porque las tendencias no son algo fijo e inmutable, sometido a leyes físicas necesarias; están de alguna manera incompletas, y para su plenitud necesitan de la razón. La biología humana refleja parcialmente una característica propia de la razón: su apertura *ad opposita*. Por eso la naturaleza humana es básicamente susceptible de mejora. Si no fuera así, si no fuera posible un cierto cambio o variación en la naturaleza humana, el hombre estaría completamente determinado por sus instintos, y no podría darse la cultura, que es también algo natural, aunque en un sentido diferente.

La explicación sobre las potencias humanas abiertas a sus opuestos la da Aristóteles en la *Metafísica* IX, 2 y 5; aquí señala que las potencias no racionales se actualizan de una única manera, es decir, cada una es potencia de un solo contrario, como por ejemplo el calor; sin embargo, las potencias racionales pueden actualizarse de manera opuesta: con un único principio –con la razón– abarcan los dos contrarios⁸⁵. El ejemplo que da Aristóteles es el del médico experto que puede utilizar su ciencia para hacer enfermar a sus pacientes: cuanto más sabe, más daño puede hacer, aunque lo propio de su profesión no sea hacer enfermar sino sanar;

⁸⁴ Cfr. INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 181.

⁸⁵ Cfr. también HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, 100; ALLARD-NELSON, “Virtue in Aristotle's Rhetoric”, que estudia sobre todo el arte como capacidad racional capaz de producir efectos contrarios; y VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 168-169.

es decir, de uno de los contrarios –curar– es potencia por su propia naturaleza, del otro –hacer daño– sólo lo es por accidente.

Es por este motivo por lo que las disposiciones naturales solas pueden ser perjudiciales ya que les faltaría ese orden o dirección que imprime la razón, que hace que alcancen de modo perfecto –dentro del modo humano– su finalidad natural. Al inicio, las disposiciones naturales en el hombre, aunque tengan un fin propio, están abiertas a otros fines y no completamente determinadas, debido al modo humano de ser racional. La intervención de la razón del hombre hace que aquellas queden determinadas al bien del individuo según la razón. De todos modos conviene tener en cuenta que, como señala Ana Marta González,

el concepto de aptitud natural no se limita a designar la no-determinación natural de nuestra conducta, sino que designa algo positivo. De lo contrario tanto daría hablar de una aptitud natural a la virtud como al vicio⁸⁶.

En este sentido, por ejemplo, la medicina tiene un fin natural, que sería curar a los enfermos. Lo que no significa que se cumpla necesariamente, pues el hombre puede variar dicha finalidad y llevarla hacia un mal fin, por ejemplo, al de hacer enfermar. Esto no significa que los dos fines sean igualmente valiosos. Uno de ellos, sanar, se corresponde directamente con el propósito esencial de la medicina, y puede decirse su objeto propio; el otro lo es de modo indirecto y por accidente⁸⁷.

Sin la razón, en el caso del hombre, las disposiciones naturales quedan de alguna manera incompletas, pues *ab initio* no están totalmente determinadas *ad unum*, si es que dependen de la razón para su perfeccionamiento. Por esa disposición natural, cada hombre se encuentra inclinado a unas obras buenas, más que a otras; pero hasta que no interviene la razón y no se forma el hábito que hace que de alguna manera tales disposiciones se determinen *ad unum*, no se puede decir que

⁸⁶ GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 187.

⁸⁷ Cfr. VIGO, *Estudios aristotélicos*, 389-390.

sean buenas⁸⁸. Es en este sentido como se afirma que la virtud es una segunda naturaleza, pues una vez adquirido el hábito, éste funciona a modo de naturaleza, con su determinación propia. Cuando las disposiciones naturales son reguladas por la razón obtenemos las virtudes morales.

Esta idea la mantiene Aristóteles cuando dice que “también los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales (*hai phusikai hexeis*), pero sin la razón (*noū*) son evidentemente dañinas”⁸⁹. Una vez que las disposiciones naturales han sido asumidas por la razón, por el modo de ser humano, ya no cabe una –por llamarlo así– indiferencia moral respecto a ellas; si no son guiadas por la razón, no son neutras, sino que dañan al hombre, porque su modo de comportamiento natural es *secundum rationem*. En este sentido, no cabe un hombre “naturalmente bueno” que no sea guiado en su actuación por la razón; el principio racional del hombre debe estar presente en sus acciones para que sean realmente humanas y buenas. Por eso, en realidad las disposiciones naturales en cuanto tales no se dan en el hombre maduro; sí aparecen así en los niños y en los animales⁹⁰ pero, como ya señalé, Aristóteles piensa que ninguno de ellos es sujeto de la ética⁹¹, y por tanto no interesan en este estudio.

⁸⁸ Urbano Ferrer señala cómo en la referencia al *akratēs*, Platón pasa por alto el papel corrector de los hábitos, y cómo Aristóteles –al contrario– manifiesta la importancia decisiva de los hábitos para resolver la actuación. Cfr. FERRER, *La autodeterminación y sus paradojas*, 52.

⁸⁹ EN VI 13, 1144b8-10.

⁹⁰ En el planteamiento aristotélico llama la atención que no se distinga entre los niños y los animales. Se debe a que considera que también los animales tienen un cierto tipo de movimientos “voluntarios” y que lo propiamente humano es la *proairesis*. Martha Nussbaum explica: “This account of the *hekousion* [‘voluntary’ movement] seems to be what underlies and explains Aristotle’s repeated and entirely consistent ascription of it to other animals and to human children, as well as to human adults: though these less developed creatures lack deliberation, choice and general principles, they do have in common with human adults that their own view of the world and their own *orexis*, rather than physical necessity, are the causes of actions”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 282. Cfr. también SALKEVER, “Democracy and Aristotle’s Ethics of Natural Questions”; y ANSCOMBE, *Human Life, Actions and Ethics*, 209. En realidad Aristóteles sí diferencia de alguna manera a los niños y a los animales. Cfr. SHERMAN, *The Fabric of Character*, 161.

⁹¹ Aristóteles da varios argumentos de por qué esto es así. El primero, que puede resultarnos sorprendente, es que el niño no puede ser feliz (cfr. EN I 9, 1100a1), ya que

En resumen, la naturaleza como tal, a la que Aristóteles ha adjudicado un cierto papel para señalar cuándo un hombre es bueno, no sirve por sí sola para determinar la bondad suprema, y por tanto el tipo de vida que nos conviene llevar como seres humanos. Las disposiciones naturales sólo nos indican una cierta dirección en la que actuar si queremos ser buenos: de entrada no convendrá oponerse a ellas en lo referente a los bienes básicos a los que responden.

Referido a este mismo tema, Miller, siguiendo a Aristóteles⁹², señala que aunque las virtudes que poseen los seres humanos, como la justicia, fortaleza y templanza son de alguna manera por naturaleza, si hablamos de ser completamente virtuosos, debemos poseerlas “de otra manera”⁹³. Es decir, no basta con tenerlas por naturaleza, sino que se necesita una determinación más, un paso, por llamarlo así, al plano ético, que lo proporciona la razón. Por eso la naturaleza en sí, en cuanto lo dado al hombre como ser natural, no es ni buena ni mala; se puede decir que por el hecho de ser, en el plano ontológico, ya somos buenos. Pero el ser buenos o malos desde el punto de vista moral implica algo más⁹⁴. Así señala Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco* que “no somos buenos o malos por naturaleza”⁹⁵, pues efectivamente, al hombre le queda aún mucho por hacer: no está dado más que lo mínimo para que

le falta vivir, y la felicidad se da “en una vida entera (...) porque una golondrina no hace verano” (EN I 7, 1098a19-20) y la fortuna varía a lo largo de los años; además los niños por definición “viven según el apetito y el deseo de lo agradable” (EN III 12, 1119b6-7), por lo que les falta la reflexión adecuada para ser considerados libres. De hecho, “nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia de un niño” (EN X 3, 1174a2), porque en el fondo ellos no saben elegir lo mejor (cfr. EN X 6, 1176b22-24), aunque crean que lo hacen.

⁹² “Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera”, EN VI 13, 1144b4-8.

⁹³ “Although human beings possess virtues such as justice, courage and temperance in a way by nature, we need to have them in another way if they are to be fully virtuous”, MILLER, “Aristotelian Autonomy”, 391.

⁹⁴ Cfr. BURNYEAT, “Aristotle on Learning to Be Good”, 69-92.

⁹⁵ EN II 5, 1106a9.

después podamos desenvolvernos como seres humanos, y como los mejores –o peores– entre ellos.

El hombre bueno se hace bueno en la medida en que, por medio de la acción, secunda racionalmente esas inclinaciones naturales:

El bien moral comparece en el momento de la acción, no antes. Comparece sólo cuando la razón práctica proyecta una acción. Con anterioridad a la acción tenemos una serie de bienes que, considerados en sí mismos, no dicen nada acerca de la moralidad de la acción. Por eso, no puede llamarse buena sin más a una acción dirigida a conseguirlos, por ejemplo si el agente se deja guiar en su conducta única y exclusivamente por sus inclinaciones, y renuncia a interpretarlas en el contexto racional abierto por la tercera inclinación; y tampoco puede llamarse mala a una acción que *per accidens* los pierde de vista (como el que desconoce ciertas circunstancias relevantes para la acción)⁹⁶.

Dentro de esas inclinaciones puede considerarse, siguiendo a Aristóteles, la tendencia a la vida en sociedad: por algo el hombre es un ser naturalmente social. Por tanto parecería que la vida en la polis se presenta como el modo humano de secundar a la naturaleza.

En cuanto al papel que según Aristóteles tiene la naturaleza humana en el campo ético, Julia Annas afirma que, aunque Aristóteles le concede gran importancia, a la vez niega que esta naturaleza “controle” nuestro desarrollo ético. No es la ética, las buenas o malas acciones, un derivado necesario de lo natural en nosotros; el desarrollo moral depende de cada uno, y por eso uno es responsable de su propio carácter. La naturaleza será el punto de partida, pero difícilmente servirá de guía ética de algún tipo⁹⁷. En este sentido se puede decir que lo ético no nos viene impuesto

⁹⁶ GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 163.

⁹⁷ “Aristotle allows importance to our nature, but takes it to be essential to deny that nature controls ethical development; something is up to us or at least depends on us, and this is distinguished from our nature (...). Nature is what we start from, but hardly serves as an ethical guide of any kind”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 143.

por leyes físicas necesarias –no es lo mismo hablar de natural en física y en ética–, no es un derivado de lo natural sin intervención humana⁹⁸.

Como es bien sabido, hay distintas concepciones de la naturaleza humana. Pero, para entender a Aristóteles, debemos tener en claro que su concepto de naturaleza es un concepto no meramente descriptivo –del que no se podría obtener ninguna obligación moral–, sino un concepto normativo. Afirma Gómez-Lobo que “hay quienes insisten (correctamente, a mi juicio) en que la noción aristotélica de naturaleza humana no es descriptiva sino normativa. No nos dice cómo son los seres humanos, sino cómo deberían ser”⁹⁹.

Esto no significa que la apelación a la naturaleza solucione todos los dilemas morales, pues de hecho, todavía falta por averiguar cómo se obtiene esa noción normativa de naturaleza –tema que excede el propósito de este trabajo–; pero sí da una base para el desarrollo de lo moral, una base que resulta imprescindible. En realidad, si sólo dispusiéramos de la naturaleza para nuestro desarrollo, éste sería francamente precario. Por eso se ha dicho con certeza que el hombre es el ser peor dotado naturalmente para la supervivencia: así es si no contamos con la inteligencia humana¹⁰⁰.

En este punto estamos analizando cuál es el concepto de naturaleza que maneja Aristóteles. Hasta ahora hemos visto que es una naturaleza teleológica, inmersa en la racionalidad del ser humano y por eso

⁹⁸ “Las normas éticas no aparecen en Aristóteles como principios incluidos inalterablemente en la naturaleza. No son, pues, equiparables a los principios físicos que hacen que el fuego arda en Grecia igual que en Persia. Los principios de la actuación moral no están ni inscritos en un cielo platónico de ideas ni prescritos por una naturaleza humana concebida *modo biológico* en tensión hacia un fin unívocamente prefijado”, INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 98.

⁹⁹ GÓMEZ-LOBO, “La fundamentación de la ética aristotélica”, 19.

¹⁰⁰ El mito de Prometeo muestra esta realidad: Epimeteo distribuye los poderes entre los seres mortales, y se olvida del hombre, que queda desnudo y sin protección. Para compensar esta situación, Prometeo le da el fuego y la habilidad manual. Sin embargo esto no le basta al hombre para llevar una vida en comunidad, y Zeus, a través de Hermes les hace llegar a todos la conciencia y la justicia. Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 320d–322e.

susceptible de perfección; una naturaleza que sirve de base para nuestro comportamiento ético, pero que no lo determina necesariamente, aunque a la vez implica ya una cierta normatividad. Por esto puede decirse que no existe un hombre “bueno por naturaleza” sino que los hombres se hacen buenos o malos según el desarrollo de esa misma naturaleza guiada por la razón, mediante sus acciones.

Ahora conviene detenerse en un aspecto de lo natural que ha sido puesto de relieve últimamente por varios autores¹⁰¹ y que da una idea más completa de la influencia de la naturaleza en la acción humana que hace al hombre bueno. En concreto se puede afirmar que, si la naturaleza de la que habla Aristóteles es una naturaleza tendencial, parece que un modo adecuado de tratarla sería verla como *orexis*.

Ya en la *Metafísica* al hablar Aristóteles de las potencias racionales capaces de producir los contrarios, señala que al no poder darse los dos necesariamente de modo simultáneo –por el principio de no contradicción–, es imprescindible que sea otro quien decida: el deseo (*orexis*) o la elección (*proairesis*)¹⁰². Y más claramente lo muestra en la *Ética a Nicómaco* al afirmar que “el principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección (*proairesis*), y el de la elección el deseo (*orexis*) y la elección orientada a un fin”¹⁰³. La bondad o maldad del ser humano se jugará en la elección propiamente dicha, y no en la *orexis*, que, como se señaló, es algo dado de antemano al hombre. Pero este deseo es necesario para que tenga lugar la elección, pues es el principio de donde parte. Si no hay deseo no hay acción, pero los hombres no son llamados buenos por sentir o por desear, sino por sus hábitos y actuaciones.

Julia Annas afirma que el concepto de *orexis* en la ética de los antiguos implica una motivación general para hacer algo que está a nuestro alcance. Cubre un amplio espectro de querer, incluida la

¹⁰¹ Ver por ejemplo NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, y SALKEVER, “Democracy and Aristotle’s Ethics of Natural Questions”.

¹⁰² Reale, en su traducción de la *Metafísica*, 407, interpreta *proairesis* como “scelta razionale”.

¹⁰³ EN VI 2, 1139a30-32.

motivación racional y, dentro de ella, la motivación por razones éticas¹⁰⁴. Según Martha Nussbaum¹⁰⁵ es un término que crea el propio Aristóteles; la traducción mejor sería “deseo”, porque implica referencia a un objeto, algo que se quiere: siempre hay un objeto de deseo, pues no cabe desear en el vacío. Pero este deseo o inclinación no es propio y exclusivo del hombre, sino que el hombre lo tiene en común con los animales¹⁰⁶; también los animales desean, y por eso existe en ellos el principio del movimiento. Lo que no poseen es la capacidad de elección inteligente, que define propiamente al ser humano. El uso del término *orexis* tiene la ventaja de hacer hincapié en la intencionalidad del movimiento animal; éste aparece siempre con referencia a un objeto, al cual se dirige de tal forma que implica una respuesta a la visión propia del mundo, es decir, un movimiento desde dentro del sujeto y según su modo de ser¹⁰⁷.

Con relación a esta misma idea, Stephen Salkever señala que la respuesta ante el mundo no significa una respuesta mecánica a estímulos externos o a instintos internos, sino un dirigirse hacia algo –para alcanzarlo– de modo activo, algo que a nosotros nos falta o que necesitamos¹⁰⁸. Por eso el movimiento es propio de criaturas imperfectas,

¹⁰⁴ “For the ancients, desire, *orexis*, is the most general kind of motivation to do something that we can have. It covers wanting of various kinds, and also covers the motivation generated by reasons, including ethical reasons”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 35.

¹⁰⁵ Cfr. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, cap. 9.

¹⁰⁶ Martha Nussbaum estudia la postura aristotélica respecto a la acción, en un sentido amplio, en lo que tiene en común el hombre y el animal. Así afirma: “In pursuing his views [Aristotle’s] on the topic of action we need to consult not only the relevant portions of the ethical treatises but also the two texts where he discusses the explanation of animal movement and action in a general way: the third book of *De Anima*, and a work entirely devoted to this question, the *De Motu Animalium* (...) Specifically, we must search for a fit between our understanding of human action and our beliefs about the movements of living things in the universe as a whole”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 265.

¹⁰⁷ Cfr. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 276.

¹⁰⁸ “An active and focused reaching out toward something in the environment, something we lack or need”, SALKEVER, “Democracy and Aristotle’s Ethics of Natural Questions”, 358. “Aristotle, by choosing this particular word [*orexis*] is saying that the single or common element which Plato fails to recognize is this element of reaching out for something in the world, grasping after some object in order to take it to oneself”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 275.

que requieren de algo externo para completarse¹⁰⁹, y en este sentido puede decirse que el hombre, de entrada, no está dado del todo, sino que necesita ir adquiriendo las cualidades a las que está predispuesto; necesita ir actualizando sus potencias para ser una criatura más perfecta. Como ya señalé de alguna manera, Aristóteles no confunde el plano ontológico del ser con el plano moral del ser bueno, que implica todo un proceso ético que el primero no requiere.

El ver así la naturaleza permite una clara referencia a la posibilidad de educación de la misma, en este caso la humana; y de una cierta adquisición de hábitos en los animales. Por eso “no tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”¹¹⁰. Así pues, la naturaleza sola no basta para hablar del hombre bueno. Es necesaria la razón y además el haber adquirido desde jóvenes ciertos hábitos que hayan formado un carácter que posibilite al joven para que ame lo bueno y rehúya lo malo. De aquí la importancia de la educación y de la vida en comunidad para formar en virtud. Pero la naturaleza no es un añadido extrínseco, sino un elemento necesario para poder hablar de lo que hace bueno a un hombre, porque el hombre no parte de la nada, sino de una naturaleza teleológica que le invita a obrar de una determinada manera.

Simpson, comentando el conocido pasaje de EN X 9, 1179b20-21, destaca la importancia de los hábitos, ya que la naturaleza nos viene dada y la instrucción (*didache*), al fin y al cabo, es posible gracias a los hábitos. Pero por otro lado éstos necesitan, para formarse, de crecer en una polis con las leyes apropiadas¹¹¹. Además advierte cómo en Aristóteles la visión acerca del *spoudaios* y de la juventud amante de la

¹⁰⁹ “Moving is seen to be intrinsically connected with the world with which needy creatures are fortunately endowed”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 276.

¹¹⁰ EN II 1, 1103b24-25. También cuando afirma: “De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo y desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido”, EN II 3, 1104b11-13; y “el razonamiento y la instrucción (...) requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente”, EN X 9, 1179b23-26.

¹¹¹ Cfr. SIMPSON, “Contemporary Virtue Ethics and Aristotle”, 12 (La paginación corresponde al artículo en sí, no a la publicación en la obra donde está recogido).

belleza está unida al concepto de alma y sus partes¹¹². En este sentido, los jóvenes son educables porque poseen –como todos los hombres, pero aún sin hábito firme– la parte apetitiva del alma que debe obedecer, por naturaleza, a la razón. Pero no es algo que suceda automáticamente, como la experiencia del acrático confirma –y que veremos a continuación–.

Hasta aquí hemos advertido cómo el hombre bueno necesita la virtud ética para ser llamado bueno, pero que esta virtud se fundamenta en unos ciertos presupuestos naturales. El nombre que da Aristóteles a estos presupuestos es virtud natural, o más genéricamente, disposiciones naturales. Ya hemos dicho cómo éstas realmente no existen separadas de la virtud ética, sino que se dan junto a la virtud moral.

Para cerrar este punto me parece oportuno referirme al clásico ejemplo aristotélico sobre el incontinente o *akratēs*¹¹³: en él se advierte, por un lado, la presencia de una disposición natural a obrar bien, pero con ausencia total de virtud ética. Es decir, la cuestión del incontinente resulta particularmente ilustrativa, al ser alguien que en principio es naturalmente bueno –pues goza de la misma virtud natural que todos–, pero no es moralmente bueno: le falta la obediencia a la razón¹¹⁴, aunque posea esta facultad como todos los demás hombres (si no, no sería un ser humano)¹¹⁵. Por este motivo no es propiamente un hombre bueno en el pleno sentido de la palabra. Y habrá que analizar si este mismo tema de la incontinencia puede aplicarse al hombre en cuanto es un ciudadano, es decir, aquel que conoce lo que debe hacer al servicio de la polis, pero no lo realiza por dejarse llevar por las pasiones.

¹¹² “Aristotle’s views about gentlemen and beauty-loving youth are tied up with his views about the soul and its parts”, SIMPSON, “Contemporary Virtue Ethics and Aristotle”, 13.

¹¹³ Cfr. principalmente EN VII; ver VIGO, *Estudios aristotélicos*, 325-363.

¹¹⁴ “Llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia prevalece o no en su conducta”, EN X 8, 1168b34-35.

¹¹⁵ “Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón”, EN I 13, 1102b15-16. “Suele admitirse (...) que una misma persona (...) es incontinente y no se atiende a su razón”, EN VII 1, 1145b8-11.

Aristóteles habla del incontinente ya desde el principio de la *Ética a Nicómaco*, al referirse a las partes del alma. En el último capítulo del libro I¹¹⁶ señala que hay una parte del alma que es irracional (*alogon*) y otra que tiene razón (*logon echon*)¹¹⁷. Dentro de la irracional encontramos la parte vegetativa o nutritiva que no tiene en cuenta para la ética, pues “es naturalmente ajena a la virtud humana”¹¹⁸, y la apetitiva (*epithumētikon*) o desiderativa (*orektikon*), que presenta una importancia fundamental para la virtud moral¹¹⁹. Ésta última puede considerarse de dos maneras¹²⁰: como irracional por esencia o como racional por participación, y su modo de participar en la razón es siéndole dócil u obediente. Por otro lado está la parte del alma propiamente racional, con las virtudes dianoéticas, que Aristóteles estudiará a fondo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

La existencia de seres humanos incontinentes refuerza la teoría aristotélica de la división del alma¹²¹, pues son un ejemplo de cómo en ellos las tendencias racionales e irracionales se presentan en pugna. Así la cuestión del incontinente (*akratēs*) le sirve a Aristóteles para presentarnos las dos partes del alma, pues si no no podría explicarse la vacilación de este hombre –el incontinente– entre lo que sabe que debe hacer y lo que de hecho termina eligiendo (aunque propiamente dice Aristóteles que no

¹¹⁶ Cfr. la misma idea en Pol. VII 14, 1333a16-30.

¹¹⁷ Lo afirma también en EN V 11, 1138b8-9, y le sirve para fundamentar la posible injusticia de uno con respecto a uno mismo, en cuanto se atiende a esas partes.

¹¹⁸ EN I 13, 1102b12-13.

¹¹⁹ “We may classify the desiderative part of the soul with the nutritive part, as non-rational, he says – but then we must divide the non-rational part of the soul in two, distinguishing the desiderative part by saying that it participates in reason as the nutritive soul does not (...) So the Aristotelian picture of human nature creates a space for the emotions –in what is called the desiderative part of the soul– which allows them to be, shall we say, Janus-faced; animal and/or non-rational one face; rational the other”, HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 110.

¹²⁰ Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 97. Cfr. también HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 16.

¹²¹ “En ésta [en el alma], en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. Es claro, pues, que lo mismo ocurre también en los demás casos, de suerte que en la mayoría los regentes y regidos lo son por naturaleza”, Pol. I 13, 1260a5-9.

elige, sino que actúa según sus apetitos)¹²². Como afirma claramente, “las tendencias¹²³ de los incontinentes se mueven en sentido contrario”¹²⁴ de lo que les expresa la razón, como los miembros paralíticos del cuerpo van al contrario de donde queremos moverlos. Si el alma fuera completamente una¹²⁵, en el sentido de no encontrar en ella tendencias diferentes, nuestra actuación como seres humanos no plantearía ningún problema: seguiríamos siempre el bien al conocerlo, como defiende la teoría socrática¹²⁶.

La parte desiderativa del alma se opondrá a la razón en la persona incontinente, y sin embargo la seguirá, en el caso del virtuoso, del hombre bueno –también en el continente, pero de otro modo–; este seguimiento se advierte porque será obediente a la razón como alguien lo es respecto de su padre¹²⁷. El modo de obediencia al padre de uno se entiende que no es por imposición externa, pues ya no sería obediencia, sino que consiste en una especie de dominio político paterno, y no en el despótico –que implica esclavitud y sometimiento– que es también el propio de los miembros del cuerpo. De alguna manera en la virtud siempre está presente lo racional.

En definitiva, la obediencia de la parte irracional del alma que participa de la razón implica un dominio político, que sí se da en el

¹²² Cfr. EN III 2, 1111b13.

¹²³ Gauthier y Jolif llaman la atención sobre el término utilizado por Aristóteles, *hai hormai*, que traducen por “tendencias”; aquí le sirve para referirse tanto a las irracionales como a las racionales, pues a esta altura Aristóteles todavía utiliza *orexis* para hablar sólo de los deseos irracionales (aunque después, como ya vimos, designa los dos tipos de deseo). Según estos autores, el incontinente presenta dos elementos en contradicción: por un lado su tendencia racional a seguir la regla, y por otro la tendencia irracional que le lleva al sentido contrario. –El término que después utilizará Aristóteles para hablar de esa tendencia racional es *boulēsis*–. Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 95-96.

¹²⁴ EN I 13, 1102b22.

¹²⁵ Con esta frase no estoy queriendo negar la unicidad de la forma en el hombre, que se da a nivel sustancial. Me estoy refiriendo a la diversidad en las acciones.

¹²⁶ El mismo Aristóteles lo explica: “Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”, EN VII 2, 1145b26-28.

¹²⁷ Cfr. EN I 13, 1103a3.

virtuoso, pero que no aparece ni en el incontinente ni en el vicioso. Se puede establecer un primer paralelismo entre el incontinente, que podría ser un mal ciudadano, junto al vicioso; el continente, un ciudadano medio; y el virtuoso, el buen ciudadano. El mal ciudadano no obedece las leyes de la ciudad y hace lo que le conviene a él, la mayoría de las veces siguiendo sus pasiones. El ciudadano sin más, obedece y cumple las leyes pero algo en él se revuelve contra ellas; las obedece porque no le queda más remedio, ya sea por miedo al castigo o porque simplemente considera que ése es su deber o por el motivo que sea. Por último, el buen ciudadano es el virtuoso, que cumple las leyes y busca el bien común con todas sus potencias¹²⁸.

Es la misma idea, que –refiriéndose a quien obedece a las leyes por mero temor al castigo– afirma Inciarte al hablar de los libros de la *Política*. En este texto señala este autor una clara diferencia entre el comportamiento, por llamarlo así, estrictamente político, y el comportamiento moral, donde prima el amor a la virtud¹²⁹:

Su punto de referencia, al que no pierden nunca de vista, es el ciudadano medio. Ahora bien, el ciudadano medio, como la experiencia enseña, no aspira tanto a una elevada moralidad como a una subsistencia segura y a una convivencia ordenada. Y para lograr un fin relativamente tan modesto, le basta con una actitud estrictamente legal. La función positivamente moral que Aristóteles atribuye a lo que hoy llamamos el Estado no impide que la mayoría de los ciudadanos se dejen convencer más por el temor al castigo que por buenas razones o por amor al bien¹³⁰.

¹²⁸ Hardie distingue las dos clases de bondad moral: “The goodness of the man who does what is right in spite of desires which incline him strongly not to do it and the goodness of the man who does what is right without any resistance from unruly or discordant desires, the man whose inclinations are in harmony with his concept of the life he ought to lead”, HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 138.

¹²⁹ “Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos (por *logoi*, por argumentos) que por el poder político, judicial o policíaco o, simplemente, por el temor a sanciones sociales. En una palabra, a diferencia de las lecciones sobre la política, el sujeto de las lecciones sobre la ética coincide más o menos con sus oyentes”, INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 105.

¹³⁰ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 103.

Un texto de Aristóteles recoge claramente estas ideas: pone el ejemplo de la obediencia a las leyes, relacionándolo con la continencia e incontinencia. Es claro que no se puede considerar una buena polis aquella que tiene una esmerada legislación, pero que no es obedecida por los ciudadanos. Si la ley es norma significa que debe ser obedecida, porque lo propio suyo es mandar:

Así el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas (...). El malo es semejante, en cambio, a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas¹³¹.

Rematando esta idea, señala Aristóteles la importancia de la obediencia a la ley; no basta con que haya una legislación, sino que debe ser una realidad efectiva en la polis:

Pero una buena legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca. Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso de que se obedezca a leyes malas)¹³².

Lo mismo puede aplicarse al hombre: de nada sirve que tenga un claro conocimiento de dónde está el bien de una acción, pero –por debilidad de la voluntad– no sea capaz de seguirlo. Sería como una buena polis en sentido teórico, pero que en la práctica se aleja mucho de ese ideal, y por tanto es muy imperfecta y no sirve para la buena vida, que es en definitiva de lo que se trata.

En el incontinente la razón le dice lo que debe hacer, y es una razón que acierta con el bien; por eso “decreta lo que se debe decretar”. Pero este hombre es incapaz de seguir lo que la ley dice, porque las pasiones le tiran en sentido contrario. Sabe lo que tiene que hacer, pero no lo hace. El problema es que el incontinente no es capaz de actuar¹³³, y en ese sentido

¹³¹ EN VII 10, 1152a22-26.

¹³² Pol. IV 8, 1294a3-7.

¹³³ Cfr. EN VII 10, 1152a10-11.

no hay propiamente *proairesis* en su acción¹³⁴ –aunque actúe voluntariamente– y es por esto por lo que le falta la virtud de la prudencia, y por tanto no es un buen hombre, aunque tampoco se le puede llamar malo; es un hombre sin virtud, sin capacidad de hacer el bien de la manera en que lo hace el virtuoso, con todas sus tendencias. Es claro el contraste con el mal hombre, en quien su principio está desviado, corrompido –lo veremos a continuación–, y por eso sí “hace uso de sus leyes, pero de leyes malas”. El vicioso sigue lo que le dicta la razón, pero es una razón que dicta mal; el vicioso actúa por elección¹³⁵.

Relacionado con esta idea, en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles estudia a fondo quién es el licencioso y quién el incontinente. El primero tiene corrompido el principio¹³⁶, esto es, el origen y el fin de su actuación: su vicio, que está asentado de manera definitiva en el alma, es de tal calibre que busca los placeres excesivos por convicción; es decir, en él no hay contradicción entre la teoría y la práctica. Se podría decir que tanto la parte desiderativa del alma como la racional van a la par, no hay oposición entre ellas. Lo malo es que sus ideas están equivocadas, y por eso no cabe posibilidad de dar marcha atrás, de arrepentirse, ya que nunca podrá contrarrestar y comparar su mal comportamiento con los principios. El incontinente, en cambio, no ve afectado su principio, porque simplemente “no se atiene a su razón y (...) sabe que obra mal movido por la pasión”¹³⁷. Por este motivo siempre tiene abierta la posibilidad de cambiar de vida y arrepentirse¹³⁸: no llega a ser una persona viciosa. El incontinente no persigue los placeres corporales por convicción, sino por pasión, pero no puede dejar de perseguirlos.

La distinción del incontinente con el vicioso se explica porque “la virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio (*tēn archēn*), y en las acciones el fin es el principio (*en de taīs praxesi to hou*

¹³⁴ Cfr. ANSCOMBE, “Thought and Action in Aristotle”, 63-64; HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 208.

¹³⁵ “La incontinencia obra contra la propia elección, y el vicio de acuerdo con ella”, EN VII 8, 1151a5-7.

¹³⁶ Cfr. EN VII 8, 1151a15-16.

¹³⁷ EN VII 1, 1145b11-12.

¹³⁸ Cfr. EN VII 8, 1150b29-30.

heneka archē)”¹³⁹. Cuando un hombre se propone un mal fin, una meta viciosa, puede decirse que su acción está desde el principio viciada, pues “en las acciones el fin es el principio”: lo que le mueve a actuar es ese objetivo, que al ser malo, hace que su acción sea mala. Lo grave del hombre vicioso no es que obre mal –porque eso también lo hace el incontinente– sino que se incapacita para obrar el bien, para hacerse un hombre bueno, y por eso queda incapacitado para la virtud.

La idea de que el vicio destruye el principio aparece ya en EN VI 5, 1140b19 y EN VI 12, 1144a34-36. Nancy Sherman comenta que el vicio destruye la habilidad del hombre para ver los objetivos buenos de la acción; es decir, el problema es que no sólo corrompe los fines, sino el acceso del hombre a los mismos a través de la percepción y de la razón¹⁴⁰. Entonces parecería que el vicio nos hace menos humanos, al no dejarnos captar el bien como lo bueno para nosotros, y en definitiva nuestro *ergon* propio. El hombre queda incapacitado para descubrir lo que le hace bien, y por tanto lo que le hace más hombre (y no sólo un buen hombre).

Gauthier y Jolif completan esta idea cuando comentan el pasaje 1144a34-36 y señalan que la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos respecto a los principios de la acción: desvía el “ojo del alma”, que en vez de mirar en una buena dirección, hacia el verdadero fin del hombre, se dirige hacia sí mismo¹⁴¹.

¹³⁹ EN VII 8, 1151a14-16. En la traducción inglesa, al decir que “en las acciones el fin es el principio” lo traducen como “in actions the final cause is the first principle”, Ross (internet); o “that for the sake of which is the first principle”, Ross; y en francés “le principe, c’est la fin qu’on se propose”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, I-2. Es decir, se habla de fin como de causa final, y se identifica con el principio, así como Aristóteles habla indistintamente de causa primera o última: “la causa primera (que) es la última que se encuentra”, EN III 3, 1112b19. Cfr. también Met. I 3, 983a31-32; V 1, 1013a33.

¹⁴⁰ Cfr. SHERMAN, *The Fabric of Character*, 112-113. En el texto equipara corrupción de fines (*goals and ends of action*) y corrupción de principios (*principles*).

¹⁴¹ “Le vice détourne l’œil de l’âme de la vraie fin de l’homme pour le tourner vers sa fin à lui, la seule que désormais l’œil de l’âme puisse voir: la seule activité qui reste alors possible à l’intellect, c’est de découvrir les moyens qui mènent à cette fin perverse, l’habileté est devenue fourberie”, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-2, 552-553.

Es decir, para captar lo bueno, necesitamos ser personas virtuosas; o por lo menos basta con que respetemos lo que la naturaleza misma nos ha dado –aunque no hayamos desarrollado las virtudes propiamente dichas–. Por ahora es suficiente para captar el bien el que no seamos personas corrompidas en nuestra naturaleza ni brutales, sino que nos dejemos llevar por las disposiciones naturales que tenemos por ser hombres¹⁴². A estas disposiciones naturales llama Aristóteles virtud natural: “es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio (*all'aretē ē phusikē ē ethistē toū orthodoxein peri tēn archēn*)”¹⁴³.

El hombre bueno, evidentemente, no tiene corrompido el principio y por eso actúa bien; pero tampoco el incontinente, que actúa mal, lo tiene corrompido –porque no es vicioso– y eso hace que su categoría moral sea muy superior a la del vicioso¹⁴⁴. El hombre bueno, tiene virtud; el continente tiene la virtud natural, es decir, la disposición natural a recibir las virtudes¹⁴⁵, es capaz de virtud. El vicioso está incapacitado para la virtud. Además, tanto el virtuoso como el incontinente pueden ver el bien allí donde está; sus virtudes –naturales en un caso, adquiridas en el otro¹⁴⁶– les informan sobre lo que es bueno y lo que es malo en una primera instancia, porque es la virtud la que enseña cuál es el principio.

En este sentido, también es mucho peor vivir en una ciudad con leyes malas, que en una polis que tenga una buena legislación aunque no sea obedecida. La primera incapacita al ciudadano para obrar el bien; es más, le impulsa a actuar mal, y por tanto le hace un mal hombre, al dirigir su actuación mediante leyes injustas. En el segundo caso, al tener buenas leyes, siempre queda abierta la posibilidad de que el ciudadano actúe conforme a ellas, y por tanto sea un buen ciudadano, o por lo menos un

¹⁴² Para Hursthouse esto no es posible, pues opina que el adulto no tiene inclinaciones naturales en cuanto tales. Cfr. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 105-106.

¹⁴³ EN VII 8, 1151a18-19.

¹⁴⁴ “El incontinente (que) es mejor que el licencioso y no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor: el principio”, EN VII 8, 1151a24-25.

¹⁴⁵ Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 108.

¹⁴⁶ “Le mot de vertu se prend en deux senses: en un sense impropre, il désigne la vertu naturelle, en son sense propre, il désigne la vertu acquise”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-2, 979.

ciudadano obediente a la ley. Así como, para Aristóteles, lo bueno en el hombre es que su parte desiderativa obedezca a la racional, lo bueno en la polis es que los ciudadanos obedezcan a las leyes. Sin esto es imposible construir el bien común y lograr la buena vida, que es la finalidad de la polis.

Resumiendo lo visto hasta ahora, la existencia del hombre incontinente nos muestra cómo en el alma humana hay dos partes, irracional y racional; y cómo aquella, en su parte desiderativa tiene como actitud propia obedecer a la razón, aunque no se cumpla en el hombre incontinente. Además, las disposiciones naturales pueden ya contribuir a que sepamos cuál es el bien en una acción, seamos o no propiamente virtuosos; es decir, la virtud natural es una primera instancia, común a todos los hombres, necesaria para ser hombre bueno, o su punto de partida; pero ella de por sí no nos hace buenos¹⁴⁷. En este sentido, todos los hombres son iguales a un nivel natural, en cuanto nacen como hombres; aquí se incluirían también los esclavos. Sin embargo, parecería que el hombre propiamente virtuoso sólo puede serlo el libre, y por tanto el ciudadano, que en Aristóteles coinciden.

Antes de pasar al siguiente punto, tal vez convenga aclarar en qué consiste la habilidad o destreza para Aristóteles, como algo diferente de la virtud, y por eso una característica que puede tener el incontinente, e incluso el vicioso, ya que ambos carecen de buenos hábitos. La destreza es una capacidad no moral y en cierta manera neutra. Se posee de un modo, por decir así, extrínseco, como se puede ser dueño de ciertas habilidades técnicas, que en sí no hacen ni mejor ni peor al hombre. Inicialmente la compara con la actitud legal de quien obedece la ley –por tanto el incontinente– y que de ese modo imita lo bueno, aunque no es bueno propiamente hablando:

Hay una especial habilidad (la *deinotes*) que sabe perfectamente hacer cosas justas y prudentes sin necesidad de poseer la virtud de la justicia y de la prudencia. Esta habilidad, que se cuida muy bien de no salirse de los

¹⁴⁷ “We have faculties by nature and we are not good or bad in respect of them. So virtues are not faculties”, HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, 95. La virtud ética no es una facultad, pero sí lo son las disposiciones naturales, que no nos hacen ni buenos ni malos.

límites estrictos de la legalidad, es, en todo caso, una virtud política o cívica, una especie de politesse. Y el que es capaz de aparecer como virtuoso, sin serlo en realidad, tiene en principio más posibilidades de éxito en la política que el que sólo es virtuoso sin parecerlo¹⁴⁸.

Defiende en este párrafo una visión más técnica de la política aristotélica –lo que no significa que no tenga muchos puntos de unión con la ética–, que presenta un aire maquiavélico, cuando afirma que “el que es capaz de aparecer como virtuoso, sin serlo en realidad, tiene en principio más posibilidades de éxito en la política que el que sólo es virtuoso sin parecerlo”, y que es un tema ya discutido ampliamente en Platón. Lo que es claro en Aristóteles es que lo mejor es ser virtuoso y parecerlo. Pero además la *deinotes* no es algo negativo, sino más bien un presupuesto para la virtud. Afirma Aristóteles que

también en la virtud existe una relación parecida a la que se da entre la prudencia (*phronēsis*) y la destreza (*deinotēta*) (que no son idénticas, sino semejantes), entre la natural y la virtud por excelencia (*he phusikē aretē pros tēn kurian*)¹⁴⁹.

El Estagirita establece un paralelismo entre prudencia/virtud por excelencia, y destreza/virtud natural. Solamente la primera es virtud propiamente dicha, por eso es “*pros tēn kurian*”. La destreza o habilidad no es virtud, pero sirve para que se puedan realizar las acciones que tienden al objetivo propuesto, y es necesaria para que se dé la prudencia¹⁵⁰. El paralelismo con la virtud natural es claro: tampoco ella es propiamente virtud, pero es la base de la virtud moral.

Hasta aquí el razonamiento es el siguiente: en el hombre hay virtudes naturales, que no tienen propiamente un valor moral, así como la destreza es simple habilidad, que puede ser empleada para bien o para mal¹⁵¹.

¹⁴⁸ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 103.

¹⁴⁹ EN VI 13, 1144b1-3.

¹⁵⁰ “La prudencia no es esa aptitud (*dunamis*), pero no existe sin esa aptitud”, EN VI 12, 1144a28-29.

¹⁵¹ Por eso, mal empleadas, pueden ser dañinas para el hombre: “También los niños y las animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas”, EN VI 13, 1144b9-10.

Equivaldría a tener puntería y acertar con el blanco; pero “si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo, es mera habilidad”¹⁵². En este sentido, los actos de la política gozarían de cierta autonomía moral en cuanto actos técnicos¹⁵³, si bien en realidad habría que ver qué calificación tienen como actos humanos y por tanto morales. Porque los fines de la técnica –de carácter puramente instrumental y por tanto no buscados por sí mismos– quedan siempre subordinados a los otros fines de la vida humana, que podemos llamar morales¹⁵⁴.

De alguna manera la posesión de la habilidad o destreza puede compararse con la posesión de virtudes intelectuales, que no tienen por qué hacer bueno al que las posee, a diferencia de las morales, que implican siempre la bondad del sujeto. Por tanto, tener más o menos virtudes naturales¹⁵⁵, o tener más o menos habilidad, no me dice nada sobre la calidad moral de la persona. Hay otro texto muy claro sobre la virtud natural y su comparación con la destreza:

De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones –que versa sobre lo contingente– hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral hay otras dos: la virtud natural (*aretē phusikē*) y la virtud por excelencia (*hē kuria*), y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia¹⁵⁶.

Se ve que Aristóteles efectivamente considera a las virtudes naturales como virtudes, pues las ubica en la parte moral del alma y no en la

¹⁵² EN VI 13, 1144a26.

¹⁵³ Así me parece que lo entiende Alfonso Gómez-Lobo en “La fundamentación de la ética aristotélica”.

¹⁵⁴ Cfr. VIGO, *Estudios aristotélicos*, 391-393.

¹⁵⁵ El Estagirita utiliza a menudo otro término, disposiciones naturales (*hexis*), para hablar de virtud natural. Ya hemos visto que parecería que ambos se identifican, por el empleo indistinto que hace de estas palabras. Por ejemplo, unas pocas líneas después del texto que estamos viendo sobre la virtud natural, cambia la palabra y utiliza “disposición natural” (cfr. EN VI 13, 1144b9-10; 13-14), siempre refiriéndose al mismo concepto. También habla de ellas unos párrafos antes, en el contexto de la virtud natural: “estas disposiciones son naturales, y (que), si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición”, EN VI 11, 1143b6-7.

¹⁵⁶ EN VI 13, 1144b14-17.

común y vegetativa. Las virtudes naturales se dan por tanto en la parte desiderativa, tal como lo hacen las morales. Pero, por lo visto hasta ahora, se podría plantear si es lícito atribuir a la virtud natural un lugar en la parte moral del alma, pues parecería que si es natural, en el sentido de *phusikos*, no es moral por definición. Además el mismo Aristóteles señala que lo natural pertenece a lo necesario¹⁵⁷: sobre ello no hay reflexión ni deliberación. Puede considerarse que hablar de virtud y de natural encierra una contradicción, pues,

ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba¹⁵⁸.

En resumidas cuentas, no parece muy acertada la utilización del término “virtud” para hablar de esas disposiciones naturales. El papel de estas disposiciones o virtud natural es permitir la virtud moral. Por eso afirma Aristóteles:

De esta manera se desharía también el argumento dialéctico según el cual las virtudes se dan independientemente unas de otras, porque una misma persona no está bien dotada por la naturaleza para todas [las virtudes] (...). Esto, en efecto, es posible tratándose de las virtudes naturales (*tas phusikas aretas*), pero no respecto de aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque con sólo poseer la prudencia las tendrá todas¹⁵⁹.

Una prueba de la clara diferencia entre las virtudes morales y las virtudes naturales es que éstas existen de forma independiente, porque son características del modo de ser ya dado del sujeto, de su naturaleza. No están signadas por la propiedad de la unidad de las virtudes, y por tanto no son virtud. Es lo que puede pasar cuando una persona está por ejemplo muy bien dispuesta para la música, pero es muy torpe bailando; serán dotes naturales que no dependen entre sí. Por eso es posible separar las virtudes naturales entre sí, ya que “una misma persona no está bien

¹⁵⁷ Cfr. por ejemplo EN III 3, 1112a25.

¹⁵⁸ EN II 1, 1103a19-20.

¹⁵⁹ EN VI 13, 1144b34-1145a2.

dotada por la naturaleza para todas”¹⁶⁰. En cambio las virtudes morales están interconectadas: no se dan unas sin las otras, y más en concreto, la prudencia sin virtud moral¹⁶¹. Es la teoría aristotélica de la unidad de las virtudes, especialmente en lo que se refiere a la justicia, la fortaleza y la templanza, unidas gracias a la prudencia –o de alguna manera formalizadas por ella–.

Hursthouse trata este tema¹⁶² señalando que hay casos en los que parece que las personas poseen unas virtudes y no otras; pero esto se debe a que en realidad esos hombres no son “buenos sin reserva”, sino que siempre presentan un “bueno, pero...”, es decir, bajo ciertas limitaciones. Sus virtudes no son rasgos de carácter, y no implican prudencia (*practical wisdom*), algo que Aristóteles exige necesariamente para hablar de virtud en sentido propio.

Esto no significa que no exista una unidad entre las virtudes, algo generalmente aceptado por todo el mundo, que se sorprende –con un ejemplo tomado de Hursthouse– al saber que una persona generosa, que dona mucho dinero a actividades caritativas, resulta en realidad ser alguien a quien no le importa mentir aunque un tercero resulte gravemente perjudicado: ante estas situaciones brota el desconcierto. Dice Hursthouse:

Si pensáramos en las virtudes como rasgos aislados, por ejemplo, que alguien pudiera ser verdaderamente valiente pero cruel y de carácter licencioso, o realmente caritativo pero también cobarde y deshonesto, no habría razón para sentirse sorprendido y desconcertado. En este caso esperaríamos que quien actúa por valentía fuera fiable y predecible en lo que se refiere a los actos de valentía, pero no en lo referente a actos de bondad u honestidad. Pero en realidad sí lo esperamos. Creemos que las virtudes forman una especie de unidad¹⁶³.

No es este el lugar para profundizar más sobre la conexión entre las virtudes. Sí destacar que el hombre bueno es el que está en posesión de la

¹⁶⁰ EN VI 13, 1144b34-35.

¹⁶¹ Cfr. EN VI 13, 1144b32.

¹⁶² Cfr. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 153-157.

¹⁶³ HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, 155.

virtud, pero no sólo de una –si no no sería bueno– sino de todas, y principalmente de la prudencia que guía a las demás. Se puede decir que en el hombre la inclinación natural ya está dada, pero su desarrollo no se realizará de un modo necesario, a la manera como se despliega el alma vegetativa, de suyo irracional –por algo la virtud natural se sitúa dentro del elemento desiderativo–. Es necesaria la virtud moral que perfeccione esa capacidad: aquí entra de lleno la virtud, y la virtud ética. Por eso el siguiente paso será ver cómo se adquiere la virtud.

4. LA ADQUISICIÓN DE LA VIRTUD

Hasta ahora hemos visto cómo el hombre, para ser bueno, necesita de punto de partida al menos poseer unas adecuadas disposiciones naturales o virtud natural, que el hombre dañado en su naturaleza no posee. Estas disposiciones incluso las tiene el incontinente, pero de él no decimos que sea bueno, ya que le faltan las virtudes morales. Por eso, aunque el punto de partida para la virtud sea lo que ya tenemos por naturaleza, las virtudes naturales, y siendo esto condición necesaria, no es condición suficiente para llamar a alguien virtuoso. La virtud moral exige algo más: unas acciones adecuadas a ese hombre virtuoso, pues la virtud ética procede de la costumbre –a diferencia de la dianoética, que se produce por la enseñanza¹⁶⁴–.

Aristóteles dice que “en todo aquello que es resultado de nuestra naturaleza, adquirimos primero la capacidad (*dunamis*) y después producimos la operación (*energeias*)”¹⁶⁵. No conseguimos el sentido de la vista a fuerza de mirar, sino que, gracias a que poseemos en primer lugar ese sentido por naturaleza, somos capaces de ver. En este aspecto, las virtudes no son naturales, pues no hay una especie de órgano que las produzca, sino que se adquieren a fuerza de ejercicio. Pero sí poseemos la capacidad: algo que nos es ya dado sin mérito alguno por nuestra

¹⁶⁴ Cfr. EN II 1, 1103a15-17.

¹⁶⁵ EN II 1, 1103a26-27. Otro texto: “todo hábito (*hexis*) del alma tiene una naturaleza que se orienta y adapta a aquello que naturalmente lo hace peor o mejor”, EN II 3, 1104b19-20.

parte¹⁶⁶, y por tanto, en sí no nos hace ni buenos ni malos. Por eso unas líneas antes ha señalado Aristóteles que “las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre”¹⁶⁷. Esa aptitud natural es la virtud natural que se vio en el apartado anterior, que hace posible la formación de la virtud ética en el hombre.

Es decir, puede hablarse en cierto sentido del hombre naturalmente bueno, en cuanto posee una aptitud para formar la virtud ética; pero esta virtud moral no se da sin las acciones. Ahora bien, para Aristóteles no basta con la actuación, sino que necesitamos una razón que guíe esas acciones. Un texto muy claro sobre el tema lo encontramos en el libro VI: “pero una vez que el hombre alcanza la razón, su actuación es distinta, y, siendo semejante su disposición (*hexis*), será, sin embargo, entonces la virtud por excelencia”¹⁶⁸.

Cuando el hombre llega a la edad de la razón se produce un cambio radical en su actuación. Hasta ese momento lo que prima, de niño, son las inclinaciones naturales, propias del infante, pero no se puede llamar a esto propiamente acción humana. Cuando la razón se introduce, ya no tenemos inclinaciones naturales en cuanto tales –por eso se prefiere hablar de tendencias antes que de instintos– sino una guía racional de actuación, que no suprime, pero que asume la naturaleza¹⁶⁹. Algo permanece, y por eso dice Aristóteles que su disposición es semejante; pero ahora hablamos de la virtud en sentido propio, la virtud por excelencia¹⁷⁰.

¹⁶⁶ “Tampoco son facultades (*dunameis*) [las virtudes]; en efecto, ni se nos llama buenos o malos por poder sentir las pasiones sin más, ni se nos elogia o censura, además tenemos esa facultad por naturaleza (*phusei*), pero no somos buenos o malos por naturaleza (*agathoi de ē kakoi ou ginometha phusei*)”, EN II 5, 1106a6-10.

¹⁶⁷ EN II 1, 1103a24-26.

¹⁶⁸ EN VI 13, 1144b13-14.

¹⁶⁹ En este sentido afirma Joachim Ritter que “l'uomo vive e agisce in modo tal che la sua prassi si dirige al bene a cui mira non ‘per natura’, bensì secondo intelligenza, volontà e proposito (*proairesis*). La natura come fine non lo guida né lo conduce in modo immediato”, RITTER, *Metafisica e politica*, 54.

¹⁷⁰ Un tema paralelo, pero importante si se tiene en cuenta la composición del hogar y de la polis, sería ver si el esclavo participa de esta condición racional, es decir, en definitiva, si es un sujeto de la ética. Aristóteles dice que en cierta medida sí participa de

Lo dicho hasta aquí parece contradecirse con una cita en la que Aristóteles afirma que “todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza (*phusei*), y, efectivamente, somos justos, moderados y valientes y todo lo demás desde que nacemos”. Está atribuyendo propiedades de la virtud moral (justicia, templanza, fortaleza) al hombre desde su nacimiento, y por tanto por naturaleza, como si el niño ya naciera con esas virtudes. Sin embargo, ya vimos cómo al infante no se le pueden atribuir virtudes, y cómo la virtud moral es algo adquirido. Además Aristóteles no defiende en este pasaje una bondad innata, porque a continuación añade que: “no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera, (...) (que) sin la razón (*noū*) son evidentemente dañinas”¹⁷¹.

La virtud se va adquiriendo a lo largo de la vida, mediante acciones mediadas por la razón¹⁷², pues sin ella las virtudes naturales no logran su desarrollo, e incluso pueden ser perjudiciales para el hombre. Por este motivo, como es bien sabido, el actuar humano es decisivo a la hora de lograr la virtud. A la vez estas acciones se dan siempre en un contexto cultural e histórico determinado, y –en el mundo griego– en una polis concreta, que tiene un papel fundamental a la hora de determinar la virtud. Por eso nos conviene ver ahora cómo es la actividad necesaria para que se dé la virtud y en qué tipo de comunidad se desenvuelve el ser humano, donde se pueden incluir la educación y las leyes.

la razón, en cuanto la obediencia del esclavo es la propia de un instrumento animado y no la de uno inanimado, y por tanto de alguna manera debe comprender las razones del amo; se puede decir que más que un instrumento, es una posesión, y por eso es un subordinado para la acción o *praxis*. Cfr. Pol. I 4, 1254a8. Y lo mismo cuando sostiene que una cierta amistad sí cabe entre el amo y el esclavo, no en cuanto esclavo, sino en cuanto es hombre. Por tanto, el esclavo es hombre, y como tal debe participar en alguna medida de la razón, si no, sería animal. De hecho Aristóteles llega a afirmar expresamente que son hombres y participan de la razón. Cfr. Pol. I 13, 1259b28.

¹⁷¹ EN VI 13, 1144b4-10.

¹⁷² “We develop virtue only when reason is acquired, but we acquire reason only in virtuous activity. One develops virtue only to the extent that emotion *obeys* reason, and virtue succeeds in regard to an unqualified end, an end *of action*. This suggests the significance of community, *if* it is an arena of virtuous activity, for the development and exercise of virtue”, FIVES, “Aristotle's ethics and contemporary political philosophy”, 21.

a) La importancia de las acciones

Normalmente, tenemos primero la capacidad de algo por naturaleza y luego la ponemos en práctica. Sin embargo, “adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo”¹⁷³. No hay virtud sin ejercicio; es decir, no hay una especie de “virtud estática” o capacidad inmóvil por naturaleza, que permita la virtud, sino en todo caso –como ya se vio– una aptitud natural para recibir la virtud.

A raíz de esto podemos decir que para Aristóteles el hombre bueno es el que, además de ser capaz de realizar actos buenos, efectivamente los hace, –a menos que algo independiente de su voluntad lo impida– siendo éstos voluntarios. La idea de que la virtud o el vicio es algo libremente adquirido es muy clara en el siguiente texto: “Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos”¹⁷⁴.

Se advierte la fundamental importancia de las acciones: no bastan los buenos deseos. A la vez, nada más lejos del Estagirita que una concepción de las acciones como si fueran sucesos aislados, sin interconexión, ya que ellas conforman la vida humana; no son cosas que *me pasan*, de un modo pasivo, ajeno a mi voluntad, sino que yo las realizo libremente. Esta característica está presente en su afirmación de que lo decisivo en el acto humano es la elección¹⁷⁵, que es el principio de ella, y que veremos más adelante¹⁷⁶.

¹⁷³ EN II 1, 1103a32-33.

¹⁷⁴ EN III 5, 1113b11-14.

¹⁷⁵ Cfr. EN VI 2, 1139a30-31.

¹⁷⁶ De aquí toda la importancia que da Aristóteles en EN III, 1 a lo voluntario y a lo involuntario, siendo lo forzoso aquello cuyo inicio es externo, cuya causa está fuera del agente; y la acción voluntaria aquella que tiene el inicio en uno mismo, aunque a veces –como en el caso de las acciones mixtas– influyan de modo decisivo las circunstancias.

Puede decirse que de nada sirve tener virtud si no se actúa bien (sería poseerla como cuando estamos durmiendo, cosa que parece inútil)¹⁷⁷; a la vez, es imposible actuar bien sin virtud, a no ser por accidente, aunque respecto a esto último se impone una aclaración: no es que el hombre que, por ejemplo, no posee la virtud de la magnanimidad, no pueda realizar alguna acción magnánima; pero esto será siempre algo ocasional, esporádico. Esa persona podrá hacer acciones buenas, pero no llevará una vida buena, lograda, que es en definitiva de lo que se trata. Sería el mismo caso del incontinente, que puede hacer por ejemplo, actos de injusticia, aunque en sí no se le pueda llamar injusto, pues no hace tales actos por una disposición del carácter, por injusticia, sino por pasión¹⁷⁸.

Hay que considerar que las virtudes están en potencia (*dunamis*) respecto de sus actos propios, a los que se ordenan y en los que se originan. Una vez adquirida la virtud, ya está presente en el sujeto, aunque no se actualice constantemente; por eso se dice que está a modo de hábito. No se puede por ejemplo decir que un hombre valiente sólo lo sea cuando efectivamente está realizando actos de valentía. Para llegar a formar la virtud, ha necesitado de la repetición intencional de numerosos actos, pero una vez poseída, ya es una cualidad suya, que evidentemente puede llegar a perder. Teniendo en cuenta que las potencias innatas en el caso que nos ocupa serían las virtudes naturales y las adquiridas las virtudes éticas, podemos leer lo que afirma Alejandro Vigo:

En las potencias innatas el ejercicio efectivo de la potencia es posterior a la existencia de la potencia misma, mientras que en las potencias adquiridas el ejercicio de las actividades correspondientes precede a la constitución de la disposición habitual que sustenta la capacidad adquirida¹⁷⁹.

Si las virtudes están en potencia deberán actualizarse, pero no al modo de las potencias irracionales que lo hacen de una manera inmediata, sino al modo de las potencias racionales, que exigen un factor distinto de la

¹⁷⁷ Cfr. EN I 8, 1099a1.

¹⁷⁸ Cfr. EN VII 8, 1151a10 y EN VII 10, 1152a20.

¹⁷⁹ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 170.

propia potencia para ponerse en acto: el deseo (*orexis*) y la decisión deliberada (*proairesis*)¹⁸⁰. Por eso en el ámbito moral la primacía está en la libertad.

Aristóteles añade un dato más, que las acciones, para ser virtuosas, no pueden realizarse de cualquier manera, sino tal como las haría el hombre virtuoso. Dice Aristóteles que “las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas”¹⁸¹. Tenemos así el primer círculo vicioso (o virtuoso): para ser bueno, necesito tener la virtud; pero ésta no es algo que brote en mí espontáneamente, sino que la adquiero con las buenas acciones. Es el problema que el Estagirita se plantea expresamente:

Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y morigerados practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos y morigerados, lo mismo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos¹⁸².

Elizabeth Anscombe¹⁸³ señala que la tesis aristotélica es que no se puede propiamente actuar bien, *eupraxia*, a no ser que se tenga algún tipo de carácter moral, sea virtuoso o vicioso. Y el carácter se da cuando hay una actuación habitual de actos típicos de ese carácter.

La cuestión es que si las buenas acciones –las propiamente tales– sólo las puede realizar el virtuoso, pero a la vez ese carácter lo adquirimos con las buenas acciones, habrá que buscar otro elemento fuera de uno mismo para saber cuál es el bien. Y aquí se plantea la cuestión de si las leyes, y en definitiva la comunidad, proporcionan ese elemento extrínseco, así como el modo en que esto pueda ser así. En definitiva, ahora entra en juego la comunidad, con una educación y unas leyes propias.

¹⁸⁰ Cfr. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 171.

¹⁸¹ EN II 4, 1105a28-30.

¹⁸² EN II 4, 1105a17-19.

¹⁸³ Cfr. ANSCOMBE, “Thought and Action in Aristotle”, 64.

b) Comunidad, educación y leyes

Acabamos de decir que para Aristóteles importan, y mucho, las disposiciones del sujeto. Como señala Rhonheimer, “la ética aristotélica (...) se ocupa casi exclusivamente del *modo* del actuar virtuoso. Éste es su tema”. Además, “la posibilidad de adquirir la virtud moral parece presuponer ya la posesión de la misma”¹⁸⁴. Es decir, la respuesta sobre qué es la virtud me la da el hombre virtuoso; pero habrá casos en que necesitaré encontrar el bien sin ser aún virtuoso, sin estar aún en posesión de la virtud. Julia Annas lo plantea claramente: “La actuación recta será lo que la persona virtuosa haga. Pero entonces el problema cambia: ¿cómo sabemos quién es la gente virtuosa?”¹⁸⁵.

Los actuales comunitaristas¹⁸⁶ solucionan este problema acudiendo a la sociedad, a la tradición en la que hemos sido educados, donde se han ido conformando unos valores y un estilo de vida que nos acerca al bien, o por lo menos nos lo señala de alguna manera¹⁸⁷. De hecho Aristóteles habla continuamente del hombre virtuoso, que es la guía para la ética; se fija el Filósofo en los mejores ciudadanos: “En ellos se reconoce en qué consiste la virtud y cuáles son los verdaderos fines y valores de la vida humana”¹⁸⁸.

La naturaleza *simpliciter*, como ya vimos, no sirve para determinar la bondad o maldad de una acción; y las normas éticas no son un derivado directo de tal naturaleza en estado bruto. Afirmo Fernando Inciarte que

¹⁸⁴ RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 223.

¹⁸⁵ “The right thing to do will be what the virtuous person would do. But then the problem at once shifts: how do we know which are the virtuous people?”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 110.

¹⁸⁶ Cfr. MACINTYRE, *After Virtue*, WALZER, TAYLOR.

¹⁸⁷ Y no sólo los comunitaristas, pues también Barbara Herman, liberal y kantiana, en *The Practice of Moral Judgment*, introduce una idea, las “rules of moral salience”, presentes en la sociedad, con la que trata de resolver esta circularidad.

¹⁸⁸ RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 223.

las normas éticas no aparecen en Aristóteles como principios incluidos inalterablemente en la naturaleza (...) Aristóteles los busca [estos principios] en obras propiamente humanas, en obras colectivas, en instituciones, en usos y costumbres y tradiciones. Lo que ocurre es que estas obras, dado que el hombre es por naturaleza un ser social, son, en cuanto sociales, *ipso facto*, también naturales¹⁸⁹.

Es decir, que la sociedad, las instituciones, las costumbres, nos marquen de alguna manera cuál es el bien del hombre, no dice nada en contra de la existencia de la naturaleza humana; son simplemente el modo cómo se da la naturaleza en el hombre, quien es un ser naturalmente social. De aquí podemos ya afirmar que el hombre sin sociedad no puede desarrollarse plenamente en su ser natural. No hay contraposición por tanto entre social y natural: “el hombre es por naturaleza una realidad social”¹⁹⁰.

En efecto, Joachim Ritter, señala que el ser humano sólo puede ser hombre en acto cuando realice en una vida realmente humana su naturaleza racional, a través de las instituciones. Por eso el hombre del estado de naturaleza no puede llegar a tener una vida propiamente humana¹⁹¹. La política no se deriva de un concepto abstracto de naturaleza humana, sino que de alguna manera, la naturaleza del hombre debe realizarse en la praxis, en definitiva, en las instituciones y en el ordenamiento jurídico de la polis. En este sentido, la vida del hombre bueno está intrínsecamente ligada a la vida de la polis y a sus instituciones.

¹⁸⁹ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 98.

¹⁹⁰ EN I 7, 1097b11.

¹⁹¹ “Per Aristotele non c’è dunque nessuna teoria dell’uomo che possa prescindere dal fatto che egli può essere uomo in atto solo quando, attraverso le istituzioni, può realizzare la sua natura razionale in una vita realmente umana. Perciò anche l’uomo dello stato di natura, per Aristotele, è uomo solo in sé, e non può ancora pervenire ad una vita propiamente umana. Anche l’‘apolide’, ossia l’uomo che per natura e non per un caso del destino vive senza la polis, viene detto da lui ‘il peggiore’ (Pol. I 2, 1253a3-4)”, RITTER, *Metafisica e politica*, 114.

El problema de determinar exhaustivamente qué pertenece a la naturaleza y qué a la cultura tal vez no sea necesario, ni posible¹⁹². Esta delimitación parece más bien algo propio de la Modernidad que del modo de concebir la ética de los antiguos, que es fundamentalmente una ética de la virtud: lo que les importa es el fin del hombre y el papel de la virtud¹⁹³. De hecho el mismo Aristóteles nos advierte que “la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza”¹⁹⁴.

Es decir, hay veces en que no se sabe si la virtud, en este caso la justicia, es por naturaleza o por acuerdo, pero eso no elimina su importancia. En realidad la naturaleza no se opone a la cultura ni a la instrucción porque el papel de la educación es, como el arte, seguir lo propio de la naturaleza, pero supliendo lo que le falta a esa naturaleza: es una continuación de lo natural¹⁹⁵.

Para explicar esto, Santo Tomás¹⁹⁶ acude a la inclinación propia de nuestra naturaleza racional a indagar, con la razón, qué es lo que más favorece la convivencia entre los hombres. Esta inclinación, que sería la tercera –después de la inclinación a la autoconservación y la inclinación sexual–, es la que finaliza lo que la naturaleza deja inacabado, en orden a la organización de la vida en general, y por eso de la vida en sociedad¹⁹⁷. En este sentido, el hombre con su razón secunda lo natural, pero algo natural que no está dado de modo absoluto, sino que existe como

¹⁹² Suele decirse que la naturaleza gusta de ocultarse. Esto se advierte en cuanto suele comparecer de modo negativo, por ejemplo cuando afirmamos que algo “no es justo”, que “no es natural” etc.

¹⁹³ Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 11.

¹⁹⁴ EN I 3, 1094b15-16.

¹⁹⁵ Cfr. MILLER, “Aristotelian Autonomy”, 386.

¹⁹⁶ “Respondeo dicendum quod de actibus virtuosus dupliciter loqui possumus, uno modo, in quantum sunt virtuosus; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae (...). Sed si loquamur de actibus virtuosus secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum”, *S. Th.* I-II, q. 94 a. 3 co.

¹⁹⁷ Cfr. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 143-144.

incoación de un tipo de vida; el modo de concretar la justicia dependerá de cómo el hombre ejercite esa razón, así como del contexto social, político y cultural en el que viva.

Así las cosas, es fácil darse cuenta de que la educación recibida en la infancia tiene una importancia primordial y no es algo accesorio, ni para la vida en familia ni para la vida en la polis: “No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”¹⁹⁸. Esta afirmación de Aristóteles es la conclusión del capítulo 1 del libro II de la *Ética a Nicómaco*, en el que ha comparado brevemente la virtud y el arte (*technē*), señalando entre otras cosas que ambas se adquieren por el ejercicio previo e implican un cierto nivel de conocimiento.

Julia Annas comenta este pasaje diciendo que es por este motivo –que la técnica (o arte) implica un cierto nivel de entender qué es lo que se está haciendo– por lo que se puede ver que el arte es un buen modelo para aprender la virtud, aunque no se identifiquen. El joven aprendiz, para saber lo que debe hacer en cada caso, comienza por mirar a los mayores, y aprender de ellos, o les pregunta y sigue sus consejos. Pero si es inteligente, no se quedará, por decir así, con unos cuantos modelos fijos o una lista de casos, sino que irá captando cuál es el punto por el que las cosas se hacen de una manera y no de otra. Irá comprendiendo lo que está haciendo, captará los principios que subyacen a esos actos y decisiones¹⁹⁹.

En concreto, y referido al joven que está aprendiendo a ser virtuoso dice Annas que éste parte del punto de vista de otras personas, con algo ya dado respecto a lo que es bueno, pero debe ejercitar una actitud crítica hacia ello. El juicio sobre el bien a realizar no deriva directamente ni de un independiente agente virtuoso, ni de un punto de partida completamente asumido. La relación entre la persona virtuosa –o que está empezando a serlo– y el consenso de la sociedad sobre lo que es bueno realizar es más bien un proceso de un equilibrio reflexivo. Por ejemplo, para saber cuándo un acto implica cobardía o valentía, todos empezamos viendo lo que opinan y viven quienes están a nuestro alrededor. Pero los

¹⁹⁸ EN II 1, 1103b24-25.

¹⁹⁹ Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 67.

que desarrollan efectivamente la virtud de la fortaleza pueden volver sobre esos primeros juicios y corregirlos, modificar esas primeras intuiciones gracias al juicio reflexivo que nos ha llevado a entender las intuiciones²⁰⁰. De todos modos se puede añadir que, sin embargo, la opinión no lo es todo: la valentía tiene que ver con moderar temores ante peligros y dolores, o moderar audacias. La sociedad sólo proporciona el contexto de esos actos y un cierto concepto de “normalidad”.

Por tanto, la adquisición de virtudes hace necesaria no una simple repetición de actos, sino una educación que comienza con el ejemplo y los consejos de los que nos rodean²⁰¹. De aquí la importancia de la sociedad en que se vive y en donde el joven se desarrolla, y en definitiva, de la polis²⁰².

Ahora bien, este aprendizaje calará en nosotros si ya hay una cierta tendencia, una mínima actitud habitual a aceptar el bien. Por eso es necesario no vivir según las pasiones, sino según la razón: que sea ésta la que dirija el comportamiento humano. Sin embargo, en este punto se plantea una dificultad, ya que, como señala Aristóteles,

el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso²⁰³.

²⁰⁰ Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 114. Cfr. BURNYEAT, “Aristotle on Learning to Be Good”, 74.

²⁰¹ Cfr. SHERMAN, *The Fabric of Character*, 171-181.

²⁰² “*Phronesis* and practical truth both arise, rather laboriously, from good choices, which under normal circumstances lead to good actions, and they lead, in their turn, rather effortlessly to good choices and actions. Without a tradition of political culture including parents and pedagogues as well as legislators this of course would amount to a vicious circle”, INCIARTE, *First Principles, Substance and Action*, 324-325.

²⁰³ EN X 9, 1179b23-31.

La enseñanza sólo sirve en aquel discípulo que ya tiene una cierta predisposición a descubrir y a vivir lo bueno²⁰⁴, porque no le resulta algo totalmente arduo, sino más bien atractivo –aunque implique un cierto esfuerzo–. Si uno ya está completamente sometido a sus pasiones, no podrá salir de ese estado, pues no escuchará a la razón²⁰⁵. Lo resume acertadamente Inciarte con estas palabras:

quién es bueno y quién no, es algo que, a su vez, viene dado, si no de una manera exclusiva por la naturaleza individual de cada uno, por su buena o mala condición, sí fundamentalmente por el tipo de hábitos, por la educación y, sobre todo, por las leyes que rigen la comunidad²⁰⁶.

Ahora bien, si el joven no ha sido bien educado, o no quiere (o no puede) seguir lo que viven sus mayores, queda como última instancia la ley, que juega un papel importante en la teoría ética aristotélica²⁰⁷. La ley es lo que, de modo impersonal, –para no atraer hacia sí los odios de la persona sometida a ella²⁰⁸–, pone coto a nuestras pasiones y va dirigiendo nuestra vida cuando no somos lo suficientemente virtuosos para encarrilarnos nosotros mismos por el mero amor a la virtud, a lo noble. Lo más conveniente es que las costumbres y la educación no queden al libre arbitrio de los hombres, quienes mayoritariamente se dejan llevar por la pasión, sino que sean reguladas por las leyes. Así además el hombre, al vivirlo desde siempre y estar habituado a cumplir el bien, no le resultará complicado ni costoso. Además las leyes son universales: para todos los hombres en toda la vida, y no sólo para el periodo de la adolescencia o juventud, “porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón”²⁰⁹.

²⁰⁴ Cfr. INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 105.

²⁰⁵ “The uneducated person cannot distinguish between what is objectively good and what is apparently good. But students who have been brought up properly are able to become excellent (*spoudaioi*) citizens, who are fully autonomous in that they are able to rule themselves as individuals and to share in governing the city-state”, MILLER, “Aristotelian Autonomy”, 386.

²⁰⁶ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 99.

²⁰⁷ Y que constituye un punto de enlace con la ética moderna. Cfr. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*.

²⁰⁸ Cfr. EN X 9, 1180a24-25.

²⁰⁹ EN X 9, 1180a3-4.

Esta universalidad de las leyes pone de manifiesto la distinción entre la ética y la política. Así lo señala Fernando Inciarte:

El carácter más técnico y teórico de la política aristotélica y su parentesco con la mera legalidad se deben a que la ciencia de la política no busca, como la ética, los principios de la acción de cada hombre en concreto sino más bien las leyes para la generalidad de los hombres, es decir para el término medio de los ciudadanos de una comunidad²¹⁰.

De hecho, como dice Aristóteles en EN X 9 y resalta Robert George, los hombres aceptan con más facilidad una prohibición cuando va dirigida a la generalidad del pueblo, es decir, cuando lo manda una ley, con un mandato impersonal, y sobre todos los individuos. Lo mismo sucede en la educación en la casa: los padres pueden prohibir a los hijos ciertos actos, pero el éxito en transmitirles por qué está mal quedará dañado si otros, más o menos libremente, realizan esos actos²¹¹.

A la mayoría de los hombres no les interesa la virtud en sí: lo más corriente es que el hombre se contente con llevar una vida más o menos satisfecha. Por eso en la *Política* habla Aristóteles del ciudadano medio, algo mediocre, como aquel que se conforma con vivir según la ley, pero no necesariamente conforme a la virtud²¹². El que vive según la virtud es el hombre bueno, el *spoudaios*, que resulta así medida para los demás. Ya se comparó al ciudadano medio con el continente, que obedece las leyes por necesidad, porque de alguna manera sabe que le conviene hacerlo.

Lo que sucede si una ciudad sólo está compuesta de este tipo de hombres es que presenta una fragilidad extrema, pues parece que a estos ciudadanos les falta el convencimiento interior para aceptar las leyes de la polis. A la menor dificultad –que por otro lado siempre está presente, pues no obedecen a gusto– tenderán a no cumplir la ley. Por eso es necesaria en la polis la presencia del buen ciudadano. Además, si la polis está para la buena vida, y ésta implica virtud, no puede el ciudadano conformarse con una vida más o menos mediocre, sino aspirar a la mejor

²¹⁰ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 104.

²¹¹ Cfr. GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, 39.

²¹² Cfr. INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 103.

vida, que es la virtuosa. Las leyes tendrán la misión de facilitar la adquisición de la virtud.

Por lo dicho hasta ahora queda claro que los seres humanos no pueden, por sí solos, desarrollar todas sus potencialidades naturales. El hombre debe crecer y ser educado bajo unas buenas leyes para poder alcanzar la virtud ética y la prudencia que necesita²¹³. Y por ello no se puede llegar a la vida buena para el hombre fuera del contexto de la comunidad política. Señala Alejandro Vigo que

si el ideal de la vida buena para el hombre sólo puede realizarse adecuadamente en el marco de la comunidad política, es razonable que la ética, que en uno de sus aspectos fundamentales es justamente una teoría de la vida buena para el hombre, encuentre su continuación natural en la política, en la medida en que ésta tematiza justamente las condiciones que debe satisfacer una organización comunitaria para contribuir al objetivo de la vida buena, tanto a nivel individual como de conjunto²¹⁴.

Es cierto que las leyes en sí, al ser algo extrínseco al hombre, no pueden hacerlo bueno, ya que la virtud exige una disposición y un modo de actuación voluntario²¹⁵: la virtud no se puede imponer. Pero también es verdad que, entre otras cosas, las leyes de una polis pueden facilitar la práctica de la virtud, crear el ambiente propicio para que los hombres se desarrollen de modo más pleno.

Esto enlaza directamente con la importancia de la política y su estrecha relación con la ética, de tal modo que es como una continuación suya. De la política dice Aristóteles que “constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sea el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar

²¹³ Cfr. MILLER, “Aristotelian Autonomy”, 386.

²¹⁴ VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 215.

²¹⁵ “Pudiera parecer por estos pasajes que Aristóteles ha olvidado un punto elemental sobre la bondad moral, concretamente, que forzar a las personas a que hagan lo correcto, incluso cuando tiene éxito, no les hace mejores moralmente; no hace más que producir una conformidad externa a las normas morales. La moralidad, sin embargo, es sobre todo una cuestión interna, una cuestión de rectitud en el elegir”, GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, 38.

el de la ciudad”²¹⁶. El bien del hombre se da en la polis, y además coincide con el bien de la ciudad. En este sentido, el bien propio y la virtud no se pueden alcanzar al margen de la ciudad. Para Joachim Ritter

la polis, cuando llega al término de su devenir, consiste para el hombre en la ‘naturaleza como fin’ así que el hombre llega a ser el sujeto, y la naturaleza humana la sustancia, de las instituciones éticas, y por tanto el criterio de todo actuar político²¹⁷.

Es decir, para este autor, no se puede separar la praxis humana de la praxis política, entre otras cosas, porque “sin las instituciones todas las disposiciones del hombre se quedan en mera posibilidad y él mismo permanece sin devenir y sin cambio”²¹⁸. Esta continuidad entre ética y política se advierte en la afirmación aristotélica de que “el fin de la política es el mejor, y ésta pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles”²¹⁹. La política no se desinteresa de la ética, incluso es preocupación de los legisladores hacer buenos a los hombres, entre otras cosas porque la polis nace en función de la vida buena.

Hasta aquí hemos visto cómo se adquiere la virtud, partiendo de las disposiciones naturales del hombre, gracias a la repetición de actos y a la vida en comunidad. Queda especificar un poco más en qué consiste la virtud, ya que el hombre bueno es el hombre virtuoso, y el papel que juega la elección en ella. Y queda, sobre todo, pendiente la cuestión de si es posible ser bueno en una polis corrupta. Pero, entretanto, conviene profundizar algo más en la virtud.

²¹⁶ EN I 2, 1094b7-9.

²¹⁷ RITTER, *Metafísica e política*, 113.

²¹⁸ RITTER, *Metafísica e política*, 114. En la página siguiente afirma que “la virtù etica posta con la polis è la virtù dell’uomo”.

²¹⁹ EN I 9, 1099b30-32.

c) La virtud como proairesis

De varios modos explica Aristóteles su concepto de virtud. Por ahora nos interesa como primera aproximación, resaltar que

toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación (*ergon*) (...). La virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia²²⁰.

Como ya se ha señalado, la virtud es lo que propiamente hace bueno al hombre; pero al hacerle bueno entitativamente a la vez posibilita que el ser humano haga buenas obras, se porte bien, y por tanto llegue a la plenitud de su función –la perfección del *ergon*, como ya se vio–, a base de acciones perfectibles. La virtud está ligada a la perfección y a la operación: para Aristóteles, por ejemplo, no es bueno solamente poseer ojos, sino que conviene que ese ojo se haga bueno mediante la virtud, para poder realizar su operación propia –ver– de modo perfecto²²¹.

Sin embargo, la comparación con el ojo tiene ciertas limitaciones, pues éste implica algo orgánico y una existencia previa del sentido de la vista, cosa que no sucede en la virtud: las virtudes se adquieren ejercitándolas. Además, la virtud no se adquiere por una mera repetición mecánica de actos, tal como el ejemplo de la vista inspira, ya que implica la libertad del hombre y por esto exige una elección continua. En este sentido, el hombre bueno no puede considerar que ya es bueno y que no debe hacer nada más, sino que debe ejercitarse continuamente en el bien para ser considerado bueno, y por eso la elección es el acto fundamental de la virtud.

De hecho Aristóteles define la virtud propiamente como hábito electivo²²² y señala que “la elección es lo más propio de la virtud y es

²²⁰ EN II 6, 1106a14-22.

²²¹ Cfr. ADKINS, “The Connection Between Aristotle’s Ethics and Politics”, 47-49.

²²² Cfr. EN II 6, 1106b35.

mejor criterio de los caracteres que las acciones”²²³ y que es voluntaria: “Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos”²²⁴. La elección compromete al ser humano, porque marca su modo de ser. Por eso se ha dicho que elegir, en el campo moral, implica un elegirse. En efecto, dice Inciarte que

la palabra ‘decisión’ tiene una componente teórica y una componente práctica. La decisión en que consiste la *prohairesis* es un decidirse a algo y un decidir sobre algo. Decidir algo sobre el bien, decidir teórica o científicamente qué es el bien, exige un empeño, el empeño de decidirse prácticamente a hacer el bien, sea éste lo que sea. Pero decidirse a algo sólo lo puede hacer uno mismo bajo su propia responsabilidad. No así decidir simplemente acerca de algo²²⁵.

Cada uno es responsable de sus actos, y de su modo de ser, porque es responsable de sus elecciones. A la vez parecería incluso que la elección es algo constitutivo del ser humano, ya que Aristóteles afirma que “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre”²²⁶. Para “deseo” utiliza la palabra *orexis*, que implica una tendencia natural, tema que ya vimos. El hombre desea, tiende a las cosas –de hecho así comienza la *Ética a Nicómaco*: “el bien es aquello a que todas las cosas tienden”²²⁷– y las elige. En estas elecciones se va definiendo el carácter de la persona, que a su vez va a influir en el tipo de elecciones que realice.

Por otro lado, un acto aislado no parece tampoco ser útil, aunque sólo adquirimos las virtudes cuando van por delante los actos correspondientes a cada virtud; pero lo que interesa no es tanto una u otra acción buena, sino el conjunto de la vida: que sea una vida plena y desarrollada conforme a los cánones humanos.

²²³ EN III 2, 1111b5-6.

²²⁴ EN III 5, 1113b11-14.

²²⁵ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 107.

²²⁶ EN VI 2, 1139b4-5.

²²⁷ EN I 1, 1094a2-3.

De nuevo se advierte la circularidad, o mejor dicho, la complementariedad del pensamiento aristotélico: el hábito nos ha llevado de la mano a la naturaleza y a la elección –siempre que la naturaleza sea entendida como *orexis*–. Por otro lado, la elección sólo se da en los seres constituidos de razón, que deben ejercitar su capacidad de elección para llevar una vida lograda y alcanzar la felicidad posible; cada elección es por ello un acto voluntario, que va determinando nuestro modo de ser hasta constituir los hábitos. Pero además, según cómo seamos elegiremos unas determinadas acciones y no otras –sobre todo cuanto más imprevistamente se nos presenten, pues en lo inesperado se manifiesta claramente el carácter–; y ese cómo somos no depende exclusivamente de nosotros, sino que debemos mucho a la educación que se nos ha dado, tanto en la familia como en la polis. La importancia de la polis para el desarrollo ético de la persona es algo a tener muy en cuenta si queremos entender a fondo el planteamiento del Estagirita.

Por tanto, definitivo para la ética es la vida en la polis, con los demás: el hombre como ser solitario carece de sentido, por la misma concepción del ser humano como ser político, que tan claramente afirma Aristóteles.

Este acento en la sociabilidad humana lleva de la mano, en primer lugar, al ámbito doméstico, a la casa, que es donde se desarrolla primero cronológicamente la vida humana, y que veremos a continuación. En realidad Aristóteles no lo considera el lugar por excelencia del ser humano, sino un ámbito necesario, indispensable, para que el hombre tenga asegurada la supervivencia. No es el lugar humano por antonomasia porque no es el lugar de los iguales, sino que lleva implícita siempre una dependencia jerárquica. No se ejercita ahí, por tanto, la libertad, que es la tarea propia de los iguales, aunque la casa sí cumple una función: se advierte en el libro X de la *Ética a Nicómaco* cuando habla de la educación particular, que existe en la casa y es necesaria; además no es lo mismo haber sido bien o mal educados desde pequeños. Y al ser una educación particular, puede “concretarse la atención en un individuo, y cada uno encuentra así mejor lo que le conviene”²²⁸. Es posible imaginar lo que sería de inviable una ciudad en la que los ciudadanos no recibieran más educación que la que les proporciona la polis.

²²⁸ EN X 9, 1180b12-13.

Sin embargo, lo que importa definitivamente para el hombre es la vida política: ésta es la vida mejor, donde encuentra su desarrollo. Las condiciones en la polis son la igualdad y la libertad, y por eso es sólo propia de los ciudadanos. Al mismo tiempo, si pensamos un poco sobre qué virtudes o elementos necesitamos en la polis, vemos que son principalmente dos: por un lado la amistad, elemento necesario entre los ciudadanos; y por otro la justicia, como virtud típicamente política. Si se consigue vivir según estas coordenadas, tendremos una vida lograda, en la medida de lo posible para el ser humano, que siempre es limitado.

En el siguiente capítulo me centraré en la sociabilidad humana, que deriva de la misma naturaleza del hombre y que se presenta como lo mejor para él, y lo que le permite hacerse un buen hombre. Esta sociabilidad implica la vida en familia y sobre todo la vida en la polis, sin la cual el hombre no puede desarrollarse plenamente. Por esto, después de una breve introducción entraré en cómo es la vida del hombre en la casa, cómo se desarrolla en la ciudad, con un papel destacado de la justicia, y por último si cabe una cierta existencia fuera de la polis.

II. EL HOMBRE, SOCIAL POR NATURALEZA

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior se vio al hombre bueno, que necesita la virtud para ser considerado tal. La virtud es aquello que, según Aristóteles, capacita a cualquier ente para que realice bien su actividad propia¹; y en el caso del hombre es la virtud moral la que propiamente le hace bueno. Se dice del hombre que es virtuoso si posee la virtud moral, y ésta no aparece sola sino que se da en un contexto político.

Es decir, la virtud moral –que cuenta con una base natural– se desarrolla realmente en la polis, porque el hombre es por naturaleza un ser social, cuestión de la que debemos ocuparnos en este capítulo. Afirmar esto no es solamente decir que el hombre normalmente vive en familia y en ciudades junto con otros hombres, sino defender que el modo de ser humano se realiza plenamente en sociedad²; si esto no se da, la vida humana queda truncada. Ya se señaló la continuación que existe en Aristóteles entre ética y polis, entre otras cosas porque:

la polis como un todo y sus leyes ocupan el lugar de la razón, la cual, como universal, solamente existe en esa forma. La ética se convierte en una ética de la polis. El poder de la verdad de la razón, que al principio parecía universal, se disuelve así en la particularidad de un *ethos* concreto³.

¹ “Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo; asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos”, EN II 6, 1106a14-19.

² Cfr. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, 197-198.

³ RHONHEIMER, “El hombre como sujeto de la experiencia moral”, 5.

Lo que todavía falta analizar –e iremos viendo– es si la polis agota toda la moral, es decir, si hay alguna posibilidad de distinguir entre buenas y malas polis, o buenas y malas leyes.

Se ha destacado el papel central que cumple la razón en la ética porque el modo de vida humano es según la razón. El hombre virtuoso es quien cumple bien la función de vivir según la razón, y por eso la razón tiene una capacidad universal de guiar la vida humana. Pero en la práctica está sometida a la concreción de un modo de vida determinado: la razón sola, como pura razón teórica no nos sirve, porque no es capaz de señalar el bien o el mal de las acciones, tarea que compete a la razón práctica. Y por esto la ética siempre es una ética de una polis determinada, con sus usos, leyes y costumbres⁴, que son la determinación concreta del bien. Así es como la polis y las leyes colaboran con la razón, es decir, hacen de guía de la actuación del ser humano, que posee una razón falible e individual. Es como si el hombre, aunque ser razonable, necesita algo más que su razón, algo que constituya una guía efectiva: y lo encuentra en las normas vigentes en su sociedad.

Precisamente por esto, la cuestión de si es posible trascender la polis concreta con la propia razón no es un tema claro en Aristóteles. Por otro lado, parece que, como señala Julia Annas⁵, el hombre tiene la capacidad –como ser humano racional que es–, de criticar costumbres o normas de su polis que le parezcan contrarias a la moral, y de no aceptar sin más todo lo que la sociedad le presenta como bueno o como malo. En este

⁴ “Per l’etica aristotelica: ‘etico’ è l’agire che nella polis è educato e conformato alle istituzioni, agli usi e ai costumi vigenti, in tutto quello spettro che va dal comportarsi come si conviene fino alle altezze della virtù. Il singolo diventa quindi giusto, temperante, coraggioso, in quanto si abitua ad agire nel modo che nella polis è ‘eticamente’ giusto, temperante, coraggioso, così come nelle arti si impara ad operare e si diventa costruttori costruendo, e citaristi suonando la cetra (EN II 1, 1103a32-b1)”, RITTER, *Metafisica e politica*, 98-99.

⁵ “The relation between the virtuous person’s viewpoint and society’s consensus as to what it is right to do is better conceived of as a process like reflective equilibrium. The brave person cannot, of course, improvise what the brave thing to do is; but neither is he bound to an already fixed independent principle. We all have to start from the views of those around us as to brave and cowardly acts. But those of us who develop the virtue can return to correct these initial judgements”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 114.

sentido puede Aristóteles hablar de regímenes injustos, como se verá en su momento. En definitiva la cuestión que se plantea es si en última instancia el juicio político es un juicio moral, o son temas independientes.

Lo que es cierto es que la ética en Aristóteles se convierte en una ética de la polis en el sentido de que el hombre sin polis vive como sin guía, sin un norte que le dirija: el hombre solo no hace nada, está como incompleto. Así lo afirma Richard Kraut, “sólo en la polis podemos ver todo lo que podemos llegar a ser. Sólo aquí podemos realizarnos plenamente”⁶.

Convendría ubicarse en ese momento político-histórico concreto para captar realmente la importancia de la ciudad en el desenvolvimiento del ser humano. El hombre en la teoría aristotélica es en y para la polis, en el sentido de que identifica al libre y al ciudadano; y los extranjeros casi no son hombres. Así afirma claramente Aristóteles que “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”⁷. De ahí también el grave castigo que suponía el ostracismo, cuestión que será tema de estudio.

Lo dicho sirve para introducir la cuestión que veremos a continuación: cómo se da la sociabilidad en el hombre. Es decir, si el hombre solitario es incapaz de ser bueno –pues le falta incluso el desarrollo más básico de su condición social–, habrá que ver de qué manera la sociedad y quienes le rodean contribuyen de alguna manera a la formación de la virtud. En este ámbito, Ritter⁸ llega a afirmar que la naturaleza humana sólo se realiza en la polis y que de alguna manera, la naturaleza del hombre –con una expresión algo fuerte– llega a ser la sustancia de las instituciones y del ordenamiento jurídico⁹.

⁶ “Only in the polis can we see all that we can become. Only here can we be fully realized”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 241.

⁷ Pol. I 2, 1252b9.

⁸ “Parlare dell’uomo ci sembra una cosa ovvia; ma è stato Aristotele il primo ad enunciare in termini concettuali la tesi che la possibilità astratta di riferire ogni cosa all’uomo ha un contenuto concreto e possiede la potenza del vero concetto solo là dove la natura dell’uomo si è realizzata in atto nella prassi divenendo la sostanza delle istituzioni e dell’ordinamento giuridico”, RITTER, *Metafisica e politica*, 117.

⁹ Respecto a esto Fernando Inciarte advierte del peligro de considerar “al estado existente de cosas en una comunidad histórica determinada como la norma suprema de

De este modo, la política se presenta como una continuación de la ética, tal y como se advierte en los libros de Aristóteles que llevan ese nombre. Si es realmente así, no cabría en principio separar al buen hombre del buen ciudadano, en cuanto éste sería una concreción del anterior, pues el buen hombre siempre existe en una polis determinada. Además, si en Aristóteles el libro de la *Política* es el culmen de la *Ética*, los temas tratados en la primera, parecerían querer llevar a la práctica de alguna manera lo aprendido en la *Ética a Nicómaco*, y entonces no se entendería el hombre bueno sin el ciudadano y el régimen político. Pero es algo que tendremos que ir viendo.

a) Social por naturaleza

Al afirmar que el hombre es social por naturaleza, se está diciendo que la sociabilidad humana no viene impuesta desde afuera: es el mismo hombre quien en su esencia es social, quien necesita un desenvolvimiento, primero –cronológicamente hablando– en la casa, y después en la ciudad. Esto deriva de la intrínseca perfectibilidad del ser humano¹⁰; en él no está ya todo dado desde el principio, sino que puede y debe mejorar, para cumplir cada vez mejor su función propia (en esto, como los demás seres).

Sólo en la medida en que el hombre sea capaz de desarrollarse se dirá que es bueno desde el punto de vista moral, ya que podrá ir adquiriendo las virtudes que a la vez posibiliten ese desarrollo. Por eso conviene tener en cuenta que social o político no se contraponen a natural; no se debe plantear el problema como si elegir un término excluyera al otro, sino que pueden –y de hecho se da así– existir los dos a la vez: hay realidades

moralidad que hay que hacer observar y guardar por todos los medios”, INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 99.

¹⁰ Fernando Inciarte afirma que hay razón práctica porque la naturaleza humana es perfectible: “Human reason is by nature theoretical because reality is given to it. At the same time it is also practical by nature if only because reality or nature as a whole as well as human nature are not given to human reason as thoroughly perfect but as perfectible, an expression of this being the natural tendencies of man as a being, as a living being and as a rational being”, INCIARTE, “Practical Truth”, 205.

que por naturaleza son sociales, y de éstas trata Aristóteles. En el capítulo anterior vimos distintos aspectos relacionados con la virtud, la naturaleza y la razón del hombre; ahora me centraré más en qué implica lo social.

Antes de entrar en el tema, conviene aclarar que hay discusiones sobre cómo traducir la conocida expresión *zōon politikon*¹¹. Marías y Araujo, en la edición española, traducen indistintamente *politikos* como “social” o como “político”. Sin embargo Kraut distingue entre los dos términos, afirmando que “social” se refiere más bien a la tendencia humana básica a no vivir aislados –en este sentido no hay una etapa histórica presocial–, y la palabra “político” a un deseo específico de vivir en una comunidad en la que podemos llevar una vida mejor y más compleja que en la casa: cuando buscamos la vida buena¹². Según este planteamiento todos los seres humanos son sociales, pero no todos son políticos, sino solamente los libres que participan en las decisiones de la polis¹³. En este trabajo, y a efectos prácticos, consideraré ambos términos como sinónimos.

Aristóteles afirma en la *Política* que “la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*anthrōpos phusei politikon zōon*)”¹⁴. Al principio del capítulo donde aparece este texto, Aristóteles está queriendo examinar los orígenes (*archēs*) y se remite al principio de las cosas: varón y mujer para la generación –la cual se da por naturaleza pero también implica cierta decisión–, casa, aldea y por último polis. La ciudad es por naturaleza, porque es el fin de las comunidades primeras (y la naturaleza es fin); es decir, las demás

¹¹ Comenta Hannah Arendt que el término *zōon politikon* de Aristóteles se tradujo por *animal socialis*, en Séneca y después en santo Tomás: “Esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política”, ARENDT, *La condición humana*, 38. Según Arendt, la traducción como “social” no es la correcta, sino “político”.

¹² Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 248-249. Así también lo entiende ARENDT, *La condición humana*.

¹³ “All human beings –including women and natural slaves– naturally want to join with others in some sort of community, whether that community be a household or something larger. No human being can abide isolation. But only free men are political in the more specific sense; only they (Aristotle wrongly supposes) have an impetus to participate in civic life”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 249.

¹⁴ Pol. I 2, 1253a2-3.

comunidades tienden naturalmente a la polis, terminan y se perfeccionan en ella. Por esto, la ciudad es algo natural.

El término griego que utiliza Aristóteles es *phusis*, es decir, físico, natural en su sentido primigenio; con esta palabra parecería que quiere decir que si dejáramos estas realidades a su desenvolvimiento espontáneo, necesariamente se llegaría a la polis. Pero por otro lado lo natural en el hombre, en cuanto éste es un ser libre, no significa que se dé necesariamente. Natural en el hombre significa tendencia, *orexis*, que requiere un desenvolvimiento posterior, asumido libremente por el ser humano. Por eso no todos los hombres en la historia vivieron en ciudades, tal como las entiende Aristóteles, aunque estén hechos para ello.

Es importante destacar que social y natural no se contraponen, sino que hay seres –como es el caso del hombre– cuya naturaleza consiste, entre otras cosas, en ser un ente social. El hombre se realiza como hombre en la sociedad. Esto no quiere decir que todos los hombres vivan actualmente en ciudades, ni que las haya habido en los orígenes de la historia, sino que el hombre es un animal político en potencia y sólo esforzándose es que deviene tal en acto¹⁵. El hombre, para su desarrollo completo, necesita de la polis. La explicación de por qué considera al hombre un ser social la da Aristóteles a continuación:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza (...) no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logon*)¹⁶ (...). La palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo

¹⁵ Afirma Alfredo Cruz que “la tendencia a la sociedad, la sociabilidad humana, es natural, pero la sociedad misma no lo es: no lo es, al menos, en el mismo sentido en que decimos que es natural la sociabilidad humana. La sociabilidad no determina naturalmente la forma de ser satisfecha esa tendencia, el modo de vivirla y actualizarla, es decir, no determina ningún tipo de sociedad”, CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, 224.

¹⁶ Para Arendt la expresión *zōon logon ekhon* se tradujo equivocadamente por animal *rationale*. Según esta autora, Aristóteles sólo quería decir que “todo el que estaba fuera de la polis –esclavos y bárbaros– era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”, ARENDT, *La condición humana*, 41.

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 de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad¹⁷.

En cierta manera los animales son seres sociales –Aristóteles dice que el hombre es más social–, en cuanto viven en comunidades y necesitan unos de otros, como se ve en el ejemplo de la abeja. Pero es una sociabilidad que no está mediada por la libertad, sino determinada desde el principio hasta el fin por su modo de ser. Por esto la sociabilidad humana es intrínsecamente diferente de la animal ya que está marcada por el lenguaje, propio del ser humano y capaz de manifestar lo justo y lo injusto, es decir, lo ético. Y lo ético es el ámbito de lo libre¹⁸.

El hombre es el único ser ético, condición que a la vez hace posible lo social en sentido estricto. Y lo ético, tal como lo plantea Aristóteles, está claramente ligado al sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, que a la vez están unidos a la capacidad de palabra del ser humano –que remite a un modo de ser más perfecto que el resto de los animales–. Porque existe la capacidad de lenguaje, existe lo ético (la distinción entre bien y mal, entre justo e injusto), y existe lo social¹⁹. Con la palabra puedo manifestar lo que hace daño o lo que conviene; y cuando eso lo pongo en común con los demás hombres, se constituye la casa y la ciudad. Por eso para que se mantenga cualquier ciudad debe haber una base ética común –considerar a las mismas cosas buenas o malas, justas o injustas–: si ésta no existe es imposible la convivencia. De aquí puede derivarse también la conexión entre ética y política en Aristóteles.

¹⁷ Pol. I 2, 1253a7-18.

¹⁸ Señala Hannah Arendt que Aristóteles consideraba, para la *bios politikos*, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) como las actividades más elevadas de todas, excluyendo lo meramente necesario o útil: “encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la cual nunca puede ser grande”, ARENDT, *La condición humana*, 39-40.

¹⁹ Desde este punto de vista puede verse el gran problema que acarrea la mentira, que básicamente destruye la convivencia humana. Así Leonardo Polo señala: “El que no usa su lenguaje verazmente está destruyendo su lenguaje. Destruir el lenguaje es hacer imposible la cooperación humana, y por tanto estorbar el desarrollo y la organización del trabajo humano (...). El subdesarrollo no es consecuencia de la ineptitud; el subdesarrollo es la consecuencia de mentir demasiado, de que la gente no se fía de nadie”, POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 46-47.

En resumen, puede decirse que en sentido amplio hay animales sociales, en la medida en que viven en una cierta comunidad; pero en sentido estricto, sólo el hombre es social porque es un ser político y ético, capaz de buscar una vida mejor, y de distinguir el bien del mal. La casa y la ciudad, es decir, lo social, se constituyen a partir del sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto; se constituyen a partir del lenguaje, que es quien los manifiesta. Si no hubiera palabra, el hombre no podría vivir en esa clase peculiar de sociedad que llamamos sociedad humana. Lo que hace que haya sociedad humana es que el hombre puede poner en común “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”; si no fuera posible, cada uno viviría aislado en su mundo, sin intercambio de ningún tipo.

La casa y la ciudad se constituyen a partir del sentido del bien y del mal porque sin ética y justicia no hay vida propiamente humana, ni a un nivel doméstico ni a un nivel político. Con esto estamos viendo cómo no sólo el hombre aislado no se basta a sí mismo, sino que la comunidad no es un mero vivir físico del uno junto al otro, estar juntos. Es la idea que señala Aristóteles al hablar del amigo:

y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (*koinōnein logōn kai dianoias*), porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como el ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar²⁰.

Una comunidad necesita de relaciones vitales fundadas en la verdad y no en el engaño. Estas afirmaciones llevan implícita la importancia de la justicia en la polis, virtud a la que dedicaré unas cuantas páginas más adelante. La justicia aparece como una exigencia intrínseca de la vida humana en la ciudad: la primera condición que debe cumplir el ciudadano es ser justo en sus relaciones con los demás. Si no, es imposible el mantenimiento de la polis.

La misma idea de que el hombre es un ser social por naturaleza la repite Aristóteles unas páginas más adelante, cuando dice que

²⁰ EN IX 9, 1170b11-14.

el hombre es por naturaleza un animal político (*kai hoti phusei men estin anthrōpos zōon politikon*) y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar (*zēn kalōs*)²¹.

El primer motivo para la convivencia no es el auxilio mutuo, sino el simple hecho de vivir: lo natural en el hombre, a lo que éste tiene inclinación, es a vivir con los demás. La sociabilidad no es una cuestión de utilidad; los hombres, tengan o no necesidad concreta del otro, tienden a vivir en comunidad, a la convivencia: los hombres se reúnen simplemente para vivir, porque ya “en el mero vivir existe cierta dosis de bondad”²². Vivir es en sí algo bueno y agradable²³, y así se percibe, al menos mientras no haya penalidades excesivas. Ahora bien, si el mero hecho de vivir ya es algo bueno, mucho más lo será el unirse para vivir bien; sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, no se puede vivir bien sin virtud. En efecto: la virtud es lo que perfecciona al agente y hace perfecta su obra; en este sentido para vivir bien en sociedad es precisa la virtud. Esto se ve pensando en que sin justicia no es posible la convivencia. Y la convivencia tiene la ventaja de ser a la vez el ámbito de desarrollo de las virtudes: la unión con el otro facilita la virtud.

Una vez establecida la convivencia se obtiene progresivamente un mayor provecho de la vida en común, porque cada ciudadano puede beneficiarse de las dotes de los demás, y por eso en definitiva la ciudad no está sólo para vivir, sino para vivir bien, para procurar una vida lograda, que se presenta como el fin principal de todos y de cada uno en particular. Lo que el hombre quiere es vivir bien; y eso también es el fin de la ciudad, que a la vez es la que posibilita la buena vida.

En definitiva, el hombre es un ser social o político, y, con independencia de otras posibles motivaciones o ventajas, debe esta tendencia a su naturaleza, a algo que está ya dado; Richard Kraut llama a esto una especie de ímpetu o impulso político hacia la vida en común, y

²¹ Pol. III 6, 1278b19-23.

²² Pol. III 6, 1278a26.

²³ Cfr. EN IX 9, 1170b1-5.

más propiamente hacia la vida cívica²⁴. Esta idea se corresponde con la existencia de un *telos* en la naturaleza humana que la impulsa hacia diversos fines dados por naturaleza, pero que el hombre debe alcanzar libremente. Uno de ellos es la vida en sociedad.

Aristóteles enfoca la necesidad de la polis desde otra perspectiva cuando habla de la amistad en la *Ética a Nicómaco*. Enlaza la necesidad de la vida en común con el deseo humano de ser felices, de la *eudaimonia*:

Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social, (*politikon gar ho anthrōpos*) y naturalmente formado para la convivencia²⁵.

Ya en el primer capítulo de este trabajo se habló algo sobre la felicidad; ahora Aristóteles se preocupa por conjugar la felicidad y la convivencia, el deseo de no estar solo. La felicidad es la vida, un tipo de vida; y la vida humana es vida en comunidad. Aunque la felicidad es, como él mismo afirma, una actividad autosuficiente, autónoma, autárquica, que vale por sí misma, el hombre feliz no es un hombre solitario: necesita de los demás para esa vida²⁶, precisamente porque por naturaleza el hombre es un ser social, y por tanto no podrá desenvolverse completamente como ser humano sin los demás²⁷.

Es decir, Aristóteles piensa que por un lado, lo mejor para el hombre es la vida autosuficiente, pues es la más parecida al tipo de vida de los dioses. Pero, a la vez, esa suficiencia no implica llevar una vida aislada y solitaria, ya que así el hombre no podría ser feliz, al ser su naturaleza la

²⁴ “Human beings have something in them right from the start –a political impetus or impulse– that propels them towards civic life; furthermore, the good towards which this impulse propels them is civic life”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 247.

²⁵ EN IX 9, 1169b16-19.

²⁶ “Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (*epeidē phusei politikon ho anthropos*)”, EN I 7, 1097b8-11.

²⁷ Cfr. RITTER, *Metafísica e política*, 50-93.

propia de un ser social. En realidad parece un contrasentido afirmar que la vida de los dioses es la mejor y a la vez señalar cómo dependemos unos de otros, pues lo perfecto es lo autárquico y suficiente por sí mismo.

Esto se relaciona con lo que se vio en el primer capítulo referido a los dos tipos de felicidad, la contemplación y la vida según la virtud. Pero aunque la primera es la más propia de los dioses, puede decirse que –en el caso del hombre– necesita también de la polis para poder realizarse²⁸. Incluso el sabio contemplativo en cuanto hombre necesita de bienes exteriores²⁹, y del bienestar que le proporciona la ciudad para poder dedicarse a esa contemplación, que es la felicidad perfecta. Además, en cuanto convive con otros, quiere poner en práctica las virtudes, y para ello no le basta con la contemplación: por tanto, ambos tipos de felicidad se dan en la polis.

La relación entre nuestra felicidad y la vida en la polis implica también que, como señala Martha Nussbaum, hay un vínculo entre la felicidad y los “bienes relacionales”³⁰. Según esta autora, si cada uno de nosotros es una cosa en relación con los demás, a la vez que con uno mismo, entonces algo nos faltará como seres humanos si no tenemos en cuenta el bien de los otros³¹. No es que el solitario consiga una felicidad imperfecta, sino que no será feliz de ninguna manera.

Puede decirse que no sólo no hay oposición entre mi felicidad y la de los demás, entre mi bien particular y el bien común, sino que el hombre solitario no puede ser dichoso. Se capta en esta característica la limitación del ser humano, propia de su naturaleza, pues los dioses no necesitan de nadie para ser felices. En este sentido el hombre, en la medida en que se aproxima a lo divino, es más autárquico; pero eso no

²⁸ “Tanto el filósofo como el político tienen las virtudes éticas”, KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, 21. Cfr. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, 214-215.

²⁹ Cfr. EN X 8, 1178b5-7; EN X 8, 1178b34-36; y EN IX 9, 1169b8-10.

³⁰ La palabra inglesa que emplea es *relational goods*.

³¹ “Without the excellence that consists in having an appropriate regard for the good of others, a human being will lack (...) all of the excellences –for each is, as he says, a thing ‘in relation to others’ as well in relation to oneself”, NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 351-352.

hace que deje de ser hombre... pero habrá que ver si realmente hay hombres como dioses o no.

Quisiera destacar la frase en la que afirma que “nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo”. Parecería que el mayor mal es la soledad, pues no la queremos a cambio de nada, ni aunque fuéramos millonarios y disfrutáramos de todo tipo de bienes. Aristóteles contrapone aquí el tema de la posesión de bienes materiales, con poseer algo inmaterial, como es la amistad. No niega la necesidad que tenemos de adquirir cosas –es clara su defensa en otro lugar de la propiedad privada, sin la cual no se podría, por ejemplo, ni hacer regalos a los amigos³²–, pero el hombre es algo más que lo puramente material. Y hay cosas que, poseyéndolas, nos hacen mejores, como son los amigos –en el caso de que sean buenos–; mientras que otras, poseyéndolas, nos dejan insatisfechos y con necesidad de más.

Hasta aquí hemos señalado la necesidad que tiene el hombre, para el desarrollo normal de su vida, de la polis; esta necesidad es algo constitutivo en el ser humano. Ningún hombre que esté en sus cabales desea vivir en soledad –a no ser que se viera obligado a convivir con enemigos–, como se desprende de los textos aristotélicos analizados. Ahora bien, si se diera el caso de una persona tal, sólo queda afirmar que o está por encima del nivel humano, o se encuentra por debajo, al nivel de las bestias. Aristóteles lo afirma expresamente cuando señala:

si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia (*hormē*) a una comunidad tal³³.

Está claro que el individuo aislado no tiene lo suficiente para vivir, y por eso Aristóteles lo sitúa en la relación partes–todo: todos somos parte de la sociedad, y por eso dependemos unos de otros. En este sentido se da en nosotros una cierta igualdad, al menos en lo referente a nuestra

³² “No hay cosa más agradable que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada”, Pol. II 5, 1263b5-6.

³³ Pol. I 2, 1253a25-29.

dependencia unos de otros. En la medida en que ninguno es autosuficiente, necesita de los demás, y esto le hace saberse igual al resto; si no necesitáramos de nadie nos creeríamos superiores a los conciudadanos. Esta comparación del todo y la parte no implica una supresión del individuo en favor del conjunto³⁴, sino de nuevo una referencia a la necesidad que el hombre tiene de la sociedad para adquirir un modo de ser completo o perfecto, una sociedad entendida como *telos* al que tiende el hombre. Por eso afirma Aristóteles que todos tenemos como cosa natural la tendencia a la comunidad, así como antes señaló que “los hombres tienden (*oregontai*) a la convivencia”³⁵.

Esta convivencia no nos está ya dada, sino que se logra mediante la praxis, la acción, las elecciones deliberadas, pues en definitiva convivir es una realidad práctica. Pero a la vez es algo natural, pues la polis es el fin natural de la vida humana. Si este fin no se logra, o no se tiende a él, tenemos los dos casos extremos: o animal o dios, ésa es la alternativa para quien no vive en sociedad. No parece que sea algo muy propio del ser humano, sino más bien conveniente a otros seres, superiores o inferiores al hombre. Por tanto, ya no hablaríamos del hombre propiamente dicho, sino de otra cosa. Ese modo de vida aislado no conviene al hombre en cuanto hombre, y si no es lo propio del hombre, no será lo mejor para él. De hecho los mismos dioses son incapaces de practicar las virtudes –no es propio de su vida la actividad práctica³⁶–, pues su vida está a otro nivel, al nivel de la contemplación o teoría. La idea de que el hombre pueda estar al nivel de una bestia la veremos al hablar del ostracismo.

Para cerrar este apartado sobre la sociabilidad humana, tal vez se podría hablar de tres niveles de sociabilidad: el más básico sería la mera tendencia a vivir en común. Este nivel de sociabilidad se encuentra también en los animales en la medida en que forman comunidades de vida. Un segundo nivel será el de las mujeres y esclavos³⁷, que

³⁴ “Tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo”, Pol. VIII 1, 1337a28-29.

³⁵ Pol. III 6, 1278b21.

³⁶ Cfr. EN X 8, 1178b11-15.

³⁷ “Women and natural slaves (...) benefit by living in cities, but they can never become active political participants. Aristotle can count them as political animals only because

Aristóteles no considera seres políticos al no ser libres, pero en ellos existe la misma tendencia humana a vivir en sociedad. Y por último la sociabilidad propia del ciudadano en la polis; ésta es la típicamente política y a la que Aristóteles se refiere cuando habla del hombre social por naturaleza y se identifica lo social y lo político. En este capítulo se irán viendo estos diferentes tipos de comunidad, así como en qué se diferencia la tendencia a vivir propia de los animales y la propia del hombre.

b) Fin de la comunidad

Al tratar de la sociabilidad humana hemos visto cómo Aristóteles hace referencias constantes a la tendencia o impulso natural del hombre a vivir en sociedad utilizando la palabra *phusis* unida a *orexis* o a *hormē*³⁸. Esta tendencia a la vida en común no es una tendencia ciega, sino que, como cualquier tendencia, implica un *telos*³⁹: toda comunidad se constituye con relación a algún fin que se propone, que en última instancia implica un mayor desarrollo y perfeccionamiento del hombre.

Los fines son tan variados como los hombres que los formulan, y como los tipos de comunidades constituidas: algunas serán, por decir así, naturales al hombre, y otras mero producto de convención, establecidas en virtud de algún interés más concreto de los seres humanos. Es decir, si los hombres tienden a vivir en sociedad, será por algo: hay un *telos* en todo este proceso. La finalidad básica presupuesta ya de entrada será el vivir bien –pues nadie se unirá a otros con el fin de llevar una vida peor o de hacerse daño–, pero como este vivir bien se puede alcanzar en varios

they too are propelled by the instinct to live with other human beings, and so they share the psychological make-up that leads to and sustains the existence of cities”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 252.

³⁸ “The term *hormē* refers to the innate tendency of a thing to attain a specific condition. Just as a seed has an innate impulse to develop into a tree, human beings have an innate impulse to live in communities”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 35.

³⁹ “Aristotle’s claim that the political impulse is present by nature in all human beings is thus open to a teleological explanation: nature endows human beings with the desire for political communities, because life in such communities is necessary for full human self-realization”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 36.

niveles, habrá diversos tipos de sociedad. A pesar de lo dicho, hay que afirmar que la vida buena como tal, según Aristóteles, sólo se alcanza en la polis.

Es decir, para determinar en qué consiste ese bienestar será preciso ver qué tipo de sociedad se forma al vivir unos con otros, pues existe una diversidad de comunidades, y no sólo la comunidad política, aunque sea ésta la más importante. Lo afirma Aristóteles expresamente en el texto con que se abre la *Política*:

Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil⁴⁰.

Los hombres cuando actúan buscan un bien⁴¹; y si los hombres naturalmente tienden a formar comunidades, será porque éstas son lo mejor para los seres humanos –si es que los hombres tienden naturalmente a su propio bien–. Y entre todas las comunidades la más perfecta es la polis, que de alguna manera incluye a todas las demás. También la justicia, propia de la polis, es la virtud perfecta e incluye al resto, como se verá en el apartado correspondiente.

Es evidente que toda comunidad existe para lograr algún bien, porque los hombres se reúnen buscando algún fin, y el fin es el bien. Pero este bien o para qué se constituye la comunidad puede venir dado por naturaleza –y así sucede en el caso de la familia o de la ciudad– o por simple pacto entre los hombres. Según esto habrá diferentes tipos de comunidades, siendo las más básicas y naturales la familia y la ciudad.

⁴⁰ Pol. I 1, 1252a1-7.

⁴¹ “Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”, EN I 1, 1094a1-3. La finalidad está siempre presente en la teoría aristotélica, especialmente en su ética, en su concepción teleológica del obrar humano.

Es decir, la tendencia humana a la sociabilidad se advierte en la formación de comunidades, principalmente en la casa y en la polis⁴². Aunque son comunidades naturales, y una procede de la otra, conviene distinguirlas entre ellas; esta distinción no es una mera cuestión numérica, de la cantidad de seres humanos que comprende cada una, sino que son diferentes en esencia (*eidei*). Por eso afirma Aristóteles

no tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad (*politikon*), rey (*basilikon*), administrador de su casa (*oikonomikon*) o amo de sus esclavos (*despotikon*), pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente⁴³.

Este texto, también del inicio de la *Política*, interesa especialmente para el presente trabajo, pues Aristóteles distingue varios tipos de gobierno no por el número de gente sobre la que se manda, sino en esencia. No es lo mismo mandar en la casa que en la ciudad porque los súbditos son diferentes: mujeres, niños y esclavos –a quienes se manda en la casa– no gozan de ciudadanía; en cambio, en la polis se ejerce el mando sobre los ciudadanos, que son sólo hombres libres. Por tanto el tipo de mando que se ejercita será sustancialmente distinto, llegando a ser un gobierno político o un gobierno despótico, como por ejemplo llama Aristóteles al mando sobre el esclavo.

Por eso es tan distinto gobernar la propia casa o gobernar una ciudad, en la que todos los ciudadanos tienen cierta capacidad de mando –situación que no se da en la casa⁴⁴–. Tal vez pudiera decirse que también

⁴² Arendt contrapone ambas instituciones: “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía ‘además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)’ [Jaeger, *Paideia*]”, ARENDT, *La condición humana*, 39.

⁴³ Pol. I 1, 1252a8-10.

⁴⁴ En la casa “el padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos como libres (*eleutherōn*) en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano (*politikōs*) y a los hijos como vasallos (*basilikōs*)”, Pol. I 12, 1259a39-1259b1.

en la casa el gobierno sobre la mujer y los hijos es despótico –más adelante matizaré esta idea, porque no es lo mismo el mando sobre mujer o hijos–, mientras que en la ciudad es político. De todos modos la casa y la polis son realidades conectadas entre sí, ya que la polis le debe a la casa su existencia: sin casa no hay familia ni aldea ni polis.

Hasta aquí se ha mostrado brevemente en qué consiste la sociabilidad humana, y cómo es algo dado por naturaleza al hombre. El hombre está hecho para vivir en sociedad, y, en último término, para vivir en la polis –por lo menos el hombre griego–. Que sea natural no significa que esté ya todo dado porque se requiere un cierto proceso, mediado por los hábitos y la razón. Este proceso de socialización tiene un primer momento en la familia, para continuarse en la aldea y después en la ciudad. Considero que las dos fases importantes son familia y polis, por eso hablaré primero de la casa y luego de la ciudad. Tanto la una como la otra son necesarias para llamar bueno al hombre.

2. EL HOMBRE EN LA CASA

Acabamos de ver cómo el hombre es social por naturaleza, y cómo en primera instancia esa sociabilidad se traduce en la vida en la casa, como algo a lo que naturalmente tiende el ser humano. Es un dato de experiencia que todos los hombres nacen en una familia⁴⁵ y que ésta tiene gran influjo en la educación y desarrollo de la persona. Un hombre sin familia y sin educación es difícil que llegue a ser un hombre bueno, tal como lo entiende Aristóteles, pues le faltarán las experiencias normales de cualquier ser humano⁴⁶.

⁴⁵ Los casos en que no ha sido así –ej. el llamado “niño lobo”– la persona se ha visto después imposibilitada para un desarrollo normal, y para relacionarse con los demás hombres en sociedad.

⁴⁶ Stephen Salkever señala que a Aristóteles le preocupa “the defense or the importance of nonpolitical activities for the development of human virtue. In Aristotle’s case, this is reflected in an argument that the family is needed not simply for procreation or bare living, but for the development of rationality and happiness as well”, SALKEVER, *Finding the Mean*, 191.

a) La casa, realidad natural

Pero si nos atenemos al origen de la *oikia*, para Aristóteles la casa se justifica porque surge para la supervivencia. Es decir, la casa es lo mínimo que el hombre necesita para mantenerse con vida; sin ella la supervivencia es inviable, por un lado desde niños, porque los infantes necesitan la protección y cuidado del adulto para sobrevivir; y por otro lado la misma vida del adulto exige una casa para poder desarrollarse como hombre. Es cierto que no basta con la vida en la casa, pero ésta es a la vez condición necesaria para la vida posterior en la polis⁴⁷. Así Aristóteles define la casa (*oikia*) como la “comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas”⁴⁸.

La casa es algo natural que surge de las comunidades que se dan de modo necesario, comunidades en las que uno no puede existir sin el otro: la unión entre varón y mujer, y entre el amo y el esclavo. Es decir, esta comunidad incluye a los esclavos, definidos a su vez como “instrumentos animados”⁴⁹. Más adelante, además de estas dos habla también de la relación entre padres e hijos.

Como se puede ver, Aristóteles sitúa al mismo nivel, a un nivel natural, la relación entre hombre y mujer y entre amo y esclavo; es decir, la esclavitud parecería justificarse por la misma naturaleza humana, que hace que algunos seres sean esclavos. Pero también señala que existen esclavos por ley que no lo son por naturaleza⁵⁰: habría –según Aristóteles– una esclavitud justa, conforme a naturaleza, y otra injusta, contraria a la *phusis*. De todos modos, no es tan clara en Aristóteles la cuestión de quién es o no esclavo, y de qué condiciones se requieren para ello⁵¹.

⁴⁷ “The purpose of the family is, as we have seen in the *Politics*, continuous with that of the polis. Aristotle makes the case for this continuity of function most clearly in the *Eudemian Ethics*: ‘Therefore the source and springs of friendship, political order, and justice are in the *oikia*’ (EE 7, 1242a22-27)”, SALKEVER, *Finding the Mean*, 189.

⁴⁸ Pol I 2, 1252b13-14.

⁴⁹ EN VIII 11, 1161b3 y Pol. I 4, 1254a17.

⁵⁰ Cfr. Pol. I 6, 1255a5.

⁵¹ “Aristotle’s examination of the soul of the slave is not so clear, however. He says that slaves lack the deliberative element (Pol. 1254b22–23, 1260a12–13) but also that if they

Sea algo natural o convencional, lo que es claro es que Aristóteles defiende la existencia de la esclavitud, si bien no termina de cerrar su justificación de esta institución: simplemente le parece necesario que haya personas que ejerciten los trabajos de servidumbre para así lograr un normal desenvolvimiento de la polis, y para que haya quien pueda entregarse a la vida contemplativa⁵².

A Aristóteles le interesa estudiar la casa porque le interesa la polis, y el modo de profundizar en ella es descomponiéndola en los elementos que la constituyen. La polis se construye a partir de la aldea y ésta a partir de la casa. A su vez la casa responde básicamente al instinto de reproducción y al instinto de conservación. Ross lo explica claramente:

El método que emplea [Aristóteles] para descubrir la diferencia específica del Estado consiste en analizarlo en sus partes constitutivas y en estudiarlo desde sus comienzos. Hay dos instintos primarios que llevan a los seres humanos a asociarse entre sí: el instinto de reproducción, que reúne al hombre y la mujer, y el instinto de conservación, que reúne al amo y al esclavo –al espíritu providente y al cuerpo vigoroso– para prestarse ayuda mutua⁵³.

could not deliberate at all they would not be able to execute their masters' orders (Pol. 1260a1); he says that slaves are not capable of self-rule (Pol. 1254b16–21) but also that they have the excellence necessary to prevent them from failing in their function through lack of selfcontrol (Pol. 1259b22–28, 1260a1–3); he distinguishes slaves from children on the ground that, unlike slaves, children possess the deliberative element (albeit in an immature form) (Pol. 1260a13), but he also insists that the proper response to slaves, even more so than to children, is admonition rather than command alone (Pol. 1260b5–7); he says that slaves are essentially not-form and instead simply matter or bodies waiting for minds as form to impose order upon them (Pol. 1252a31–34, 1254b15–20) but also that, as human beings, they are constituted by matter and form (Pol. 1254a32–34) and share in the capacity to reason (Pol. 1259b29)", FRANK, "Citizens, Slaves, and Foreigners", 95.

⁵² Para el tema de la esclavitud ver FORTENBAUGH, "Aristotle on Slaves and Women"; SWANSON, *The Public and the Private*, 31-43; BENTLEY, "Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life"; FRANK, "Citizens, Slaves, and Foreigners".

⁵³ ROSS, *Aristóteles*, 339.

Las dos relaciones básicas que encuentra Aristóteles son las que se dan entre varón y mujer, y entre amo y esclavo. De entre ellas la fundamental en la casa es la relación procreadora entre hombre y mujer, ya que es lo primero desde el punto de vista de la genealogía: sin pareja no hay familia, porque no habría hijos. Sin embargo no es la procreación el único motivo por el que conviven un hombre y una mujer, sino “también para los demás fines de la vida”⁵⁴ –lo que nos distingue de los animales, que también procrean–. Entre dos seres de distinto sexo se logran unos fines que uno solo no conseguirá nunca, entre otras cosas por la ya mencionada sociabilidad humana, y porque el hombre no desea llevar una vida completamente solitaria. Así afirma en la *Ética a Nicómaco*:

La amistad (*filia*) entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende a vivir antes en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior, y más necesaria la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común a los animales. Ahora bien (...) el hombre y la mujer cohabitan, no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida⁵⁵.

La amistad entre varón y mujer es algo natural y lo primero que se da desde el punto de vista temporal, pues vivimos antes en familia que en comunidades políticas (y en este sentido la casa es más necesaria que la polis, como veremos). Como acabo de señalar, Aristóteles pone como fundamento de esta relación la necesidad de procrear, pero no es éste el único motivo de la convivencia conjunta. La cohabitación también es necesaria para los demás fines de la vida, para desarrollarse como seres humanos: por eso es natural al hombre establecerse en una casa que permita la vida familiar.

Parecería que para Aristóteles la familia es el primer lugar de la educación de los hijos⁵⁶, hecho que tiene una gran importancia para llegar a ser un hombre virtuoso. Sin una buena educación el hombre no llega a desarrollar las potencialidades que posee, como sucede con el

⁵⁴ Por este motivo parecería que Aristóteles exige la educación de la mujer. Cfr. SALKEVER, *Finding the Mean*, 188-191.

⁵⁵ EN VIII 12, 1162a16-22.

⁵⁶ Cfr. EN X 9, 1180b7-8. Para el tema de la educación en Aristóteles, ver SHERMAN, *The Fabric of Character*; y NAVAL, *Educación ciudadanos*, 126-137.

vulgo que, en definitiva, termina siendo gobernado por la fuerza y mediante la imposición de castigos. La ventaja de la educación en la casa es que los hijos son por naturaleza obedientes a los padres, y por tanto, son dóciles a sus indicaciones⁵⁷; así los padres pueden dirigirlos fácilmente en la formación de la virtud. Además en la casa se atiende al individuo particular, y no se dan generalizaciones abstractas, “y cada uno encuentra así mejor lo que le conviene”⁵⁸; cosa que no sucede en la educación pública.

Puede resumirse diciendo que la educación individual –y no dirigida al común de la gente– quiere lograr un mejor hombre en absoluto, un buen hombre; pero Aristóteles parece dejar abierta la cuestión de si ese tipo de educación se da en la polis o en la familia⁵⁹. Por otro lado, parece que, casi por definición, la educación individual (*hekaston paideias*) se da en la casa, y no en la polis, y en este sentido se diferenciaría el buen hombre del buen ciudadano. Al mismo tiempo, como las leyes buscan que el hombre viva la virtud, tienen también una misión educativa, y por tanto aplicable a la generalidad de los hombres; así afirma Aristóteles que “de las disposiciones legales, sirven para producir la virtud todas aquellas establecidas acerca de la educación para la vida en comunidad”⁶⁰. Por eso considera Aristóteles que lo mejor es que la ciudad se ocupe de la educación⁶¹, y si no se encarga, lo harán los padres⁶². En definitiva, quien reúne ambas condiciones, de lo particular y lo general, es el legislador; en efecto, “el que quiera, mediante su cuidado, hacer mejores a otros,

⁵⁷ Cfr. EN X 9, 1180b6-7.

⁵⁸ EN X 9, 1180b12-13.

⁵⁹ “Respecto de la educación individual, que hace al hombre bueno absolutamente hablando, decidiremos más adelante si es cosa de la política o pertenece a otra esfera, porque no es lo mismo ser hombre bueno y ser buen ciudadano de un régimen cualquiera”, EN V 2, 1130b27-30.

⁶⁰ EN V 2, 1130b25-27.

⁶¹ “Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada, como lo es en estos tiempos”, Pol. VIII 1, 1337a21-24.

⁶² “If, however, the laws do not perform this task because the actual cities pay no attention to training the citizens in virtue, then we can, says Aristotle, try to achieve this for our own children and friends on our own. But since to do this is in effect to become a lawgiver in one’s own home, one can only achieve it properly by becoming in effect a lawgiver altogether”, SIMPSON, “Making the Citizens Good”, 15-16.

sean muchos o pocos, ha de procurar hacerse legislador, si es que nos hacemos buenos mediante las leyes”⁶³.

La cuestión de la educación está unida, como es evidente, al problema de la adquisición de hábitos –que deben lograrse desde la infancia–, como señalé al hablar del papel de la comunidad y las leyes en la adquisición de la virtud. Si el niño no ha sido bien educado, posteriormente será muy difícil –por no decir imposible– arrancar los malos hábitos de la infancia⁶⁴. Parecería así que cuanto antes se empiece a formar el carácter, es decir, en la familia, será lo mejor para el individuo.

Entre varón y mujer hay amistad o *philia*, que tiene una base natural: por su propio modo de ser las personas tienden a compartir su vida con un ser humano del otro sexo; pero no es un simple vivir, sino que se da un cierto grado de amistad, de amor entre ellos. El término *philia* es más amplio de lo que actualmente se entiende como amistad; Julia Annas explica lo que significa la amistad en general en Aristóteles, señalando que se trata de preocupación por el otro, pero no por cualquiera, sino por aquel con quien tenemos un cierto tipo de obligación. Esta obligación puede ser más o menos profunda, continua o pasajera, basada en una elección madura o simplemente de una relación no elegida, como es el caso de las relaciones familiares⁶⁵. Lo definitivo es ese interés por el otro, determinado por una especie de obligación hacia ciertas personas, ya sea porque las hemos elegido como amigas, o porque nos unen a ellas ciertos lazos, como los familiares. Más adelante se verá algo más sobre cómo entiende Aristóteles la amistad.

⁶³ EN X 9, 1180b24-26.

⁶⁴ Cfr. EN X 9, 1179b16-20. Señala Peter Simpson que nos hacemos legisladores en parte por experiencia y en parte aprendiendo mediante el estudio. La Política, que estudia estos temas, nos provee de este tipo de conocimiento y práctica. Por eso la Política es la natural e inevitable consecuencia de la Ética, y uno no completa sus estudios éticos hasta que no los sigue con los estudios políticos. Cfr. SIMPSON, “Making the Citizens Good”, 16.

⁶⁵ “Philia is other-concern restricted to those people to whom one has a certain kind of commitment. The commitment can be deep, as with friendship based on good character, or shallow, as in utility friendship; it can be continuing or transitory. It can be based on mature choice, as with adults developing an acquaintance, or can arise from an unchosen relationship, as with family relationships”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 250.

Lo que es claro es que, en Aristóteles, la amistad es ciertamente importante para la vida buena, y para hacer del hombre un buen hombre, y más la amistad dentro de la misma casa, que posibilita, entre otras cosas, una vida pacífica. Sin paz doméstica es imposible vivir bien. Pero llama la atención que en los capítulos de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles habla de la amistad, apenas trata la amistad entre varón y mujer, centrándose más bien en los tipos de amistad en general. Como es natural, la amistad también se da entre padres e hijos: la familia y las relaciones entre sus miembros están basadas en los lazos familiares. Así habla Aristóteles:

La [amistad] que existe entre parientes parece también revestir muchas formas, pero todas ellas dependientes de la de los padres. Los progenitores aman a sus hijos como algo de ellos mismos, y los hijos a sus progenitores como seres procedentes de ellos⁶⁶.

Lo que determina la relación doméstica es la procedencia de los hijos a partir de los padres, lo que hace que surja el cariño entre ellos. Si hay amistad en la familia, muchas cuestiones están ya solucionadas; de hecho no se puede dar una justicia en sentido estricto, pues los hijos son algo de los padres, y no existe una completa alteridad⁶⁷.

b) La casa y la polis

Por lo visto hasta ahora, se entiende en qué sentido señala Aristóteles que la casa es anterior, y más necesaria que la ciudad. Pero por otro lado afirma en la *Política* que “la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁶⁸, texto que parece contradecirse con el de la *Ética a Nicómaco*.

⁶⁶ EN VIII 12, 1161b16-19.

⁶⁷ Para Aristóteles no existe la justicia respecto a uno mismo, ya que es una virtud que necesariamente implica dos términos. Por este motivo, respecto del hijo, que es parte de uno mismo, no cabe la justicia propiamente dicha.

⁶⁸ Pol. I 2, 1253a19-20. La misma idea cuando afirma que “es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no

El problema se resuelve si observamos que está hablando en contextos distintos. En la *Ética a Nicómaco* este contexto es la amistad, concretamente entre varón y mujer –fundada en la naturaleza por la necesidad de la procreación–, que da origen a la familia y ésta origina la ciudad. Desde esta perspectiva, lo primero en sentido genealógico es la familia; de hecho la ciudad está constituida por aldeas y éstas a su vez por familias. Se necesita que haya familias que se unan, que vivan juntas, para dar lugar después a comunidades más grandes. Además, de alguna manera la unión entre hombre y mujer es necesaria en cuanto natural y en lo que la generación tiene en común con los demás animales. Por esto afirma Aristóteles también:

En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes)⁶⁹.

Si lo primero en un sentido temporal es la familia, en un plano, por decir así, ontológico, es antes la ciudad: la ciudad para Aristóteles vale por sí sola, es autosuficiente, es explicación incluso del ser humano, que existe en y por referencia a la polis –sin subordinar por eso completamente al hombre a la ciudad–. El individuo solo no puede hacer nada: el hombre medio necesita de la ciudad.

¿En qué sentido es la ciudad anterior a la casa y al individuo? En el sentido de que sólo en la polis encuentra el ser humano su total desenvolvimiento; por eso la ciudad “vale más” que la casa, pero a la vez necesita de ésta de modo imprescindible. Si el individuo existe para la ciudad, la ciudad es lo mejor, porque es el fin del ciudadano, que a la vez se perfeccionará en cuanto alcance su fin. Por eso es algo natural, si entendemos la naturaleza en un sentido teleológico. Es éste el sentido de natural cuando dice:

puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”, Pol. I 2, 1253a25-29.

⁶⁹ Pol. I 2, 1252a26-30.

De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor⁷⁰.

Tanto la polis como la unión entre hombre y mujer son por naturaleza, pero lo natural de la generación y lo natural de la polis son diferentes: en la primera impera la necesidad –aunque debe intervenir la voluntad del hombre⁷¹–; la segunda es asimismo natural pero surge de la libertad humana⁷².

Para distinguir ambos tipos de naturalidad, tal vez convenga hacer una breve referencia a santo Tomás, quien, al hablar de la ley natural, especifica las inclinaciones naturales humanas. Entre éstas se encuentra lo que le conviene al hombre en cuanto a lo que tiene en común con los animales –y aquí entra la unión entre hombre y mujer, así como la educación de los hijos–, y la inclinación que posee en cuanto ser racional. Dentro de ésta vemos la tendencia a vivir en sociedad, y en definitiva a entablar relaciones con los demás⁷³. Para Aristóteles es evidente que a este último fin se subordina la generación, al ser lo propio del ser humano la razón, como afirma expresamente: “Ahora bien, en nosotros la razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza, de modo que a ellas deben ordenarse la generación y la disciplina moral”⁷⁴.

Hannah Arendt explica la superioridad extrema de un ámbito sobre el otro cuando señala:

⁷⁰ Pol. I 2, 1252b30-1253a1.

⁷¹ “That households are natural also does not mean that human being establish them simply by instinct, without exercising judgement or choice (...) Aristotle’s meaning must then be that, although a human being cannot live well without a mate, one can choose who that mate to be”, SWANSON, *The Public and the Private*, 26.

⁷² “La polis no limita –ni, mucho menos, obstaculiza– la realización de los fines naturales, sino que, por el contrario, posibilita su realización, al establecer la forma determinada que esos fines necesitan para ser realizables”, CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, 226-227.

⁷³ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 94 a. 2 co.

⁷⁴ Pol. VII 15, 1334b15-16.

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando los esclavos– y llegar a ser libre (...). La violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud⁷⁵.

Es decir, a su entender, a nivel doméstico, tanto entre varón y mujer como entre amo y esclavo rige la necesidad; en el ámbito político reina la libertad⁷⁶.

Además la ciudad es en cierta manera superior a la casa, porque “toda casa es parte de la ciudad”⁷⁷, y el todo es superior a la parte⁷⁸. Esta visión no implica la completa subordinación del individuo al todo político, en cuanto Aristóteles en el libro II de la *Política* critica el concepto platónico de república, que de tanto buscar la unidad produce la uniformidad y la indiferencia entre sus elementos. Aristóteles, con un gran sentido práctico, afirma que en una ciudad “no tener nada en común es evidentemente imposible”, ya que por algo cualquier polis es una comunidad (*koinōnia*).

Ahora bien, una cosa es tener algunas cosas en común y otra, poseer todo lo que se pueda en común, tal y como proponía Platón, más en concreto los hijos, las mujeres y la propiedad. Aristóteles destaca los

⁷⁵ ARENDT, *La condición humana*, 43-44.

⁷⁶ Se entiende que su concepto de necesidad no coincide con el concepto de natural en santo Tomás.

⁷⁷ Pol. I 13, 1260b13. Lo mismo afirma varias veces: “Hemos convenido en que toda ciudad tiene no una, sino varias partes”, Pol. IV 4, 1290b24; “también las ciudades constan, no de una sino de muchas partes”, Pol. IV 4, 1290b38; y “todas las comunidades parecen ser, pues, partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad”, EN VIII 9, 1160a27-29.

⁷⁸ Para el significado de “parte” cfr. Met. V 25, 1023b12 y ss.

inconvenientes que se derivan de tener en comunidad todo esto, y se plantea que no conviene que la ciudad sea lo más unitaria posible, pues iría en contra de la misma esencia de la polis, que “es por naturaleza una multiplicidad”⁷⁹. En la medida en que se haga cada vez más “una” se destruirá, pues “se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre”, y eso no es lo propio de la polis, en la que conviene que los elementos que la constituyan difieran cualitativamente: “Por eso la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades”⁸⁰.

Se introducen aquí dos conceptos interesantes, que veremos al tratar de la justicia: la igualdad y la reciprocidad, que precisamente es lo que salva a la polis. Por ahora se puede afirmar que Aristóteles defiende por un lado la igualdad de todos los ciudadanos –sólo los varones libres⁸¹–, y por otro una relación entre ellos de reciprocidad, en cuanto que cada uno debe cumplir su función en la ciudad para que ésta funcione⁸² (el zapatero hace zapatos, el agricultor labra la tierra, y se intercambian los productos). Incluso dentro de los que gobiernan, que van cambiando por turno, cada uno tendrá que cumplir una función distinta.

Es decir, la diversidad en la polis, el estar compuesta por ciudadanos que ejercen diversas funciones, es un bien, y la uniformidad un mal que haría desaparecer la ciudad, pues es de su misma esencia estar compuesta de elementos distintos, aldeas, casas e individuos, cada uno cumpliendo la función que le corresponde.

Ahora bien, todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y

⁷⁹ Pol. II 2, 1261a18.

⁸⁰ Pol. II 2, 1261a30-31.

⁸¹ Éste es uno de los puntos –la exclusión de las mujeres– que se critican de la ética aristotélica, del que difiere (junto a su justificación de la esclavitud) el llamado nearistotelismo. Sobre las mujeres cfr. SWANSON, “Aristotle on Nature, Human Nature, and Justice”.

⁸² “Cada labor es realizada mejor por un individuo, y el legislador debe procurar que sea así, en lugar de ordenar que la misma persona toque la flauta y haga zapatos”, Pol. II 11, 1273b10-12.

perdurar, por causa de la conveniencia; tal es también el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad⁸³.

La comunidad principal es la comunidad política, la polis, que busca lo que le conviene al hombre, y las demás comunidades se subordinan a ella. La comunidad política existe para la vida mejor, para la vida buena⁸⁴, mientras que las demás agrupaciones se proponen fines parciales y no lo que conviene a toda la vida del hombre: por eso se explican en función de la polis, forman parte de la ciudad y tienden a ella como fin propio⁸⁵. Las comunidades parciales miran a la polis, como la parte mira al todo, y esto debe reflejarse incluso en la educación de los hijos y de las mujeres, que debe hacerse en referencia al régimen político:

porque como toda casa es parte de la ciudad, y esas relaciones [entre marido y mujer; padres e hijos] constituyen la casa, y la virtud de la parte debe considerarse en relación con la del todo, hay que educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen político⁸⁶.

Si la vida buena viene dada en la polis –o, lo que es igual, ése es el tipo de vida que busca la ciudad–, parece lógico que, si se quiere ese tipo de vida, cosa dada por descontado, la educación deberá mirar a

⁸³ EN VIII 9, 1160a8-13.

⁸⁴ Y en este sentido es esencialmente moral. Señala Fernando Inciarte que el fin de la decisión moral es la buena vida, y esto la diferencia de la técnica: “Technical truth is comparatively easy to ascertain, since technical ends are by definition (i.e., *ratione*, but not always *a parte rei*) well delimited. But since the end of moral decision is nothing but the general good of life, i.e., well-being in a comprehensive sense, practical truth requires not only the applying of good means to good ends but also the weighing of different ends or goods against each other. To positively ascertain what to do morally is under these circumstances a difficult task. In order to act rightly in those cases where means and ends are not to be kept apart all circumstances must be taken into account. This is why ‘men are good in but one way, but bad in many’”, INCIARTE, *First Principles, Substance and Action*, 333-334.

⁸⁵ Esto no quiere decir que haya que entender la relación comunidades intermedias–polis como una relación técnica de medios–fin, ya que esas comunidades valen por sí mismas y tienen sus propios fines.

⁸⁶ Pol. I 13, 1260b13-16. También cuando Aristóteles señala que el legislador debe ocuparse de la educación de los jóvenes, pues si no se los educa “ello resulta en perjuicio del régimen. La educación debe adaptarse a cada uno de ellos, porque el carácter peculiar de cada régimen es lo que suele preservarlo”, Pol. VIII, 1 1337a13-16.

conseguirla. Ya se ha insistido sobre la importancia de la educación, pues si no se forman los hábitos oportunos en el tiempo preciso, se dificultará alcanzar el fin propuesto.

Además, por definición la parte no se basta a sí misma: siempre hace referencia al todo que compone. Lo mismo sucede en el caso de la familia y de la educación: no basta educar a los hijos con el fin de que sean buenos hijos, sino que unido a ello hay que buscar el modo de que sean buenos ciudadanos y educarlos “con vistas al régimen político, si en realidad el que los hijos y las mujeres sean como es debido tiene alguna importancia para que la ciudad lo sea también”⁸⁷. Y es evidente que para Aristóteles sí la tiene, ya que los hábitos adquiridos desde la infancia son definitivos para la formación del individuo. Si a un niño se le educa para que sea un mal ciudadano, difícilmente, al llegar a la edad madura, obedecerá las leyes y buscará el bien común. Una cosa exige la otra: la buena educación no implica que la polis sea buena, pero lo que es seguro es que sin una buena educación en la casa, la polis no funcionará.

¿Cómo será posible educar a la familia con vistas al régimen político? ¿Es que los padres deben variar su modo de formar según el régimen en el que vivan? Parecería que sí, y que si cambia el régimen debe variarse la educación. De alguna manera, ya en la casa hay que comenzar a educarlos para que en el futuro sean buenos ciudadanos, y no sólo a los varones –que son los únicos que pueden ser ciudadanos– sino que conviene tener en cuenta para la educación a las mujeres y a los niños ya que “las mujeres son la mitad de la población libre y de los niños proceden los ciudadanos”⁸⁸. El niño hoy no es ciudadano, pero lo será, y por eso hay que educarle como si ya lo fuera. Aristóteles pone más adelante como ejemplo el régimen de Lacedemonia, al que le fue muy mal porque no se preocupó de la educación de las mujeres⁸⁹.

⁸⁷ Pol. I 13, 1260b16-18.

⁸⁸ Pol. I 13, 1260b19-20. Llama la atención que cuente a las mujeres entre la población libre; evidentemente para Aristóteles no son libres en el sentido social de poder participar en la polis, pero sí los son en cuanto miembros de un hogar, y en cuanto se diferencian de los hijos y de los esclavos.

⁸⁹ Cfr. Pol. II 9, 1269b19-23.

Me parece que si se advierte la conexión necesaria que hay entre la casa y la polis, la educación para el régimen político no presenta ningún problema. En efecto, si la casa es para la polis, de alguna manera el conseguir el fin propio de la comunidad doméstica implica ya un acercamiento, una posesión del fin de la polis. Es decir, en cuanto se educa al niño para ser un buen hombre, implícitamente se le está enseñando a ser un buen ciudadano, en cuanto que el fin de la polis presupone necesariamente el fin de la casa. En este sentido afirma Aristóteles que “los objetivos que deben perseguirse al educar a los niños y a las demás edades que necesitan educación” son, entre otros, “llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las honrosas”⁹⁰. De alguna manera, las acciones útiles se dan en la casa, y las honrosas, en la polis.

En resumen, la educación en la casa juega un papel importantísimo en dos sentidos: primero para hacer al hombre bueno⁹¹, pues si no adquiere buenas costumbres en la infancia difícilmente llegará a adquirir virtudes y a vivir como tal hombre virtuoso⁹²; por eso “importan más para el gobierno doméstico (...) las virtudes (...) que las (de las) posesiones llamadas riqueza”⁹³. Y en segundo lugar para poder llegar a ser un buen ciudadano, pues lo que se vive en la casa está íntimamente conectado a lo que se vive en la polis, al ser aquella una parte de la ciudad. Además en la casa se aprenden las virtudes básicas, o al menos se siembra la semilla⁹⁴ que luego el hombre necesita como ciudadano, ya sea por ejemplo, la obediencia o la prudencia. Aquí se puede aplicar el famoso dicho aristotélico de que “no puede mandar bien quien no ha obedecido”⁹⁵.

Swanson defiende el papel de la educación en la casa, que se demuestra, entre otras cosas en la existencia “de seres humanos buenos en regímenes imperfectos” que implica que “en tales regímenes hay una fuente de habituación y educación distinta del régimen”⁹⁶. Según esta

⁹⁰ Pol. VII 14, 1333b1-5.

⁹¹ “El que ha de ser hombre bueno debe ser bien educado y acostumbrado”, EN X 9, 1180a15-16.

⁹² Cfr. EN X 9, 1179b31-1180a5.

⁹³ Pol. I 13, 1259b18-21.

⁹⁴ Cfr. EN X 9, 1179b23-31.

⁹⁵ Pol. III 4, 1277b12-13.

⁹⁶ SWANSON, *The Public and the Private*, 14.

autora, Aristóteles argumenta que “la casa puede y debe ser fuente de virtud, y que el tipo de virtud que es capaz de fomentar difiere y puede estar en tensión con (si el régimen es inferior) o complementar (si el régimen es bueno) la virtud cívica”⁹⁷.

La conexión casa-polis se advierte expresamente cuando Aristóteles afirma que “podríamos encontrar símiles, y, por así decirlo, modelos de los regímenes políticos en las casas”⁹⁸. En unas breves líneas hace un repaso de las distintas formas de gobierno propias de las polis griegas, comparándolas con las tres relaciones básicas que se dan en los hogares: padre, amo y esposo. Así afirma que entre los griegos “la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza” (...) y es “tiránico el gobierno del amo respecto de sus esclavos”; además, “el gobierno del marido sobre la mujer es manifiestamente aristocrático”⁹⁹. Como en la polis, también aquí se pueden dar desviaciones, como cuando el marido se enseñoera de todo, y se corrompe su relación –de tipo aristocrático– con la mujer, convirtiendo su gobierno en una oligarquía. En otras comunidades más primitivas las relaciones son diferentes; así por ejemplo, la de padres e hijos es tiránica en Persia, ya que tratan a sus hijos como si fueran esclavos¹⁰⁰.

Pienso que resultan muy ilustrativas estas comparaciones, que permiten entrever cómo, para Aristóteles, la política está de alguna manera presente en todas las relaciones humanas. Parecería que incluso las relaciones más básicas son un reflejo de las relaciones que existen en la polis, como señalando la primacía de la ciudad en toda vida humana. Por algo la idea de que el hombre es social por naturaleza no implica –como se dijo– un simple convivir, sino una riqueza mayor, unas relaciones complejas entre los seres humanos, que hacen que el hombre para su pleno desarrollo –incluso como hombre– necesite de la polis. Ni qué decir tiene el hombre en cuanto ciudadano, que parece ser, en tiempos aristotélicos, el modo más “normal” de ser hombre.

⁹⁷ SWANSON, *The Public and the Private*, 15.

⁹⁸ EN VIII 10, 1160b22-23.

⁹⁹ EN VIII 10, 1160b24-32. Otra cita con la misma idea: “La amistad del marido respecto de su mujer es la misma que la de la aristocracia, porque se funda en la excelencia”, EN VIII 11, 1161a22-23.

¹⁰⁰ Cfr. EN VIII 10, 1160b27.

La degeneración de las formas políticas y de las relaciones humanas a ellas comparadas por Aristóteles se produce cuando son tomadas como meros medios para lograr el fin pretendido por el gobernante o por quien ostenta el mando. En este sentido se convierte la política en pura técnica o acción poiética, con un fin externo a ella misma, que mira al bienestar del político. En cambio, cuando las relaciones son ordenadas, puede decirse que son análogas a la relación ética, y por tanto son praxis: en éstas el político mira tanto a conseguir el fin cuanto a valorar los medios, pues éstos son constitutivos del fin. Es decir, no se logra el bien común, la vida buena, si no se consigue que las comunidades intermedias gocen de bienestar, aunque se ordenen, en última instancia, a la polis.

Hemos visto que, para Aristóteles, la casa está subordinada a la polis pues es una parte de ella. Esta idea de que la polis está compuesta de diversas partes –las cuales no son sólo familias– es importante, porque es una característica de la polis tal como la concibe Aristóteles, y en esto contrapuesto a Platón. Es propio de la forma de la polis tal diversidad y por eso es también de su esencia la existencia de diversos regímenes políticos, que van a depender de la parte de la ciudad que posea la hegemonía, teniendo en cuenta que no todas las partes intervienen de la misma manera en el gobierno¹⁰¹.

También se ha dicho cómo el considerar partes a las distintas instituciones no significa un menoscabo de las mismas, sino que implica ver cómo su finalidad propia está inscrita en otro fin más amplio, el de la polis, que consiste en la vida buena. No hay polis sin un régimen político (*politeia*) que le haga ser tal polis y no otra. A la vez, los regímenes políticos son muy variados y pueden cambiar, a mejor o a peor, y entonces variará la polis. En este sentido afirma Aristóteles:

La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias; después, de esta muchedumbre forzosamente unos son ricos, otros pobres y otros de condición intermedia, y los ricos están armados y los pobres sin armas¹⁰².

¹⁰¹ Cfr. Pol. IV 3, 1290a3-13. Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 159-160.

¹⁰² Pol. IV 3, 1289b27-31.

Es decir, las partes de la polis son variadas: familias, pobres, ricos, gente armada o sin armas, clase media... así como campesinos, obreros, mercaderes, braceros, defensores, los que administran justicia, los que sirven a la ciudad con su patrimonio y los que sirven en las magistraturas¹⁰³. Según prime uno u otro tipo de población –aunque principalmente se dividan en dos, pobres y ricos–, el modo de gobernarlo va a ser distinto, y va a dar lugar a diferentes regímenes políticos¹⁰⁴. Pero es una cuestión que veremos brevemente al final del tercer capítulo.

Cuando Aristóteles habla de las partes de la polis, éstas pueden entenderse a dos niveles: a un nivel doméstico, en cuanto son las relaciones entre padres e hijos, marido y mujer, amo y esclavo las que constituyen la casa –que a su vez es parte de la polis–; y a un nivel político, en el sentido de que cualquier polis está formada por distintas clases de individuos que dan origen a los diversos regímenes políticos. A su vez las relaciones domésticas son un reflejo de los tipos de régimen político que existen, como acabamos de señalar.

Conviene destacar que cuando Aristóteles afirma que la ciudad tiene varias partes llega incluso a compararla con los órganos que posee un animal¹⁰⁵, como señalando una composición física de la polis. Esto resulta llamativo, pues evidentemente no es lo mismo comparar un todo complejo como es la polis con diferentes clases de hombres en función del trabajo que realizan en ella –donde cabe cierta libertad–, a relacionarla con algo material, como pueden ser las partes de un animal. Aquí ve Miller una inconsistencia en el planteamiento aristotélico, que “no intenta reconciliar estas aparentemente incompatibles explicaciones sobre la diversidad de regímenes”¹⁰⁶. Tal vez quiera Aristóteles con ello poner de manifiesto la gran unidad que conviene que se dé entre los elementos de la ciudad.

Hemos visto que el hombre es social por naturaleza, y que esa sociabilidad, además de en la polis se advierte, y en primer lugar, en la

¹⁰³ Cfr. Pol. IV 4, 1291a1-40.

¹⁰⁴ Para ver las distintas combinaciones de regímenes políticos, cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 161-165.

¹⁰⁵ Cfr. Pol. IV 4, 1290b25-33.

¹⁰⁶ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 160.

casa. La casa es el lugar del desenvolvimiento primero del ser humano, donde comienzan a desarrollarse las virtudes que constituirán al buen hombre y después al buen ciudadano. Casa y polis están íntimamente relacionadas entre sí, de tal manera que Aristóteles plantea una analogía entre las distintas relaciones domésticas y los regímenes políticos. La relación entre ambas tal vez puede resumirse con una frase de la *Política*: “la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa”¹⁰⁷.

Se ve la dependencia que hay del ciudadano respecto de la casa, y de la casa respecto de la ciudad. Así como el hombre solo no tiene sentido, tampoco lo tiene una casa aislada, que no esté integrada en una polis, ya que difícilmente podría subsistir. Y sobre todo, porque si falta la referencia a la ciudad no hay lugar para la vida buena¹⁰⁸. A la vez, la ciudad depende de alguna manera de la casa, porque los hábitos se forman en la casa, porque el fin de la casa está presente en el fin de la polis. Si queremos un régimen mejor, los mejores hombres deberán comenzar a ser tales en sus casas. Como comenta Swanson:

Los regímenes ordinarios necesitan la casa porque es una fuente de virtud que puede traspasarse al régimen (...). La casa ideal según Aristóteles promueve un aspecto de la virtud que al régimen no le compete promover¹⁰⁹.

La familia llega a dónde no alcanza la polis; la vida familiar es capaz de fomentar una virtud que el régimen político no puede, tal vez por el carácter básicamente desinteresado de sus relaciones. La virtud surge en la casa, primer campo de actuación del hombre, y después puede y debe desarrollarse en la sociedad, pero una vez que ya está de algún modo enraizada en el individuo. Es decir, si el niño no ha sido bien educado de pequeño, es difícil que como adulto pueda practicar las diferentes

¹⁰⁷ Pol. II 1, 1261b11-12.

¹⁰⁸ Por eso Aristóteles no considera imitable la vida de los Cíclopes: “en la mayor parte de las ciudades no se ha tenido cuidado alguno de estas cosas y vive cada uno como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes”, EN X 9, 1180a27-29.

¹⁰⁹ “Ordinary regimes need households because they are a source of unadulterated virtue that may filter into the regime (...) Aristotle’s ideal household promotes an aspect of unadulterated virtue which a regime cannot promote”, SWANSON, *The Public and the Private*, 16.

virtudes. De ahí la importancia de la educación –si lo que interesa es la vida buena¹¹⁰–, tema al que Aristóteles concede bastante atención, como ya se vio.

Hablar de la casa nos ha llevado de la mano a la polis, pues el ámbito doméstico, como hemos visto, es una parte de la ciudad. De alguna manera la polis se presenta como el fin al que tienden las casas que la constituyen. Además, aunque la casa sea anterior a la polis desde el punto de vista cronológico, ésta prevalece sobre aquella en el plano ontológico. Por eso en el siguiente punto conviene detenerse un poco más a explicar qué es la polis y qué características tiene, para entrar a considerar a continuación las relaciones que se crean en ella, esto es, la amistad y la justicia.

Una vez vista la situación del hombre en la casa, con algunas referencias a la polis, habrá que centrarse en la vida del hombre en la ciudad. Éste es el lugar por antonomasia del hombre libre, del ciudadano, y por tanto su ámbito de desarrollo. En la polis encontramos dos relaciones básicas: la amistad y la justicia. Ambas implican una referencia al otro, dicen relación a los demás, pero en un sentido diferente. El papel decisivo en la polis lo tiene, claro está, la justicia, pues como dice Julia Annas “el tipo principal de justicia es del que pone en relación a los miembros de una bien definida unidad política, la polis”¹¹¹; pero la amistad también cumple un papel importante, de tal manera que podríamos preguntarnos si la existencia de verdadera amistad entre los hombres haría innecesaria la justicia.

¹¹⁰ “Desde el punto de vista de la existencia de la ciudad podría parecer que hay que tener en cuenta todas estas condiciones o algunas de ellas, pero desde el punto de vista de la vida buena sería justo atender principalmente a la educación y a la virtud”, Pol. III 13, 1283a23-25.

¹¹¹ ANNAS, *The Morality of Happiness*, 315.

3. EL HOMBRE EN LA POLIS: AMISTAD, JUSTICIA

3. 1 INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE POLIS

En las páginas anteriores se habló sobre la sociabilidad del hombre, y cómo ésta se desenvuelve –en una primera instancia– en la casa. También se dijo que el hogar en la concepción aristotélica existe de alguna manera con vistas a la polis, aunque tenga también una explicación por sí mismo. Es decir, es en la polis donde se manifiesta más claramente que el hombre es social por naturaleza.

Si la ciudad es una realidad natural porque tiene su origen por naturaleza en el hombre, en sus relaciones con los demás seres humanos, al estudiar la polis tendremos más datos sobre el ser humano; es decir, el estudio de la polis en este trabajo pretende dar alguna luz sobre el modo de ser del hombre, y en concreto del hombre bueno, en el sentido de conocer si necesita o no la ciudad en cuanto tal hombre bueno. Y si ser hombre bueno en la polis le convierte de modo casi automático en buen ciudadano.

Si la sociabilidad humana nos ha llevado a la polis, habrá ahora que analizar en qué consiste exactamente la ciudad, porque además, como señala Aristóteles, “el que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad”¹¹². Enseguida continúa diciendo que para ello habrá que estudiar las partes de la ciudad, es decir, al ciudadano; sin embargo me parece preferible por ahora centrarme en la ciudad en sí, para después ver el concepto de ciudadano que plantea Aristóteles.

¹¹² Pol. III 1, 1274b32-34.

En este texto el Estagirita conecta de modo inmediato la polis con el régimen político (*politeia*), señalando que quien estudia los regímenes políticos debe antes estudiar la ciudad¹¹³. Aristóteles de alguna manera identifica la ciudad con su régimen¹¹⁴ –al igual que en las sustancias, lo definitorio es la forma– que son dos realidades inseparables: en la medida en que cambie el régimen, será una ciudad distinta, “de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas”¹¹⁵. Por tanto, estudiar el régimen es estudiar la ciudad, y por eso es determinante para el hombre el régimen político en el que viva¹¹⁶: no es lo mismo ser ciudadano de una monarquía que de una democracia. Ahora interesa centrarse en qué consiste la ciudad en sí y ver qué características generales presenta: la referencia a los múltiples regímenes se hará al final de este trabajo.

El primer concepto sobre qué es la ciudad lo obtenemos a partir del fin: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad (...) que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien (*eu zēn*)”¹¹⁷. La ciudad, como ya se señaló, surge de modo natural para cubrir las necesidades básicas de todo ser humano. Aunque el origen de la polis sea algo tan básico como la supervivencia, por otro lado, la ciudad tiene un valor añadido: la comunidad política, no se ordena a la simple supervivencia, sino a la vida buena, no sólo sirve para vivir sino para vivir *bien*, para conseguir una vida lograda.

Vivir bien es un tema importante porque Aristóteles considera que es el sentido último de la polis, su finalidad propia: la ciudad permite, por el

¹¹³ “La *politeia* e il dominio político possono essere metodicamente determinati in ciò che li distingue da tutte le altre forme di dominio, solo se si parte dalla polis e da ciò che essa è”, RITTER, *Metafisica e política*, 103.

¹¹⁴ “Si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma”, Pol. III 3, 1276b2-4.

¹¹⁵ Pol. III 3, 1276b5-6.

¹¹⁶ Como señala Jill Frank, “being a citizen is regime-dependent”, FRANK, “Citizens, Slaves, and Foreigners”, 93.

¹¹⁷ Pol. I 2, 1252b28-30.

solo hecho de la división del trabajo, muchas comodidades¹¹⁸ y oportunidades que una persona aislada, o incluso varias de ellas, no pueden conseguir. Y sobre todo, esa buena vida implica la perfección máxima del hombre que pueda conseguirse –que presupone ciertas condiciones materiales–, ya que la buena vida es la vida según la virtud, y en este sentido implica *praxis* y está conectada con la ética¹¹⁹. Por esto la polis también deriva de la misma condición ontológica del hombre, que es indeterminado por naturaleza¹²⁰ y necesita una concreción de su ser, que viene proporcionada por sus acciones y por la sociedad en la que vive.

Así como Aristóteles dice que la ciudad surge por causa de las necesidades de la vida, así también Platón en la *República*¹²¹, al explicar la polis, remite a su génesis. Este filósofo hace una descripción muy viva del origen de la polis: cómo los hombres se fueron uniendo de acuerdo a sus necesidades mutuas, para satisfacerlas con ayuda de los demás. Platón habla de los elementos que constituyen la ciudad (tejedor, labrador, zapatero, albañil; herrero, pastor, comerciante) y –comenta Aristóteles– “esto constituye para él la plenitud de la ciudad primaria, como si toda ciudad se constituyera en vista de las necesidades de la vida, y no preferentemente por causa del bien”¹²². Es decir, para Aristóteles esto explicaría el origen de la ciudad, pero no toda la ciudad, la cual tiene ahora una función más alta como es el vivir bien.

Este vivir bien ya dijimos en el primer capítulo que se identifica con la *eudaimonia*. Si ahora vemos en qué consiste la polis, podremos concretar un poco más la idea que tiene Aristóteles de la felicidad humana,

¹¹⁸ “Porque hay que disponer de muchos bienes necesarios para que sea posible llevar una vida holgada”, Pol. VII 15, 1334a18-19.

¹¹⁹ Aristóteles aplica el nombre *politikē* “not to an enquiry into the nature of the state, or into the foundations of political authority, but to moral theory itself (...) The reason is that the ethical treatises are practical enquiries directed toward the achievement of the good life, an aim which, given the social nature of human beings, cannot be achieved except in the context of a political society”, TAYLOR, “Politics”, 233.

¹²⁰ No quiero decir con esto que el hombre pueda cambiar su esencia; simplemente, que la misma es perfectible.

¹²¹ Cfr. Platón, *República*, Libro II, 11, 369 b-374 d: origen de la ciudad.

¹²² Pol. IV 4, 1291a17-18.

intrínsecamente unida a la ciudad. Por eso, antes que nada, conviene analizar los elementos de la polis.

a) Elementos de la polis

- *El lugar*

En la *Política* comenta Aristóteles varias características sin las que no se da la ciudad. En primer lugar, no por orden de importancia, lo propio de los ciudadanos es tener un *ubi* propio:

No tener nada en común es evidentemente imposible, ya que la ciudad es una comunidad y, por lo pronto, los ciudadanos tienen necesariamente en común el lugar; cada ciudad, en efecto, tiene su lugar propio y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad¹²³.

Aristóteles sitúa a la territorialidad como criterio necesario para que se dé la vida en común, porque si los ciudadanos no conviven, ¿cómo podría existir la ciudad? La convivencia es una de las cuestiones más importantes, que –debido a nuestra condición humana corpórea– va unida al territorio, sobre todo en la época aristotélica, podría añadirse¹²⁴. Sin embargo hay casos en que, compartiendo un territorio común, los seres humanos no conviven en sentido estricto. Es claro en los esclavos¹²⁵ que sin duda alguna vivían donde sus amos, convivían en alguna medida en el ámbito doméstico, pero no había relación política entre ellos, y por tanto

¹²³ Pol. II 1, 1260b38-41.

¹²⁴ Evidentemente Aristóteles no se plantea lo que se conoce por “comunidades virtuales”, que la técnica posibilita hoy. Parecería según la postura aristotélica que tales comunidades no cumplen las condiciones requeridas por las polis.

¹²⁵ La razón de por qué son esclavos es “that the natural slaves must be men so deeply deprived by nature that we can be sure they are altogether incapable of planning a life for themselves”, NUSSBAUM, “Shame, Separateness, and Political Unity”, 420. Por eso quedan fuera de la ciudadanía.

no formaban parte de los ciudadanos. Por eso no son parte de la ciudad, a pesar de habitar en el mismo lugar¹²⁶.

- *Las partes de la ciudad*

Como se vio al hablar de la casa, la ciudad está constituida por partes¹²⁷ coordinadas hacia un fin. La ciudad no es un ente monolítico, sino que goza de gran riqueza y diversidad. Explícitamente señala Aristóteles que la ciudad tiene una función¹²⁸ y un único fin¹²⁹, aunque los hombres que la constituyen son de distintas clases ya que es por naturaleza una multiplicidad¹³⁰. Esto hace que la ciudad sea una, pero sin proponer una uniformidad absoluta: cada parte debe ser respetada, con sus funciones y características propias, con las que es capaz que contribuya al mejoramiento de la polis, y en definitiva al bien común¹³¹. Si las partes no fueran distintas, no podría cada una cumplir su cometido, el específico según su modo de ser.

Destacando tal vez excesivamente la unidad de las partes, Aristóteles llega a comparar la polis con un organismo; en este sentido señala Fred Miller, que aunque la polis aristotélica se asemeje a un organismo, el mejor modo de entenderla es acudiendo al concepto de una comunidad (*koinōnia*). La diferencia básica entre un organismo y una comunidad es que en aquel cada parte tiene una función y un fin que es distinto y está

¹²⁶ “El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia)”, Pol. III 1, 1275a7-8. La misma idea: “Es claro, pues que la ciudad no es una comunidad de lugar (*koinōnia topou*)”, Pol. III 9, 1280b29-30.

¹²⁷ “Hemos convenido en que toda ciudad tiene no una sino varias partes”, Pol. IV 4, 1290b24; “También las ciudades constan, no de una sino de muchas partes, como hemos dicho muchas veces”, Pol. IV 4, 1290b38-39; “Pues lo mismo que un cuerpo se compone de miembros (...) así también la ciudad está compuesta de partes”, Pol. V 3, 1302b35-40.

¹²⁸ “Hay también una función (*ergon*) de la ciudad”, Pol. VII 4, 1326a13.

¹²⁹ Cfr. Pol. VIII 1, 1337a21-22.

¹³⁰ Cfr. Pol. II 2, 1261a16-30.

¹³¹ “Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible”, Pol. VII 8, 1328a36.

subordinado al fin del todo; pero en la comunidad, el fin del todo es el bien común, que las partes deben compartir de modo inmediato para poder ser llamadas propiamente partes. Es decir, la realización del fin del todo debe incluir el cumplimiento de los fines de las partes¹³².

Podemos decir que lo que da unidad a la polis es el fin que se propone, que es el vivir bien, como venimos diciendo¹³³. Para ese vivir bien se precisa que los elementos de la ciudad sean diferentes y no uniformes, dotando a la ciudad de gran riqueza por esa misma diversidad. ¿Qué pasaría si las partes de la ciudad fueran iguales? Si todos desempeñaran una única función, se perdería el intrínseco valor de la polis. Si todos fueran zapateros, o agricultores, o hijos de familia, no habría lugar para el intercambio –la reciprocidad–, mediante el cual nos ayudamos unos a otros¹³⁴. Sin embargo sí hay cierta igualdad en la ciudad: una igualdad que consiste en que todos son libres, y por tanto ciudadanos. Por esto, cuando Aristóteles habla de la ciudad propiamente dicha, no se refiere ni a las mujeres, ni a los niños ni a los esclavos, que no poseen ciudadanía.

Se puede concretar un poco más la igualdad diciendo que “la igualdad en la reciprocidad (*to ison to antipeponthos*) es la salvaguardia de las ciudades”¹³⁵. Es decir, hay igualdad, pero de tipo recíproco: se le dará a cada uno según lo que es, según su función, y no a todos lo mismo. La ciudad no es un todo compacto e indiferenciado; más bien está compuesta por partes, no opuestas entre sí, sino contribuyendo todas a lo mismo: al bien común, que unifica a la comunidad.

Aristóteles sigue insistiendo en los elementos necesarios en una polis. En un primer momento parece que se limita a enumerar distintas profesiones, señalando la división del trabajo. Según dice, básicamente la ciudad se compone de los siguientes: tejedores, labradores, zapateros y albañiles; herreros, pastores y comerciantes; elemento defensor, de administración de justicia y deliberativo; los ricos y los magistrados¹³⁶.

¹³² Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 54.

¹³³ Una cuestión complicada hoy en día, que Aristóteles no se plantea, es la posibilidad de una comunidad de personas que sostengan puntos de vista morales discrepantes.

¹³⁴ Cfr. EN V 5, 1133a1ss.

¹³⁵ Pol. II 2, 1261a30-31.

¹³⁶ Cfr. Pol. IV 4, 1291a12-38.

Esas clases no son excluyentes entre sí, “pues ocurre con frecuencia que los que llevan las armas y los que trabajan la tierra son los mismos”¹³⁷; y “que los mismos pueden ser a la vez guerreros, campesinos y artesanos, o también los que ejercen las funciones deliberativa y judicial”¹³⁸. En esta última cita se ve la concepción aristotélica de que la política no es una profesión como la entendemos hoy en día¹³⁹: el político es el ciudadano, a quien en su momento toca desempeñar ciertas funciones de servicio a la sociedad¹⁴⁰.

No todos los elementos de la polis tienen el mismo valor, sino que se da una cierta jerarquía entre las partes. Predomina la clase guerrera y la política, antes que el pueblo, que tiene una misión más primaria como es proveer a las necesidades básicas. De modo intuitivo es claro que, antes que el vulgo, los políticos tienen un papel predominante, ya que contribuyen directamente al bien común. Pero entremedias tenemos a los encargados de la defensa del país: no hay que pensar mucho para ver cómo acabaría una polis que no pudiera defenderse de los ataques de los enemigos. De ahí la importancia del elemento armado, que se ocupa de la defensa, y, por tanto, se encuentra al nivel de la supervivencia. Aristóteles afirma esta idea cuando dice que

tiene que haber necesariamente alguno que haga justicia y juzgue, y lo mismo que el alma debe considerarse parte del animal más que el cuerpo, también debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que es obra de la prudencia política, pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades¹⁴¹.

¹³⁷ Pol. IV 4, 1291a30-31.

¹³⁸ Pol. IV 4, 1291b3-5.

¹³⁹ Cfr. WEBER, “La política como profesión”, donde habla del político profesional, con una visión de la política opuesta a la de Aristóteles.

¹⁴⁰ Esta idea del gobierno por turno es también contraria a la teoría platónica, según la cual la justicia en la ciudad se cumple cuando cada parte cumple la función u oficio que le es propio. Cfr. por ejemplo, Pol. II 2, 1261a33-1261b5.

¹⁴¹ Pol. IV 4, 1291a23-29. También: “Pero hay también en las ciudades un elemento guerrero y otro que delibera sobre lo conveniente y que juzga sobre la justicia, y éstos parecen ser principalmente partes de la ciudad”, Pol. VII 9, 1329a2-3.

Dado que el fin específico de la ciudad no es la supervivencia, sino la vida buena, no es de extrañar que Aristóteles conceda más importancia a las clases de la ciudad que colaboran directamente con esta vida mejor, como son los políticos y gobernantes. Lo que llama la atención es que ponga casi al mismo nivel a la clase guerrera, la cual parece que se mueve en el ámbito de las necesidades básicas y no de la vida buena, ya que es evidente que el buen vivir debe darse en tiempos de paz.

Pienso que Aristóteles atribuye a esas dos clases un papel importantísimo –tanto que las compara como el alma al cuerpo, elemento fundamental el primero, forma de lo corpóreo– como una reminiscencia de la teoría platónica. La clase guerrera y la que posee función deliberativa y judicial son a la polis como el alma es al cuerpo, y por tanto principio informante del mismo, sin el cual no podría existir. La ciudad no existe sin guerreros y sin justicia. Es éste un tema platónico por excelencia, con la importancia que concede a los guerreros y a su educación¹⁴² en la *República*, donde ocupan un lugar preponderante, de modo que incluso conviene que el filósofo sea guerrero.

Platón compara al hombre con la ciudad, y señala que ambos poseen las mismas partes¹⁴³: en la *República* establece un paralelismo hombre-ciudad. El ser humano está dividido en tres elementos: racional, concupiscible e irascible¹⁴⁴. Lo conveniente será que cada parte cumpla su papel propio¹⁴⁵ –para que así haya justicia– y que gobierne en él lo divino y racional, sea algo intrínseco o extrínseco al hombre¹⁴⁶. En este

¹⁴² Cfr. Pol. II 5, 1264a32.

¹⁴³ “Hemos llegado a puerto, aunque con trabajo, y reconocido en debida forma que en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y el mismo número”, Rep. IV 16, 441c. “Así como la ciudad se divide en 3 especies, también el alma”, Rep. IX 7, 580d. “El individuo es semejante a la ciudad”, Rep. IX 5, 577c-d.

¹⁴⁴ Cfr. Rep. IV 14, 439d-440a; Rep. IX 7, 580e; y Rep. IX 12, 588c-e.

¹⁴⁵ Cfr. Rep. IX 11, 586e.

¹⁴⁶ “Para que esa clase de hombre sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco de los sometidos a gobierno, sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rijan desde fuera, a fin de que

último caso es más claro aún el paralelismo con la ciudad: así como ésta necesita un buen gobernante, así el hombre requiere un elemento que gobierne sobre él, y este elemento puede venir de afuera, como un buen gobernante sobre el súbdito.

Si comparamos la polis con el hombre bueno, nos damos cuenta de que en éste también debe predominar la justicia, que se presenta para Aristóteles como virtud total; y el elemento irascible –que puede compararse a los guerreros– es también muy importante para el Estagirita.

Estamos viendo cómo la ciudad es un todo compuesto de partes, y la jerarquía que hay entre las distintas clases:

Hemos dicho, pues, los elementos sin los cuales no se constituye una ciudad, y cuáles son las partes de la ciudad: las ciudades tienen que disponer necesariamente de labradores, artesanos y toda clase de jornaleros; y son partes de la ciudad el elemento armado y el deliberativo, que están separados entre sí, o siempre o alternativamente¹⁴⁷.

Si bien los legisladores y los guerreros son parte esencial, también la población es importante para una ciudad, ya que –como es evidente– no existe una ciudad sin un pueblo. Por eso la polis posee labradores, artesanos y jornaleros, elemento material, pero no por eso menos necesario, de aquella. De entre ellos, según los regímenes políticos, algunos serán propiamente ciudadanos y otros no, por eso no basta la cantidad de la población, porque pudiera ser que la mayoría fueran extranjeros, metecos¹⁴⁸, esclavos o niños¹⁴⁹. De todos modos, no conviene que la ciudad sea muy numerosa, pues si son muchos los habitantes es muy difícil que se conozcan y elijan bien a quien deba ocupar un cargo político¹⁵⁰. En definitiva, “empezará a haber ciudad allí

todos, sometidos al mismo principio, seamos en lo posible semejantes y amigos”, Rep. IX 13, 590c-d.

¹⁴⁷ Pol. VII 9, 1329a34-39.

¹⁴⁸ Meteco es el residente extranjero de la polis.

¹⁴⁹ Cfr. Pol. VII 4, 1326a19-20.

¹⁵⁰ Cfr. Pol. VII 4, 1326b15-20.

donde el número de ciudadanos sea tal que empiece a bastarse para vivir bien en una comunidad política”¹⁵¹.

Aristóteles no propone una ciudad completamente uniforme, sino una polis formada por distintas clases, que variarán según el régimen político. Entre ellas destacan los gobernantes y los guerreros, afirmación que posee un cierto deje platónico. La polis es comparable con el ser humano, en cuanto éste también está dividido en partes, con una función propia cada una de ellas. Pero, al ser la polis una unidad, no basta con destacar las partes en las que está compuesta, sino que conviene hablar –tal como hace Aristóteles– de la autarquía de la polis. Es ésta una característica esencial de la ciudad, sin la cual no se entiende la importancia de la polis en la teoría aristotélica: así como la vida mejor es autárquica, también lo es la vida en la ciudad. Esto nos llevará de la mano a considerar brevemente al ciudadano, y por último, el fin de la ciudad –la buena vida–. Veámoslo.

- La autarquía

Que la ciudad debe ser autárquica está explícitamente afirmado por Aristóteles cuando señala desde el principio de la *Política* que la ciudad “tiene el extremo de toda suficiencia (*autarkeia*)”¹⁵², y de hecho es por eso que comienza a existir, porque “la suficiencia es un fin”¹⁵³. Es decir, los orígenes de la polis pueden remontarse al hecho de que los hombres solos o agrupados en familias no consiguen lo suficiente para llevar una vida completa; y por eso la autarquía puede considerarse fin de la polis¹⁵⁴.

Esa vida suficiente completa implica, por un lado, una multitud de componentes como alimento, oficios, armas, recursos, culto y

¹⁵¹ Pol. VII, 4, 1326 b, 7-9.

¹⁵² Pol. I 2, 1252b29. Cfr. también Pol. IV 4, 1291a10.

¹⁵³ Pol. I 2, 1253a1.

¹⁵⁴ Aristóteles señala que la autarquía “consiste en estar provisto de todo y no carecer de nada”, Pol. VII 5, 1326b29-30.

autoridad¹⁵⁵ ya que “si falta alguno de estos elementos es imposible que esa comunidad sea absolutamente autárquica”¹⁵⁶. De alguna manera la polis tiene que autoabastecerse, no depender en su subsistencia de otras ciudades vecinas –condición explicable, entre otras cosas, por lo fácil que era entrar en conflictos bélicos con los pueblos próximos–. Pero la ciudad no está sólo para la supervivencia, sino para la vida buena. Por tanto debe facilitar al ciudadano todo lo que se considere bueno para esa vida completa, como puede ser la educación de tipo político, cultural, moral y religioso. Es decir, me parece que la autarquía no se sitúa a un nivel, por llamarlo así, meramente material, sino que implica mucho más: implica poseer todo lo que contribuya a la formación del ciudadano griego¹⁵⁷.

Para Aristóteles es evidente que “la ciudad ha de ser suficiente (*autarkes*)”¹⁵⁸ porque si no simplemente no sería una ciudad, sino una comunidad menor, tal como la familia o la aldea, que están al nivel de la supervivencia, pero no de la vida perfecta. O sería algún tipo de agrupación, pero no una polis propiamente dicha, pues “la ciudad no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica”¹⁵⁹.

Interesa destacar que el estudio de la autarquía resulta conveniente para este trabajo, ya que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles atribuye a la felicidad la característica de suficiencia¹⁶⁰, y por tanto podría contribuir a aclarar cómo la polis sirve a la felicidad humana. En efecto, si la polis proporciona una vida autárquica, y la autarquía es nota esencial de la vida buena, parecería que ésta se logra en la polis, y no fuera de ella. Se plantea de nuevo el problema de si Aristóteles considera que lo mejor

¹⁵⁵ Cfr. Pol. VII 8, 1328b2-15.

¹⁵⁶ Pol. VII 8, 1328b18-19.

¹⁵⁷ Evidentemente es muy difícil –por no decir imposible– comparar la polis griega con nuestros actuales Estados, y con la discusión sobre Estado y nación. Además es problemático el concepto de autarquía, en cuanto que hoy en día no parece que ningún país pueda salir adelante sin entablar relaciones con el resto del mundo.

¹⁵⁸ Pol. VII 4, 1326b3.

¹⁵⁹ Pol. VII 8, 1328b16-17.

¹⁶⁰ “Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto (*teleion*) y suficiente (*autarkes*), ya que es el fin de los actos”, EN I 7, 1097b21-22. “La felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma”, EN X 6, 1176b5-6.

para el hombre es la vida activa o la vida contemplativa, pues hay argumentos –como se vio– para defender una u otra postura.

Tanto la *eudaimonia* como la autarquía son fines, no medios para lograr algo; son praxis o modos de vida, la vida mejor para el hombre. Es en este sentido que “la suficiencia es un fin y lo mejor”¹⁶¹, pero no es una característica del individuo normal solo, quien por este motivo requiere de la ciudad para llevar la mejor vida posible. Por eso, quien “no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”¹⁶². Es decir, el hombre medio encuentra la felicidad en la polis; fuera de ella pueden ser felices los dioses, pero no los seres humanos. Porque fuera de la ciudad no es posible llevar una vida autosuficiente, a no ser que se sea un dios; y por tanto se logrará una vida imperfecta.

El argumento contrario parecería presentarse en la afirmación de que, “la suficiencia o autarquía (...) se dará sobre todo en la actividad contemplativa”¹⁶³, por eso el sabio –que puede practicar la contemplación estando solo– “es el que más se basta a sí mismo (*autarkestatos*)”¹⁶⁴. Parece verse aquí la supremacía aristotélica de la teoría sobre la vida práctica. Sin embargo, ya esté la felicidad en la contemplación o en la vida política, lo decisivo es que tal vida –que debe ser según la virtud– se desarrolle en la ciudad: quien se dedica a la teoría debe también vivir en la polis; e incluso será un beneficio para él tener gente que colabore con él, pues así podrá alcanzar un mayor bien. Además, hay que tener en cuenta que no es lo mismo la autarquía que la soledad o llevar una vida en solitario¹⁶⁵, como ya se dijo.

La relación expresa entre la idea de vida perfecta –o *eudaimonia*– y autarquía y la polis la hace Aristóteles en dos textos donde explica que la ciudad consiste en “una comunidad de casas y de familias con el fin de

¹⁶¹ Pol. I 2, 1253a1.

¹⁶² Pol. I 2, 1253a27-29.

¹⁶³ EN X 7, 1177a28.

¹⁶⁴ EN X 7, 1177a35.

¹⁶⁵ “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria”, EN I 7, 1097b7-9.

vivir bien (*eu zēn*), de conseguir una vida perfecta (*zōēs teleas*) y suficiente (*autarkous*)¹⁶⁶, o cuando seguidamente afirma que “la ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz (*eudaimonōs*) y buena (*kalōs*)”¹⁶⁷.

De nuevo llama la atención el paralelismo entre vida feliz y autárquica. Conseguir una vida perfecta es lo mismo que lograr una vida autárquica. Si el hombre más feliz es el más autárquico –parecería que el sabio–, también la ciudad más feliz será la más autárquica. ¿Y cuál es la más autárquica? La que facilite la mejor vida, la vida más completa a los ciudadanos; pero esto dependerá del régimen¹⁶⁸.

Resumiendo lo dicho, sobre la vida feliz se plantea Aristóteles el problema de si es preferible la participación en la política o la vida extraña y desligada de la comunidad política¹⁶⁹. Es un tema que discuten incluso aquellos que coinciden en decir que la vida mejor es según la virtud, pues “las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud (...) [son] la vida política y la filosófica”¹⁷⁰. El planteamiento –como señalé en el primer capítulo– es el siguiente: lo más divino en el hombre es la razón; por tanto, el mejor tipo de vida será la vida según la razón, pero según una razón perfeccionada por la virtud, que la capacita para realizar actos excelentes. Sin embargo, la razón tiene dos vertientes, la teórica y la práctica, y es por esto por lo que la actividad virtuosa según la razón puede consistir en la contemplación o en la vida política¹⁷¹.

Es decir, si la virtud perfecciona las potencias del hombre, y entre ellas la razón, y si la razón es teórica y práctica, la mejor vida que consiste en el ejercicio de la razón en su uso teórico es la vida del sabio; por otro lado, la mejor vida puede ser la política, ya que también ella va

¹⁶⁶ Pol. III 9, 1280b33-35.

¹⁶⁷ Pol. III 9, 1280b40-1281a2.

¹⁶⁸ Conviene considerar “qué régimen y qué organización de la ciudad deben considerarse mejores (*aristēn*), sea preferible para todos participar de la ciudad o no lo sea para algunos, pero sí para la mayoría”, Pol. VII 2, 1324a17-19.

¹⁶⁹ Cfr. Pol. VII 2, 1324a14-16.

¹⁷⁰ Pol. VII 2, 1324a30-32.

¹⁷¹ Cfr. EN X 7 y 8.

acompañada de virtud y parece la vida más preferible. La vida política resulta valiosa de por sí para alcanzar una vida feliz, y no es un simple instrumento para ser feliz. No es que la ciudad otorgue los bienes materiales necesarios para una buena vida, sino que la vida en la polis – mejor: las acciones conforme a la virtud, en la polis– es ya una forma de vida feliz¹⁷². Y por eso el buen hombre tendrá interés en participar en la vida pública, en cuanto la polis le facilita la buena vida, es la mejor vida.

Así pues, parecería que el hombre encuentra su felicidad en la polis, en cuanto ésta es el lugar por excelencia para la vida buena y en cuanto que precisamente existe para la vida buena. En la polis se cumple la condición de la autarquía, requisito indispensable de la felicidad; si bien Aristóteles no afirma expresamente que la polis sea “deseable por ella misma” –como sí lo es la *eudaimonia*–, por otro lado, es esencial en cuanto es el ámbito donde se hace posible la felicidad.

- Los ciudadanos

En este apartado estamos viendo algunas características de la polis, que luego nos permitan analizar las relaciones que se presentan en la ciudad, amistad y justicia. Hemos visto cómo la polis, además de ocupar un lugar, está compuesta de partes diversas entre sí, y cómo debe poseer la condición de autarquía. Esto nos ha acercado de nuevo al concepto de *eudaimonia*, que es la actividad más autárquica de todas. Queda por decir algo sobre quién en concreto compone la ciudad, es decir, sobre el ciudadano, ya que todos los hombres que componen la ciudad son necesariamente ciudadanos¹⁷³. Ahora sólo veremos algunas cuestiones

¹⁷² “Since the city is comprehensive, seeking to plan for everything that is needed for the complete good, a rational agent has good reason to want to share in its deliberations. This argument implies that a virtuous person does not value the city simply because of its general concern with the expedient (Cf. EN 1160a9-14). Aristotle suggests that essentially political activities are themselves part of the complete and happy life. If the city provides only the instrumental resources needed for a complete and happy life, it is not clear why the virtuous person values just action for its own sake”, IRWIN, *Aristotle's First Principles*, 402.

¹⁷³ Hay que tener en cuenta que no es lo mismo el ciudadano de la polis griega en tiempos aristotélicos, que el ciudadano de los países actuales, noción mucho más vaga y genérica. El ciudadano griego tiene un papel clave en la polis: no es un mero espectador

generales, pues este tema será tratado con profundidad en el capítulo tercero.

Es claro que Aristóteles identifica la polis con los ciudadanos cuando afirma que la ciudad es “cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano”¹⁷⁴. Hablar de la ciudad implica referirse a los ciudadanos, ya que éstos la constituyen; y no sólo en cuanto seres humanos individuales, sino precisamente en cuanto entablan entre ellos relaciones de amistad y justicia.

En este sentido, interesa destacar que para Aristóteles no es ciudadano todo ser humano que viva en la polis. De entrada excluye a los niños, que son ciudadanos imperfectos, a las mujeres y a los extranjeros –y por supuesto a los esclavos–. A este respecto, Aristóteles se plantea un problema con relación a los obreros¹⁷⁵, pues “en los tiempos antiguos y en algunos lugares los obreros eran esclavos o extranjeros, y por eso también hoy lo son la mayoría”¹⁷⁶. Por eso termina afirmando que “la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero”¹⁷⁷. Supone Aristóteles que al obrero o artesano le es difícil participar en la función política, pues necesita trabajar continuamente para conseguir su sustento y el de su familia. No es fácil que tenga horas libres para dedicarse a la política, cosa necesaria al ciudadano en cuanto tal¹⁷⁸. Además, Aristóteles tiende a asimilar al obrero con los esclavos y extranjeros, sobre la base de que originariamente descienden de ellos¹⁷⁹. Por eso considera que lo ideal sería que el obrero no fuera ciudadano, al menos en el mejor régimen¹⁸⁰.

o alguien que participa mediante el voto, sino que interviene activamente en la vida política.

¹⁷⁴ Pol. III 1, 1275a1-2.

¹⁷⁵ Es conocida la poca valoración que da Aristóteles a los trabajos manuales.

¹⁷⁶ Pol. III 5, 1278a6-7.

¹⁷⁷ Pol. III 5, 1278a7-10.

¹⁷⁸ Sobre los *banausoi*, cfr. ANNAS, “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, 743-753.

¹⁷⁹ Sin embargo, habla del artesano u obrero como de “una servidumbre limitada”.

¹⁸⁰ Cfr. JOHNSON, “Who is Aristotle’s Citizen?”, 84-86.

Y entonces, ¿qué hace a un individuo ciudadano? Lo definitivo para Aristóteles, en lo referente al ciudadano, lo que le define como tal es que participe –o pueda participar– en el gobierno: “El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno”¹⁸¹, característica unida intrínsecamente a la de la libertad: el ciudadano es persona libre, ya que el gobierno de la ciudad “se ejerce sobre personas libres por naturaleza”¹⁸². Pero, como ya he señalado, la cuestión del ciudadano será vista más adelante; por ahora basta con lo dicho.

- *El fin de la polis*

La última característica que veremos de la polis, para terminar con sus elementos, es que la ciudad tiene un fin determinado, único¹⁸³. Establecer cuál sea es crucial para entender la polis, porque todas las comunidades se establecen con vistas a un fin, a un para qué, que de alguna manera da razón de esa comunidad, en cuanto el fin es el principio en las realidades teleológicas. Por eso afirma Aristóteles que “tendremos que determinar primero con qué fin se constituye la ciudad y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la vida en comunidad”¹⁸⁴.

Es decir, Aristóteles quiere ver en primero lugar cuál es el fin de la ciudad. Ya en el primer capítulo vimos que el fin del hombre es la *eudaimonia*, la buena vida, y que el fin del individuo y el de la comunidad coinciden. Ahora bien, la vida perfecta no se da sin virtud, y entre éstas, la que tiene un valor primordial en el ámbito de la polis es la justicia¹⁸⁵, de la que trataremos más adelante. Pero además, relacionado con el fin de la ciudad, Aristóteles se pregunta por las formas de gobierno. Al hacer esto, está proponiendo que ese fin no se alcanza de

¹⁸¹ Pol. III 1, 1275a23.

¹⁸² Pol. I 7, 1255b9.

¹⁸³ “Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos”, Pol. VIII 1, 1337a21-23.

¹⁸⁴ Pol. III 6, 1278b15-17.

¹⁸⁵ “La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo”, Pol. I 2, 1253a37-38. “Es justo lo que conviene a la comunidad”, EN VIII 9, 1160a13.

una única manera, sino que puede llegarse a él a través de distintos regímenes políticos, ya que la justicia no depende de la cantidad de sujetos que gobiernen, sino de que busquen el bien común y no el interés propio¹⁸⁶.

Es decir, la comunidad de individuos que forman la polis se establece para vivir bien; a la vez la ciudad está íntimamente relacionada con el régimen político, que es como la forma de aquella, y lo decisivo en cada régimen –para que sea justo– es que busque el bien común. Por tanto necesariamente la ciudad donde es posible la buena vida debe ser una polis justa, que mire al bien común de sus ciudadanos. Este bien común, como se insinuó en el primer capítulo, es inseparable del bien de los individuos que componen la ciudad¹⁸⁷.

De todos modos, aunque el fin de la ciudad sea esa vida mejor para todos, también es cierto que la vida en sí ya tiene un cierto valor, es un bien, como afirma Aristóteles,

pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural¹⁸⁸.

En efecto: aunque los hombres se reúnen en polis para vivir bien, también lo hacen simplemente para vivir: la polis sirve para vivir bien, pero cumple a la vez una misión más básica, el vivir. Sin ciudad sería difícil que el hombre pudiera sobrevivir. Y ya el hecho de vivir es algo muy bueno –si es que se lleva una vida normal, es decir, sin un

¹⁸⁶ Cfr. Pol. III, 7, 1279 b, 9-10.

¹⁸⁷ “Political activity is then properly directed if it is directed toward human perfection and virtue. The city has therefore ultimately no other end than the individual. The morality of civil society or of the state is the same as the morality of the individual”, STRAUSS, *Natural Right and History*, 134.

¹⁸⁸ Pol. III 6, 1278b24-30. También cuando afirma: “Y la vida es de las cosas buenas y agradables por sí mismas”, y “la vida de por sí es buena y agradable”, EN IX 9, 1170a20 y 26.

sufrimiento que la haga insoportable—. Esta afirmación procede de una experiencia común, pues todos tenemos una inclinación natural a vivir. El acto mismo de vivir nos resulta agradable, aunque no llevemos una vida muy perfecta ni lograda. El motivo fundamental es que la felicidad es *praxis*, actividad, y la vida también lo es, pues en el hecho de existir ya encontramos la bondad correspondiente a las acciones vitales.

De ahí, tal vez, que en otro pasaje Aristóteles parezca identificar la felicidad con el mero vivir y actuar¹⁸⁹. No obstante, si leemos bien, veremos que indirectamente lo relaciona con el hombre bueno. Según esto, por tanto, la felicidad exige no sólo el vivir, sino el vivir tal como lo haría el *spoudaios* y por tanto, según la razón y la virtud.

El vivir es un bien en sí pero, a la vez, la polis no es un mero estar juntos y compartir bienes, sino que tiene una función altamente positiva. Hay unos elementos necesarios sin la cual no puede existir, pero no son la explicación última del por qué existe:

Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad¹⁹⁰.

Por lo general conviene distinguir entre lo que es el fin de algo y los otros fines añadidos que se dan siempre, pero que no son el fin principalmente buscado e intentado. En este caso Aristóteles deja claro que la misión de la polis no es algo negativo, evitar la injusticia, sino una finalidad positiva, el vivir bien, conseguir la vida mejor para el hombre. La injusticia será evitada de modo derivado, pues, si no, no se lograría una buena vida, pero la evitación de la injusticia no es lo primordial. De hecho en la ciudad perfecta no se deberían producir acciones injustas.

Vivir la justicia aparece como un medio –pero un medio intrínseco– al fin propio de la polis; viviendo justamente, pero no sólo, los hombres lograrán la buena vida que buscan al reunirse en polis. Aristóteles quiere

¹⁸⁹ “El ser feliz está en vivir y actuar (*energein*), y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable”, EN IX 9, 1169b31-32.

¹⁹⁰ Pol. III 9, 1280b30-33.

destacar la finalidad de la ciudad: el vivir bien. Todo lo demás afirmado hasta el momento, son “medios para ese fin”; son cosas necesarias, sin las cuales tal vez no existiría la ciudad, pero que sólo se explican en función de ella, como medios que son, *ta pros to telon*, algo dirigido por su misma esencia al fin propuesto. Pero si la polis es una realidad ética, no se logra el fin propuesto con independencia de los medios: no cabe una ciudad que busque el bien común y la buena vida, y que, al mismo tiempo, acepte el trato injusto entre ciudadanos.

Por otro lado, tanto el evitar las injusticias como por ejemplo el intercambio de bienes son actividades necesarias en la polis, pero no exclusivas de ella, ya que se puede dar en cualquier otro tipo de comunidad¹⁹¹. Por ejemplo, en el trato entre comerciantes, cuyas relaciones no constituyen una ciudad. Si la ciudad se limitara a comportarse como aquellos que se unen para formar una alianza, sólo le importaría el mantener el mínimo que supone el que los que acuerdan algo no falten a la justicia. Pero entonces no cumpliría su papel propio ya que “deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”¹⁹².

La ciudad no tiene una función negativa, no es el menor mal, sino una realidad muy rica y compleja. No surge sólo para la supervivencia, o para evitar que los hombres se maten unos a otros, sino para la buena vida, para la felicidad posible a los hombres, que se presuponen libres y capaces de realizar actos de elección. Esta cuestión de situar al mismo nivel el ámbito de la libertad humana y el ámbito cívico ha hecho que Aristóteles excluya necesariamente de la polis a los esclavos, como ya se señaló:

Pero no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir (*proairesin*) su vida)¹⁹³.

¹⁹¹ En este sentido afirma que “el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”, Pol. III 9, 1281a2-3.

¹⁹² Pol. III 9, 1280b12.

¹⁹³ Pol. III 9, 1280a31-34.

De nuevo acude Aristóteles a un hecho de experiencia: observamos que no existen ciudades de esclavos ni de animales –pone a ambos al mismo nivel–, porque no están llamados a la felicidad. El esclavo es asimilado a los animales, y además no participa de la felicidad que propone Aristóteles¹⁹⁴; no existen ciudades de esclavos –aunque haya esclavos que viven en ciudades– porque, al no ser libres, no tienen la capacidad de ser ciudadanos.

El esclavo carece de la capacidad de elección¹⁹⁵ (*proairesis*) y por tanto no puede llevar la vida propia del ciudadano, por más que habite en las polis. Antes de la elección se necesita la deliberación, capacidad que, según Aristóteles, falta a los esclavos¹⁹⁶. Pero lo decisivo, según Bentley, es que esa incapacidad de deliberar hace referencia a cómo vivir una buena vida, más que a la capacidad de deliberar como tal¹⁹⁷: a los esclavos les falta el conocimiento de lo que es la buena vida, del fin de la vida humana como buen vivir, pero pueden tomar decisiones correctas.

Es decir, si la ciudad existe fundamentalmente para vivir bien, y es ésta su finalidad última, algo que Aristóteles afirma claramente cuando señala que la polis “es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien”, y que “el fin de la ciudad es, pues, el vivir bien”¹⁹⁸, parece

¹⁹⁴ “De la felicidad nadie hace partícipe al esclavo”, EN X 6, 1177a8.

¹⁹⁵ Cfr. NUSSBAUM, “Shame, Separateness, and Political Unity”, 418. “The one who possesses the capacity for logos but consistently does not use it, engaging, instead, in activity that falls short of prohairetic activity, is a natural slave. Such a person can have no share in “a life based on choice” (Pol. 1280a34–35) but rather must have his choices made for him by someone who, in contrast, uses foresight to choose thoughtfully (Pol. 1252a32). Slavery thus benefits the person who consistently fails to engage in prohairetic activity by bringing that person into a relation that allows him to mirror or approximate it. The deficiency of a natural slave is, then, his failure to actualize the first-level capacity for logos he possesses. A natural slave thus lacks what Aristotle calls a second-level capability”, FRANK, “Citizens, Slaves, and Foreigners”, 96.

¹⁹⁶ “El esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa”, Pol. I 13, 1260a12.

¹⁹⁷ “While Aristotle makes several comments about the slave’s inability to use foresight, he says clearly at 1260a12 that the slave has no deliberative faculty at all. The absence of deliberative faculty that he identifies here, I want to maintain, is more like the inability to deliberate about what to live a good life than like an inability to deliberate, as such”, BENTLEY, “Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life”, 108.

¹⁹⁸ Pol. III 9, 1280b33–34 y Pol. III 9, 1280b39.

que el papel de los esclavos en la polis es muy limitado, ya que ellos sólo pueden contribuir de un modo, por decir así, físico –como instrumentos animados–, a tal bien.

b) El bien del individuo y el bien de la polis

Relacionado con el fin que se propone la ciudad, la buena vida, queda por examinar si el bien individual y el bien común coinciden. Que la polis busca el bien común está claro; sin embargo faltaría ver cómo se relaciona ese fin común con el fin de cada individuo. Aristóteles afirma taxativamente que “este es, efectivamente, el fin principal, [*el bienestar (zēn kalōs)*] tanto de todos en común como aisladamente”¹⁹⁹.

Al señalar que el fin primordial es “tanto de todos en común como aisladamente” Aristóteles está identificando el bien individual y el bien común, que no se contraponen: la polis busca tanto el bien de cada uno como el bien de la colectividad. Alcanzar uno no significa suprimir el otro sino al revés, potenciarlo. Es importante destacar la unidad entre el fin de cada ciudadano y el de la ciudad en su conjunto, y no contraponer el bien común al bien particular.

Si la ciudad está compuesta por hombres libres, ciudadanos, lo que sea bueno para el ciudadano será lo conveniente para la ciudad y viceversa (aunque es cierto también que la polis no es la mera suma de sus ciudadanos, sino algo nuevo y distinto). Al hablar de la *eudaimonia* vimos cómo la vida del individuo y la de la polis coinciden porque la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad²⁰⁰. El problema es cómo se logra esa felicidad dentro de la ciudad: si es la suma individual de la felicidad de cada hombre, o si existe una vida buena de la polis en conjunto, una especie de bien común abstracto. Es decir, si puede afirmarse que la ciudad en su conjunto es feliz porque cada uno de los hombres es feliz, porque cada uno vive una vida lograda²⁰¹.

¹⁹⁹ Pol. III 6, 1278b23-24.

²⁰⁰ Cfr. Pol. VII 2, 1324a5-8.

²⁰¹ Fred Miller plantea el problema: “The concept of ‘common advantage’ (*to koinēi sumpheron*) is open to different interpretations. One line of interpretation is

En realidad, de entrada se puede afirmar que, al ser el hombre esencialmente social, su *eudaimonia* depende intrínsecamente de la polis, de la comunidad. Por tanto, si se afirma que un hombre es feliz es porque de alguna manera está presente la realización de la polis. Ritter habla de una “dialéctica de la unidad” en Aristóteles, en quien no se da una contraposición entre lo individual y lo común de la polis, pues es justamente en la ciudad y en la praxis social donde el hombre realiza su naturaleza racional. Y la ciudad es también su fin.

Pero este fin no se logra en la universalidad abstracta del político, en la medida en que implica libertad y requiere la felicidad del individuo; la ciudad realiza su sentido humano cuando abre a los singulares, en cuanto ciudadanos, la libertad de ser ellos mismos²⁰².

Si el bien del individuo –y su felicidad– está unido al bien de la polis, se plantea el problema de en qué medida se puede llevar una vida lograda en una polis injusta. Aquí entraría la cuestión de hasta qué punto la virtud del ciudadano depende del régimen político, y si, por ejemplo, puede ser feliz el hombre que habita en una tiranía. Sin embargo, sea cual sea el régimen que prime, la legislación tiene un papel preponderante, pues con ella “el legislador debe poder remediar las faltas de los regímenes existentes”²⁰³. Además, aunque por un lado “las leyes deben ordenarse, y todos las ordenan, a los regímenes, y no los regímenes a las leyes”, por otro, “las leyes, por su parte, son independientes de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes”²⁰⁴.

individualistic: to promote the common advantage is to promote the ends of its individual members. The polis is happy or flourishing provided that its individual citizens are happy (...). Another line of interpretation is holistic: the polis resembles an organism in that it has an end which is distinct from, and superior to, the ends of its individual members”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 194.

²⁰² RITTER, *Metafísica e política*, 82-83. Sigue afirmando que “l’universale senza il ‘questo’ non ha alcuna realtà, il ‘questo’ senza l’universale non ha alcun essere. Chi non comprende questa dialettica dell’unità, soggiace alla dialettica della separazione (...). Così per Aristotele la dottrina della destinazione del singolo è al tempo stesso la dottrina della destinazione dell’ordinamento politico”, 83.

²⁰³ Pol. IV 1, 1289a7-8.

²⁰⁴ Pol. IV 1, 1289a14-19.

Por eso es primordial el papel del legislador, cuya misión es hacer buenos a los hombres de la polis²⁰⁵. Aristóteles considera que “las mismas cosas son buenas para el individuo y para la comunidad, y éstas son las que el legislador debe grabar en las almas de los hombres”²⁰⁶. El legislador –o el político– debe buscar lo bueno para el hombre y para la polis, pues ambos bienes se entrelazan²⁰⁷.

Es éste un punto muy importante de la teoría aristotélica, que sirve para ver la conexión entre la ética y la política. La política no es una mera cuestión técnica, sino que debe preocuparse por hacer a los hombres buenos, de tal manera que si ellos lo son, también lo serán las polis en las que habiten. Ahora bien, ser hombre bueno no es tan fácil, pues intervienen varios factores, que vimos en su momento: naturaleza, hábito y razón.

El hábito requiere educación, pero si los individuos no han sido educados desde niños como conviene es difícil que de mayores puedan oír la voz de la razón, pues lo más común será que se dejen llevar por las pasiones²⁰⁸. Y aquí interviene la ley, que viene a suplir las deficiencias humanas: aunque lo mejor sería que cada hombre obedeciera a su razón, e hiciera lo bueno de una manera voluntaria, suele suceder que el pueblo se deja llevar por lo fácil, y no atiende a los argumentos, por falta de educación en la virtud.²⁰⁹ Y entonces se necesita la fuerza coactiva de las leyes, pues el “vulgo (que) de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por

²⁰⁵ “El que es de veras político se ocupa sobre todo de ella [de la virtud], pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes”, EN I 13, 1102a8-10; “Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésta es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo”, EN II 1, 1103b3-7.

²⁰⁶ Pol. VII 14, 1333b37-38.

²⁰⁷ En este sentido afirma Aristóteles –haciendo referencia a las características de los distintos pueblos gobernados– que “para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud los hombres tienen que ser a la vez de natural inteligente y brioso”, Pol. VII 7, 1327b37-38.

²⁰⁸ Cfr. EN X 9, 1179b25-30.

²⁰⁹ Cfr. GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, 36-37.

temor al castigo”²¹⁰. Por otro lado es cierto, como señala Robert P. George, que

las leyes no pueden hacer morales a los hombres. Sólo los hombres pueden hacerlo; y ellos pueden hacerlo sólo al elegir libremente hacer lo correcto moralmente por la razón correcta. Las leyes pueden ordenar la conformidad exterior con las reglas morales, pero no pueden obligar a los actos internos de la razón y la voluntad, que hace de un acto externamente conforme a los requerimientos de la moralidad, un acto moral²¹¹.

De hecho, Aristóteles no piensa que la obediencia externa a la ley como tal implique realizar un acto moral –pues bien se puede hacer un acto justo sin tener el sujeto la virtud de la justicia– sino que, según George:

dada la tendencia natural de la mayoría de la gente a actuar por motivos pasionales más que por la razón (esto es, por amor al bien), la ley debe enraizarse primero en las personas si ha de ayudarlas a obtener cierta apreciación del bien, cierta aprehensión del valor intrínseco del elegir moralmente correcto, cierto control racional de sus pasiones (...). Una vez que la ley logre calmar sus pasiones y habituarle a hacer lo que es correcto y evitar lo que está mal, él –a diferencia de una bestia– podrá ganar cierto control inteligente, razonable y reflexivo de su pasión. Incluso la persona media puede entonces aprender a apreciar el bien un poco, y, al elegir por amor al bien, llegar a ser mejor moralmente²¹².

Desde este punto de vista se entiende la afirmación aristotélica de que “todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas”²¹³. Porque, de hecho, si los hombres se hacen buenos, también la ciudad²¹⁴. En efecto, la ciudad sólo funciona cuando cada individuo tiende a la virtud,

²¹⁰ EN X 9, 1179b11-12.

²¹¹ GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, 17.

²¹² GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, 38.

²¹³ Pol. III 9, 1280b5-6.

²¹⁴ “La ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud”, Pol. III 9, 1280b7-8.

y si todos rivalizaran en nobleza y tendieran con todas sus fuerzas a realizar las acciones más nobles, todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido, y cada individuo en particular poseería los mayores bienes, puesto que la virtud es el mayor de todos²¹⁵.

El mayor bien que puede lograr cada ciudadano es la virtud o, mejor dicho, la vida según la virtud, pues no es la virtud un logro externo a la propia existencia, sino la vida en su existir virtuoso y por tanto perfecto. Ya vimos cómo el hombre virtuoso es el hombre feliz. Pero a la vez, si el hombre alcanza la virtud, “todas las cosas en la comunidad marcharían como es debido”. Es decir, la vida individual afecta al todo que es la ciudad, porque el bien del hombre y el de la polis están relacionados. Por eso “es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos”²¹⁶.

En este sentido nos podemos plantear hasta qué punto es necesario que posean la virtud todos los hombres que forman la ciudad buena, porque Aristóteles afirma expresamente que “no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta”²¹⁷. Conocer si es necesaria la virtud de cada ciudadano para la vida feliz de todos ellos es una cuestión central para este trabajo que se tratará en el capítulo tercero. Sólo adelanto que Aristóteles se está refiriendo a la ciudad perfecta, y por tanto al mejor régimen, y no a una ciudad cualquiera. Nos podemos preguntar si acaso los ciudadanos de una ciudad imperfecta sí necesitan ser hombres buenos –si es que pueden serlo–, y con su bondad compensar de alguna manera esa imperfección o injusticia de la ciudad. Lo que definitivamente se requiere es que los ciudadanos tengan al menos capacidad para la virtud, capacidad de ser buenos ciudadanos –aunque tal vez no actualizada– pues una polis de ciudadanos completamente virtuosos parece una realidad imposible.

Resumiendo lo visto hasta ahora, hemos señalado algunas características de la ciudad, su finalidad –que es el vivir bien–, las partes que la componen, la autarquía como condición imprescindible de la polis

²¹⁵ EN IX 8, 1169a9-12.

²¹⁶ Pol. VII 3, 1325b30-32.

²¹⁷ Pol. III 4, 1277a4-5.

y la coincidencia entre el bien común y el del individuo. Esta última idea se repite de nuevo en un último texto de la *Política*:

Puesto que es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen, es manifiesto que éste debe poseer las virtudes que tienden al ocio²¹⁸.

Por ahora no interesa analizar el papel que tiene el ocio en la polis. En cambio, nos conviene reparar en el paralelismo aristotélico entre hombre bueno–mejor régimen, y fin de la comunidad–fin del individuo. El fin del ciudadano es el mismo que el de la ciudad, pero un individuo que es a la vez un hombre bueno y una polis que está gobernada por el mejor régimen²¹⁹. Según esto parecería que el hombre sólo puede ser completamente bueno –sólo puede darse el *spoudaios*– en el mejor régimen.

¿Qué implica esta unidad de fines o de felicidad entre el hombre y la ciudad? Por de pronto, que no se puede contraponer el fin último de la ciudad y el del ciudadano; que el ciudadano encuentra su realización en la polis y no fuera de ella. De ahí la relación entre ética y política que reconocemos en Aristóteles.

En efecto: la polis, como comunidad de hombres libres, es el lugar por excelencia para el desenvolvimiento humano. En esta apreciación va implícito que no todos los que habitan físicamente en la polis son ciudadanos. Sólo son ciudadanos los que participan realmente de la vida de la polis, de la vida buena, propia de hombres libres, y, por ello, del régimen político, que define los términos de su participación y, en esa medida, garantiza esa libertad.

Si los ciudadanos no son elementos aislados, porque de hecho su fin y el de la polis coinciden, faltaría ver cuáles son las relaciones que se dan entre esos miembros de la ciudad. En efecto, el hecho de que el hombre

²¹⁸ Pol. VII 15, 1334a11-14.

²¹⁹ Aristóteles “seeks to be the rational voice of the best citizens of the best city-state. For he holds that the city-state is the unique political form in which alone the virtues of human life can be genuinely and fully exhibited”, MACINTYRE, *After Virtue*, 148.

sea un ser social por naturaleza, implica, además de su tendencia a vivir en la polis, unas relaciones que son precisamente las que se establecen al interno de tal comunidad. La vida en la polis no es una vida de estar físicamente cercanos, sino una unión para la buena vida. Y elementos constitutivos de esta buena vida, como vimos, son las virtudes. Entre ellas destaca principalmente en este ámbito, por un lado, la justicia, virtud que, resulta imprescindible para el mantenimiento de la ciudad, por ser la virtud social por excelencia²²⁰.

Pero por otro lado está la amistad, que también hace posible la vida buena en la polis. La amistad se presenta como un modo de cohesión social sin la que no podría darse la ciudad, y tal papel es el que ejerce en las polis griegas. Conviene tener en cuenta que en esas ciudades, de reducido tamaño, era relativamente fácil conocerse entre los ciudadanos; de ahí que las relaciones de amistad ocupen en la política un lugar más importante que el que hoy en día podemos conceder en nuestros países. La sociedad civil griega, como señala Strauss, es una sociedad cerrada o una sociedad pequeña, que posibilita un cierto conocimiento de los demás miembros²²¹. Por eso, añade este autor, refiriéndose a este tipo de sociedad civil,

una sociedad que pretende hacer posible la perfección del hombre, debe mantenerse unida por la confianza mutua, y la confianza presupone conocimiento y trato. Sin esta confianza, pensaban los clásicos, no puede haber libertad²²².

El ámbito de la amistad se nos presenta como el primer momento de la sociabilidad humana que servirá para forjar las relaciones en la polis.

²²⁰ “Because man is by nature social, the perfection of his nature includes the social virtue par excellence, justice; justice and right are natural”, STRAUSS, *Natural Right and History*, 129.

²²¹ “Man cannot reach his perfection except in society or, more precisely, in civil society. Civil society, or the city as the classics conceived of it, is a closed society and is, in addition, what today would be called a ‘small society’. A city, one may say, is a community in which everyone knows, not indeed every other member, but at least an acquaintance of every other member”, STRAUSS, *Natural Right and History*, 130.

²²² “A society meant to make man’s perfection possible must be kept together by mutual trust, and trust presupposes acquaintance. Without such trust, the classics thought, there cannot be freedom”, STRAUSS, *Natural Right and History*, 130-131.

3.2 LA AMISTAD

Si el ámbito en el que nos movemos en este apartado es el hombre en la polis, podría resultar extraña una referencia a la amistad, que parece ser un asunto meramente privado; pero no es así, sino que en realidad afecta a toda la comunidad política²²³. De hecho algo sobre la amistad –y en el ámbito doméstico– se ha dicho en el punto 2 de este capítulo. Sin embargo ahora toca verla en su referencia a la polis, es decir, en cuanto la amistad contribuye a forjar los lazos de la ciudad. La cuestión que nos planteamos ahora es si esa vida buena en la polis sería posible si los hombres no fueran amigos, o mejor dicho, si no existiera algún tipo de relación amistosa entre ellos²²⁴.

Un tratado muy completo sobre la amistad se encuentra en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. No es el propósito de este trabajo indagar a fondo en estos dos libros, sino ver la amistad en cuanto puede servir para remarcar el carácter social del hombre y su tendencia a vivir en la ciudad, y en cuanto es un elemento de cohesión en la polis. Para ello me centraré en algunos textos de la *Política* que explican el bien que supone la amistad para las ciudades, así como en el tratamiento –muy escaso– que ofrece Aristóteles de la amistad política. Haré por último algunas referencias a la justicia en este contexto de amistad, para así introducirnos en el punto siguiente, en el que trataré ampliamente la justicia.

²²³ “Friendship, being declared as an indispensable ingredient of human happiness, is not only to be taken as a private and personal bond between two individuals, but also as a relationship involving the whole of the political community”, IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 569.

²²⁴ Aristóteles utiliza el término *philia* en un sentido más amplio del que estamos acostumbrados hoy en día cuando se habla de amistad, como señalé en el apartado anterior.

a) La amistad como bien de la polis

Para comenzar parece oportuno señalar que para Aristóteles “la amistad es el mayor bien de las ciudades”²²⁵. Si tenemos en cuenta las características de la polis griega que hemos visto pocas páginas atrás²²⁶, la polis es un todo compuesto y formado por un conjunto de ciudadanos que buscan la vida buena. Estas partes presentan una unidad –que no uniformidad–, sin la cual la ciudad dejaría de existir. Parecería que este bien de la unidad es el más importante²²⁷, pues su ausencia implica la extinción de la ciudad.

Con relación a él es que Aristóteles considera que el mayor bien es la amistad, porque “esta unidad se considera generalmente obra de la amistad”²²⁸ y “la amistad mantiene unidas a las ciudades”²²⁹: si está presente parecería que otras medidas posibles para mantener la cohesión –empleo de la fuerza o imposición de leyes, por ejemplo– no son necesarias (aunque de hecho se dan siempre en las distintas polis). Explícitamente señala Aristóteles que la amistad es el mayor bien porque “puede ser el mejor remedio para las sediciones”. Es decir, si hay amistad entre los ciudadanos, la ciudad se mantendrá en la existencia; en cambio, si los ciudadanos se consideran enemigos entre ellos, fácilmente estallarán revueltas que conllevarán cambios de régimen en las polis.

Evidentemente es muy distinto gobernar o vivir en una ciudad donde los súbditos son amigos, y por tanto quieren al amigo como a uno mismo, (“porque el amigo es otro yo”)²³⁰, que mandar sobre una polis llena de

²²⁵ Pol. II 4, 1262b7-8.

²²⁶ Una cuestión que no se vio es la magnitud de la ciudad. Basta señalar aquí que no conviene que la ciudad sea muy numerosa, entre otras cosas pues si son muchos los habitantes es muy difícil que se conozcan y elijan bien a quien deba ocupar un cargo político. Es decir, no podrían ser mínimamente amigos. Cfr. Pol. VII 4, 1326b15-20.

²²⁷ “Aun en el caso de que sea lo mejor que la ciudad sea lo más unitario posible...”, Pol. II 3, 1261b16-17.

²²⁸ Pol. II 4, 1262b10.

²²⁹ EN VIII 1, 1155a22-23.

²³⁰ EN IX 9, 1170b6. “El amigo es un igual y semejante (*isos kai homoios*)”, Pol. III 16, 1287b33.

enemigos, donde buscan hacerse daño unos a otros²³¹. En este último caso será imposible lograr el bien común al que tiende la ciudad. Se advierte así la importancia que tiene toda la vida moral en la política aristotélica. Lo mejor es gobernar sobre hombres buenos y virtuosos, y el hombre bueno, casi por definición, es buen amigo²³².

En realidad no se concibe la polis sin un mínimo de amistad, ya que “la comunidad implica amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino”²³³. En esta frase no parece haber una referencia directa a la comunidad política, pues Aristóteles utiliza la palabra *koinōnia*, sin añadir ningún adjetivo. Sin embargo, se entiende que quiere referirse a la ciudad, pues la afirmación se sitúa en un contexto en el que está hablando de la composición de la ciudad y de la importancia de la clase media para mantener su estabilidad.

Por otro lado, es cierto que cualquier tipo de vida en común –más aun que la política–, necesita para establecerse una cierta amistad²³⁴, en cuanto implica un estar juntos, un compartir algo. Aristóteles, al narrar el origen de las ciudades pone como base la amistad:

Ésta [la polis] no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección (*proairesis*) de la vida en común supone la amistad²³⁵.

Si el hombre tiende naturalmente a vivir en comunidad, y por eso elige²³⁶ vivir en común con los otros y formar la polis, esto implica un

²³¹ “Una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian (...) está muy lejos de la amistad y de la comunidad política (*koinōnias politikēs*)”, Pol. IV 11, 1295b22-24.

²³² “Y hasta identificamos en nuestra opinión hombres buenos y amigos”, EN VIII 1, 1155a31.

²³³ Pol. IV 11, 1295b24-25.

²³⁴ “Nada hay tan propio de los amigos como la convivencia”, EN VIII 5, 1157b18-19.

²³⁵ Pol. III 9, 1280b35-39.

²³⁶ Lo natural no se opone a la elección o *proairesis*. Cfr. FRANK, “Citizens, Slaves, and Foreigners”, 97-99.

previo sentimiento de amistad, porque es claro que nadie quiere convivir con los enemigos. Interesa señalar cómo esta afirmación sobre la amistad se sitúa en el contexto en que Aristóteles habla del fin de la ciudad, que busca la vida perfecta y suficiente²³⁷. Parece que la amistad forma parte de esta vida perfecta, que es lo que se busca con la polis, y por eso el hombre bueno –y feliz– necesitará de amigos²³⁸. Con relación a ello es ilustrativo ver los consejos que da Aristóteles para que el tirano se mantenga en su puesto, por ejemplo, procurar que “los ciudadanos se desconozcan lo más posible unos a otros, pues el conocimiento aumenta la confianza mutua”²³⁹. Es decir, cuanto menos se conozcan los ciudadanos entre sí –y sean por tanto meros compañeros sin conocimiento personal–, más fácil será tenerlos sometidos. Por eso el mejor régimen –y aun cualquier régimen que desee perdurar en el tiempo– exige la amistad.

Al hablar de la casa, y ver cómo es parte de la ciudad, se hizo una breve referencia a la crítica aristotélica a la unidad de la polis tal como la concibe Platón. Aristóteles piensa que la unidad –indispensable para que una polis subsista– no implica la comunidad de bienes ni de mujeres. Ambas cosas serán incluso un perjuicio para la polis, entre otros problemas que plantean²⁴⁰, porque el que las cosas sean de todos –pero no de cada uno– no produce más unidad ni “conduce en absoluto a la concordia (*homonoētikon*)”²⁴¹.

Es decir, estas prácticas, que consisten en definitiva en abolir la familia y la propiedad privada, además de otros problemas que acarrear, parecería que en vez de ayudar a la amistad civil la perjudican. La polis exige unidad; esta unidad no se logra con el compartir todos los

²³⁷ Cfr. Pol. III 9, 1280b33-35.

²³⁸ “El hombre bueno tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer”, EN IX 9, 1169b12-13. “El hombre dichoso necesitará de tales amigos”, EN IX 9, 1170a2.

²³⁹ Pol. V 11, 1313b5-6. También señala Aristóteles la necesidad del conocimiento mutuo para poder ejercer bien los cargos: “para juzgar y para distribuir los cargos de acuerdo con los méritos, los ciudadanos tienen forzosamente que conocerse unos a otros, y sus respectivas cualidades”, Pol. VII 4, 1326b14-17.

²⁴⁰ Como por ejemplo que la comunidad de hijos y de bienes hace que ninguno en particular se ocupe de ellos, ya que “todos se desentenderán por igual”, Pol. II 3, 1262a1.

²⁴¹ Pol. II 3, 1261b31-32.

ciudadanos las mismas cosas –en este caso mujeres y bienes–, pues aunque pudiera parecer síntoma de fraternidad entre ellos, realmente no es así, y daña a la misma polis e impide la amistad (de tipo político, como veremos a continuación).

Aristóteles refiere expresamente cómo la comunidad de mujeres destruye la amistad –que es el mayor bien de las ciudades–: “Pero en la ciudad la amistad se aguará necesariamente con una comunidad semejante al no llamar ‘mío’ el padre al hijo ni el hijo al padre”²⁴². Al no haber pertenencia ni exclusividad²⁴³, tampoco podrán surgir sentimientos de amistad, y las familias se disgregarán más que unirse, y en consecuencia, también la polis. Y tanto la casa como la ciudad conviene que sean unitarias²⁴⁴.

Pero incluso la propiedad común de todos los bienes lleva a que los lazos amistosos se debiliten. Podría pensarse que precisamente la propiedad privada dificulta la amistad, mientras que la común la facilita. De modo irónico lo expresa Aristóteles, aunque el resultado es muy distinto al que defiende Sócrates:

Tal legislación [sobre la comunidad de la propiedad], pues, podría parecer atractiva y filantrópica; el que oye hablar de ella la acoge con benevolencia, pensando que habrá una amistad admirable de todos para con todos²⁴⁵.

Aristóteles piensa que la propiedad privada conviene porque “los intereses, al estar divididos, no darán lugar a reclamaciones de unos contra otros y producirán más beneficio si cada uno se dedica a lo suyo

²⁴² Pol. II 4, 1262b15-17.

²⁴³ “Dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afición: la pertenencia y la exclusividad; y ninguna de las dos puede darse en personas sometidas a ese régimen”, Pol. II 4, 1262b22-24. Que la amistad exige cierta exclusividad puede derivarse del hecho de que para Aristóteles lo más propio de la amistad es la convivencia y por eso el número de amigos es limitado; si no hay trato, no surge el afecto. Cfr. EN IX 10, 1171a1-2,10; EN IX 11, 1171b33 y 1172a1.

²⁴⁴ Cfr. Pol. II 5, 1263b31-32.

²⁴⁵ Pol. II 5, 1263b15-18.

propio”²⁴⁶. Si todo es de todos, en realidad no se sabe qué es de cada cuál, y será fácil estar reclamando continuamente lo que creemos que nos pertenece, produciéndose así numerosas disputas. Esto provocará que la convivencia en la polis sea mucho más difícil.

Pero la propiedad privada no implica egoísmo, porque Aristóteles opina que lo mejor es que su utilización sea común; lo cual, a su vez, sólo se conseguirá si los hombres son amigos, porque “la virtud hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes”²⁴⁷. La comunidad en el uso sólo es posible si hay cierto grado de amistad, y por eso la amistad es elemento necesario en la polis.

En realidad el beneficio de tener en común parte de la propiedad –su uso– es que promueve la unidad de la polis, pues los ciudadanos no se desentienden unos de otros, sino que sirven al bien común. A la vez esa unidad no se da si no hay una cierta amistad, pues los hombres no ayudan a quienes consideran enemigos. Por tanto el uso común implica unidad, y ésta amistad.

El problema que se plantea aquí es la introducción del término “virtud”: mediante la virtud el hombre es capaz de compartir sus bienes con los amigos. Y si no es virtuoso parecería que no. Se origina la cuestión de si para mantener la amistad y por tanto la cohesión en la ciudad –al menos en lo que se refiere a los bienes–, los hombres deben ser buenos hombres, es decir, virtuosos. Aristóteles afirma que “querer parece ser la virtud de los amigos”²⁴⁸, así que no hay que ser hombre perfecto para tener amigos, sino simplemente querer al otro.

Por todo esto se puede decir que si el hombre por naturaleza vive en comunidad –y en particular en la comunidad política– es porque existe una virtud, la amistad, que posibilita la unión entre los hombres, pero que no se identifica con una uniformidad absoluta respecto a los bienes y a

²⁴⁶ Pol. II 5, 1263a27-29.

²⁴⁷ Pol. II 5, 1263a29-30. “Teniendo cada uno su propiedad privada, permite a sus amigos el uso de algunos de sus bienes y se sirve él mismo de otros comunes”, Pol. II 5, 1263a33-35.

²⁴⁸ EN VIII 8, 1159a34.

las familias. Ser amigos no significa compartir todo. Pero tal vez convenga aclarar mejor qué entiende Aristóteles por amistad –para ver su papel en la polis– que es “una virtud, o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida”²⁴⁹.

b) Diferentes tipos de amistad

A la necesidad añade Aristóteles otra característica, pues “la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso (...); el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores”²⁵⁰. Según estos conceptos, si la amistad es algo necesario²⁵¹ para la vida, parecería que lo es para cualquier tipo de vida, no sólo la de los hombres buenos. Por tanto debería darse en cualquier comunidad. Sin embargo, la amistad también pertenece a las cosas bellas (*kalon*) y por eso es algo propio del hombre bueno, pues “se considera como una de las cosas mejores”. Sería un absurdo que el buen hombre no tuviera amigos y no participara de este tipo de bien. Por eso, aunque conectada con la utilidad, parecería que tiene mucho que ver con la felicidad del hombre²⁵².

Tenemos así que, por un lado, la amistad se presenta como característica de cualquier polis; y por otro, que es propia de la ciudad habitada por hombres buenos. El problema se soluciona si acudimos a los distintos tipos de amistad de que trata Aristóteles. La división la efectúa sobre la base de que el objeto de amistad es lo amable (*phileton*), “y que esto es o bueno (*agathon*), o agradable (*hēdu*) o útil (*chrēsimon*)”²⁵³. Así tendremos tres clases de amistad, atendiendo a uno u otro objeto, porque éstas son las tres causas por las que los hombres aman. A la vez, todo tipo de amistad, es decir, cualquiera de estos tipos, implica una cierta

²⁴⁹ EN VIII 1, 1155a4.

²⁵⁰ EN VIII 1, 1155a29-30.

²⁵¹ “Necessary for Aristotle can mean ‘worth choosing on account of something else’ (cf. X. 6, 1176b2), and that seems to be its meaning here. The superlative would be appropriate because friendship is necessary in all three states of life (...) That on account of which friendship is worth choosing would be virtuous activity and happiness”, PAKALUK, *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 46.

²⁵² Cfr. IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 569.

²⁵³ EN VIII 2, 1155b19.

reciprocidad²⁵⁴ y deseo del bien del amigo por el amigo mismo, es decir, algún tipo de benevolencia (*eunoia*): por eso no cabe amistad respecto a las cosas inanimadas²⁵⁵. Otra característica común es que esa reciprocidad de alguna manera sea conocida por el otro²⁵⁶, pues nadie puede ser amigo de alguien a quien desconoce totalmente.

De las tres, “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos”²⁵⁷. Si la amistad según la virtud fuera la que se necesita para vivir en la polis, cada ciudad debería estar compuesta solamente de hombres buenos, cosa que se advierte como impracticable. Por eso, la amistad entre los ciudadanos no es esta amistad propiamente dicha, sino una de las amistades por accidente, como son la basada en la utilidad y la basada en el placer²⁵⁸. Estas dos también conllevan un compartir bienes pues algo deben tener en común para poder ser llamados amigos, aunque sea de modo secundario. Por eso implican en cierta medida las tres notas comunes a la amistad: benevolencia, reciprocidad y conocimiento de la amistad²⁵⁹. Después veremos cuál de las dos es la que necesita la polis.

Si conviene que la polis se mantenga unida, será adecuado que exista en ella un cierto grado de amistad. Pero la amistad implica virtud, pues es mediante ésta como los hombres son amigos y llegan a compartir algunos bienes²⁶⁰ y por ello encontramos de nuevo un aspecto moral en la convivencia de los hombres en la ciudad. En efecto, las disensiones en la polis, según Aristóteles, no surgen porque falte la comunidad de bienes – que propone Platón– sino por ausencia de hombres virtuosos:

Pero nada de esto ocurre por falta de comunismo (*akoinōnēsia*), sino por la maldad de los hombres, puesto que vemos que entre los que tienen los

²⁵⁴ “Cuando la benevolencia (*eunoian*) es recíproca decimos que es amistad”, EN VIII 2, 1155b34.

²⁵⁵ Cfr. EN VIII 2, 1155b28-31.

²⁵⁶ Cfr. EN VIII 3, 1156a8.

²⁵⁷ EN VIII 3, 1156b7-9.

²⁵⁸ Cfr. EN VIII 3, 1156a17-18.

²⁵⁹ Cfr. IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 572-576.

²⁶⁰ Cfr. Pol. II 5, 1263a29-30.

bienes en común y participan todos de ellos se producen muchas más disensiones que entre los que tienen sus bienes separados²⁶¹.

La solución no está en proponer una comunidad de bienes al estilo platónico, porque también ahí se dan disensiones –y más aun que si la propiedad fuera privada–, sino en educar al hombre para que viva la virtud. No depende tanto de la legislación, sino de cómo vivan los hombres. Por eso considera Aristóteles:

Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes²⁶².

La cuestión no reside tanto en los bienes que se poseen o dejan de poseer cuanto en la virtud del hombre. En el fondo es de nuevo una cuestión de si se es o no virtuoso: si no hay virtud, es imposible una convivencia pacífica ni un mínimo grado de amistad. La maldad y la ambición humanas llevan de por sí a la discordia; sólo un hombre educado en la virtud puede superarlas. Pero no significa que los hombres de la polis deban ser perfectos, sino simplemente disponer del mínimo de virtud para que se pueda dar entre ellos amistad, una amistad que –en este caso– no consiste en amar al otro como a uno mismo, sino simplemente en mantener una relación amable y recíproca.

Si la polis necesita para existir de la amistad, mayor bien de las ciudades, se entiende que es un bien propio de la ciudad por ser tal, y no necesariamente algo propio del mejor régimen: cualquier ciudad, para subsistir necesita relaciones amistosas entre los ciudadanos. Esto se advierte por ejemplo cuando Aristóteles habla de la tiranía y oligarquía²⁶³, que evidentemente no son los regímenes mejores, y que necesitan cierta concordia o unanimidad.

²⁶¹ Pol II 5, 1263b22-25.

²⁶² Pol. II 7, 1266b29-31.

²⁶³ “Pero una oligarquía donde haya unanimidad (*homonooūsa*) no se destruye fácilmente por sí misma”, Pol. V 6, 1306a9-10.

c) La amistad política

De las tres clases de amistad propuestas por Aristóteles, ya señalé que la perfecta, la de los virtuosos, no es la que se aplica a la ciudad. Parece que lo propio de la ciudad tampoco es ninguna de las otras dos, sino una amistad más básica, llamada *homonoia*²⁶⁴: concordia o unanimidad, y que es descrita en EN IX, 6²⁶⁵. Previamente, en el libro VIII, ya ha afirmado Aristóteles que “la concordia parece ser algo semejante a la amistad”²⁶⁶.

Esta concordia o unanimidad es un tipo distinto de amistad: la amistad política. No hay duda de que esta concordia es la *politikē philia*, pues Aristóteles lo reconoce expresamente: “Así, pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida”²⁶⁷.

Aunque es la amistad propia de la polis, está íntimamente relacionada con la amistad que implica utilidad o interés. Se ve cuando Aristóteles, al hablar de la amistad por interés y afirmar que es verdadera, pone como ejemplo a las relaciones que se dan en las ciudades²⁶⁸. Los ciudadanos son realmente amigos, pero buscando la utilidad personal en esa amistad. Además el interés se advierte en el ejemplo que da al inicio del libro IX EN, cuando señala como característica de la amistad civil el que “el zapatero obtiene la compensación debida por sus calzados, y lo mismo el

²⁶⁴ Barnes y Miller, traducen *homonoia* por “unanimity”, e Irwin por “concord”. Traducción de Jowett: “such a unity in no way conduces to harmony”.

²⁶⁵ “Se dice de una ciudad que hay en ella concordia (*homonoia*) cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos”, EN IX 6, 1167a26-30.

²⁶⁶ EN VIII 1, 1155a24-25.

²⁶⁷ EN IX 6, 1167b2-3.

²⁶⁸ “Como la gente llama amigos también a los que lo son por interés, como las ciudades (se considera, en efecto, que las alianzas entre ciudades se hacen por conveniencia), y a aquellos cuyo cariño obedece al placer, como los niños, quizá debemos llamarlos amigos también nosotros”, EN VIII 4, 1157a25-29.

tejedor y los demás”²⁶⁹. Aunque difícilmente diríamos que una persona que compra zapatos es amiga del zapatero, en sentido amplio, en cuanto entre ellos se establece una relación de mutua confianza, podemos decir que sí es así.

Aristóteles añade un dato que sirve para delimitar más esta amistad:

La comunidad es, pues, la base de toda amistad, como hemos dicho. Podría hacerse grupo aparte con la que existe entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y todas las semejantes, se parecen más a las que resultan de una comunidad o asociación: parecen, en efecto, existir como en virtud de un acuerdo (*homologian*)²⁷⁰.

En este texto Aristóteles introduce la noción de contrato para explicar a qué tipo de amistad se está refiriendo. Según Gauthier y Jolif al Estagirita en esta ocasión no le interesa el carácter voluntario del contrato, ni quiere añadir una nota a la definición de las amistades “comunitarias”, sino “probar que las amistades políticas realizan bien la noción de amistad fundada en una comunidad de interés”²⁷¹: destacar el interés que existe en ellas, que, debido al contrato, se transforma en un interés común.

Hasta aquí tenemos que la amistad política o concordia es una verdadera amistad, que podría considerarse derivada del tipo de las basadas en la utilidad. De esta opinión son Miller²⁷² y Gauthier y Jolif²⁷³.

²⁶⁹ EN IX 1, 1163b30-31.

²⁷⁰ EN VIII 12, 1161b11- 15.

²⁷¹ GAUTHIER-JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-2, 707.

²⁷² Fred Miller afirma expresamente que “political or civic friendship is a form of friendship based on utility rather than based on virtue”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 135. Cfr. también 206-210, donde señala que la amistad política es inferior, y en ella no se cumplen las condiciones de la amistad basada en la virtud, porque esta última se da entre pocos.

²⁷³ “L’ amitié politique, pour n’ être pas l’ amitié véritable, c’ est-à-dire l’ amitié vertueuse, n’ est pas pour autant ‘ complaisance ’ vicieuse; c’ est un lien social, de type inférieur sans doute, mais que le vertueux se doit de respecter”. También en II-2, 738, al comentar EN IX 6, 1167b2, sobre la amistad política, no duda de que es una amistad

Elena Irrera opina, sin embargo, que es un tipo de amistad de utilidad *sui generis*, en cuanto que también comparte características propias de la amistad basada en la virtud: una especie de amistad útil en la que los amigos se comportan hasta cierto punto de acuerdo con la virtud²⁷⁴. El que la gente busque su propia utilidad no implica que deba desentenderse de otras cualidades como la cooperación o la confianza en el otro, que es algo propio de la amistad entre los virtuosos. Pakaluk señala, por el contrario, que no puede considerarse una amistad por interés, ya que implica virtud²⁷⁵. Me parece que las posturas de estos dos autores coinciden en el fondo, ya que admiten una referencia de la amistad política a la virtud de los ciudadanos, sin identificarla con la amistad perfecta o completa.

Aunque vimos que la amistad política debe darse en cualquier tipo de ciudad, y por tanto que no parece exclusiva del mejor régimen –pues se encuentra en las oligarquías y tiranías–, y que no necesitan ser hombres buenos los que la vivan, por otro lado hay un texto donde Aristóteles parece exigir la condición de ser buenos. El texto es la continuación de aquel en que llama amistad civil a la concordia, y dice así:

útil, “car la société politique est encore à ses yeux une pure communauté d’intérêt”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque*, II-2, 764.

²⁷⁴ “My view is that a stable and good *politikē philia* is a kind of friendship grounded in utility, which, nevertheless, will promote in the community values like love of the other, living together, trust and reciprocal reliability on the citizen’s part. In other words, if my idea is reasonable, political friendship –in Aristotle’s theory– would consist of a sort of shared-advantage friendship in which people behave according to some degree of ethical excellence”, IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 570.

²⁷⁵ “It might be thought that, in saying that a political association aims at some expedience or advantage (VIII.9, 1160a8-23), Aristotle is suggesting that civic friendship is ‘on account of usefulness’. But it is noteworthy that Aristotle never speaks of ‘usefulness’ (*to chrēsimon*) in connection with the goals of a city-state; his favoured term, ‘advantage’ (*to sumpheron*), is much broader: for example, it is that with which the virtue of practical wisdom is concerned (cf. VI. 5, 1140a26-7). And he is quite clear in the Politics that a city-state cannot be based on the sort of reciprocity found in commercial agreements (1280b13-32); rather, it needs to aim at ‘living well’ and the happiness of the citizens, which requires laws that promote virtue. Yet this is not, of course, to say that civic friendship amounts to a complete friendship. (How could it, since in that case no citizen living under a good constitution would need other friends?)”, PAKALUK, *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 110-111.

Esta clase de unanimidad (*homonoia*) se da en los buenos (*epieikesin*), pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho), quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad, excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad²⁷⁶.

Parece que la amistad en las ciudades exige que los hombres sean virtuosos²⁷⁷, pues si no, no coincidirán en nada y no tendrán un proyecto común ni buscarán el bien para los demás. Los malos buscan el provecho propio. Gauthier y Jolif al comentarlo señalan:

Para poder hablar de ‘concordia’, hace falta que estos deseos tengan por objeto intereses: pero el interés del virtuoso es el interés de todos, porque lo que es útil para él, es lo que es *realmente* útil y es por tanto útil para todos. Bien entendido, Aristóteles no pretende identificar esta ‘concordia’ de los virtuosos a su amistad: no es más que una amistad útil; lo que pretende afirmar –como ya lo ha hecho– es que la amistad virtuosa entraña además la amistad útil²⁷⁸.

Es decir, el hombre virtuoso que vive la amistad política, la vive como amistad por interés; lo que sucede es que, al ser un hombre bueno, acertará con lo útil para él y para los demás. En definitiva, su bien particular coincidirá con el bien común.

d) Amistad y justicia

Ahora bien, parecería que la amistad sola no existe en la polis, sino que se relaciona íntimamente con la justicia; entre otras cosas, coinciden

²⁷⁶ EN IX 6, 1167b4-9.

²⁷⁷ O por lo menos que tengan la disposición de actuar virtuosamente: Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 134.

²⁷⁸ GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-2, 739-740.

en que –como la justicia– también “la amistad es igualdad”²⁷⁹. Aristóteles habla de la relación entre ambas cuando señala:

Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia (...). Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad²⁸⁰.

Ya hemos visto cómo la amistad une a los ciudadanos. Lo que llama la atención es la afirmación de que los legisladores parecen más preocupados por ella que por la justicia. Puede entenderse en el contexto de que el legislador debe educar en la virtud –como ya se vio–, e interesarse por el carácter de sus súbditos. Si es así, es lógico que deseen que los ciudadanos sean amigos, ya que se considera a la amistad como una cosa buena. Además la amistad tiene la función de evitar las revoluciones, que es lo más temido por legisladores y gobernantes. Según Aristóteles parecería que incluso entre amigos la justicia se hace superflua. Esta afirmación parece un poco exagerada, y puede entenderse en la amistad basada en la virtud –porque el amigo es otro yo, y no cabe justicia respecto a uno mismo–, pero no en los otros tipos de amistad.

De todos modos, aunque vivamos en una ciudad justa, siempre será imprescindible la amistad, porque somos seres humanos y “es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes”²⁸¹.

Por un lado se ve una conexión entre la amistad y la justicia, pues ambas son necesarias en la polis, aunque en distinta medida. Parecería que en la polis ideal, de hombres buenos, bastaría con la amistad. Aristóteles señala “que la amistad y la justicia se refieren a las mismas

²⁷⁹ EN VIII 5, 1157b35. Comenta Pakaluk: “This seems to be an argument based on the similarity between friendship and justice. If the disposition to deal equally with other citizens generally is a state of character (the virtue of justice), then so is the disposition to engage in equal, reciprocal exchanges with particular others, which is evident friendship”, PAKALUK, *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 87.

²⁸⁰ EN VIII 1, 1155a22-28.

²⁸¹ EN VIII 1, 1155a4-6.

cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad²⁸². Es decir, lo propio de la comunidad es la referencia al otro y por tanto una cierta reciprocidad y benevolencia que se da tanto en la amistad como en la justicia.

Por otro lado, amistad y justicia no se identifican. Según Aristóteles, ambas cumplen la nota de la igualdad, en cuanto que debe haber un cierto afecto entre las partes, que las hace iguales. Pero es una igualdad de diferente tipo:

Es claro, sin embargo, que la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito²⁸³.

De hecho, en la amistad se busca el bien del amigo; pero en la justicia lo que debe buscarse es el bien común, incluso aunque eso a veces suponga un daño para el amigo. Y en la amistad no puede darse una distancia moral entre los amigos, pues entonces dejarían de serlo.

Gauthier y Jolif lo explican señalando que el ideal de justicia es dar a cada uno según su mérito, y por tanto según una igualdad proporcional; por eso, es sólo accidentalmente que se otorgan cantidades iguales –si coincide que los méritos de dos hombres son iguales–. Sin embargo, en la amistad sucede al revés: lo que le pertenece por esencia es dar una cantidad igual de afecto, y secundaria o accidentalmente aplicar una igualdad proporcional²⁸⁴.

Según Aristóteles nos damos cuenta de ello “cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa; entonces dejan de ser amigos, y ni siquiera aspiran a serlo”²⁸⁵.

²⁸² EN VIII 9, 1159b24-26.

²⁸³ EN VIII 7, 1158b28-31.

²⁸⁴ Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-2, 690-691.

²⁸⁵ EN VIII 7, 1158b32-34.

Es decir, Aristóteles aplica su idea de que la justicia es igualdad a la amistad, ya que en ésta también se da la igualdad, pero de manera diferente: la igualdad en la amistad se refiere más a los sujetos, mientras que la igualdad en la justicia se suele referir a la igualdad de las cosas.

Irrera resume la relación entre amistad política y justicia señalando que la justicia cumple en este tipo de amistad la función que, en la amistad basada en la excelencia, le pertenece al amor entre los amigos²⁸⁶. Es decir, la amistad política reúne algunas características de la amistad ética, como la cooperación, la confianza y la lealtad, pero no otras, como sería amar al otro absolutamente por sí mismo, “por ser quien es”²⁸⁷. Es por eso que se necesita la justicia, que reemplaza al amor mutuo propio de la amistad ética.

Por tanto, si bien no parece que puedan existir polis que se mantengan unidas sólo a base de amistad, sino que es necesario en ellas también la presencia de la justicia, y de leyes que obliguen al cumplimiento de ciertas conductas, con todo, la amistad en la polis resulta necesaria y facilita la vida buena, así como las relaciones entre los ciudadanos. Cuanto más perfectos sean los individuos, mejores amigos serán y en este sentido, menos necesitados de la imposición coactiva de las leyes.

e) La amistad en la casa según los distintos regímenes

Pero como la amistad se da siempre en una polis concreta, pues allí es donde viven los ciudadanos que son amigos entre ellos, Aristóteles se detiene a relacionar la amistad con los distintos regímenes políticos. Hay una analogía entre comunidad doméstica y comunidad política –definida siempre conforme a un determinado régimen– en el sentido de que las diferentes clases de régimen reproducen entre los ciudadanos de la polis los distintos tipos de relación justa y amistosa que se dan en la

²⁸⁶ “I hope to show that activity according to justice replaces the form of mutual and intimate love that should subsist in a friendship based on ethical excellence, i.e. a kind of love which is not conceivable between citizens who do not know each other personally”, IRRERA, “Between Advantage and Virtue”, 567.

²⁸⁷ EN VIII 3, 1156a18.

comunidad doméstica. Sin embargo, la diferencia estriba en que en la casa se dan todos los modelos de relación, como veremos a continuación.

Dijimos al hablar de la casa cómo la amistad también se vive en el ámbito doméstico, aunque la amistad propiamente dicha debe darse entre iguales, ya que “se apoya en alguna semejanza”²⁸⁸ y porque “la amistad es igualdad”²⁸⁹, y es por ello lo propio que se dé entre ciudadanos. Ahora bien, según Aristóteles, también cabe una cierta desigualdad entre los amigos²⁹⁰, y en ese sentido también pueden llamarse amistosas a las relaciones que se entablan en la casa, entre varón y mujer, entre padres e hijos, e incluso entre el amo y el esclavo por naturaleza²⁹¹ –en cuanto este último es hombre²⁹²–, que serán otras formas de amistad, de alguna manera más imperfectas. No se basan tanto en la igualdad cuanto en los méritos respectivos²⁹³.

Es interesante notar que, así como Aristóteles distingue varios regímenes políticos y según ellos señala cuál es la virtud del ciudadano, así también distingue ciertos tipos de amistad²⁹⁴ en sentido amplio. Ésta se da, además de entre ciudadanos –ciertamente iguales– entre otros miembros de la polis, como son el rey y los súbditos²⁹⁵, señalando indirectamente que entre gobernantes y gobernados no conviene que haya sólo relaciones de justicia, sino también amistad, como estamos viendo.

²⁸⁸ EN VIII 3, 1156b20.

²⁸⁹ EN VIII 5, 1157b35. “Las clases de amistad que hemos mencionado estriban, pues, en la igualdad”, EN VIII 6, 1158b1.

²⁹⁰ Cfr. EN VIII 7, 8 y 14.

²⁹¹ “Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca”, Pol. I 6, 1255b12-14.

²⁹² Cfr. EN VIII 11, 1161b5.

²⁹³ “La justicia, por tanto, tratándose de todos los mencionados, no consiste en la igualdad, sino en lo correspondiente a los méritos (*kat'axian*) respectivos. Y así también la amistad”, EN VIII 11, 1161a21-22.

²⁹⁴ “La amistad parece acomodarse a cada uno de los regímenes políticos en la misma medida que la justicia”, EN VIII 11, 1161a10-11.

²⁹⁵ “La [amistad] del rey para con sus súbditos estriba en la superioridad del beneficio”, EN VIII 11, 1161a11.

Aristóteles habla de las relaciones entre hijo y padre, marido y mujer, y entre hermanos. Puede notarse cómo, si bien cada polis tiene un solo régimen político –que es la forma de la ciudad–, por otro lado, las relaciones amistosas que se establecen en la casa representan varias formas políticas. Es decir, cada hogar contendría en sí varios ejemplos o analogías de regímenes políticos distintos –aunque a su vez cada casa esté incluida en una polis con un régimen determinado– que implican variados tipos de amistades entre desiguales.

Las comparaciones que establece Aristóteles son las siguientes: un padre es superior a sus hijos, y por esto su relación con ellos se parece a una monarquía: “Así la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de sus hijos”²⁹⁶. Esto implica una relación amistosa entre ellos, que estriba en la superioridad del beneficio; aquí el hijo es manifiestamente beneficiado con la existencia, situación que de ninguna manera puede retribuir a su padre²⁹⁷. Es una amistad basada claramente en la superioridad del progenitor, que Aristóteles trata en EN VIII, 7. Sin embargo, la relación padres e hijos se puede corromper, como sucede según Aristóteles entre los persas, dando lugar a un gobierno tiránico en la casa, cuando “los padres tratan a sus hijos como esclavos”²⁹⁸ o, lo que es lo mismo, el padre mira su propio beneficio en vez de buscar el provecho del hijo.

Tampoco hay igualdad entre los esposos, porque, según Aristóteles, el hombre es superior a la mujer. Sin embargo no identifica su relación con una monarquía, sino con una aristocracia, ya que es otro el principio en que se basa, en este caso la virtud: “La amistad del marido respecto de su mujer es la misma que la de la aristocracia, porque se funda en la excelencia (*aretēn*), y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el adecuado; y así también la justicia”²⁹⁹. Según esto, el marido tiene más virtud que la mujer, y por tanto le corresponde un bien mayor, que será tener más mando en la casa.

²⁹⁶ EN VIII 10, 1160b24-25. Cfr. EN VIII 11, 1161a15-19.

²⁹⁷ Aristóteles aquí no se plantea lo que el hijo le debe a la madre, ya que habla de relación padre–hijo, si bien unas líneas después añade que “también son honrados los progenitores (*hoi goneis*)”, EN VIII 11, 1161a20.

²⁹⁸ EN VIII 10, 1160b27-28.

²⁹⁹ EN VIII 11, 1161a22-25.

En este sentido ha señalado Aristóteles un poco antes que “el marido manda conforme a su dignidad y en aquello en que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer, se lo cede a ella”³⁰⁰; es decir, la mujer tendrá en la casa también un cierto mando, el que le conviene según su modo de ser. Ahora bien, esta forma de gobierno doméstico se puede corromper de dos maneras: bien porque el marido abusa de su mando y dispone las cosas en contra de su propio valor (*para tēn axian*), bien porque la mujer, al ser heredera, asume el mando que toma las características de una oligarquía, basada en las riquezas y no en la virtud³⁰¹.

Los hermanos son los más parecidos entre sí en cuanto a honores, gustos y modo de ser, al estar más próximos en edad, y tener una educación parecida. Por eso afirma:

La amistad de los hermanos se parece a la que existe entre compañeros, porque son iguales y de edad semejante, y los que están en estas condiciones suelen tener los mismos sentimientos y caracteres. También se parece a ésta la amistad propia de una timocracia, pues en ella los ciudadanos pretenden ser iguales y equitativos, y así gobiernan por turno y por igual; la amistad, por tanto, es también semejante³⁰².

Sería éste un ejemplo casi perfecto de lo que debe ser una república, basada primordialmente en las relaciones amistosas entre los ciudadanos. La desviación, en forma de democracia, se da “en las casas donde no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno puede hacer lo que quiere”³⁰³. Aristóteles está presuponiendo que, cuando mandan los hermanos, alguno entre ellos asume temporalmente –gobierno por turno– el mando de la casa, para que pueda haber un cierto orden; por eso la timocracia no es una democracia, aunque se le parece, por lo que “la democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república”³⁰⁴.

³⁰⁰ EN VIII 10, 1160b32-34.

³⁰¹ Cfr. EN VIII 10, 1160b34-1161a4.

³⁰² EN VIII 11, 1161a21-29. Cfr. EN VIII 10, 1161a4-6.

³⁰³ EN VIII 10, 1161a7-9.

³⁰⁴ EN VIII 10, 1160b19-20.

De todas las desviaciones, la peor es la tiranía, que en realidad es la forma de gobierno que compara Aristóteles con la relación amo-esclavo³⁰⁵. Sin embargo en este último caso la considera correcta (no así la relación paterno-filial de los persas) por la diferencia esencial que ve en los esclavos, debido a la relación que se puede establecer con ellos en cuanto esclavos³⁰⁶, como se dijo en su momento. Lo que interesa destacar es que, Aristóteles señala que, en los regímenes desviados, al carecer de justicia, no se puede dar la amistad:

En las desviaciones, lo mismo que apenas hay justicia, apenas hay amistad, y menos que en ninguna en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna, o hay poca amistad. En efecto, en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay amistad, porque no hay justicia³⁰⁷.

Es decir, de alguna manera, la base debe ser la existencia de justicia, para que sobre ella se dé la amistad entre los ciudadanos, una amistad que variará, será más o menos intensa, según las relaciones entre ellos, pero que conviene que esté presente incluso en las formas degeneradas, como puede ser la tiranía, en la que –aun siendo la peor forma de gobierno– puede darse un poco de amistad³⁰⁸.

En definitiva, respecto a la amistad se puede decir que es un elemento de la polis, pero no sólo de la polis formada por hombres buenos, sino de cualquier ciudad³⁰⁹, ya que ayuda a la cohesión entre los ciudadanos. Basta el mínimo de amistad entre los hombres –con la benevolencia y reciprocidad en sentido amplio– para que se pueda formar una polis. Ahora bien, parecería que la amistad verdadera implica igualdad o por lo menos cierta semejanza, por lo que sólo podría darse en aquellas polis en las que los hombres fueran completamente iguales, o mejor dicho, fueran buenos hombres.

³⁰⁵ Cfr. EN VIII 10, 1160b28-30.

³⁰⁶ Cfr. EN VIII 11, 1161b2.

³⁰⁷ EN VIII 11, 1161a30-33.

³⁰⁸ “Por eso también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia”, EN VIII 11, 1161b8-9.

³⁰⁹ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 265.

Sin embargo, Aristóteles no lo ve así, ya que admite una cierta amistad entre desiguales, basada en el mérito, que a su vez compara con los distintos regímenes políticos. Es a nivel doméstico –en el reino de la desigualdad– donde encuentra tipos de relaciones amistosas que de alguna manera reflejan la composición de la polis y sus regímenes políticos. Éstos pueden ser justos o injustos y en estos últimos apenas habrá amistad. Es de destacar, por último, la relación que hace entre amistad y justicia, como si ésta fuera una base necesaria para aquella, pues donde no hay justicia, apenas hay amistad. Por eso conviene ahora centrarse en esta virtud, imprescindible en la vida política.

3.3 JUSTICIA

El hombre es un ser político por naturaleza, y por ello habita en comunidades. Hemos visto algunos rasgos del hombre en la casa, siendo uno de ellos la amistad entre los miembros del hogar; pero la amistad se da también, por decir así, a un nivel superior, político, en cuanto sirve como sentimiento de cohesión para la ciudad. Ciertamente es una amistad política, y no se llaman amigos unos a otros como sí lo hacen los hombres buenos que entablan relaciones más personales, ya que –como vimos–, la amistad política puede distinguirse de la amistad entre individuos virtuosos, que Aristóteles considera amistad perfecta. La amistad sirve así, además de para crear un clima pacífico en la casa, para constituir las diferentes ciudades.

Esta amistad nos proporciona una base sobre la que construir la sociedad, pues si los hombres no fueran amigos no querrían vivir juntos. Pero, a la vez, la amistad no es suficiente para explicar el mantenimiento de la polis; es decir, la ciudad no puede subsistir solamente con relaciones amistosas sino que en ella deben darse primordialmente relaciones de justicia, virtud a la que Aristóteles dedica un libro entero de la *Ética a Nicómaco*.

Ya vimos cómo la amistad y la justicia no se contraponen, sino que se dan ambas en la polis, pues tanto una como otra exigen la existencia de

una comunidad. Recuerda Miller que en la *Ética a Eudemo*³¹⁰ Aristóteles pone el énfasis en la conexión entre amistad y justicia, dentro de un contexto político:

Todos los regímenes políticos son una forma particular de justicia; porque un régimen es una comunidad, y todo lo común se establece a través de la justicia, así que cuantas formas de amistad hay, tantas hay de justicia y comunidad³¹¹.

Es decir, cualquier comunidad, y más aun la política, exige ciertas formas de amistad y de justicia, sin las cuales no puede existir.

Antes de ver en profundidad el sentido que la justicia tiene en Aristóteles, y sobre todo su papel en la polis, me parece oportuno detenerme a título de aproximación en cómo se refiere Aristóteles a la justicia en cuanto virtud.

a) La justicia como virtud general

De entrada se puede afirmar, siguiendo una idea platónica, que la justicia implica un cierto orden. Un hombre es justo cuando las partes que lo conforman se someten a la razón –como vimos al hablar de los elementos de la ciudad–; una polis es justa si las clases que la componen, cada una de ellas, cumple su función. En este sentido parece que es intrínseco a la polis una cierta justicia, pues si no podría decirse que ni siquiera hay comunidad.

Al comenzar el libro V de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice: “Pues bien, vemos que todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo”³¹². Aristóteles ha estado hablando en los

³¹⁰ Cfr. EE VII 9, 1241b13-17.

³¹¹ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 135.

³¹² EN V 1, 1129a7-9. Otro texto afirma: “La justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo

libros anteriores de virtudes tales como la valentía, la templanza, la generosidad, la magnificencia, la magnanimidad... y ahora le toca el turno a la justicia. Se completarán así –con el libro VI dedicado a la prudencia– las virtudes morales, que tradicionalmente y ya con Platón han sido cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza³¹³.

Estas líneas se centran en considerar la justicia como virtud, y por tanto, en lo que tiene de común con otras virtudes, es decir, lo que la hace ser hábito que perfecciona al agente y su obra. En este sentido, todo lo que pueda decirse de las virtudes podrá aplicarse a la justicia. Ahora bien, sabemos –lo dice Aristóteles– que para la virtud no basta con hacer determinadas cosas, sino que es preciso hacerlas de una determinada manera: en este caso hay que querer lo justo, y por eso la voluntad juega en los hábitos un papel determinante³¹⁴. Son importantes para la virtud no sólo los actos que se realicen sino también, y de modo principal, la disposición del sujeto. Por eso la virtud no es un mero conjunto de acciones, sino un modo de ser de la persona, una disposición permanente, un carácter que la llevará a realizar sus actos de determinada manera.

Esto se cumple en cualquier virtud, donde es esencial la actitud del sujeto y no sólo las acciones realizadas por él. Atendiendo a la justicia, puede haber ocasiones en que se haga un acto justo, pero propiamente no se quiera hacerlo; en este caso no se habla de virtud. Lo dice Aristóteles un poco más adelante:

se comete una injusticia o se obra con justicia cuando esas acciones se realizan voluntariamente; cuando se hacen involuntariamente ni se comete injusticia ni se obra con justicia a no ser por accidente (...). Pero

a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo (*alla toū isou toū kat'analogian*), e igualmente si distribuye entre otros dos”, EN V 5, 1134a1-6. Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 408.

³¹³ Cfr. Rep. IV 439dss.

³¹⁴ Dice Aristóteles que “las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e incommovible”, EN II 4, 1105a28-1105b1.

el acto justo y la acción justa se definen por su carácter voluntario o involuntario³¹⁵.

Por decirlo fácilmente, no se puede ser justo por casualidad, sino que es necesario quererlo³¹⁶. Lo mismo puede aplicarse a la injusticia: “Sufrir injusticia es padecer cosas injustas a manos de quien tiene intención, pues cometer injusticia se ha definido antes como intencionado”³¹⁷. Y “porque por la intención es injusto el injusto”³¹⁸.

Es decir, no toda acción injusta implica que el sujeto que la realiza sea un individuo injusto, en el sentido de ser poseedor del vicio de la injusticia. Es más, muchas veces se realizan acciones injustas, por ejemplo, no cumplir con el propio deber, pero debido a otros vicios tales como la cobardía, la pereza, etc. En estos casos el sujeto no es injusto, sino cobarde o perezoso, aunque haya producido un acto injusto, y como tal perjudicial para la comunidad³¹⁹.

Aquí se plantea una dificultad. Si la justicia en cuanto tal exige esa disposición del sujeto, para que una ciudad sea justa ¿será necesario que todos los ciudadanos sean justos, con una virtud completa? ¿Será necesario que todos ellos *quieran* ser justos? Entramos de lleno en la distinción o semejanza entre ética y política, que se verá a lo largo de estas páginas. Conviene adelantar que la justicia, al ser virtud total de la polis, debe poseer cierta “independencia” con respecto a cada ciudadano; es decir, si, como pone de relieve Fred Miller³²⁰, la justicia se identifica con el bien común, cuando la ciudad tienda a ese bien común –aunque algunos de sus ciudadanos en concreto no posean la virtud de la justicia– podrá decirse que la polis es justa. Esto implicará que algunos de los

³¹⁵ EN V 8, 1135a16-20.

³¹⁶ La cuestión del voluntario e involuntario es decisiva en la ética aristotélica, y la trata extensamente en el libro III de la EN. La idea que deseo destacar aquí es que la virtud debe ser algo voluntario, que se da cuando el “principio está en uno mismo y (que) conoce las circunstancias de la acción”, EN III 1, 1111a22-23.

³¹⁷ Ret. I 13, 1373b27-29.

³¹⁸ Ret. II 5, 1382b10.

³¹⁹ Cfr. ALLAN, “Individual and State in the *Ethics and Politics*”, 260-261.

³²⁰ “The common advantage is equated with justice”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 194.

ciudadanos –o incluso muchos de ellos– podrán vivir la justicia como mera imposición de las leyes, es decir, de alguna manera obligados por la legislación, por temor al castigo.

Ya vimos cómo la propia esencia de la virtud³²¹ es incompatible con su imposición por la ley. Se puede matizar dicha afirmación señalando que la legislación sí es capaz de “colocar a la gente en una posición donde puedan empezar a elegir la virtud”³²². Es decir, será una plataforma –obligatoria–, un punto de partida, a partir del cual los ciudadanos que voluntariamente quieran, elijan la virtud por ella misma y entonces comiencen a ser virtuosos. Además, la ley puede señalar lo racional en la vida en común. Es decir, la ley en cuanto principio directivo del obrar no se opone necesariamente a la virtud de la justicia legal: simplemente ilustra cuál es su objeto en general; se opone a la virtud en cuanto que coacciona determinados comportamientos, en aquellos que no quieren realizarlos libremente, por virtud.

A pesar de lo dicho, no es indiferente para la polis el que los ciudadanos efectivamente sean o no virtuosos. La virtud añade un *plus* a la vida de la ciudad, pues como dijimos, vida feliz y vida virtuosa se identifican³²³. Por ello, las virtudes, se trate de la justicia o de cualquier otra, pero principalmente de la justicia, benefician a toda la polis. En efecto: según Aristóteles son mejores las virtudes que redundan en beneficio de los demás, y entre ellas están la justicia y la valentía. Los valientes cumplen mejor su papel de servir a los otros sobre todo en la guerra, pero los justos incluso en tiempos de paz. Así lo dice en la *Retórica*:

³²¹ “The natural development for humans is one in which they achieve virtue, which is not a matter of mindless habituation but a developed reflective disposition to choose and act rightly –a disposition which precisely frees the agent from dependence on the results of habituation if these have been too narrow and conventional to capture what matters for virtue”, ANNAS, “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, 737.

³²² “What primarily seems to concern Aristotle in this context is the problem of getting people to the position where they can start choosing virtue, and start choosing it for its own sake. This is a problem because the passions (to say nothing of already existing bad habits), which most people are slaves to, will not listen to reason and persuasion. The passions have to be subdued first before reason can have its proper effect”, SIMPSON, “Making the Citizens Good”, 15, n.14.

³²³ Cfr. Pol. VII 13, 1332a8-9.

Las mayores excelencias (*aretēs*) son las más beneficiosas para los demás si es que la excelencia es una capacidad creadora de beneficios. Por ello es a los justos y a los valientes a los que más se honra, porque es beneficiosa para los demás la excelencia de estos últimos en la guerra, y la de los primeros también en la paz³²⁴.

Es interesante el papel positivo que, en la polis, atribuye Aristóteles al portador de las virtudes, “si es que la excelencia es una capacidad creadora de beneficios”. Por un lado, el virtuoso, sobre todo el justo y el valiente, resulta favorecido por estas virtudes, pues le atraen el honor de los demás, que es “el fin de la vida política”³²⁵ –aunque a su vez se subordine a la virtud–. Pero además, las virtudes del individuo son un bien para los demás miembros de la polis, porque la virtud es “creadora de beneficios”. De nuevo se advierte cómo el bien individual –en este caso la mejora personal por medio de la virtud– no se opone, sino más bien contribuye al bien común. Es mucho más valioso habitar en una ciudad compuesta de hombres justos y valientes que en otra cuyos ciudadanos fuesen cobardes e injustos, lo que incluso podría poner en peligro al mismo régimen³²⁶.

Lo que conviene destacar sin embargo, a pesar de que todas las virtudes de algún modo beneficien a la polis, es que lo propio de la justicia es dirigirse al otro, y no existe si no beneficia a otro³²⁷ –ya sea en sentido general o individual–. Por eso es virtud imprescindible en la polis. Las otras virtudes morales, templanza y fortaleza, benefician sobre todo al que las posee, ya que propiamente se refieren al bien del agente.

³²⁴ Ret. I 9, 1366b3-6.

³²⁵ EN I 5, 1095b23.

³²⁶ En este sentido dice Miller que “Aristotle views disagreements over justice and injustice as the chief and universal cause of revolutionary tendencies”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 295.

³²⁷ Ése es precisamente el aspecto que llevó a Platón a no darse por satisfecho con la definición de la justicia como “orden del alma”: con esto sólo no se entiende por qué el que tiene el alma ordenada se interesa por el bien de los demás, aspecto sin el cual no se comprende la justicia. Cfr. Rep. 443c-d.

Más adelante se verá cómo la excelencia de la justicia consiste en ser virtud total, que implica la referencia al otro; baste por el momento resaltar el siguiente texto aristotélico: “Por lo mismo, también la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea éste gobernante o compañero”³²⁸.

Es decir, si la excelencia en general busca el bien de los demás, la virtud de la justicia en particular cumple las condiciones de la virtud, porque hace siempre referencia al otro, de una u otra manera. Además, con la referencia al “gobernante o compañero”, Aristóteles ya está adelantando las distintas clases de justicia que puede haber, según que el otro esté en un plano de superioridad o de igualdad, pues no es la misma la relación con ellos, aunque se busque siempre “lo que conviene a otro”.

Hasta aquí tenemos una visión de la justicia bastante genérica, como virtud, en cuanto importa la disposición del sujeto –aunque hay que determinar hasta qué punto esto influye en considerar o no a una polis como justa–, y en cuanto cumple un papel importante, básico, para la vida del individuo y principalmente para toda la comunidad. Ahora es necesario concretar un poco más en qué consiste esta virtud.

b) Legalidad e igualdad

- *Introducción*

Además del texto ya señalado que define la justicia como virtud, y por tanto destaca su aspecto voluntario –cuestión que no se aplica completamente a la polis justa–, me parece decisivo para entender la justicia según Aristóteles, el siguiente, que contiene una idea que repite casi íntegramente poco después³²⁹:

³²⁸ EN V 1, 1130a3-6.

³²⁹ Cfr. EN V 2, 1130b8-9.

Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo (*ho te nomimos kai ho isos*). Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo (*to nomimon kai to ison*), y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo³³⁰.

En este texto se apuntan distintos sentidos de justicia: básicamente, la justicia legal o total y lo que luego se llamará justicia parcial –que abarca a su vez dos tipos de justicia: la correctiva y la distributiva–.

Que se defina lo justo con relación a la ley da muestras de la importancia que Aristóteles concede a las leyes, y por tanto, la cercanía que existe entre la justicia y la vida legal de la polis. Parecería que una polis en la que no se cumplan las leyes es una polis injusta, y por tanto los hombres que vivan en ella no practicarán esta virtud. Sin embargo hay que ahondar un poco más en esta idea, para ver exactamente que quiere decir Aristóteles con la palabra “legal”. Además, aunque señale primero lo justo en referencia a la injusticia –“porque muchas veces se conoce una disposición por su contraria”³³¹–, por ahora nos quedamos con la visión afirmativa de lo justo, considerado como lo legal y lo equitativo, o lo legal y lo igual³³².

Lo primero que llama la atención en esa caracterización de lo justo es que las nociones de igual y *nomimon* no son equivalentes, sino que cada una por su parte añade algo a la explicación de qué es la justicia. Y toda clase de justicia debe cumplir de alguna manera estas dos condiciones de

³³⁰ EN V 1, 1129 a32-1129b1.

³³¹ EN V 1, 1129a17-18.

³³² Aunque la traducción puede dar lugar a equívocos, evidentemente Aristóteles no se está refiriendo a la equidad o *epiekeia* del capítulo 10 del mismo libro sino a la igualdad, ya que la palabra que emplea es *to ison*. Me parece mejor traducirlo por “igual” en vez de “equitativo”, porque además Marías–Araujo, cuando hablan de *anison* lo sustituyen por “desigual”. En inglés, Irwin y Ross lo traducen por “fair”.

Esta igualdad será la nota de la justicia particular, que veremos más adelante: “justice distributive et justice corrective assurent également, encore que de façon différente, une stricte égalité et méritent au même titre le nom de justice”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 349.

igualdad y legalidad³³³. La distinción entre ellas, por defecto, la propone Aristóteles: “lo desigual (*anison*) y lo contrario a la ley (*paranomon*) no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte del todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad)”³³⁴.

Es decir, para Aristóteles por un lado todo acto justo cuenta con las notas de igualdad y legalidad; por otro lado, tales características no coinciden, pues el concepto de “contrario a la ley” es más amplio que el de “lo desigual”: éste es una parte de aquel.

A este punto conviene aclarar que “contrario a la ley” se explica no en el sentido de actos que van contra la mera ley positiva –pues si no, no habría lugar en Aristóteles, entre otras cosas, para la epiqueya o para la justicia natural–, sino en el sentido de acciones que contravienen la justicia como virtud total. En efecto, como reconoce santo Tomás:

Los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, según lo expuesto, síguese que tal justicia, denominada ‘general’ en el sentido expresado, es llamada ‘justicia legal’, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común³³⁵.

Esto significa que siempre que se realiza un acto injusto que dañe la igualdad entre las personas, se está yendo también contra la justicia como virtud total, llamada legal no porque implique necesariamente una desobediencia directa a las leyes positivas, sino en cuanto la ley es la que ordena los actos humanos al bien común. Es decir, la justicia legal se

³³³ “Justice as lawfulness and justice as equality are not unrelated”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 103.

³³⁴ EN V 2, 1130b11-13.

³³⁵ “Actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune”, *S. Th.* II-II, q. 58 a. 5 co.

refiere a la obediencia de la ley, por la que se preserva el bien común. Y es una virtud total porque prescribe actos materialmente de todas las virtudes: por ejemplo, actos de fortaleza o de templanza.

Por otro lado, cuando el Estagirita afirma “que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad”, resulta problemático ver cómo una acción injusta desde el punto de vista de la justicia legal puede no afectar a la igualdad entre los ciudadanos, ya que parecería que quien va contra la ley, –aunque ciertamente no contraviene directamente la igualdad con sus conciudadanos– indirectamente sí lo hace. Si lo definitivo para que haya un acto propiamente de injusticia es que el sujeto quiera realizarlo³³⁶, y, en el caso de la injusticia legal, desobedezca a la ley, esto implicará que va contra el bien común, y por tanto se produce en la polis una cierta desigualdad –que eso es la injusticia–.

La opinión de Kraut es que la justicia legal engloba los demás tipos de justicia³³⁷: “quien es justo en sentido amplio también poseerá la virtud de la justicia en el sentido estrecho de la palabra: será alguien que vive la igualdad así como la legalidad”³³⁸. Por eso afirma, concediendo mayor importancia a la justicia entendida como legalidad,

hay actos justos que no son ni iguales ni desiguales; su justicia es una cuestión de su legalidad. Por contraste, no hay actos iguales que no sean a

³³⁶ Dice Michel Villey que para Aristóteles “es evidente que existe una diferencia entre ser y cumplir con lo justo; entre *dikaios* y *dikaion*. Se puede cumplir con el *dikaion*, es decir, con los actos justos, sin ser yo mismo *dikaios*, es decir, íntimamente justo”, VILLEY, *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, 25-26.

³³⁷ Más que hablar de justicia legal o universal y particular, Richard Kraut prefiere distinguir entre justicia en sentido amplio (*broad sense*) y justicia en sentido estrecho o estricto (*narrow sense*), porque “to speak of one type of justice as ‘universal’ or ‘general’ and the other as ‘particular’ or ‘special’ might suggest that the former is observed in all or most communities, whereas the latter is more restrictive. But that is not at all what Aristotle’s distinction is meant to suggest”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 102, n.6.

³³⁸ “Anyone who is just in the broad sense will also possess the virtue of justice in the narrow sense of the word: he will be an equal as well as a lawful person”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 107.

la vez legales. Por tanto, la legalidad es la característica que toda justicia tiene en común³³⁹.

Sin embargo conviene decir que la insistencia en la legalidad no implica que este autor defienda que todo lo justo se define por referencia a la ley escrita; sino que su concepto de legalidad o *lawfulness* es más rico y complejo³⁴⁰. Algo se dirá en el siguiente epígrafe.

La necesidad de igualdad y de legalidad en la justicia son características distintas porque el carácter de igualdad se da más al nivel de la justicia particular; mientras que en la legal, como el propio nombre indica, prima la ley. Ross divide la justicia aristotélica en universal y particular siguiendo estos dos conceptos: “Por *justo* podemos entender: 1) lo que es conforme a la ley, o 2) lo que es imparcial e igual; estos dos sentidos definen respectivamente la justicia ‘universal’ y la justicia ‘particular’”³⁴¹. Sin embargo, de las dos, la que puede calificarse más propiamente de justicia es la particular; según Ross, “el principal interés de Aristóteles, sin embargo, está en la ‘justicia particular’”³⁴². También dice Villey que para Aristóteles el sentido más propio de justicia lo da la justicia particular (distributiva y conmutativa), y no la legal³⁴³.

³³⁹ “There are, in other words, just acts that are neither equal nor unequal; their justice is a matter of their lawfulness. By contrast, there are no equal acts that are not at the same time lawful. So lawfulness is the one characteristic that all justice has in common”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 103.

³⁴⁰ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 105-108.

³⁴¹ ROSS, *Aristóteles*, 298. Y sigue diciendo: “La primera de estas significaciones no la atribuimos naturalmente a la palabra ‘justo’; se explica en parte por el hecho de que *dikaios* significa originalmente ‘el que observa la costumbre o la regla’ (*dike*) en general (Cfr. Homero, *Odisea*, 3, 52, donde Pisistrato es llamado ‘justo’ porque lleva su copa primero a Atenea; este sentido es frecuente en Homero). Más tarde la justicia tiende a identificarse con rectitud. En particular, *adikein* era el término empleado en el derecho ático para designar toda infracción a la ley (...) Aristóteles piensa que la ley debe controlar toda la vida humana y asegurar, si no la moralidad, puesto que no puede hacer que los hombres actúen ‘según el noble motivo’, al menos las acciones adecuadas a todas las virtudes”.

³⁴² ROSS, *Aristóteles*, 299. “Justice as one among the other excellences of character is particular not universal”, HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 185.

³⁴³ “Pero es posible discernir una acepción más precisa del nombre, su sentido primigenio, aquel que merece en mayor medida nuestra atención: la justicia particular”. Y dentro de ella la justicia distributiva que “tiene por cometido la distribución de los

El propio Aristóteles parece confirmar esta interpretación al decir que “la justicia legal es distinta de la primaria (*proton*)”³⁴⁴: la justicia primera es la particular, no la legal; y que “en todo caso, lo que estamos investigando es la justicia que es parte de la virtud (...). Y de la misma manera nos interesa la justicia parcial”³⁴⁵, a la que dedica gran parte del libro V. Secunda este dato el hecho de que Aristóteles, en numerosas ocasiones define la justicia como igualdad³⁴⁶. Es decir, la justicia se definiría primariamente por referencia a la igualdad en que consiste el término medio, y secundariamente como cumplimiento de la ley.

El motivo de esto parecería ser que, en la *Ética a Nicómaco*, donde se recogen todos estos pasajes, Aristóteles está interesado en tratar la virtud que hace bueno al hombre; por tanto, a lo que presta más atención es a la virtud que se da en cada individuo, con todo lo que la virtud implica en cuanto a hábito disposicional: en este sentido, lo más propiamente virtud es la justicia particular. Ésta es la que necesita el hombre justo, que desea vivir la justicia, y por tanto vivirá también la justicia legal.

Esta afirmación de la centralidad de la justicia particular en el pensamiento aristotélico parecería contradecirse con otras dos afirmaciones: “todo lo legal es en cierto modo justo (*panta ta nomima esti pōs dikaia*)”³⁴⁷; y “la ley es una cosa justa (*ho gar nomos dikaion ti*)”³⁴⁸. Es decir, aquí Aristóteles parece dar un papel central a lo legal como constitutivo de la justicia, y por tanto a la justicia legal. Ser justo

bienes, honores y cargas públicas entre las personas; aquél que es el cometido propio de la justicia. Es por aquí que debe comenzar la puesta en práctica de la justicia; es en esto en lo que ella principalmente consiste”, VILLEY, *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, 20 y 21.

³⁴⁴ EN V 9, 1136b34.

³⁴⁵ EN V 2, 1130a15-17.

³⁴⁶ “Todos opinan que la justicia es una cierta igualdad, y hasta cierto punto coinciden con los tratados filosóficos en los que nos hemos ocupado de cuestiones éticas (pues dicen que la justicia es algo, que es relativa a ciertas personas y que debe haber igualdad para los iguales)”, Pol. III 12, 1282b18-21.

³⁴⁷ EN V 1, 1129b12.

³⁴⁸ Pol. I 6, 1255a22.

consistiría en obedecer la ley, porque ésta por definición es una cosa justa.

La cuestión de en qué consiste el derecho, y si derecho es lo mismo que justo, y la relación de lo justo con la ley ha sido tratada por numerosos autores, y es un tema que sobrepasa el objeto de este estudio. Aquí me limito a señalar que el hecho de que todo lo legal sea “*en cierto modo* justo” no significa que siempre lo sea –por algo dice Aristóteles “en cierto modo”– sino que hay una fuerte analogía entre ambos conceptos. Sin embargo, hay otros modos de ser justo, relacionados con la equidad, que, por definición, sobrepasa la justicia legal.

Así pues, asumiendo que “la ley es una cosa justa”, tal afirmación no quiere decir que toda la justicia esté dada por una legislación positiva, pues de otro modo no podríamos hablar de equidad. Esto es significativo de que lo justo en el caso particular no se contiene necesariamente en lo que prescribe la letra de la ley. Por lo demás, nosotros nos sentimos tentados a añadir: la ley misma debe ser justa. Aunque Aristóteles no habla exactamente en estos términos –más que de leyes justas e injustas, él habla de regímenes justos e injustos–, proporciona un criterio claro al respecto: es justo lo que se ordena al bien común.

No obstante lo anterior, conviene resaltar que ni la referencia a la *epikeia* y, de otro modo, a la justicia natural constituyen en Aristóteles un expediente para disminuir la importancia de la justicia legal. Así, se advierte la importancia de la ley para Aristóteles por ejemplo cuando señala la conveniencia de que los magistrados se atengan a las disposiciones escritas³⁴⁹.

En la frase transcrita Aristóteles identifica *nomos* y *dikaion*. Gauthier y Jolif explican que “esta definición de *nomima* muestra que Aristóteles

³⁴⁹ Hablando de los éforos afirma: “sería mejor que no juzgaran únicamente por su propio criterio, sino de acuerdo con disposiciones escritas y con las leyes”, Pol. II 9, 1270b30-31. Y respecto a los ancianos en el régimen de Creta: “y es peligroso que no manden según disposiciones escritas (*grammata archein*), sino de acuerdo a su propio criterio”, Pol. II 10, 1272a38-39. Y más adelante: “Pero es mejor que todo esto se haga legalmente y no por voluntad de los hombres, que no es una norma segura”, Pol. II 10, 1272b6-7. Cfr. también Pol. III 11, 1282b1.

está pensando aquí en las leyes, *nomoi*³⁵⁰. Y definen ley como “aquello que el pueblo, después de haberse reunido y puesto de acuerdo, ha dejado por escrito para indicar lo que se debe hacer y lo que no se puede hacer”³⁵¹. Señalan que los dos términos son intercambiables:

Cada uno de ellos puede designar las leyes escritas y las leyes no escritas, conforme a lo que parece ser el uso corriente de la lengua griega. Esta identificación entre *nomimon* y *dikaion* ha pasado a la lengua; pero conviene resaltar que Aristóteles aporta una notable corrección a la tesis tradicional: la conformidad con las leyes es justa, pero solamente de una determinada forma (*pōs*), en un cierto sentido; hay otro modo de ser justo, que consiste en salvaguardar la igualdad³⁵².

Por eso, la afirmación de que “la ley es una cosa justa” no significa que todas las leyes sean perfectas, que no pueda haber ninguna mala. De hecho Aristóteles admite expresamente la posibilidad de leyes erradas, como se advierte en el siguiente pasaje:

Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso de que se obedezca a leyes malas *-kakōs-*)³⁵³.

Es muy necesario para la vida de la polis que las leyes sean obedecidas; un buen ciudadano es el que de entrada sigue las leyes, le

³⁵⁰ “Cette définition des *nomima* montre qu’Aristote pense ici aux lois, *nomoi*”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque*, II-1, 339.

³⁵¹ “On appelle *loi* ce que le peuple, après s’être rassemblé et mis d’accord, a couché par écrit pour indiquer ce qu’il faut faire et ce qu’il ne faut pas faire”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque*, II-1, 339.

³⁵² “Chacun d’eux pouvant désigner les lois écrites et les lois non-écrites, conformément à ce qui semble l’usage courant de la langue grecque. L’identification entre *nomimon* et *dikaion* était passée dans la langue; mais il faut remarquer qu’Aristote apporte une correction notable à la thèse traditionnelle: la conformité aux lois est juste mais seulement d’une certaine façon (*pōs*), en un certain sens (b 17): c’est qu’il y a une autre façon d’être juste, celle qui consiste à sauvegarder l’égalité”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque*, II-1, 339.

³⁵³ Pol. IV 8, 1294a4-7. También cuando afirma: “rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido establecida arbitrariamente”, EN V 1, 1129b24-25.

sirven de guía, las acata. Esta virtud de la obediencia va unida, o debería ir unida, a la buena legislación. No serán buenas en sentido práctico unas leyes que no se obedecen; y en esto importa tanto que efectivamente sea factible hacerlo cuanto que el hombre haya sido educado en la obediencia. Quiero decir que de nada servirían unas leyes que plantean grandes ideales, pero irrealizables. Aristóteles es un pensador muy práctico –en el sentido corriente de la palabra– al hablar de la política, y de hecho al comentar los regímenes políticos se pregunta por el mejor en las circunstancias dadas, y no simplemente por el mejor en absoluto³⁵⁴. Ahora bien, no basta obedecer las leyes sino que las leyes deben ser buenas.

La maldad o bondad de las leyes está relacionada con los diferentes regímenes: si los regímenes son buenos, las leyes también lo serán; pero un régimen injusto –aquel donde quien manda busca su propio provecho, y no el bien común–, produce leyes injustas:

Pero las leyes, lo mismo que los regímenes, tienen que ser necesariamente malas o buenas, justas o injustas. Una cosa, al menos, es evidente: que las leyes deben establecerse en armonía con el régimen. Y si esto es así, es claro que las que concuerdan con los regímenes rectos son justas, y las que concuerdan con sus desviaciones no son justas³⁵⁵.

Por tanto es posible que haya leyes injustas, del mismo modo que hay ciudades con regímenes que no son buenos³⁵⁶. Pero, como apuntaba arriba, una cuestión que Aristóteles deja sin solucionar es qué hacer ante una ley injusta. Lo que, según Kraut, defiende Aristóteles es que en todos los regímenes, también los que no son perfectos, se da una cierta justicia –a no ser los casos más extremos–. Así, cuando el Estagirita habla de la amistad afirma que “también se dan en pequeña medida en las tiranías las

³⁵⁴ “Para muchos es quizá imposible lograr el mejor [régimen], de modo que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias” Pol. IV 1, 1288b25-27. Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 427-428.

³⁵⁵ Pol. III 11, 1282b8-13.

³⁵⁶ “In a correct constitution, the just (*qua* lawful) promotes and protects the common advantage of everyone. In a deviant constitution, the just (*qua* lawful) promotes the advantage of the ruling class, for example, by protecting the property of the wealthy class in an oligarchy”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 68-69.

amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común”³⁵⁷. La justicia se vivirá mejor allí donde los ciudadanos son más iguales –y por ello hay también mayor amistad–, pero puede existir también en las polis no perfectas, incluso en la tiranía.

En todo caso, el individuo que vive en esas polis imperfectas, no debe desentenderse de la política, pues precisamente ése es el lugar donde ejercitar la virtud, en sociedad. De hecho “cuando la gente buena se aparta de la vida pública para dedicarse a sus cosas, es fácil que se encuentren a merced de regímenes donde es imposible vivir como buenos hombres”³⁵⁸.

Por tanto, el buen ciudadano, en los regímenes injustos, deberá hacerse cargo de la política de su ciudad, y vivir la justicia en la medida de lo posible. Aunque sea consciente de que hay leyes injustas, su primera obligación es obedecer al sistema legal, pues ese sometimiento es un bien para la ciudad, al proporcionar seguridad jurídica:

Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino el introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes³⁵⁹.

Esto no significa que el buen ciudadano de modo necesario hará “todo lo que mande quien tiene poder sobre él. Aristóteles cree que hay algunos actos que nunca pueden realizarse y que no pueden ser lícitos, porque destruyen completamente el bien humano”³⁶⁰. Es decir, el buen ciudadano –cuestión que se tratará en el capítulo III–, aunque para ser tal debe vivir la justicia en sus dos vertientes, legal y parcial, no debe obedecer las leyes al modo del esclavo, sino al modo del libre, con una obediencia política; y esta obediencia implica virtud. El prudente sabe

³⁵⁷ EN VIII 11, 1161b8-10.

³⁵⁸ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 136. Cfr. 101, 113 y 115.

³⁵⁹ Pol. II 8, 1269a15-18.

³⁶⁰ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 116. Cfr. EN II 6, 1107a8-11.

que hay algunos actos que no admiten término medio, y por tanto no son virtuosos por definición³⁶¹.

Hasta aquí hemos visto que lo característico de la justicia es ser igual y legal, y la distinción que hay entre ambas. He destacado que se relacionan como la parte y el todo, pues la justicia legal es virtud total, y por eso lo injusto es más amplio que lo meramente desigual. A la vez, no todos los actos que pudieran parecer injustos lo son propiamente, en el sentido de que un individuo puede cometer una injusticia, sin ser por ello injusto. También he señalado que para Aristóteles cabe la posibilidad de que haya leyes injustas, si bien es cierto que él no concede a este tema la importancia que adquiere en la modernidad, e incluso antes, con Tomás de Aquino, quien se plantea expresamente si las leyes injustas obligan en conciencia.

- *Lo justo como lo igual*

Siendo lo legal muy importante, cuando Aristóteles define lo justo parece dar más peso a la igualdad que a la legalidad³⁶². Se advierte en la definición de la justicia como virtud:

La justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo (*alla toū isoū toū kat' analogian*), e igualmente si distribuye entre otros dos³⁶³.

³⁶¹ Sobre los llamados “absolutos morales” como principios fundamentales de la moralidad, cfr. FINNIS, *Absolutos morales*.

³⁶² “Todos opinan que la justicia es una cierta igualdad, y hasta cierto punto coinciden con los tratados filosóficos en los que nos hemos ocupado de cuestiones éticas (pues dicen que la justicia es algo, que es relativa a ciertas personas y que debe haber igualdad para los iguales)”³⁶², Pol. III 12, 1282b18-21.

³⁶³ EN V 5, 1134a1-6.

Cuando afirma “lo mismo” utiliza la palabra *isou*, es decir, lo igual³⁶⁴. La misma idea cuando señala que “el injusto (...) no es equitativo (*anisos*)”³⁶⁵, o que “lo justo es igual”³⁶⁶, o que “el gobernante es guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad”³⁶⁷. Es decir, destaca la nota de igualdad como lo más definitorio de justicia, más que el ser conforme a la ley³⁶⁸.

Kraut apoya esta idea al señalar que Aristóteles “está particularmente interesado en defender su idea de que la igualdad constituye una forma de justicia, porque ésta es la fórmula que le permite aplicar su doctrina del término medio a la virtud de la justicia”³⁶⁹. Es decir, Aristóteles quiere destacar que lo justo es lo igual. Esto no significa que los hombres sean iguales en todos los aspectos, sino que en sus relaciones en la polis, la medida debe ser la igualdad. La misma idea se advierte también cuando afirma: “La justicia (*orthon*) se ha de entender equitativamente (*isōs*), y lo equitativamente justo (*isōs orthon*) es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos”³⁷⁰.

Toda virtud para Aristóteles consiste en un término medio³⁷¹. Sin embargo, sabemos cómo plantea de modo diferente el término medio de la justicia con respecto al de las demás virtudes morales³⁷². En la fortaleza y la templanza, el medio se mide básicamente por referencia al sujeto,

pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad

³⁶⁴ Ross lo traduce “but so as to give what is equal in accordance with proportion” e Irwin como “proportionately equal”.

³⁶⁵ EN V 1, 1129b10.

³⁶⁶ EN V 2, 1131a10.

³⁶⁷ EN V 6, 1134b1-2.

³⁶⁸ También cuando Aristóteles habla de los préstamos entre amigos afirma que “la reclamación (...) no es justa”, y utiliza las palabras *ouk ison*, es decir, “no es igual”. Cfr. EN IX 2, 1165a10.

³⁶⁹ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 102.

³⁷⁰ Pol. III 13, 1283 b40-41.

³⁷¹ Cfr. EN II 6, 1107a1-2.

³⁷² Cfr. EN V 5, 1133b33-34.

será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho³⁷³.

Por eso, lo que se busca es el “término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros”³⁷⁴, y es el prudente quien sabe determinarlo.

Por otro lado, en la justicia lo que cuenta no es el término medio relativo al agente, sino el relativo a la cosa misma; y en consecuencia, lo justo puede determinarse con independencia del sujeto que actúa. Así se entiende que, en general, la imparcialidad sea considerada la virtud del juez. Y la medida de la igualdad en la justicia es lo que conviene a la ciudad y a los ciudadanos, es decir, el bien común. Ahora bien, esto no significa que el sujeto en la justicia no tenga importancia. Es más, la igualdad se mide de diferente modo entre los iguales o entre los desiguales, como afirma Aristóteles:

Por ejemplo, parece que la justicia consiste en igualdad (*hoion dokei ison to dikaion einai*), y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien, se prescinde de para quiénes, y se juzga mal. La causa de ello es que se juzga acerca de uno mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para alguien y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son, como se dijo antes en la *Ética*, están de acuerdo respecto de la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas³⁷⁵.

Con otras palabras, Aristóteles estaría diciendo que cualquier tipo de justicia consiste en igualdad³⁷⁶. Esta igualdad, evidentemente, se aplica a los iguales, porque a los que son desiguales se les mide de modo desigual, y esto no constituye ninguna injusticia. De hecho, uno de los problemas de la democracia es “creer que por ser iguales en un aspecto

³⁷³ EN II 6, 1106b1-4.

³⁷⁴ EN II 6, 1106b6-7.

³⁷⁵ Pol. III 9, 1280a11-19.

³⁷⁶ “El gobernante es guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad”, EN V 6, 1134b1-2.

cualquiera, son iguales en absoluto (porque todos son de un modo semejante libres, piensan que son iguales absolutamente)”³⁷⁷.

Pero, aunque se busque la justicia de modo objetivo, nunca se puede prescindir del sujeto, pues la virtud de la justicia precisamente se define por la relación entre los hombres. La igualdad se mide según los sujetos a los que se refiera, porque la justicia dice referencia a alguien, y cuando se prescinde de “para quiénes” se juzga mal. Por esto consistirá en dar lo igual a los iguales, lo desigual a los desiguales³⁷⁸. Por eso, la referencia a la igualdad no implica necesariamente una igualdad aritmética entre las partes, pues cabe otra variante de la justicia como es la justicia distributiva, que mide lo igual de otra manera, como tendremos ocasión de ver. A este sentido, de entender lo igual como igualdad conmutativa se dirige la crítica de Robert Spaemann:

Siempre se ha tenido conciencia de que la justicia se relaciona de alguna manera con la igualdad, por lo que no es preciso destacarlo hoy con particular relieve. En cambio, sí ha de recordarse el otro punto de vista de que no es lo mismo justicia que igualdad. La igualdad es una relación entre individuos o grupos; la justicia, una propiedad de personas, acciones o estados. Llamamos justos a los estados en los cuales se justifican con buenas razones las desigualdades existentes. Tener algo por una buena razón significa tener a esta razón por susceptible de consenso (...). Hablar de justicia está de más cuando se ha conseguido un consenso general: *volenti non fit iniuria* (...). ¿Quién, preguntábamos, es aquí juez? Naturalmente, el que está en situación de exigirlo, bien sea porque dicta leyes, o porque falla sentencias. En otras palabras, la justicia es ante todo y sobre todo una virtud, y una virtud de quienes deben decidir sobre las cuestiones de la distribución. Son justos, si intentan anticipar el consenso de todos en sus decisiones³⁷⁹.

³⁷⁷ Pol. V 1, 1301a28-31.

³⁷⁸ “La igualdad es de dos clases: igualdad numérica e igualdad según los merecimientos. Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente (...). Ahora bien, todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan, como antes se ha dicho, porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas”, Pol. V 1, 1301b29-39.

³⁷⁹ SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, 275-276.

- *Lo justo como lo legal*

Ahora bien, la otra nota importante de la justicia, además de la igualdad, es la de ser conforme a la ley. En el texto que estamos comentando el término que utiliza Aristóteles para designar lo legal es *tonomimon*³⁸⁰ cuya traducción según el diccionario es “usual, habitual; legal, normal; legítimo, justo”³⁸¹. Es decir, lo legal en este primer sentido –después veremos el otro– no es sólo lo conveniente a la norma, sino lo legítimo y justo³⁸². De alguna manera está por encima de la norma, aunque la exija. Es así que se puede afirmar que “todo lo legal (*nomima*) es en cierto modo justo”³⁸³.

Es decir, hablar de un individuo como justo desde el punto de vista legal, no es afirmar –en la visión aristotélica– que simplemente cumple la ley, sino que practica una virtud más completa. Cuando Aristóteles señala que alguien es *nomimos* en sentido amplio, según Richard Kraut,

está atribuyendo a dicha persona una cierta relación con las leyes, las normas y las costumbres aceptadas en una comunidad existente. La justicia tiene que ver no sólo con las leyes escritas dadas por los legisladores de una comunidad, sino con un amplio espectro de normas que gobiernan a los miembros de una comunidad³⁸⁴.

Nosotros en este caso, tal vez diríamos que es una persona cumplidora de su deber. Esto es así porque, como explica Kraut, la palabra *nomos* en griego tiene un significado más rico que la mera ley, porque implica también costumbres, normas y reglas no escritas de una comunidad. En este sentido, la justicia tiene que ver no sólo con las leyes promulgadas

³⁸⁰ De *nomimos*, *nomimon*. La traducción inglesa lo interpreta como “lawful” y, en cambio, la palabra *nomikon* de EN V 7, 1134b19 como “legal”.

³⁸¹ José M. Pabón, diccionario manual griego-español, Vox, Barcelona, 1970, 411. El sustantivo, *ta nomima* se traduce por “los usos, las leyes, los ritos”.

³⁸² Con este mismo sentido se plantea Aristóteles la pregunta de “¿Cómo, en efecto, podría ser político (*politikon*) o legal (*nomothetikon*) lo que ni siquiera es legítimo (*nomimon*)?”, Pol. VII 2, 1324b26-27.

³⁸³ EN V 1, 1129b12.

³⁸⁴ KRAUT, Aristotle. *Political Philosophy*, 105.

por los legisladores, sino con las normas en un sentido extenso, con las que son gobernadas los miembros de la comunidad³⁸⁵.

En la *Retórica* afirma Aristóteles que la justicia es la “excelencia por la que cada uno tiene lo suyo y de acuerdo con la norma”; y la injusticia “cuando se tiene lo ajeno y contra la norma (*nomos*)”³⁸⁶. Es decir, la justicia tiene un referente; y este referente es la norma (*nomos*) que da la medida de lo suyo, porque, de lo contrario, ¿cómo íbamos a saber lo que corresponde a cada uno? No hay que entender por norma la norma legal o ley positiva, sino norma en un sentido más amplio.

También Villey afirma que en Grecia, particularmente en el periodo arcaico, *nomos*, más que ley escrita significa costumbre propia de una ciudad, orden social, derecho³⁸⁷. Más adelante, a partir del siglo V, “a la costumbre tradicional –el *nomos* de Atenas, a su derecho– ahora, debido a la crisis, se opone la justicia (*dike*) o bien la *naturaleza* y su orden (*phusis*)”³⁸⁸. Más que el problema de la oposición entre derecho y naturaleza, lo que me interesa destacar es que este autor considera a la costumbre como equivalente al *nomos* de Atenas y su derecho. Es decir, parecería que la palabra *nomos* no se corresponde estrictamente por lo que hoy conocemos como ley, cuestión importante para determinar la existencia de algo justo natural.

Así como lo igual es la nota característica de la justicia parcial, lo conforme a la ley es lo propio de la justicia legal. Ésta es virtud total o entera, porque las leyes se refieren a todas las cosas y a lo que conviene a todos³⁸⁹. Por este motivo añade Aristóteles:

Ordena también la ley hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio

³⁸⁵ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 105.

³⁸⁶ Ret. I 9, 1366b10-11.

³⁸⁷ Cfr. VILLEY, *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, 148.

³⁸⁸ VILLEY, *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, 149.

³⁸⁹ Cfr. EN V 1, 1129b14-15. Después de decir que las leyes se proponen “lo que conviene en común a todos”, añade “o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante”, como haciendo referencia a los buenos y a los malos regímenes.

del hombre morigerado (...) y lo que es propio del hombre de carácter apacible (...), e igualmente lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro³⁹⁰.

Un ejemplo puede aclarar esto: si una persona, por miedo, dice una mentira, está faltando a la justicia con el prójimo, a quien se debe la verdad; sin embargo el motivo de su actuación ha sido la cobardía, que se opone a la virtud de la fortaleza. Por tanto, lo que define más bien el carácter de esa persona es la cobardía, y es este rasgo de su carácter el que le lleva a cometer injusticias: actúa primariamente contra la valentía y de modo secundario contra la justicia. Esto no significa que tal individuo sea propiamente injusto, pues el vicio o la virtud requieren voluntariedad, pero sí puede afirmarse que comete un acto injusto. Y en este sentido no está viviendo la justicia –aunque su vicio tal vez sea otro, como por ejemplo, la cobardía–. Es decir, la justicia se entremezcla con todas las demás virtudes, se hace presente en ellas. Por eso señala también Aristóteles que “en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes”³⁹¹.

Los actos de justicia comprometen los actos de las demás virtudes³⁹², y por eso es la virtud más completa. Esto es así porque la ley manda muchos actos que estrictamente hablando no serían de justicia, sino pertenecientes a otras virtudes. ¿Y puede la ley ordenar a alguien vivir las virtudes? Para Aristóteles, para quien la ley sirve para dirigir al hombre bueno en la polis a la vida lograda o *eudaimonia*, sí cabe que mande acciones conforme a la virtud. En efecto, como destaca Fred Miller:

La identificación de la justicia universal con la legalidad se explica teleológicamente: lo justo en el sentido de lo legal promueve la felicidad de la comunidad política en cierta manera (...). La ley puede apuntar a la

³⁹⁰ EN V 1, 1129b19-24.

³⁹¹ EN V 1, 1129b29-30.

³⁹² “Aristotle is committed to saying not only that whenever one acts unjustly in the broad sense, one also displays some other vice as well, but also that whenever one displays any of these other vices in one’s treatment of others, one has violated some existing social rule or norm”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 124.

felicidad (o parte de la felicidad) de la comunidad como un todo o a partes de la comunidad³⁹³.

Por eso la justicia legal está íntimamente relacionada con la justicia de la ciudad, porque en definitiva lo que se busca –lo que según Aristóteles debe buscar el político– es la buena vida de toda la comunidad. Así dice Aristóteles que “llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”³⁹⁴. Esto no se debe entender como si la justicia fuera puramente instrumental cara a la felicidad: las acciones conforme a la virtud son ellas mismas un fin, y no simplemente un medio para otra cosa. Sin duda son medios para la felicidad, pero no a la manera de medios técnicos, que se abandonan una vez conseguido el fin, sino a la manera de medios que son parte integrante del fin mismo.

Afirma Aristóteles la relación entre justicia y felicidad³⁹⁵: lo justo, y por tanto el vivir la virtud total, es lo que produce felicidad. Se acerca a su teoría del hombre virtuoso como hombre feliz, destacando el papel que una de las virtudes morales, la justicia, tiene en esta felicidad, una felicidad que le corresponde a la polis, a la comunidad política, y no sólo al individuo. O mejor dicho, que corresponde a todos y a cada uno de los individuos en cuanto son miembros de una comunidad política³⁹⁶. Lo dicho en estas últimas líneas puede resumirse con otro texto de la *Ética a Nicómaco*:

la justicia y la injusticia (que) corresponden a la virtud total y (que) consisten, respectivamente, en el ejercicio de la virtud y del vicio total para con los demás (...). La mayoría de las disposiciones legales están

³⁹³ “The identification of universal justice with lawfulness is explained teleologically: the just in the sense of the lawful promotes the happiness of the political community in some sense (...). The law may aim at the happiness (or parts of happiness) of the community as a whole or of parts of the community”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 68.

³⁹⁴ EN V 1, 1129b17-19.

³⁹⁵ “Universal justice, then, is manifested in obedience to law. About the laws of a state Aristotle here makes two assertions. The first is that they aim at producing or preserving happiness (...) The second is that they prescribe conduct in accordance with the virtues”, HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 185.

³⁹⁶ Cfr. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, 177-182.

constituidas por prescripciones de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios³⁹⁷.

Es decir, la justicia en definitiva es la práctica de la virtud total, y por eso abarca las demás virtudes. Y por eso mismo se da en referencia a los demás, y no al hombre aislado en él mismo, y por tanto principalmente al hombre en la ciudad. Esta idea de referencia al otro es lo que hace que, además de ser virtud total, la justicia sea la virtud perfecta. Así lo resume Aristóteles:

Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro, y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes (...). Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo³⁹⁸.

En este mismo sentido, la injusticia es el vicio total; puede decirse que es el peor vicio pues implica una voluntad en contra del otro, y por tanto una voluntad deliberadamente injusta. Si con respecto a los demás vicios el individuo puede ser vicioso por debilidad, tal situación no se da respecto a la injusticia.

La justicia es virtud perfecta. La idea sugerida por el adjetivo “perfecta”, *teleia*, es la de totalidad: lo perfecto es aquello a lo que no le falta nada, lo que está entero³⁹⁹. El motivo de su perfección es que “el que la posee puede usar de la virtud para con otro”, dice referencia al otro. Este concepto de relacionalidad es lo que define a esta virtud. La justicia existe porque existe un otro con quien entro en comunicación, al que debo –y él por su parte también a mí– dar lo que le corresponde.

¿Y por qué es más perfecta una virtud que dice referencia al otro de una, por decir así, más privada? Aristóteles dice expresamente que “es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo”. La justicia no es solamente actividad, sino

³⁹⁷ EN V 2, 1130b18-25.

³⁹⁸ EN V 1, 1129b25-33.

³⁹⁹ Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 341.

actividad perfecta y superior porque se ejerce en beneficio de otro. “Así se identifica justicia y felicidad, donde la felicidad es definida como actividad perfecta, *chrēsis teleia*, de la virtud”⁴⁰⁰.

La justicia no se considera en sentido absoluto, sino en sentido relativo, porque implica otro. Las demás virtudes pueden parecer mejores que la justicia, con más valor, consideradas en sí mismas; y se pueden poner en práctica de un modo individual, perfeccionando a la persona por sí sola. Sin embargo, si el hombre es social por naturaleza, significa que necesita de la sociedad, ésta es algo constitutivamente suyo; de esta manera, la referencia al otro perfecciona al mismo hombre. Por eso, de alguna manera, va implícito en el hombre justo que se preocupe por la estabilidad y legalidad de la sociedad en la que vive, y que en definitiva respete sus leyes, no en un sentido de obediencia pasiva, sino –como individuo virtuoso que es– participando activamente en la comunidad⁴⁰¹.

Es lo mismo que aparece en el texto ya visto de la *Retórica*, cuando señalaba que las mayores excelencias (*aretēs*) son las más beneficiosas para los demás⁴⁰². Para Aristóteles es noble no lo que se hace en provecho propio, sino a favor de los demás; ahí está la raíz de la excelencia, que es capaz de crear beneficios, y por eso es tan apreciada la virtud de la justicia y de la valentía; en eso estriba lo justo, que implica dar al otro lo suyo, y por tanto su beneficio.

Es evidente que para vivir la justicia debe haber por lo menos como primera intención ese deseo de dar al otro lo suyo, de saber qué pertenece a cada uno y hacer lo posible por distribuirlo; si no fuera así, la justicia sería un mero juego de intereses, un supuesto diálogo en el que pretendo sacar lo mejor para mí, y donde termina triunfando el más fuerte. Sin una imparcialidad presupuesta no existe la justicia, aunque tal vez sea uno personalmente el perjudicado. El justo busca el bien del otro; o mejor dicho, busca el bien de todos, pero sin poner el suyo por delante, sin dejar

⁴⁰⁰ “Ceci revient encore à identifier justice et bonheur (cfr. Pol. VII 8, 1328a38-39), où le bonheur est défini comme activité parfaite, *chrēsis teleia*, de la vertu”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, II-1, 342.

⁴⁰¹ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 106-107.

⁴⁰² Cfr. Ret. I 9, 1366b3-6.

que en sus decisiones influyan los propios intereses⁴⁰³, que siempre están presentes.

Por eso la justicia total es la justicia legal, porque “la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes”. Aristóteles parece identificar hombre bueno, hombre que cumple las leyes, hombre virtuoso y hombre justo. Será así si son buenas las leyes que manda la ciudad, y por tanto cuando la polis tiene un régimen justo; o por lo menos un régimen que no manda directamente aquellas “cosas a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos”⁴⁰⁴. Si no, es imposible que el virtuoso cumpla todas las leyes, porque habrá algunas que no serán justas. Pero el buscar el bien del otro no implica que uno no se preocupe del propio bien, sino más bien al contrario, pues, en la concepción aristotélica, como ya se señaló, no se contraponen el bien del individuo y el bien de la polis:

No (...) es la opinión aristotélica que los únicos bienes a los que la polis se dirige sean de naturaleza política. La polis, al menos el mejor tipo de polis, se dirige hacia el logro del bien sumo que haya de alcanzarse; lo que, en una vida individual, es aquello por lo cual todas las demás actividades se acometen –la *theoria* o una especie de entendimiento contemplativo–. Las actividades virtuosas que le capacitan a uno para servir bien a la polis se culminan y se perfeccionan en un logro intelectual que es interno a la actividad del pensamiento (*Política* VII, 1325b14-23). Por tanto, no hay incompatibilidad entre la búsqueda de la virtud cívica y la búsqueda de la virtud individual⁴⁰⁵.

Que el hombre sea social por naturaleza significa que para realizar su bien propio requiere de la vida en la polis, es decir, de la convivencia humana: tanto por lo que recibe de ella como por lo que aporta. Pero esto no significa que el bien del individuo coincida absolutamente con el bien de la polis. El individuo humano es una sustancia: su bien es lo que contribuye al perfeccionamiento de esa sustancia, la cual no se agota en

⁴⁰³ “La justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos”, EN V 5, 1134a1-6.

⁴⁰⁴ EN III 1, 1110a26-27.

⁴⁰⁵ MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, 118-119.

ser pura relación con los demás. La polis es un todo de orden: su bien se refiere a la correcta ordenación de los hombres y las actividades de forma que hagan posible el perfeccionamiento de aquellas mismas sustancias: para ello la polis debe organizar la participación en los bienes materiales y morales que hacen posible el desarrollo material y moral de las sustancias humanas que la componen. Este objetivo se consigue si la polis logra implicar a los individuos en la búsqueda del bien común. Ahí entra la justicia.

Los bienes que se logran en la polis no son sólo bienes políticos, sino bienes de todo tipo, también espiritual, y que en definitiva mejoran a la persona. La polis busca el mejor bien, y para la persona individual será el suyo propio. Lo que interesa es conseguir el bien de la sociedad, bien que no viene dado por naturaleza, sino que los hombres deben proponerse como fin de su comunidad: sería en definitiva lograr el bien común, que sólo se alcanza en sociedad y mediante la justicia. Si el hombre consigue el bien común, ya está todo logrado, ya está ahí implicado el bien personal y por tanto la buena vida de los ciudadanos. Y puede añadirse que es más difícil alcanzar el bien común que el bien personal, pues aquel necesita de más factores que éste, aunque sólo sea por el número de personas que implica.

c) La justicia política

Si la justicia legal es la justicia total y virtud perfecta, lo más similar a ella parecería ser la justicia política, por esa referencia a la vida en totalidad que implica la polis. Dice Aristóteles:

No debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política (*politikon dikaion*)⁴⁰⁶. Ésta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, I-2, 138 traducen como “la justice telle qu'elle est réalisée dans la cité, tout autant que la notion abstraite de juste”.

⁴⁰⁷ EN V 6, 1134a25-28. Cuando dice “proporcional” y “aritméticamente”, se está refiriendo a los dos tipos de justicia, distributiva y correctiva (que son las dos partes de la justicia parcial). En la justicia política los ciudadanos “are free, and have equal

Lo que le interesa estudiar al Estagirita no es cualquier tipo de justicia, presente en las relaciones entre hombres, sino la justicia política, que se da en la ciudad, entre ciudadanos. Según Hardie:

La justicia política es la justicia tal como existe en una polis bajo la regla de la ley, y no de un tirano (...). La mejor vida sólo puede ser vivida bajo un régimen de este tipo. En regímenes políticos de clase inferior, en una tiranía o una oligarquía, como opuestas a la aristocracia, no hay justicia política sino sólo cierta analogía⁴⁰⁸.

Sería conveniente analizar hasta qué punto puede vivirse la justicia política en regímenes que no son perfectos, pero de los que Aristóteles también se ocupa, pues es ahí donde vive la mayoría de los ciudadanos. Lo que es cierto es que, para que sea posible esta justicia, la ciudad debe estar “bajo la regla de la ley”, es decir, debe haber un respeto hacia la legislación que permita la búsqueda del bien común –aunque se logre éste de modo imperfecto–.

Si bien lo que define a la justicia política es que se da entre ciudadanos, libres e iguales, la posibilidad de considerarlos como tales –ya proporcional ya aritméticamente–, depende efectivamente de que estén bajo las mismas leyes, y, por eso, de la justicia legal. Con otras palabras: la justicia legal es un artificio necesario para tratar a los hombres como libres e iguales, es decir, para tratarlos por el mismo rasero, más allá de las obvias diferencias naturales entre ellos. Señala Kraut que, aunque todos son igualmente ciudadanos, algunos merecen una mejor posición en la ciudad en cuanto a poder y honor; por eso:

Son igualmente proporcionales en cuanto que los diferentes papeles que desempeñan varían según los méritos (*qualifications*). Y son

shares, or shares which are proportionate and fair, in ‘ruling and being ruled’ (1134 a26-8, b15)”, HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 203. En castellano, EN: “tienen ley de modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia”.

⁴⁰⁸ “Political justice is justice as it exists in a state under the rule of law not of a tyrant (1134 a35-b1) (...). The best life can be lived only under such a constitution. In inferior kinds of state, in a tyranny or in an oligarchy, as opposed to an aristocracy, there is no political justice but only a ‘likeness’ of it (1134 a30)”, HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 203.

‘aritméticamente iguales’ porque en ciertas situaciones la diferencia de sus méritos debe ignorarse y deben ser tratados de modo igual⁴⁰⁹.

La justicia legal es, por tanto, el modo adecuado de ser y comportarse en la ciudad, sin la cual difícilmente subsistiría. De hecho la justicia será como ese entramado, virtud principal, sobre el que construir la vida política. La justicia es de alguna manera el modo de vida de los libres⁴¹⁰, pues son ellos quienes deben practicarla, y no cualquier libre sino sólo el ciudadano. Por eso propiamente únicamente se practica en las polis griegas, quedando excluidos los extranjeros. Además, como para Aristóteles tratar a los hombres como libres e iguales depende de crear un ámbito regido por leyes, entonces la relación con los hombres que no están bajo las mismas leyes no es una relación de justicia en sentido estricto. Pero eso no quiere decir que esas relaciones con los no miembros de la polis no deban estar regidas por otras virtudes, o por una justicia en sentido amplio.

Según esto, ¿los extranjeros no pueden hacer transacciones justas? Sí, pero sólo en la medida en que participen de la polis, ya que la justicia se refiere primariamente al ciudadano. De alguna manera podrán realizar actos justos, pero no poseer la virtud de la justicia en cuanto tal. Es decir, la justicia propiamente dicha es la que se da entre los ciudadanos, sin negar que haya otras relaciones parecidas a la justicia, por ejemplo, entre el amo y el esclavo; o entre padres e hijos, pero que son justicia en un sentido derivado –y que veremos más adelante–.

Encontramos la misma idea en el siguiente texto: “La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil (*politikēs koinōnias taxis*) y consiste en el discernimiento de lo que es justo”⁴¹¹. Según este párrafo cabría distinguir tres características de la justicia: En primer lugar, la justicia es cosa de la

⁴⁰⁹ “They are ‘proportionally equal’ in that the different roles they play in the city vary according to their qualifications for playing these roles. And they are ‘arithmetically equal’ because in certain situations the difference in their qualifications ought to be ignored and they should be treated alike”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 126.

⁴¹⁰ Cfr. ARENDT, *La condición humana*, 43.

⁴¹¹ Pol. I 2, 1253a37-38.

ciudad⁴¹²: es decir, como ya se señaló, no es algo del hombre individual sino en sociedad; no se da sin la relación al otro. Aparece en la convivencia y en la regulación de esas relaciones de convivencia. Según Aristóteles, propiamente hablando no existe la justicia con relación a uno mismo, y por eso no hay justicia respecto al hijo o al amigo, que son como uno.

A lo largo del trabajo se ha ido señalando la importancia de la polis para el desarrollo de la vida humana; también la ciudad sirve para el crecimiento de las virtudes, y en particular de la justicia. Como afirma MacIntyre, “las reglas de la justicia no pueden entenderse como la expresión –como tampoco servirán para el cumplimiento– de los deseos de los que aún no han sido educados en la justicia de la polis”⁴¹³. La justicia en cuanto tal se da en la ciudad, en un determinado contexto social, y favorecida por una educación en virtudes.

Además, la justicia es orden: orden entre las partes, pero no de cualquier cosa, sino de la comunidad civil. Y el orden en definitiva es relación: los elementos se ordenan cuando se relacionan entre sí siguiendo un criterio determinado. Eso es lo que sucede en la polis cuando hay justicia: cada elemento de la ciudad ocupa el lugar que debe, sin alterar el orden por motivos de interés personal, parcialidad o movido por las pasiones. Este orden no implica uniformidad entre las partes sino precisamente “igualdad en la reciprocidad”⁴¹⁴ como bien señala Aristóteles en el libro de la *Política* en que critica la postura platónica.

La justicia se da en la polis, en la jerarquía que existe entre los elementos que la componen. Pero además dice MacIntyre que “no es solamente la polis sino el mismo *kosmos*, el mismo orden de las cosas, el que proporciona el contexto dentro del cual la justicia y la racionalidad práctica se relacionan”⁴¹⁵; y que “la excelencia política y, sobre todo, la excelencia del legislador consiste en la excelencia en ordenar los bienes,

⁴¹² GARCÍA GUAL y PÉREZ JIMÉNEZ traducen “la justicia, en cambio, es algo social”, 49.

⁴¹³ MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, 108.

⁴¹⁴ Pol. II 2, 1260b31.

⁴¹⁵ MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, 111.

tanto en general como en situaciones particulares”⁴¹⁶. Es decir, la ordenación depende principalmente del legislador o político, de alguien que ejerza el poder. Sin una autoridad es imposible un orden en la sociedad. Incluso Aristóteles llega a identificar la administración de justicia (*dikē*) con el orden (*taxis*) o manera de organizar la polis⁴¹⁷.

En tercer y último lugar, la justicia consiste en el discernimiento⁴¹⁸ (*krisis*) de lo que es justo: aunque discernir parece un acto del entendimiento, señala santo Tomás que “puesto que entraña la recta determinación de lo que es justo, corresponde propiamente a la justicia”⁴¹⁹. Pero aunque “el juicio es acto de justicia en tanto inclina a juzgar rectamente”, por otro lado es acto “de prudencia, en cuanto esta virtud pronuncia el juicio”⁴²⁰. La prudencia también interviene en la determinación de lo justo, como fuerza dirigente de las virtudes. Pero lo que conviene destacar es que el hombre justo es aquel que voluntariamente desea hacer lo justo; si esto falta, dicho individuo nunca acertará con lo que le corresponde al otro.

Lo que es claro es la intrínseca relación entre justicia y comunidad política, de tal manera que se puede afirmar que en cierta forma toda justicia en sentido propio es política, en cuanto depende de la ciudad para su existencia. Si no hay ciudadanos libres e iguales, no es posible el ejercicio de la justicia⁴²¹. Y las cuestiones que se desarrollan en la polis, las cuestiones políticas están íntimamente relacionadas con lo que establece el legislador. De ahí la importancia de la justicia legal, sin menoscabar por esto necesariamente la justicia natural.

⁴¹⁶ MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, 118.

⁴¹⁷ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 58.

⁴¹⁸ Miller traduce *krisis* por “judgment” o “decision”, señalando que “in the present context it clearly refers to a legal judgement or at least a political judgement”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 59.

⁴¹⁹ “Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., quod homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam”, *S. Th.* II-II, q. 60 a. 1 co.

⁴²⁰ “Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiae autem sicut iudicium proferentis”, *S. Th.* II-II, q. 60 a. 1 ad 1.

⁴²¹ “Hay justicia, en efecto, para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto”, EN V 6, 1134a30-33.

Es decir, la justicia se presenta como la virtud de la polis por antonomasia. Si una polis es buena será justa, y en definitiva buscará el bien común de todos; si es mala, será una ciudad injusta, que busca el interés de unos pocos, básicamente los que detentan el poder. A la vez, si se da la justicia, en cierto modo están presentes las demás virtudes, pues ya vimos cómo la justicia es virtud total, que engloba las otras. En efecto, afirma Aristóteles que “de un modo análogo, podemos decir que precisamente tiene esa pretensión la virtud, puesto que decimos que la justicia es una virtud de la comunidad, a la que acompañan necesariamente todas las demás”⁴²².

Además, “el bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad (*koinē*)”⁴²³. Esta frase añade un dato más a lo visto hasta ahora: la justicia no es sólo algo de la comunidad, sino que consiste en lo que le conviene a la ciudad; es decir, en lo mejor para la polis. Si naturalmente el hombre vive en sociedad, y está en ella para vivir bien –y no sólo para vivir–, se puede decir que de alguna manera ha alcanzado la meta, ese vivir bien, si vive en justicia, que es el bien político, y en definitiva el bien común. En este sentido, la justicia es un fin en sí misma, en cuanto es praxis o modo de vida de la ciudad.

¿Y basta la justicia para el buen vivir? Parecería que en cierto sentido sí, ya que es la virtud total, que engloba a las demás. Una persona justa vivirá las demás virtudes, porque si no las tiene, no podrá actuar con justicia: por ejemplo, se dejará llevar por las pasiones y cometerá injusticias en el caso de que le faltara la templanza.

Lo conveniente para la comunidad es la vida buena o *eudaimonia*. La justicia debe ser capaz de producir la felicidad: no es de extrañar que se la considere virtud total y completa, ya que la felicidad es el bien supremo del hombre⁴²⁴. Una sociedad justa es una sociedad feliz, pues contiene en sí todo lo necesario para la vida virtuosa del ciudadano. Sería incoherente –contradictoria–, una sociedad supuestamente justa, pero que no implicara la mejor vida para los ciudadanos.

⁴²² Pol. III 13, 1283a37-40.

⁴²³ Pol. III 12, 1282b17-18.

⁴²⁴ Cfr. EN I 7, 1097b1.

Antes de pasar al siguiente punto querría volver a resumir la relación entre lo justo y lo legal, ya que la justicia exige que existan normas escritas, precisamente para que lo justo no se quede en un ámbito abstracto y teórico, sino que se pueda vivir de modo efectivo.

El normal desenvolvimiento del hombre se da en la ciudad; por eso es evidente que en la polis, lugar privilegiado del hombre, debe primar la ley para que pueda existir un cierto orden. Podemos imaginar lo que sería una ciudad sin ley: pocos vivirían la justicia al no ser exigida de un modo tajante por la autoridad porque no todos los hombres que viven en la polis son hombres virtuosos. Muchas veces –por no decir la mayoría– las personas actúan bien porque son obligadas a ello⁴²⁵. Tal vez sea por eso tan importante la vertiente pedagógica de la ley, que expone Aristóteles en el último libro de la *Ética a Nicómaco*. La ley va educando al hombre desde joven para que sea capaz de seguir las normas de un modo voluntario y sin dolor, hasta que se forme en él el hábito que le permita realizar acciones virtuosas por el valor que poseen en sí mismas, y no por miedo al castigo.

La polis y la justicia se relacionan mutuamente, la justicia se da entre aquellos iguales que se relacionan entre sí por la ley, no por el afecto ni la amistad –al menos no necesariamente–, es decir entre ciudadanos: ésta será la justicia propiamente dicha.

Hasta aquí hemos visto cómo lo justo es lo igual y lo legal; la nota de igualdad, que es la más propia de la justicia, lleva de la mano a la justicia particular, que se verá más adelante. La legalidad en cuanto característica de lo justo implica que la justicia es virtud perfecta –hace referencia a los otros– y virtud entera –puede aplicarse a todas las acciones–. Esta idea de totalidad parece referirse también a la justicia como virtud de la polis, que es el todo más adecuado al hombre.

⁴²⁵ Sería el ejemplo del continente por contraposición a quien posee la virtud de la templanza.

d) División de la justicia política en natural y legal

Queda por examinar si, por lo dicho hasta aquí, se identifican justicia legal y justicia política, es decir, si fuera del artificio político hay lugar para tal cosa como la justicia. El texto más conocido de Aristóteles sobre esto dice:

La justicia política se divide en natural (*phusikon*) y legal (*nomikon*); natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo⁴²⁶.

Lo primero que resulta interesante destacar es que la palabra griega que utiliza Aristóteles para “legal” en este caso no es *nomimon*, como manifestó al decir que lo justo es lo legal y lo igual, sino *nomikon*. El diccionario señala (de *nomikos*, *nomikē*, *nomikon*): “Legal; jurisconsulto, que conoce las leyes; forense”⁴²⁷. Es decir, no se ve ninguna referencia directa a lo justo –como sí se da al hablar de *nomimon*, que parece dotarlo de un sentido más amplio del estrictamente legal– sino a lo meramente legal. También en inglés tiene una traducción diferente a la de *lawful*, pues tanto Ross como Irwin lo traducen por “legal”. Es decir, lo justo aquí sería solamente lo establecido por convención humana, convención que se da en la polis y no fuera de ella: por eso hablamos de justicia política.

Esta justicia legal no agota la justicia política, pues ésta es más amplia, al comprender también a la justicia natural, que sí forma parte de la polis, en cuanto no es extraña a la vida cotidiana de los hombres, en la ciudad⁴²⁸. Es decir, la justicia que se da en la polis, entre los ciudadanos, no se limita a ser un simple producto de las leyes, de algo convencional. Éstas son muy importantes y deben respetarse para que se dé la justicia;

⁴²⁶ EN V 7, 1134b18-22.

⁴²⁷ José M. Pabón, diccionario manual griego-español, Vox, Barcelona, 1970, 411.

⁴²⁸ “Although this distinction is loosely related to what is traditionally called the ‘nature-convention’ distinction, Aristotle’s formulation differs in that instead of distinguishing between natural and political (or civil) justice, he makes the distinction *within* political justice itself”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 74-75.

pero en la ciudad hay algo más: otras leyes que provienen de la misma naturaleza humana, que no pueden ser desatendidas a riesgo de cometer injusticia.

Quizá la existencia de costumbres facilite entender cómo en la vida del hombre en la polis hay algo natural –pues la costumbre es una continuación de lo dado por naturaleza– y algo cultural, y en ese sentido, variable: evidentemente las costumbres son distintas en los países, lo que no significa que no sean a su vez, naturales, con una naturalidad propia de lo humano. Por eso también en la justicia política no tiene Aristóteles reparo en encontrar una parte natural y otra parte legal, que de alguna manera debe ser una continuación de aquella. Respecto de las leyes procedentes de la costumbre Aristóteles señala:

Las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas, de modo que aun cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas (*hoi kata grammata nomoi*), no lo es más que las consuetudinarias (*hoi kata ta ethē*)⁴²⁹.

Según este texto, si se establece una jerarquía, ésta podría ser: primero la costumbre, después los actos del que gobierna y en tercer lugar la ley positiva⁴³⁰. Llama la atención la importancia de la ley consuetudinaria que Aristóteles antepone a la ley escrita, quizá porque su continuidad en el tiempo hace que sea más fiable que una simple disposición del legislador –que puede ser hoy y derogarse mañana–. La misma existencia de leyes consuetudinarias, reconocida por Aristóteles, parece demostrar que en la polis hay algo más que la estricta legalidad, si entendemos como tal a la ley escrita.

⁴²⁹ Pol. III 16, 1287b5-7. Conviene resaltar, aunque sea muy conocido, que la palabra griega para “costumbre” es *ethē*, de donde también deriva “ético”. En inglés, traducción de Jowett: “Again, customary laws have more weight, and relate to more important matters, than written laws, and a man may be a safer ruler than the written law, but not safer than the customary law”.

⁴³⁰ Para Aristóteles “nada impide que en ocasiones la costumbre, que emana del pueblo, o la jurisprudencia de los sabios, prevalezcan sobre la ley estatal”, VILLEY, *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, 48.

Aunque no puedo entrar a fondo en ello, para comprender este texto se impone una aclaración respecto a las *nomoi*, tal como me parece que se entienden en el libro de la *Ética a Nicómaco* dedicado a la justicia. La palabra *nomos* para los griegos, como ya señalé, tiene un significado amplio: abarcaría tanto las leyes escritas cuanto los usos y costumbres de los antepasados. En este sentido las leyes consuetudinarias están incluidas en el concepto de *nomos*. Así escribe Joachim Ritter:

Nomos es en Aristóteles, como en la filosofía griega en general, por un lado la ‘ley’ en relación con la *politeia* y con la legislación (*nomothesia*), pero al mismo tiempo está unido al *ethos* y a los usos consagrados desde tiempos antiguos, legitimados por la costumbre (...). *Nomos* como derecho presupone *nomos* como uso; el uso puede transformarse en ley⁴³¹.

Entonces, me parece que se puede entender la utilización de la palabra *nomos* en dos sentidos: uno, el más propio, implica además de la ley escrita, las demás normas no escritas de la polis, tales como los usos y costumbres⁴³². Pienso que un derivado de esta acepción es lo que se encuentra en la frase que vimos antes de que “todo lo legal (*nomima*) es en cierto modo justo”⁴³³, en cuanto que no se reduce la justicia al derecho positivo. Por otra parte, el *nomos* puede entenderse como ley escrita, y es así que se comprende –como dice Aristóteles– que las costumbres primen sobre ella; de este sentido de ley derivaría el adjetivo *nomikon*, legal, que Aristóteles aplica a una parte de la justicia política⁴³⁴, que convive con la natural.

El otro tema discutible es la preeminencia que este texto otorga al legislador. El mismo Aristóteles parece contradecirse sobre la cuestión de si es más de fiar el gobernante que la ley, porque en otro texto afirma:

⁴³¹ RITTER, *Metafísica e política*, 101.

⁴³² Comenta Joachim Ritter que para los griegos hay costumbres sagradas –como la sepultura de los difuntos– que no pueden ser suprimidas por ninguna legislación ni mandato. Cfr. RITTER, *Metafísica e política*, 101.

⁴³³ EN V 1, 1129b12.

⁴³⁴ Cfr. EN V 7, 1134b18-22.

Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. La ley es, por consiguiente, razón sin apetito⁴³⁵.

Es decir, ante la cuestión de si debe mandar la ley o un hombre, Aristóteles se pronuncia a favor de las leyes, que son imparciales⁴³⁶ y no sometidas a presiones debidas a las pasiones humanas. La ley es lo que está escrito y la legislación tiene la evidente ventaja de que en ella no se mezclan intereses; en ese sentido es mejor que mande la ley⁴³⁷.

Ahora bien, la ley es universal por definición y hay cuestiones que no puede determinar⁴³⁸. Aquí entra en juego el legislador que, al haber hecho la ley, podrá contestar a preguntas que la misma ley no responde. Por eso afirma Aristóteles que hay que obedecer más al gobernante que a la ley, pues aquel puede tener algunos datos no contemplados en la ley positiva⁴³⁹: alguien debe resolver las cuestiones que quedan fuera del alcance de la ley. Y es la misma ley escrita la que faculta al gobernante para que ejerza este poder: “Es más, concede la facultad de rectificarla cuando la experiencia sugiera alguna mejora de sus disposiciones”⁴⁴⁰.

Evidentemente la decisión del político no puede ser una decisión caprichosa, sino mediada por la prudencia, virtud del político o gobernante; es ella en último término la que alumbra la mejor solución para un caso concreto no contemplado en la ley; y siempre teniendo en cuenta la experiencia.

⁴³⁵ Pol. III 16, 1287a28-32. “Es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos”, Pol. III 16, 1287a19.

⁴³⁶ Cfr. Pol. III 16, 1287b4-5.

⁴³⁷ “Son las leyes bien establecidas las que deben tener la soberanía y (que) los magistrados, ya sean uno o varios, deben tenerla sólo acerca de los puntos que las leyes no pueden tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general”, Pol. III 11, 1282b2-6. Cfr. también MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 81-83.

⁴³⁸ “Forzosamente las normas escritas serán generales y en la práctica no se dan más que casos singulares”, Pol. II 8, 1269a11-12.

⁴³⁹ Cfr. SHERMAN, *The Fabric of Character*, 15.

⁴⁴⁰ Pol. III 16, 1287a27-28.

Con esto último se relaciona la existencia de la epiqueya⁴⁴¹ que es una “rectificación de la justicia legal”⁴⁴², para los casos que quedan fuera de la formulación universal de la ley. No es algo al arbitrio del juez, sino que se debe corregir la omisión teniendo en cuenta “aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido”⁴⁴³. La epiqueya parece confirmar la existencia del derecho natural: “El hecho mismo de que podamos discutir la justicia o injusticia derivadas de aplicar una ley en principio justa a un caso determinado es indicativo de que la justicia legal no es la última palabra en asuntos de justicia”⁴⁴⁴. Y este derecho natural no es ahistórico, sino que simplemente está llamado a concretarse mediante la positivización.

De fondo la cuestión importante es si es posible la justicia fuera de la polis, ya que Aristóteles incluye en la ciudad tanto la justicia natural como la legal. Si esto es así, parecería que la justicia natural, al estar incluida en ella, depende de la política y que deberá ser tan variable como son cambiantes los regímenes políticos.

Para evitar estos inconvenientes, la propuesta del derecho natural de tipo racional es concebir una justicia natural, por decir así, ahistórica, propia del hombre en cuanto hombre, independiente de la polis e inamovible⁴⁴⁵. Así, la justicia natural serviría como guía para juzgar los demás comportamientos y leyes. Sin embargo, no es ésta la postura aristotélica: para él la justicia natural es en cierto modo cambiante, –por eso afirma que “toda justicia es variable”–, pero por otro lado “tiene en todas partes la misma fuerza” y por tanto no varía.

No parece muy afortunado el ejemplo aristotélico –“el fuego quema tanto aquí como en Persia–”⁴⁴⁶ que describe esta justicia natural como

⁴⁴¹ Cfr. EN V 10.

⁴⁴² EN V 10, 1137b13.

⁴⁴³ EN V 10, 1137b23-24. Sobre la *epieikeia* cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 108-111.

⁴⁴⁴ GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 157.

⁴⁴⁵ Cfr. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, 371-372.

⁴⁴⁶ EN V 7, 1134b26-27.

inmutable, pues lo natural en el ámbito humano no es igual que lo natural en el ámbito físico⁴⁴⁷. En el mundo físico, como ya vimos, rige la necesidad, aunque hipotética; en el mundo humano, lo natural se identifica con lo racional, y por tanto deja un margen a la libertad humana en su realización. En este sentido, la justicia natural sí puede cambiar, en la medida en que se concreta en los distintos pueblos, siempre respetando los principios naturales básicos, por lo que también se dice inmutable.

El problema está en que Aristóteles no explica su concepto de naturaleza con claridad en los tratados éticos y políticos; “si lo hubiera hecho, habría caído en la cuenta de que hay cierta tensión en los papeles que asigna a lo natural”⁴⁴⁸. Por eso hay que tener en cuenta que el concepto de natural no es algo simple, sino que conviene distinguir entre lo que Julia Annas llama “naturaleza” y “mera naturaleza” que en otros términos se corresponde con la naturaleza teleológica (también llamada ideal) y con la naturaleza como facticidad o usual⁴⁴⁹. En esta misma línea Richard Kraut considera que hay una relación intrínseca en Aristóteles

⁴⁴⁷ Cfr. INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 98.

⁴⁴⁸ “Aristotle gives us an account of *physis* or nature in the *Physics* which is adequate for his immediate purposes there, but gives little indication of his broad deployment in the ethical and political works of the concept of the natural. He never systematically investigates nature as an ethical or political concept. Had he done so, he could not have failed to see that there are some tensions within the roles he assigns to the natural”, ANNAS, “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, 731.

⁴⁴⁹ “Two kinds of roles emerge as the central ones for nature in ethical theory. One is a limiting role: nature is those aspects of ourselves that we cannot change but must work with. This can be seen negatively or positively. Negatively, nature in this sense is inevitable and thus constrains what we do (...). The inevitability of nature does not imply that there is nothing we can do to live better or worse; it is up to us to specify our lives in ways such that things that we have to do –eating, getting angry, seeking company– are done in the right way rather than the wrong (...). Nature as our given material can be viewed more positively as our given potential for certain kinds of development. This is one role which it has in Aristotle: the natural virtues are not proper virtues, but states, natural because unchosen and merely a matter of temperament, which have the potential to become real virtues when the agent reflects on her reasons for acting and develops the intellectual basis of real virtue (...). But nature is not just the given aspects of ourselves; nature can function as an ethical ideal, as the correct way of developing the given aspects of ourselves”, ANNAS, *The Morality of Happiness*, 144 y 214. Cfr. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 322-323.

entre la justicia natural y el régimen naturalmente mejor, que considera una polis ideal, algo a lo que se debe tender⁴⁵⁰, pero que no está actualmente dado: sería la naturaleza teleológica o ideal. Es decir, “no debemos basar completamente nuestra idea de lo que es natural en el modo en el que el mundo actualmente es”⁴⁵¹. Por eso no es un contrasentido, al hablar de justicia natural en la polis, decir que la misma es en cierta manera invariable y en cierta manera mutable. Como señala Ana Marta González:

El núcleo de la cuestión reside en advertir que la posible ambivalencia de la naturaleza para una cosa y para su contraria, no significa la abolición de la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens*; (...) lo natural (*per se*) sucede *ut in pluribus*, y lo no natural (*per accidens*), sucede *ut in paucioribus*⁴⁵².

Es decir, lo justo natural es lo que se da por naturaleza, en la mayor parte de los casos. Pero puede haber ocasiones en que, *per accidens* no se siga esa ley natural.

Cuando se dice que en la polis se incluye la justicia natural, se está afirmando que fuera de la ciudad no hay justicia en sentido estricto, porque el hombre fuera de la polis no es ciudadano, y por tanto no es libre ni igual. Fuera de la ciudad cabe una justicia en sentido amplio, tal como son las relaciones entre padres e hijos, por ejemplo, o, más en general, la que rige entre hombres que por cualquier causa coinciden o conviven, fuera de un marco propiamente político –aquí entraría, por ejemplo, el derecho de gentes de los romanos–. Pero no puede decirse que la justicia natural sea la que se da en la familia o en las relaciones de amistad, y que la legal se da en la ciudad: ambas se dan en la polis.

En esta cuestión lo importante es no contraponer el derecho político con el derecho natural. Como explica santo Tomás⁴⁵³, lo naturalmente justo y lo legalmente justo van unidos en el uso –y así lo entienden los

⁴⁵⁰ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 131.

⁴⁵¹ “Aristotle is right to say that we should not base our idea of what is natural entirely on the way the world actually is”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 130.

⁴⁵² GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 293.

⁴⁵³ *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 2.

filósofos–; y por eso Aristóteles incluye en la justicia política una parte legal y una natural, porque en definitiva es lo que se vive en la polis. En cambio, los juristas romanos dieron más importancia al origen o causa del derecho, y por eso enfatizan la distinción entre las leyes de la ciudad y lo que es justo por naturaleza. Esto llevó de alguna manera a entender lo justo natural como algo que está fuera de la ciudad –aunque no sea necesario comprenderlo así–.

Resumiendo, la justicia natural, que permanece invariable y que posee la misma fuerza en todos los lugares, es algo de la polis. Aunque se sucedan distintos regímenes políticos, deberán mantenerse sus principios, porque no cambian, ya que responden a la misma naturaleza del hombre. Por eso la justicia natural puede servir de correctivo a la legal, y por tanto a las leyes. Si no fuera así, ¿a qué instancia acudiríamos en el caso de injusticias legales?⁴⁵⁴.

Tony Burns, por el contrario, considera que la justicia natural según Aristóteles no serviría para criticar la ley positiva: “Es imposible para el derecho natural servir de medida para evaluar la justicia o injusticia de la ley positiva”⁴⁵⁵. Llega a esta conclusión después de señalar que los principios de la justicia política son una síntesis de los principios de la ley natural –meramente formales–, que son determinados por la justicia convencional o legal. Si los principios de la ley natural no son asumidos por la justicia legal, simplemente no existen: la ley positiva debe dotarlos de contenido concreto⁴⁵⁶. No es el momento de ver la distinción entre principios formales o materiales en este ámbito, que de entrada parecería una postura lejana al modo de pensar aristotélico, ya que la justicia natural también contiene una referencia al bien humano, por mucho que esa referencia deba concretarse en la práctica. Por esto conviene que la justicia legal haga suyos los principios de la justicia natural: si no fuera así, ésta quedaría –en la práctica humana– como desprotegida.

⁴⁵⁴ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 131-132.

⁴⁵⁵ “It is quite impossible for natural law to serve as a standard of measurement by means of which the justice or injustice of positive law might be evaluated”, BURNS, “Aristotle and Natural Law”, 163.

⁴⁵⁶ Cfr. BURNS, “Aristotle and Natural Law”, 154-155.

En definitiva, para Aristóteles, la justicia por antonomasia es la que se vive en la polis –la justicia política–, que es su bien propio. A otros niveles, por ejemplo, doméstico existe una justicia en cierto sentido, derivada de la anterior. Esta justicia política consiste básicamente en la igualdad: los que son iguales deben ser tratados iguales; y por eso se da entre ciudadanos, libres e iguales ante la ley. De aquí se deriva la otra nota importante de lo justo, esto es, lo legal. Como señala Aristóteles: lo justo es lo igual y lo legal. La existencia de la ley está intrínsecamente unida a la justicia, sin la cual ésta difícilmente se hará efectiva; pero una ley que debe respetar el otro componente de la justicia política, la parte natural.

e) La justicia parcial

En el punto anterior vimos cómo la justicia principalmente se da en la polis; pero en la ciudad no sólo hay relaciones entre la ley y el ciudadano –justicia legal–, aunque sea una ley tomada en sentido amplio, sino también entre los particulares. Y señalé cómo parece que, según Aristóteles, el modelo perfecto de justicia lo tenemos en la particular más que en la legal, aunque ambas son constitutivas de la polis.

Que la justicia legal y la particular son distintas es algo claro: “Es, pues, evidente, que hay varias clases de justicia, y que hay una distinta de la virtud total. Tenemos que averiguar cuál es y de qué índole”⁴⁵⁷. La justicia particular responde al segundo sentido de justicia, y es la que parece interesar más a Aristóteles cuando afirma que “en todo caso, lo que estamos investigando es la justicia que es parte de la virtud”⁴⁵⁸, así como cuando al decir que lo que nos interesa es la justicia política, *politikon dikaion*, la define haciendo referencia a lo propio de la justicia particular, es decir, que “existe entre personas que participan de una vida

⁴⁵⁷ EN V 2, 1130b6-7. La justicia es un concepto amplio: “Parece que la justicia y la injusticia tienen varios sentidos”, EN V, 1, 1129 a, 26. Richard Kraut señala por el contrario que “injustice in the narrow sense is a species of injustice in the broader sense”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 138.

⁴⁵⁸ EN V 2, 1130a15-16. Afirman Gauthier y Jolif que la partícula ‘ge’ es muy significativa: “Lo que se acaba de decir [comentaría Aristóteles] es sin duda interesante, pero el verdadero objeto de nuestra investigación es la justicia particular”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-1, 344.

común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente”⁴⁵⁹.

La virtud total es la justicia legal, que, por más que –por el hecho de atribuirle totalidad– parezca más importante que la particular, no lo es para Aristóteles. Ahora queda especificar este otro tipo de justicia que surge a partir de determinadas transacciones de los ciudadanos, que es por tanto virtud política, pero no propiamente justicia legal.

Comentan Gauthier y Jolif que la concepción aristotélica de justicia particular es un aporte nuevo y original, que muestra la insuficiencia de estudiar la justicia solamente como obediencia a la ley⁴⁶⁰: no es que la justicia particular se oponga a la justicia, virtud total, sino que “invocar la igualdad de los derechos y deberes como un criterio superior permite instaurar una justicia más real que la legal, esencialmente relativa”⁴⁶¹ –en cuanto dice siempre referencia al otro–. Es decir, la justicia particular acude a la igualdad como criterio según el cual se debe aplicar esta justicia. Pero sin embargo también es relativa como toda justicia, en cuanto se refiere al otro: si no, no cumpliría la noción de justo.

Una pregunta se plantea: ¿igualdad entre qué o quiénes? Lo veremos al distinguir los dos tipos de justicia particular, que tratan esta igualdad. Antes –para delimitar un poco más el concepto aristotélico de justicia particular– conviene citar un párrafo en el que se refiere a la injusticia:

Pues bien, la injusticia de que antes hemos hablado es la de lo contrario a la ley, y como lo desigual (*anison*) y lo contrario a la ley (*paranomon*) no son lo mismo, (...) tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo en ambos sentidos, sino distintos en uno y otro caso, los últimos como partes y los primeros como todos; esta injusticia es, en efecto, parte de la injusticia total, e igualmente esta justicia de la justicia. De modo que

⁴⁵⁹ EN V 6, 1134a26-28.

⁴⁶⁰ Cfr. GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 344.

⁴⁶¹ “L'égalité des droits et des devoirs était invoquée comme un critère supérieur, permettant d'instaurer une justice plus réelle que ne le pouvait faire la loi, essentiellement relative”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 344.

también hay que hablar de la justicia parcial y de la injusticia parcial, y de la misma manera de lo justo y de lo injusto⁴⁶².

Como dije antes, las dos justicias se relacionan como la parte y el todo: lo contrario a la ley se dice injusto en sentido total; en cambio, el ser desigual se considera una parte de la injusticia, una injusticia parcial. Lo que se puede añadir ahora es que la parcial está relacionada directamente con el lucro o codicia (*kerdainein*)⁴⁶³ –la misma palabra que utiliza en EN IV 1 al hablar del avaricioso, en quien se da el afán de lucro–. *Pleonexia* como falta de medida o desmesura es un término conocido en griego, que Aristóteles utiliza⁴⁶⁴ por ejemplo cuando señala como características del injusto el ser *paranomos*, *pleonektēs* –lo traducen como codicioso– y *anisos*; y en cambio, del justo sólo afirma dos cualidades: *nomimos* e *isos*⁴⁶⁵.

Por tanto, parece que propio de la injusticia particular –que la diferencia de la total– es la *pleonexia*, o afán desmedido de tener: la codicia. Es decir, hay un tipo de justicia o injusticia que es muy amplio y abarca todas las virtudes o vicios: podemos realizar actos injustos en algún momento, pero no queriendo directamente esa injusticia, sino por debilidad, pasión, pereza etc. Sin embargo hay otra que es justicia o injusticia específicamente hablando y que tiene que ver con la codicia y la ambición.

Una persona puede ser injusta por su deseo de poseer más, lo que la lleva a tratar a los demás de modo desigual, y a interesarse sólo por el

⁴⁶² EN V 2, 1130b10-18.

⁴⁶³ “El lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio sino a la injusticia”, Pol. V 2, 1130a32.

⁴⁶⁴ Nos podemos preguntar si Aristóteles utiliza como sinónimo *pleonektēs* y *kerdainein* (lucro o codicia). En la traducción española aparece *pleonexia* como codicia, por lo que parecería que sí: por ejemplo, en EN V 1, 1129b1 empieza “como el injusto es también codicioso...” (*pleonektēs*); o también cuando afirma que “la codicia (*pleonexia*) tiene por objeto lo bueno”, EN V 1, 1129b9; o que “cuando uno codicia (*pleonektēi*), muchas veces no actúa a impulso de ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos, sino a impulsos de cierta maldad (...) e injusticia”, EN V 2, 1130a22-23. Por otro lado, la *pleonexia* parece un término más abarcante que la codicia, que se refiere únicamente al dinero.

⁴⁶⁵ Cfr. EN V 1, 1129a32-33.

propio beneficio. El individuo injusto busca lo que le conviene aun a costa de perjudicar al otro, o elige siempre para sí el menor mal⁴⁶⁶; y se puede ver que es fácil caer en la injusticia sobre todo en cuestiones de dinero. Así lo afirma Aristóteles:

Señal de que [la justicia parcial] existe es el hecho de que el que practica las otras clases de vicio es injusto, pero no codicia (*pleonekteī*) nada, por ejemplo, el que tira el escudo por cobardía, o habla mal porque tiene un carácter difícil, o no socorre con su dinero (*chrēmasi*) por avaricia (*aneleutherian*); y cuando uno codicia (*pleonekteī*), muchas veces no actúa a impulsos de ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos, sino a impulsos de cierta maldad (en efecto, lo censuramos) e injusticia⁴⁶⁷.

En castellano resulta extraña la distinción que hace Aristóteles entre la avaricia –a la que incluye como acto contra la justicia, además del propio, como virtud total– y la codicia –como injusticia particular–, pues nos parecen sinónimos. La distinción reside, por un lado, en que lo que mueve al injusto es beneficiarse de cosas tales como el honor, dinero, seguridad, etc., es decir, no sólo pone su meta en el dinero –como sí realiza el avaricioso–; y además su móvil es “el placer que resulta de la ganancia (*kerdous*)”⁴⁶⁸, y no, por ejemplo, el apetito desordenado o una fuerte pasión. Además la *pleonexia* añade, como ya señalé, ese deseo de tener más, pero a expensas de otros.

Todo el que tiene un vicio es de alguna manera injusto, pero no necesariamente codicioso, y por tanto no propiamente injusto; aunque sí esté faltando a la justicia, y por tanto sea injusto de modo indirecto. Es decir, cualquier vicio afecta a la justicia, porque la justicia hace referencia al otro, y éste se puede ver afectado por nuestros vicios, que de alguna manera inciden en la esfera social. No existe un vicio completamente individual, en el sentido de que, al afectar a nuestra conducta, tendrán influencia en quienes nos rodean.

⁴⁶⁶ Cfr. EN V 1, 1129b10-11. Kraut señala que es justamente esto, hacer el mal a costa de otros, (*at expense of others*) lo que define la *pleonexia* como un vicio diferente. Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 138.

⁴⁶⁷ EN V 2, 1130a17-23.

⁴⁶⁸ EN V 2, 1130b4.

Aunque Aristóteles distingue entre estos dos tipos de justicia, también encuentra analogía entre ellos, en concreto, pertenecen al mismo género, pues ambas hacen referencia al prójimo y la alteridad es una nota de la justicia.

Hay una injusticia parcial junto a la otra total, sinónima suya porque su definición está dentro del mismo género; el sentido de ambas estriba, en efecto, en su referencia al prójimo, pero una tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad (...) y la otra tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien (*spoudaios*)⁴⁶⁹.

Lo que une a los dos tipos de justicia es su referencia al prójimo: es esta característica lo que las hace pertenecer al género justicia. Por eso se las denomina con el mismo nombre, y las dos son virtud. Se diferencian porque una, la justicia particular, se centra en el lucro, siendo su móvil “el placer que resulta de la ganancia”, mientras que la otra se preocupa por todo lo que hace al hombre virtuoso, y en definitiva la felicidad. Aquí es importante destacar cómo el hombre justo –a nivel de justicia legal– no es el que simplemente obedece las leyes, sino el que busca el bien, y por eso obedece las leyes. Como señala Richard Kraut, el justo es alguien “que sirve a su comunidad a través de su sistema legal y sus normas”, pero su objetivo “no es obedecer las reglas por el solo hecho de la obediencia, sino para promover el bien de toda la comunidad”⁴⁷⁰.

El hombre justo promueve la justicia en su polis, y como es un individuo que se conforma a la ley, buscará obedecerla en pos del bien común. Por eso importa la vida en comunidad, donde se da el pleno desarrollo del ser humano. El *spoudaios* necesariamente vive la justicia que es una virtud típicamente suya. Aquí Aristóteles hace un inciso referente a la educación individual, tema al que ya aludimos anteriormente. Según Gauthier y Jolif, en un régimen aristocrático, donde todos los ciudadanos son buenos absolutamente,

la virtud del ciudadano y la virtud del hombre de bien se confunden; no tiene necesidad de educación privada: el régimen provee todo, y sólo tiene que conformar su acción a las prescripciones legales para ser

⁴⁶⁹ EN V 2, 1130a33-1130b5.

⁴⁷⁰ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 118.

virtuoso. La política es así la única ciencia requerida para dirigir la completa educación del hombre-ciudadano⁴⁷¹.

Pero no sucede lo mismo en los demás regímenes; en ellos,

el criterio según el cual se decide la perfección del ciudadano no es pura y simplemente la virtud, sino alguna otra cosa: el nacimiento, la riqueza, el valor etc. En todos estos casos, se es buen ciudadano sin ser necesariamente hombre de bien, y hará falta una ciencia diferente de la política para dirigir la adquisición de la prudencia (*sagesse*)⁴⁷².

¿En qué consiste más concretamente la justicia parcial? Aristóteles afirma que “si lo injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten. Puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio”⁴⁷³.

Aristóteles habla de la justicia particular en el sentido de lo igual⁴⁷⁴ (*to ison*) y de una proporción, por lo que ninguna de estas notas sirve para distinguir los dos tipos de justicia particular. Tanto una especie como la otra deben cumplir las condiciones de la igualdad y la proporcionalidad entre las partes. Lo que las diferencia según Aristóteles es que,

⁴⁷¹ “La vertu du citoyen et la vertu de l’homme de bien se confondent; il n’est pas besoin d’éducation privée: la constitution suffit à tout, et il n’est que de conformer son action aux prescriptions légales pour devenir vertueux. La politique est alors la seule science requise pour diriger l’éducation complète de l’homme-citoyen”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-1, 348-349.

⁴⁷² “Le critère selon lequel on décide de la perfection du citoyen n’est pas la vertu purement et simplement, mais quelque chose d’autre: naissance, richesse, valeur guerrière, etc... Dans tous ces cas, on est bon citoyen sans être nécessairement homme de bien (Pol. III 4, 1276b28-35), et il faudra une science différente de la politique pour diriger l’acquisition de la sagesse”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-1, 349.

⁴⁷³ EN V 3, 1131a13-15.

⁴⁷⁴ En la *Ética a Nicómaco* relaciona la exigencia de igualdad, ya sea aritmética o proporcional, con los dos tipos de justicia particular. Dicen Gauthier y Jolif que “les deux espèces de la justice particulière sont identiques en ce qu’elles établissent l’une et l’autre l’égalité, mais elles diffèrent par le critère qui détermine cette égalité: c’est dans un cas une égalité du type $A : B = C : D$, et, dans l’autre cas, du type $A - B = C - D$ ”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-1, 360.

una especie es la que se practica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen (pues en estas distribuciones uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro), y otra especie es la que regula o corrige los modos de trato⁴⁷⁵.

Por ello hay dos variantes dentro de la justicia particular: distributiva y correctiva. Lo que va a diferenciar una de otra es que la primera se ejerce “en el ámbito de los bienes comunes, y la otra en el de los bienes individuales”⁴⁷⁶; la distributiva sigue una proporción geométrica, y la justicia correctiva es conforme a la proporción aritmética⁴⁷⁷.

La pretendida igualdad que busca Aristóteles no es absoluta, pues de hecho los hombres no son idénticos ni realizan el mismo tipo de acciones y por tanto no todos merecen lo mismo. Robert Spaemann señala:

Platón y Aristóteles introdujeron a este respecto [para justificar las desigualdades], el concepto de igualdad proporcional, distinguiéndolo de la igualdad aritmética. Igualdad proporcional quiere decir tratar de una manera igual a lo igual. Ahora bien, los hombres no son nunca iguales en todos los aspectos. ¿Cuáles son los puntos de vista relevantes, bajo los cuales individuos diferentes aparecen como iguales y, en consecuencia, hay que tratarlos de igual manera? Aristóteles menciona tres: capacidad, posesión y *status* de libertad ciudadana. Luego clasifica las formas de gobierno según el punto de vista que predomine en la adjudicación de los cargos públicos. La igualdad aritmética, escribe, ha de tener validez para las relaciones de intercambio del derecho privado. Aquí no se admite el prestigio de las personas, sino únicamente el prestigio de los bienes intercambiados; aquí debe dominar la relación de equivalencia, cualquiera que sea la forma de determinarla. Es característico de la filosofía política clásica la preferencia de la igualdad proporcional respecto a la aritmética⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ EN V 2, 1130b31-34.

⁴⁷⁶ GAUTHIER-JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 350.

⁴⁷⁷ Cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 358.

⁴⁷⁸ SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, 278.

De la igualdad proporcional trata la justicia distributiva; de la aritmética la justicia correctiva, cuestiones que veremos brevemente.

La justicia distributiva se refiere a la repartición de honores y riquezas según los méritos de cada uno. En esta alusión a los honores se ve una clara referencia a la polis, que es donde se otorgan tales bienes. Cada uno tendrá conforme a lo que merezca, y por eso no hay una igualdad en sentido estricto, sino en proporción (*analogon*) geométrica. Así afirma Aristóteles que “lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos”⁴⁷⁹.

El problema que se plantea es que “no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud”⁴⁸⁰. Así, lo que es justo dependerá directamente del régimen político en el que vivamos, pero respetando siempre el término medio – concepto clave para comprender la virtud–, porque “lo proporcional es un término medio y lo justo es proporcional”⁴⁸¹, y el término medio siempre lo es de dos extremos, de lo más y de lo menos.

Aristóteles muestra la existencia de la justicia distributiva a partir de dos experiencias de la vida: una serán las disputas que se originan cuando los que “son iguales no tienen o reciben partes iguales”; y la otra los méritos, pues “todos están de acuerdo (...) en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos”. Para Aristóteles la base del mérito es la virtud –se da en la aristocracia– pero los demás regímenes políticos siguen otros criterios, como la igualdad en el caso de la democracia. Por eso la proporción geométrica se apoya en el principio de la distribución conforme al mérito.

⁴⁷⁹ EN V 3, 1131a25-26. El autor Wojciech Sadurski ha vuelto a insistir en la importancia del mérito en la justicia, para contrarrestar la insistencia de autores como Rawls en la igualdad. Cfr. CAMPBELL, T., *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 2002, 155-180.

⁴⁸⁰ EN V 3, 1131a26-29.

⁴⁸¹ EN V 3, 1131b12.

La justicia distributiva es necesaria en la polis, pues, aunque esté formada por hombres libres e iguales, esta igualdad no es algo matemático. Que los hombres sean iguales no significa que sean idénticos, y entonces lo justo será tratar a cada uno conforme a lo que merece.

El otro tipo de justicia particular es la correctiva (*diorthōtikon dikaion*), que regula o corrige los modos de trato (*sunallagmasi*), ya sean éstos voluntarios o involuntarios. Aquí la justicia es una igualdad según la proporción aritmética. Es decir, no se tienen en cuenta méritos ni distinciones, sino que se trata a todos por el mismo rasero. Como dice Aristóteles:

Lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo que que uno malo haya defraudado a uno bueno, o que el adulterio haya sido cometido por un hombre bueno o malo: la ley sólo mira a la especie del daño (*tou blabous tēn diaphoran*) y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado⁴⁸².

La justicia correctiva no atiende al mérito, sino a la naturaleza de la cosa, del daño causado. Este daño que se tiene en cuenta para determinar la pena, no es el daño meramente bruto, material, sino que incluirá otros elementos, como la repercusión social del delito por ejemplo. En este sentido todo acto injusto afecta a la polis y repercute en el bien común, y es algo que tiene que determinar el juez. Cuando se da la injusticia –que es una desigualdad–, el juez procura igualarla con el castigo, quitando del lado de la ganancia. Aquí también aparece el término medio entre la pérdida y la ganancia, que consiste en lo igual, y que el juez es el encargado de restablecer: debe restablecer la igualdad aritmética.

Lo que define a la justicia correctiva es que es el “término medio entre la pérdida y la ganancia (*to meson zēmias kai kerdous*)”⁴⁸³. Gauthier y Jolif insisten en que la traducción correcta es que “lo justo correctivo es el medio aritmético entre la parte del que gana y la del que pierde, y no,

⁴⁸² EN V 4, 1132a2-6.

⁴⁸³ EN V 4, 1132a18.

como se traduce a menudo, entre la pérdida y la ganancia”⁴⁸⁴, como remarcando la relación entre los individuos, algo propio de toda virtud.

Aunque hemos hecho derivar la justicia parcial de la nota de igualdad –característica de la justicia–, y no de la legalidad, tanto la justicia correctiva como la distributiva pueden considerarse parte de la justicia política, en cuanto regulan las transacciones de los ciudadanos. Por esto afirman Gauthier y Jolif que “lo justo político es lo justo correctivo y lo justo distributivo, pero con miras esta vez a su realización en el seno de la ciudad”⁴⁸⁵. En este sentido se entiende que, en efecto, la justicia de la polis no se reduzca a una mera cuestión de obediencia a las leyes, sino que comprende todas las relaciones de justicia que puedan entablarse en la ciudad.

f) La justicia en la casa

Hasta ahora, en definitiva, se ha visto la justicia política que tiene tres ejes fundamentales. El primero de ellos sería la justicia natural, el segundo la justicia legal y el tercero la justicia parcial que se divide a su vez en distributiva y correctiva. Otra clasificación de justicia correspondería a la doméstica, menos importante que la anterior ya que en definitiva sólo es justicia en un sentido derivado. Algo se ha dicho ya de ella cuando se trató la amistad.

Hay que tener en cuenta que estamos buscando al hombre bueno, y éste no existe sin la casa, como se vio en su momento. Es en la casa, lugar de la subsistencia, donde se dan las relaciones básicas que de alguna manera preparan la vida en la polis. Ambas, casa y polis, son para Aristóteles esencialmente distintas, pues la ciudad es el lugar de los libres, mientras que la casa está marcada por situaciones de dependencia.

⁴⁸⁴ “Le juste correctif est la moyenne arithmétique entre la part du gagnant et celle du perdant, et non, comme on le traduit souvent, entre la perte et le gain”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, II-1, 368.

⁴⁸⁵ Le juste politique “est le juste correctif et le juste distributif, mais envisagés cette fois dans leur réalisation au sein de la cité”, GAUTHIER–JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, II-1, 386.

Aristóteles señala: “De modo que entre los que no están en estas condiciones –se refiere a las personas libres e iguales– no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía”⁴⁸⁶. Deja muy claro, como se ha señalado reiteradamente, que la justicia es una relación entre ciudadanos, y que por tanto se da en la polis. Todo lo demás se dirá justo en un sentido derivado, en cuanto cumple alguna de las condiciones de la justicia. El hombre justo, y por tanto el hombre bueno, debe vivir en la polis. Esto deja un margen muy estrecho –por no decir nulo– a la existencia de un posible hombre bueno en sentido estricto fuera de la ciudad.

Ahora bien, parece que es posible una cierta justicia en la casa, sobre todo porque también hay en ella ciertas relaciones de alteridad, como en el caso del amo y el esclavo. La cuestión es, como se dijo, que la justicia es una relación entre iguales, característica que no parece darse en esos dos individuos. Al hablar de la vida del dueño de casa, por comparación con la del hombre libre dice Aristóteles que

la vida del hombre libre es mejor que la del amo; esto es verdad, pues no implica ninguna dignidad especial el servirse de un esclavo en tanto que esclavo, ya que el mando relativo a las necesidades de la vida no participa de ninguna clase de nobleza (*tōn kalōn*). Pero en cambio no tienen razón al juzgar que toda autoridad es despótica, porque la autoridad que se ejerce sobre hombres libres difiere tanto de la que se ejerce sobre esclavos como difieren entre sí el naturalmente libre y el esclavo por naturaleza⁴⁸⁷.

El ser amo además de hombre libre añade una relación de dependencia del esclavo, ya que el amo manda sobre el esclavo; pero no pertenece a las actividades nobles y libres, pues se refiere más bien a las necesidades de la vida⁴⁸⁸, y en este sentido siempre es despótica. Por contraposición, el mando político sí es una actividad noble. Puede decirse que,

⁴⁸⁶ EN V 6, 1134a28-30.

⁴⁸⁷ Pol. VII 3, 1325a23-30.

⁴⁸⁸ “Hablemos del amo y del esclavo para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica”, Pol. I 3, 1253b15-16.

la justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los gobernantes, aunque es semejante. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo, y nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente⁴⁸⁹.

Aristóteles diferencia entre la justicia de los gobernantes y la del amo (*to despotikon*) y la del padre (*to patrikon*), pero al mismo tiempo encuentra un parecido entre ellas. La distinción clara es que de alguna manera tanto las propiedades como los hijos se identifican con uno, son “como partes de uno mismo” y por eso propiamente no cabe justicia porque esta virtud, como ya he señalado, requiere alteridad; y acerca de lo que es de uno no hay justicia, porque hay identidad, y parece que no se puede ser injusto respecto de sí mismo. Es una verdad que Aristóteles afirma claramente:

Por eso no hay injusticia para con uno mismo, y, por tanto, tampoco hay injusticia ni justicia política en esas relaciones: quedamos, en efecto, en que esa clase de justicia era según ley, y en que tienen ley de un modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia. Por esta razón la justicia se refiere más a la mujer que a los hijos o la propiedad; pero se trata en este caso de la justicia doméstica, que es también distinta de la política⁴⁹⁰.

Al inicio de este capítulo, al hablar del hombre en la casa, encontrábamos tres relaciones básicas del varón con los demás miembros: los esclavos, los hijos y la mujer, en las que el papel predominante es del hombre libre y ciudadano. Aristóteles, aunque afirma cierta pertenencia de esos miembros al amo, padre o marido, no excluye una cierta relación de alteridad, una cierta distinción entre ellos – porque son individuos diferentes–, más manifiesta en la mujer que en el hijo, y más en éste que en el esclavo. Y en ese sentido sí cabría un cierto tipo de justicia.

Con relación al esclavo, que veremos más a fondo en el siguiente epígrafe, se puede decir que, aunque en cuanto esclavo es propiedad del amo, en cuanto hombre se relaciona de distinta manera con su dueño: por

⁴⁸⁹ EN V 6, 1134b8-12.

⁴⁹⁰ EN V 6, 1134b13-18.

este motivo, cabe respecto a él una cierta amistad y justicia⁴⁹¹. Esto es debido a que la justicia para Aristóteles se da allí donde se armonizan capacidades cara a una obra común⁴⁹², incluso aunque esta armonía signifique que uno manda y otro obedece, e incluso aunque ese mando y obediencia no sea político sino despótico: en este último caso, sin embargo, ya no hablamos de justicia política; es parte de la doméstica.

El tema de los esclavos ofrece así indicaciones acerca del modo en que Aristóteles entiende la justicia natural: no sólo como relación entre hombres considerados iguales al margen de su posición en la polis –en virtud de lo cual cabría también amistad entre amo y esclavo–, sino también como complementariedad, incluso asimétrica, de capacidades (el amo manda, el esclavo obedece) en vistas a una obra común: la subsistencia de la casa. Por otro lado, también en los hijos se encuentra una cierta libertad que los diferencia de los esclavos. Dice Aristóteles:

El padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos como libres (*eleutherōn*) en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano (*politikōs*) y a los hijos como vasallos (*basilikōs*)⁴⁹³.

No hay que entender que esta relación con el hijo es necesariamente de abuso, pues bien se encarga Aristóteles de explicar cómo ve él la relación de tipo real:

En cambio, la autoridad que se ejerce sobre los hijos es regia (*basilikē*), porque el que los ha engendrado los gobierna por razón del afecto y de su mayor edad, en lo que consiste precisamente la esencia de la autoridad real⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ “En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre”, EN VIII 11, 1161b4-7. Cfr. HARDIE, *Aristotle’s Ethical Theory*, 204.

⁴⁹² Por eso afirma por ejemplo que “el señor y el esclavo tienen los mismos intereses”, Pol. I 2, 1252^a34.

⁴⁹³ Pol. I 12, 1259a39-1259b1.

⁴⁹⁴ Pol. I 12, 1259b10-12.

Es decir, concibe al rey, en este caso al padre, como alguien que quiere y cuida a sus súbditos –una visión paternalista, diríamos hoy–, que se encarga, en razón de su superioridad, de su bien. El haberlos engendrado y el tener madurez califican al padre para gobernar mirando el bien de la prole. Por tanto habrá un deseo de portarse con justicia respecto a ellos, de darles lo que les corresponde.

Por último está la relación entre marido y mujer. En ella se da la justicia más propiamente que en las relaciones con los esclavos y con los hijos. De alguna manera, Aristóteles ve que la mujer es más igual al varón que los propio hijos –aun manteniendo siempre una subordinación– porque el marido ejerce sobre ella un dominio de tipo político, mientras que con los hijos manda como *basilikos*, de modo semejante a una monarquía⁴⁹⁵. Según lo que hemos visto, el gobierno propiamente político sólo se da entre varones, ciudadanos libres e iguales. Por eso, al admitir Aristóteles un gobierno político sobre la mujer parecería que le da la categoría de ciudadano, con la particularidad de que, a diferencia del ciudadano, la mujer no puede mandar en lo político –aunque Aristóteles le reconoce mando en las cosas que le corresponden–⁴⁹⁶.

En definitiva, Aristóteles admite una justicia en sentido derivado con relación a otros que son casi partes del hombre, porque también en el ser humano encontramos un cierto tipo de justicia. Es una justicia en sentido metafórico, que se da respecto a las partes en que está dividida el alma⁴⁹⁷. Uno en sí mismo encuentra un tipo de justicia, la justicia del amo, en cuanto la parte irracional del alma debe someterse a la parte racional, como vimos al hablar del ejemplo del incontinente.

Esta afirmación, de regusto platónico, hace que también los seres humanos se distingan entre sí, según prime una u otra parte del alma en sus vidas. De alguna manera, Aristóteles remite la desigualdad práctica

⁴⁹⁵ “La administración es una especie de monarquía de la casa”, Pol. III 14, 1285b32.

⁴⁹⁶ Cfr. EN VIII 10, 1160b32-34.

⁴⁹⁷ “Metafóricamente, y por semejanza, puede hablarse, no de una justicia de uno para consigo mismo, sino de una justicia entre ciertas partes de uno, no cualquier justicia sino la del amo o la doméstica, pues en esa relación está la parte racional del alma respecto de la irracional”, EN V 11, 1138b5-9.

de los seres humanos a un cierto desorden interno: todos tienen un alma dividida en partes, pero la relación que se da entre dichas partes varía. Si el ser humano es un todo ordenado, donde debe regir la dimensión racional, cuando ésta no se impone al resto, tendremos al esclavo, al niño o a la mujer. Así señala:

El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo; el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales⁴⁹⁸.

Si en el alma hay un elemento dirigente y un elemento dirigido, lo propio de la virtud moral perfecta es que domine el elemento dirigente. Cuando esto no sucede –como en el caso de la mujer y el niño– puede darse la virtud, pero sólo en cierta medida, y por tanto, no la virtud perfecta. Es decir, tanto el niño como la mujer tienen capacidad deliberativa –cosa que el esclavo no–, pero por diferentes motivos no la ejercitan de modo perfecto. No es éste el lugar para profundizar en este controvertido tema. Lo dicho baste para hacernos una idea del modo en que Aristóteles concibe la justicia doméstica.

Resumiendo, la justicia en sentido propio es “según ley”, y ésta se da entre “aquellos que son iguales en el mando” y esto evidentemente no sucede en las relaciones familiares. De todos modos, en éstas cabe hacer de nuevo una distinción: hay una gradación en las relaciones, siendo la más próxima a la justicia la relación con la mujer, y después, en otro escalón la de los hijos y por último los esclavos.

Conviene ir cerrando este capítulo, para poder dar paso al concepto que Aristóteles tiene del ciudadano, tema que se desprende naturalmente de lo visto en estas páginas. Efectivamente, si el hombre es un ser social, y esa sociabilidad se manifiesta de modo primario en la polis; si la virtud perfecta y total es la justicia, que sólo se hace efectiva en la ciudad, entonces lo normal será continuar con el estudio de lo que Aristóteles entiende por ciudad y por ciudadano. Será el momento de poner en

⁴⁹⁸ Pol. I 13, 1260a9-14.

relación la virtud del hombre bueno con la virtud del ciudadano, y ver si coinciden o no.

Sin embargo, antes de ver al ciudadano me parece oportuno analizar brevemente la vida de quien habita fuera de la polis, como contraste al tipo de vida mejor que Aristóteles propone. Es un tema que el Filósofo toma en consideración, aunque no le parezca algo natural ni propio del hombre, por lo menos visto de entrada.

4. POSIBILIDAD DEL HOMBRE BUENO FUERA DE LA POLIS

En las páginas anteriores se ha visto lo que implica el hecho de que el ser humano sea naturalmente social, entre otras cosas, que necesita de la casa y sobre todo de la polis para su desarrollo, para cumplir la teleología inscrita en su naturaleza. Sin la polis faltaría al hombre el ámbito natural de su desenvolvimiento, por lo que sería posible que su crecimiento quedara truncado.

La polis es el lugar de la vida buena, donde el hombre se ejercita como buen hombre y como ciudadano, en relaciones de amistad y de justicia con los demás miembros de la ciudad. Los hombres por lo general viven en la polis, ahora bien, ¿qué sucede con los que no pertenecen a la ciudad?

Aristóteles contempla el caso de seres humanos que viven fuera de la polis, por nacimiento o por haber sido expulsados de ella por motivos políticos, así como hombres con defectos de naturaleza, que no parecen pertenecer naturalmente a la ciudad. Se plantea esta cuestión cuando habla del ciudadano como el objeto de su investigación:

Buscamos, pues al ciudadano a secas (*haplōs*) y que no necesita la corrección de ningún apelativo de esa clase; problema que también existe y hay que resolver a propósito de los privados de sus derechos de ciudadanía (*atimōn*) y de los desterrados⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Pol. III 1, 1275a19-22.

Es decir, hay ciudadanos en sentido absoluto (*haplōs*), a quienes no hay que añadir ningún calificativo más para ver que son ciudadanos. Y otros que fueron ciudadanos en su momento, pero que ahora se han visto privados de sus derechos de ciudadanía. El motivo de ello no lo aclara aún, pero podemos aventurar que puede deberse a una pena por algún delito cometido o por oponerse a la autoridad. El desterrado se ve obligado a vivir fuera de la polis. De todos modos, el castigo del destierro parece bastante común en las culturas antiguas, ya fuera de modo definitivo, ya por un periodo de tiempo determinado.

Conviene distinguir entre el caso del que se ve privado de la ciudadanía, y el caso del desterrado. Señala Miller:

El ostracismo difería de otros castigos como el exilio o el deshonor (*atimia*), en que el sometido a ostracismo mantenía su ciudadanía y sus derechos de propiedad, y tenía el derecho de volver a la polis y retomar su papel activo de ciudadano después del periodo de destierro. Sin embargo, el ostracismo resulta problemático desde el punto de vista de la justicia legal, porque no se requiere que el ciudadano sea culpable de alguna ofensa⁵⁰⁰.

Ahora bien, no sólo no pertenecen a la ciudad los que han sido privados de sus derechos, sino que algunos nunca han tenido tal privilegio. Entre ellos están en primer lugar los extranjeros, que Aristóteles asimila expresamente a los esclavos: “Por eso dicen los poetas que ‘es justo que los griegos manden sobre los bárbaros’, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”⁵⁰¹. No es la única vez que Aristóteles identifica al bárbaro con el esclavo; también lo hace cuando habla de las características superiores de los griegos, y de los modos de ser, más serviles, de los otros pueblos, influidos muchas veces por las circunstancias geográficas y climáticas⁵⁰².

⁵⁰⁰ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 246.

⁵⁰¹ Pol. I 2, 1252b9.

⁵⁰² “Pues por ser de condición más servil los bárbaros que los griegos y los asiáticos que los europeos, soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado”, Pol. III 14, 1285a20-22. “Los que habitan en lugares fríos, y especialmente los de Europa, están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnicas, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización política e incapacitados para gobernar. Los que habitan el

Interesa destacar cómo a Aristóteles le parece justo, y justo natural, que los griegos dominen a los demás pueblos. Tal vez se entienda si se acude a que para este filósofo lo decisivo es el elemento racional y parecería que los extranjeros no lo tienen tan desarrollado, al poseer un nivel de vida y cultural inferior a los griegos⁵⁰³.

Bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza, así como hay esclavos que lo son por convención y otros que lo son de modo natural. A los esclavos por naturaleza les conviene –por su misma predisposición– estar sometidos a otro, y son esclavos por sus características corporales⁵⁰⁴. El otro tipo de esclavitud es por ley “según la cual lo cogido en guerra es de los vencedores”⁵⁰⁵, que hasta el mismo Aristóteles duda de si es justo o no, pues pudiera ser que la guerra fuera injusta:

Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza (...); en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna⁵⁰⁶.

Es decir, esclavos son sólo los bárbaros que por naturaleza no pertenecen al mundo griego, y por ello nunca pueden ser ciudadanos. Los griegos no deben ser esclavos en ninguna parte, porque no les corresponde por naturaleza.

Ahora, bien, estos esclavos son de alguna manera hombres y esto no lo niega Aristóteles, aunque privados de todo derecho, por no ser libres ni iguales a los ciudadanos. Por eso no son exactamente igual que los demás medios materiales que utiliza el hombre para su servicio, aunque sí son instrumentos, de un tipo especial: instrumentos animados. Lo señala Aristóteles, como ya vimos, al decir:

Asia son inteligentes y de espíritu técnico, pero faltos de brío, y por tanto llevan una vida de sometimiento y servidumbre”, Pol. VII 7, 1327b24-29.

⁵⁰³ Sobre los extranjeros, cfr. BRADLEY, “Aristotle’s Conception of the State” y HUXLEY, “On Aristotle and Greek Society”.

⁵⁰⁴ Cfr. Pol. I 2, 1252a32-34; Pol. I 5, 1254b27 y ss.

⁵⁰⁵ Pol. I 6, 1255a6-7.

⁵⁰⁶ Pol. I 6, 1255a28-32.

El esclavo es, en efecto, un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre⁵⁰⁷.

Como el esclavo es hombre, su dueño puede tener hacia él sentimientos de amistad y de justicia, pero nunca en sentido propio, pues no están al mismo nivel de igualdad, y por tanto el esclavo no participa de la vida de la polis. En este aspecto, no puede decirse que el esclavo sea un sujeto ético, y a Aristóteles le interesa más bien poco su condición. No es propiamente un sujeto que viva fuera de la polis, sino que –habitando físicamente en ella– no vive la vida propia del ciudadano.

Por eso, al referirme al hombre fuera de la polis, privado de ciudadanía, más que a los esclavos estoy pensando principalmente en los hijos de ciudadanos que, por algún motivo, quedan fuera de la ciudad o llevan una vida solitaria. En principio lo que les corresponde por naturaleza es ser y vivir como ciudadanos; pero alguna contingencia determina que vivan fuera de la ciudad, porque están incapacitados para vivir en sociedad –por un defecto o porque así lo dispone la autoridad–, o incluso por ser humanamente superiores a los demás.

El texto que considero clave, muy conocido, es el siguiente: “y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”⁵⁰⁸. En el contexto de lo que llevamos hablado sobre el hombre en la polis, lo natural es que el ser humano desarrolle su vida en la ciudad. Pero puede haber casos excepcionales en que esto no sea así, porque nos encontremos con un hombre muy superior a los demás, o con un ser humano que no cumpla los requisitos mínimos para ser considerado tal.

Es decir, estos seres pueden agruparse en dos grandes tipos, completamente antagónicos: o llevan a) una vida propia de los animales o

⁵⁰⁷ EN VIII 11, 1161b3-7.

⁵⁰⁸ Pol. I 2, 1253a27-29.

b) una vida típica de los dioses. Por eso para Aristóteles la vida fuera de la polis viene exigida por dos situaciones tan opuestas como que uno lleve una vida infrahumana, y sea parecido a los animales, o lleve una vida por encima de lo humano, semejante a la divina. Son éstas dos situaciones completamente anormales, pero que de hecho se dan, como reconoce explícitamente:

Lo mismo que es raro que un hombre sea divino (...), así también es raro entre los hombres el brutal; se da sobre todo entre los bárbaros y en algunos casos aparece también como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También damos este nombre denigrante a los que por su maldad exceden los límites de lo humano⁵⁰⁹.

a) El hombre brutal

Respecto a este tipo de seres, Aristóteles considera que es más propio de los pueblos bárbaros, que por algo son inferiores al griego. Y a su vez se subdividen en dos⁵¹⁰: el hombre malo y vicioso, y el que es insocial por naturaleza. Es decir, las causas de este apartamiento de la polis son diferentes: en un caso es algo que sobreviene por nacimiento, y por tanto sin culpa moral del hombre; el otro implica ya una maldad calificable éticamente. Sobre este último, el malo moralmente hablando, señala Aristóteles,

así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón⁵¹¹.

⁵⁰⁹ EN VII 1, 1145a27-33.

⁵¹⁰ Es la misma idea que se lee en este párrafo: “algunos placeres son actividades de una naturaleza mala (ya congénita, como la del brutal, ya resultado de un hábito, como la de los hombres viciosos)”, EN VII 14, 1154a32-34.

⁵¹¹ Pol. I 2, 1253a31-37.

El hombre por naturaleza tiende a su perfección, ya que goza de la capacidad de perfeccionarse. Si logra alcanzar ese *telos* inscrito en su naturaleza será el mejor de los animales. Aristóteles ve muy claro la superioridad del hombre, dotado de razón y capaz de virtud, sobre los demás seres vivos. Pero este fin no se alcanza de modo necesario, sino que interviene la elección del hombre a lo largo de la vida. Si opta por una vida virtuosa, será cada vez más perfecto; pero si se aparta de la justicia, y por tanto de la ley, llevará una vida animal, que degradará la suya propia de hombre.

El problema que se plantea es que el hombre degradado no lleva simplemente una vida animal, como pudiera ser la de cualquier otro ser vivo de la naturaleza, sino que el hecho de no desarrollar las propias capacidades para el bien, hace que el ser humano caiga por debajo de su estándar moral de vida. No lleva una vida propia de un animal, sino del peor animal ya que *corruptio optima, pessima*. El hombre está naturalmente “dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud”, de modo que, ejercitándolas, puede llegar a ser cada vez más plenamente humano. Pero si se le aparta de la polis difícilmente logrará desarrollarse como hombre. Por esto, “apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos”.

Es decir, la vida en la polis –como ya se vio– ayuda al hombre no sólo en cuanto a su supervivencia y bienestar físico, sino en cuanto a su desarrollo en virtudes. Sin la polis, sin la convivencia con los iguales, difícilmente se logra ser un buen hombre. Aunque quien es bueno lo es por poseer las virtudes, y en este sentido el hombre es bueno de un modo –por decir así– personal, por otro lado parecería que no se puede ser bueno en solitario, ya que faltaría el ámbito donde poder desarrollar esas virtudes⁵¹². Uno se hace bueno con las acciones, y éstas dicen referencia a algo fuera de sí, y más en concreto, a otros seres humanos. La cuestión es que, según Aristóteles, la lejanía de la ciudad no permite una neutralidad moral, sino que hace que el individuo empeore.

⁵¹² Miller habla de un supuesto Philoctetes, obligado a vivir aislado. “Even if he had acquired the virtues before he was alone on his island, he could not exercise them fully while he was apart from the polis. He would fall short of the ‘complete exercise’ of virtue. Given Aristotle’s teleological view, the nature (*phusis*) of Philoctetes requires that he be a citizen, even when he is excluded from the polis by law (*nomōi*)”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 52-53.

Es el caso de, por ejemplo, un criminal, que decide vivir al margen de la justicia: puede usar de sus capacidades humanas como quiera, incluso para cosas que le perjudican y por eso puede usarlas para las cosas más opuestas. Se advierte en el ejemplo del médico que vimos en Aristóteles: un médico competente puede curar de modo eficaz; pero si decide provocar daño a un paciente, cuanto mejor médico sea, más medios tendrá de lograr ese mal: puede utilizar su ciencia para el mal con mucha mayor eficacia. Si sabe curar, sabe hacer enfermar eficazmente a sus pacientes.

Termina el párrafo con una frase muy radical: “Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón”. Aristóteles se está refiriendo a hombres que voluntariamente deciden apartarse de la ley, no a aquellos que por diversas circunstancias ajenas a su voluntad viven ausentes de la polis. Y evidentemente se está refiriendo al nacido ciudadano, no al esclavo ni al bárbaro.

El hombre apartado de la polis, que se deja llevar por una vida alejada de la ley, y tal vez en la que predomina el placer (de ahí la referencia a “lascivo y glotón”) es el más capaz de injusticia, pues como Aristóteles señala “los mayores delitos tienen por causa los excesos, no la necesidad; por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío”⁵¹³. Comentando este pasaje aristotélico, Peter Simpson señala que la vida disipada es inhumana “no porque reduzca al hombre al nivel de los animales, sino porque lo reduce a un nivel por debajo de los animales”⁵¹⁴.

El otro caso de hombre brutal es el que es así por naturaleza⁵¹⁵, y no por haberse él alejado voluntariamente del bien. Esta situación se refleja en el texto donde afirma que “el insocial por naturaleza y no por azar (*tuchēn*) o es mal hombre o más que hombre”⁵¹⁶.

⁵¹³ Pol. II 7, 1267a13-14.

⁵¹⁴ SIMPSON, “Making the Citizens Good”, 12-13.

⁵¹⁵ Aristóteles habla de cosas que existen por “depravación de la naturaleza”. Cfr. EN VII 5, 1148b18.

⁵¹⁶ Pol. I 2, 1253a3-4.

El decir “insocial por naturaleza” parece implicar referencia a alguien que no está capacitado para vivir en sociedad. Pero siendo el hombre social naturalmente, ¿puede alguno no serlo? Lo que es claro es que Aristóteles está contemplando un caso distinto del anterior, del hombre “apartado de la ley y de la justicia”; ahora el sujeto es tal no por elección, sino por una naturaleza –dañada– que no le permite alcanzar sus fines propios, tales como la vida en sociedad. Parecería propio de alguna persona que nace con un defecto que le impide realizar los mínimos actos para ser considerado hombre, como puede ser hablar, o deficiencias de ese estilo.

Como se advierte, este tipo de personalidades son escasas (sería el equivalente a los monstruos que a veces produce la naturaleza), por lo que, implicaría que, aunque por lo general se cumple que el hombre es social, puede haber accidentalmente un error de la naturaleza –la cual es contingente– que haga que este hombre en particular no lo sea⁵¹⁷. Y se da esta situación “entre los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos son brutales, como algunas razas de los bárbaros más remotos”⁵¹⁸.

Parece que algo falta a la esencia de estos hombres, precisamente la inteligencia que es lo más propio del ser humano. Y son hombres brutales, que viven al nivel de los sentidos. Tal vez se puede poner esto en relación con los hombres vulgares que “se muestran completamente

⁵¹⁷ “La naturaleza, en la medida en que es una causa propia que admite la incidencia de la causa accidental, produce sus efectos por lo general, habitualmente, de ordinario: *hos epì tò poly*. Así, lo habitual es que el hombre tenga dos pies, ya que esto se da en él por naturaleza. Pero no siempre todos los hombres tienen dos pies, pues hay algunos que no los tienen. Es preciso decir entonces que por lo general todos los hombres tienen dos pies, y que, si alguno no los tiene, la causa de esto se encuentra, no en la naturaleza, sino en el azar. Habitualmente los hombres tienen dos pies y accidentalmente alguno no los tiene.

Lo natural se distingue de lo necesario que es siempre del mismo modo y alcanza invariablemente su fin, pues ‘aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue’ (Pol. I 6, 1255b2-3). La naturaleza no es indefectible; antes bien, admite fallos, errores, impedimentos. De suyo, lo natural tiende a su fin propio y lo alcanza habitualmente, pero puede excepcionalmente fallar o ser impedido”, QUEVEDO, *Ens per accidens*, 224.

⁵¹⁸ EN VII 5, 1149a9-11.

serviles al preferir una vida de bestias”,⁵¹⁹ y que ponen la felicidad en el placer. Richard Kraut relaciona a estos seres con otra cita de Aristóteles donde habla de criaturas que realizan actos salvajes, tales como matar a las mujeres embarazadas para comer a las criaturas:

Presumiblemente su idea [de Aristóteles] es que, si hay que creer ciertas noticias, algunas criaturas deben ser clasificadas, no como seres humanos extremadamente malvados, sino como no humanos, porque no sólo no observan las leyes de la comunidad, sino que les falta la razón. Parecen seres humanos pero realmente no lo son⁵²⁰.

Aristóteles considera que los pueblos más alejados de la civilización griega los “bárbaros más remotos” llevan este tipo de vida, tan alejada del modo de vida humano. Por eso no habría problema en hacerlos esclavos, pues son tales por naturaleza. La cuestión de los extranjeros la he tratado brevemente, cuando Aristóteles los relaciona con los esclavos. También parecería que hay categorías de extranjeros, según la mayor o menor proximidad con el mundo griego. En este caso está diciendo que los extranjeros más alejados de la civilización tienen un modo semejante de ser a las personas con enfermedades que les impiden llevar una vida social. Además tales personas sólo se guían por los sentidos, llevando claramente una vida de bestias.

Dentro de los hombres que llevan una vida propia de bestias incluye a “los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia, o de la locura, son casos morbosos”⁵²¹. Es decir, en otros, ese modo de vida animal les es sobrevenido, a causa de enfermedades, de las que evidentemente no tienen culpa. Es posible, en efecto, que la naturaleza humana falle en algunos casos, y se produzca lo que se ha dado en llamar monstruos de la naturaleza: seres humanos que no parecen tales. Ahora bien, lo problemático es que Aristóteles no parece distinguir entre este mal físico y el mal moral, en cuanto afirma que

la naturaleza humana produce a veces hombres malos (*kakōs*) que pueden más que la educación, y en esto es probable que no se equivoque

⁵¹⁹ EN I 5, 1095b19-20.

⁵²⁰ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 264, n.25.

⁵²¹ EN VII 5, 1149a11-12.

[Sócrates hablando en la *República*], pues es muy posible que haya algunos para quienes sea imposible ser educados y hacerse hombres cabales (*spoudaious andras*)⁵²².

La naturaleza, lo dado en el hombre, parece dañado de tal manera que no es susceptible de hábitos: no hay posibilidad de que tal hombre mejore, porque no es capaz de educación.

Ya vimos cómo Aristóteles da gran importancia a la educación, de tal manera que es esencial para el hombre bueno ser educado como tal. Siendo esto así, parecería que, por naturaleza, algunos hombres están incapacitados para ser buenos, por tanto para ser plenamente hombres. No tienen capacidad para recibir la educación oportuna que les haga mejores hasta llegar a ser el hombre virtuoso o *spoudaios*. Lo decisivo es que estos hombres no se han hecho malos a ellos mismos, en un proceso que dure a lo largo de la vida, sino que han nacido así; por tanto, ni la educación puede cambiarlos.

Según hemos visto hasta ahora, el hombre que lleva una vida apartada de la polis –que le convierte en un hombre bestial– lo hace por dos causas principales: por una causa moral, en cuanto ha contraído algún vicio que le aparta de los demás conciudadanos, y que le hace rebajarse al nivel animal; o por una causa ajena a su voluntad, al haber nacido así –por naturaleza– o por haber contraído alguna enfermedad. Sin embargo, entre estos dos tipos de seres hay diferencia –así como la hay entre el incontinente y el vicioso–, porque:

La condición de la animalidad no es tan mala (*kakias*) como la del vicio, aunque es más terrible, pues no se trata de una corrupción de la parte mejor, como en el hombre, sino de que no la tienen. Es, por tanto, lo mismo que comparar algo inanimado con un ser animado para ver cuál es peor; siempre es menos dañina la maldad del que no tiene en sí un principio de acción, y la mente es un principio (*ho de nous arche*). En cierto sentido, cada uno es peor que el otro: un hombre malo (*kakos*) puede hacer mil veces más mal que un animal⁵²³.

⁵²² Pol. V 12, 1316a8-11.

⁵²³ EN VII 6, 1150a1-8.

Es terrible que un ser humano nazca sin razón –o sin poder hacer uso de ella–, pero no es malo desde el punto de vista ético, y por eso “la condición de animalidad no es tan mala como la del vicio”. Para Aristóteles el peor hombre es el vicioso, pues es quien posee unos hábitos –segunda naturaleza– que le hacen llevar un tipo de vida que no es la propia del *spoudaios*; el vicioso no puede ser feliz, pero no se da cuenta de ello porque tiene corrompido el principio, y sus acciones se desarrollan conforme a sus principios.

Por eso en realidad no cabe comparación posible entre estos dos tipos de seres humanos, así como no se puede “comparar algo inanimado con un ser animado”, porque son especies distintas. No afirma Aristóteles que el hombre que no tiene *logos* no pertenezca a la especie humana –así como el esclavo sigue siendo un hombre⁵²⁴–, pero sí que le falta lo más propio del ser humano, su principio: la razón.

No será éste un hombre malo ni que busque hacer daño a los demás; no resultará perjudicial para la polis, en el caso de que viva físicamente en ella. Sin embargo, el vicioso, al ser malo, sí es un peligro para los demás ciudadanos, y por eso es conveniente que no viva en la polis, para no dañar el bien común, porque “un hombre malo puede hacer mil veces más mal que un animal”. De alguna manera, debe excluirse de la polis por ser malo; y a la vez se puede decir que el alejarse de la polis le va a impedir una posible mejora: es un hombre ya marcado por sus malos hábitos, muy difíciles –por no decir imposible para Aristóteles– de cambiar.

En resumen, el vicio es peor, porque es corrupción del principio, y si hay corrupción ya hay un daño; en cambio, en el “animal por naturaleza” no hay nada corrompido, sino que simplemente no se tiene la parte mejor propia del hombre. Es decir, uno nace con él, pero lo utiliza mal y se vuelve un hombre vicioso, con todo el mal moral que eso comporta; y el otro simplemente nace incapacitado para llevar una vida de hombre, pero sin culpa por su parte, al ser debido exclusivamente a un fallo de la naturaleza, que no llega a su fin en ese caso individual. Como dice claramente Aristóteles: “siempre es menos dañina la maldad del que no tiene en sí un principio de acción”.

⁵²⁴ Cfr. Pol. I 4, 1254a16.

b) El hombre semejante a los dioses

La otra situación descrita por Aristóteles –en donde se va al extremo opuesto– es la del hombre que se asemeja a los dioses. El planteamiento es si hay algún hombre tan parecido a los dioses que no necesite de los demás. Así como la vida de los dioses es completamente autárquica, tal vez haya un hombre casi divino, que lleve una vida independiente de los demás y que posea en sí todo lo necesario para ser feliz. Pero, ¿puede un ser humano llegar a ser un dios?

En realidad, la referencia a lo divino está ya presente cuando el Estagirita habla de la felicidad en la *Ética a Nicómaco*, que consiste en la vida más perfecta, la vida según el intelecto, que es lo más divino que posee el hombre, incluso por encima de una vida de práctica de virtudes⁵²⁵.

Sin embargo, al considerar al hombre feliz, dedicado a la vida contemplativa, no deja de recordar que siempre va a necesitar bienes externos, por más que la contemplación en sí sea la actividad más perfecta y completa. Es decir, la contemplación considerada en sí no necesita de nada externo; es más, las cosas exteriores pueden resultar un estorbo para contemplar, como sucede, por ejemplo, cuando alguien quiere pararse un rato a pensar, pero escucha constantemente una música de fondo que le impide tal acción.

Pero no podemos olvidar que quien ejerce esa actividad contemplativa es siempre un hombre, y como tal sometido a las mismas necesidades corporales que todos los demás seres humanos. El hecho de ser un filósofo no le exime de las necesidades de comer y de dormir. Es más, los auxilios exteriores no son sólo necesarios para la propia subsistencia, sino que son un requerimiento de la vida virtuosa –como dije en su

⁵²⁵ “El sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia (...); mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más”, EN X 7, 1177a29-34.

momento—; sin bienes exteriores no podríamos poner en práctica numerosas virtudes, como la generosidad e incluso varios de los tipos de amistad. La vida humana requiere bienes materiales para su perfeccionamiento. En efecto, afirma Aristóteles:

Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto hombre, y en cuanto convive con otros elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana⁵²⁶.

El contemplativo, por más que su vida se asemeje a la divina, no deja de ser hombre, y por tanto lo mejor es que su vida se desarrolle en la polis, donde podrá ejercitar la contemplación pero también la vida virtuosa con respecto a sus conciudadanos. Difícilmente diríamos de alguien que tiene un nivel de vida semejante a los dioses, pero que a la vez es un mal vecino.

Por eso la vida feliz del hombre se da realmente en la polis; y Aristóteles afirma sin problemas que “no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria”⁵²⁷; y que “no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos”⁵²⁸. La polis es, como ya he afirmado varias veces, el lugar del desarrollo humano.

Pero el Estagirita se pregunta por casos de hombres excepcionales, casi divinos —que no serían como el sabio que hemos estado viendo— que según él sí existen. Es un tema que aparece más claramente en la *Política*. En este libro, hablando de la justicia y de la obediencia que debe el ciudadano en la polis señala:

⁵²⁶ EN X 8, 1178b3-7. Lo mismo afirma más adelante: “Sin embargo, el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados”. EN X 8, 1178b33-36.

⁵²⁷ EN I 7, 1097b9.

⁵²⁸ EN I 8, 1099b3-4.

Pero si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno sólo, con la suya, ya no se les deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política; es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres. De donde resulta también evidente que la legislación se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley⁵²⁹.

Es evidente que tales individuos son excepcionales, y por tanto existirán en un número muy reducido; de hecho nunca pueden “constituir la ciudad entera”. Si la cantidad de ellos fuera tan elevada como para poder dar origen a una ciudad, sería una polis –pienso yo– oligárquica y democrática: gobernarían los virtuosos, pero todos serían hombres excelentes. En este tipo de ciudad cabría la justicia, pues todos serían iguales en virtud y en capacidad política.

Ahora bien, si el número de individuos excelentes es escaso, están tan por encima de los demás ciudadanos, que no pueden considerarse partes de la ciudad y no debe exigírseles la obediencia que sí se pide a los demás: sería injusto, porque la justicia debe tratar desigual a los desiguales, y éste es el caso de estos hombres. No entablan relaciones de igualdad con los demás, ni por tanto relaciones de justicia.

Además, al estar por encima de la polis se plantea la cuestión de que tampoco deben someterse a la justicia política; de hecho son tan superiores a los demás que “ellos mismos son ley”, es decir, no necesitan –y tal vez no permitirían– que alguien les ordene la vida, lo que deben

⁵²⁹ Pol. III 13, 1284a3-14. Hay otro texto en el que Aristóteles de nuevo identifica a un determinado tipo de seres humanos como dioses: “De modo que si, como dicen, los hombres llegan a ser dioses mediante una sobreabundancia de virtud, es claro que una disposición de esta naturaleza se opondría a la brutal; en efecto, lo mismo que ni el vicio ni la virtud son propios del animal, tampoco lo son de un dios, sino que es propio de éste algo más valioso que la virtud, y de aquél otro género distinto del vicio”, EN VII 1, 1145a22-27. Este hombre tendría tal grado de virtud, que ya no sería propio de él ni la virtud ni el vicio: está por encima de todo. Pero no parece que sea lo normal.

hacer para el bien común. En este sentido no están obligados a vivir la justicia legal, pero sí la justicia natural, pues al fin y al cabo son hombres.

Si son tan diferentes de los demás, puede afirmarse que son como un dios (*theon*) entre los hombres, y con esto se plantea una cuestión grave para la vida en la polis, formada básicamente por hombres libres e iguales: ¿Es viable que una ciudad, basada en los principios de igualdad y legalidad, tenga como miembros a tal tipo de seres? ¿No serán perjudiciales para la vida en la polis? A esto se dan soluciones diferentes, según el régimen de que se trate. La que proponen las sociedades democráticas es –por decirlo coloquialmente–, quitarse el problema de encima:

Por esta razón las ciudades democráticas establecen el ostracismo. Éstas, en efecto, parecen perseguir la igualdad más que ninguna, y así a los que parecen sobresalir en poderío por su riqueza, por sus muchas relaciones o cualquier otra fuerza política, los condenan al ostracismo y los destierran de la ciudad por un tiempo determinado⁵³⁰.

Si el valor supremo de la polis es la igualdad, será necesario suprimir toda desigualdad para que la ciudad alcance su bien propio y el de todos los ciudadanos. Pero uno de los riesgos que se corren con este sistema político es el ostracismo, pues los hombres están tentados de malinterpretar la igualdad y llegar a pensar que porque son “iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto”⁵³¹; y de esta manera buscar eliminar las diferencias a cualquier precio, cometiendo flagrantes injusticias⁵³². Un ejemplo gráfico de este modo de actuar aparece unas líneas más abajo, donde Aristóteles cuenta la respuesta que dio Periandro a la consulta de Trasíbulo, tirano de Mileto:

arrancó las espigas que sobresalían e igualó el campo, y así, aunque el mensajero no se dio cuenta de la causa de esta acción, cuando refirió lo

⁵³⁰ Pol. III 13, 1284a17-22.

⁵³¹ Pol. V 1, 1301a29-30.

⁵³² Sobre la injusticia del ostracismo cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 245-247.

ocurrido, Trasíbulo comprendió que era preciso suprimir a los hombres que descollaban⁵³³.

Con todo esto se advierte cómo en el libro de la *Política* se encuentran referencias al hombre mejor, pero visto en el marco de la democracia, y con un papel de alguna manera negativo para tal régimen político. Lo que quiere explicar Aristóteles es que, siendo el valor primordial de la democracia la igualdad, no conviene que descuelle ninguno, ya que se produciría inestabilidad en el régimen. Y lo que debe primar en los distintos regímenes es su afán de permanencia, porque el continuo cambio de los mismos sólo produciría perjuicios⁵³⁴.

No es éste el hombre bueno, o *spoudaios* que propone Aristóteles como ejemplo de todas las sociedades, sino un hombre tan por encima de la media que ni siquiera conviene que viva en la ciudad. Lo terrible es que lo que le conviene, para ser justos con el resto de los ciudadanos en una sociedad democrática, es el ostracismo. Parece que algo falla en esta teoría donde el modo de solucionar la existencia de desigualdades es hacer desaparecer al desigual. Tal vez sería mejor buscar un modo de elevar a los demás ciudadanos al nivel del individuo más perfecto.

Pero el ostracismo no es sólo propio de los regímenes democráticos, sino que también se practica en las tiranías y en las oligarquías, es decir, en cualquiera de los regímenes posibles, tanto en los rectos, que practicarán el ostracismo buscando el bien común, como en sus desviaciones, si bien aquí procurarán un interés particular⁵³⁵.

⁵³³ Pol. III 13, 1284a29-33. También cuando señala: “De ahí el consejo de Periandro a Trasíbulo de despuntar las espigas que sobresalían, por creer que se debe siempre destruir a los ciudadanos que sobresalen”, Pol. V 10, 1311a20-22.

⁵³⁴ “Y en primer lugar hemos de establecer un principio general común a todos: la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen debe ser más fuerte que la que no lo quiere”, Pol. IV 12, 1296b14-16.

⁵³⁵ “El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen así, sino que las dirigen al bien común”, Pol. III 13, 1284b3-7.

Es decir, Aristóteles no condena directamente la institución del ostracismo –por otro lado común en su época– sino simplemente considera que puede utilizarse bien o mal; bien, si se emplea en función del bien común; mal, si –como hacen los regímenes injustos– la usan en beneficio propio y en definitiva para hacer salir de la ciudad a los hombres no afectos a los gobernantes, y que pueden plantearles algunos problemas.

Por lo señalado hasta aquí parece una institución muy propia de las tiranías, pues el tirano es quien tiene más miedo a que alguien le quite el poder, y por eso intenta por todos los medios alejar a las personas que pueden hacerlo. Pero no es así, sino que:

Esto no conviene sólo a los tiranos, ni son los tiranos los únicos que lo hacen, sino que sucede lo mismo en las oligarquías y en las democracias, pues el ostracismo tiene en cierto modo el mismo efecto, por eliminar y desterrar a los que descuellan⁵³⁶.

Aristóteles llega incluso a utilizar un argumento artístico, señalando que es una cuestión de simetría: así como en el arte debe darse proporción y armonía, del mismo modo nada debe impedir la buena armonía entre los monarcas y sus ciudades. Éste será el valor supremo a mantener a toda costa, por el mismo bien de la ciudad. Y así se puede justificar de alguna manera este tremendo castigo: “Por eso el argumento en favor del ostracismo tiene cierta razón cuando se funda en una superioridad reconocida”⁵³⁷.

En definitiva, Aristóteles justifica el ostracismo cuando es en servicio del bien común, aunque puede matizarse que no deja de ver los problemas e injusticias que trae consigo. Por ello aconseja acudir a él como último recurso:

Mejor sería, no obstante, que el legislador, desde el principio, hubiera organizado el régimen de modo que no necesitara tal remedio; sólo en

⁵³⁶ Pol. III 13, 1284a33-37.

⁵³⁷ Pol. III 13, 1284b15-17.

segundo término debería uno embarcarse, llegado el caso, en intentar una rectificación de esa clase⁵³⁸.

La propuesta aristotélica es evitar desde el principio que haya individuos que destaquen en la polis. Es una exigencia de su teoría política, a favor de la igualdad, para mantener la estabilidad en las ciudades. No se trata de eliminar a los hombres buenos, pues precisamente a ese nivel quiere llegar Aristóteles en la ciudad, pero sí de no dejar que sobresalgan excesivamente individuos casi divinos. Lo que no acaba de decir es cómo puede el legislador prever esta cuestión, pues en realidad las diferencias entre los hombres se dan por naturaleza, y es algo difícilmente evitable (a no ser que se haga desaparecer a los niños mejor dotados, cosa por demás problemática).

Pero el bien que se quiere proteger es la estabilidad del régimen, al precio que sea. Y el que haya miembros que destaquen puede llevar a la revolución, y a implantar un régimen diferente como puede ser la monarquía, debido a la excelencia de uno solo. Por eso explica:

La supremacía origina sublevaciones cuando alguien –sea uno o varios– tiene más poder del que le corresponde según la ciudad y la fuerza del gobierno, pues en tales circunstancias suele surgir una monarquía o una dinastía. De ahí que en algunas partes se practique el ostracismo, como en Argos y en Atenas; pero es mejor tomar desde el principio las medidas necesarias para que no haya quienes sobresalgan tanto, que dejarlos descollar y poner después el remedio⁵³⁹.

De todos modos, esta propuesta no soluciona el problema sino que lo traslada a un momento anterior: qué hace para que esas personas no sobresalgan sobre los demás. Lo resuelve en el capítulo 8 del libro V:

Una medida común a la democracia, la oligarquía y cualquier otro régimen es no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano, sino intentar conferir cargos modestos y duraderos más bien que cargos importantes fugaces, porque esto los corrompe, y no está al alcance de cualquiera soportar la prosperidad; o de no hacerlo así, si han conferido todos los cargos juntos, no quitarlos al menos todos a la

⁵³⁸ Pol. III 13, 1284b17-20.

⁵³⁹ Pol. V 3, 1302b15-21.

vez, sino gradualmente. Debe procurarse, sobre todo, legislar de suerte que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero; o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero⁵⁴⁰.

Este párrafo muestra el gran conocimiento que tiene Aristóteles sobre el hombre y sus limitaciones. Aunque no considere que el poder corrompe por definición⁵⁴¹, sí se da cuenta de que “no está al alcance de cualquiera soportar la prosperidad”, y es por esto que conviene que el gobernante sea virtuoso: así sabrá usar correctamente de su poder. Los regímenes que quieren prevenir cualquier riesgo, tomarán medidas para conseguir que ningún ciudadano sobresalga, que consistirán en no darle un poder desmedido que le haga desear estar por encima de los demás.

Parece así que el individuo superior de que habla respecto al ostracismo no es el hombre virtuoso, quien posee tal grado de virtud que hace el bien con todas sus fuerzas, sino que respecto a los que busca la polis desterrar habría dos tipos: unos, con cualidades casi divinas por nacimiento que naturalmente se imponen a los demás; otros, que han llegado a tal superioridad por el apoyo del régimen, o “por sus amigos o por su dinero” y que son fácilmente corruptibles. Así señala Aristóteles hablando del régimen mejor, que “plantea un grave problema, no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, pero sí el que descuelle en virtud”⁵⁴².

A los que nombra en primer lugar, superiores por la fuerza, la riqueza o sus relaciones sí conviene el destierro. En cambio, respecto al individuo casi divino cabe una segunda propuesta –posible solamente en el régimen mejor–: que tal persona se erigiera en rey:

No puede decirse, ciertamente, que un hombre así debe ser expulsado y deportado; pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues sería como si los hombres pretendieran imperar sobre Zeus y compartir con él sus poderes. No queda más solución que la que parece natural: que todos

⁵⁴⁰ Pol. V 8, 1308b10-19.

⁵⁴¹ Cfr. STRAUSS, *Natural Right and History*, 132-133.

⁵⁴² Pol. III 13, 1284b25-28.

obedezcan de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos en sus ciudades⁵⁴³.

La vida mejor del hombre es la vida en la polis. Pero esta vida es propia del hombre medio, aunque sea el mejor hombre⁵⁴⁴. El que es casi divino no pertenece por naturaleza a la polis sino que está por encima de ella. Sin embargo, parece absurdo –en una ciudad donde se busca la mejor vida para todos– que este hombre tenga que vivir fuera de la polis, cuando por sus cualidades naturales podría ayudar al bien común de forma excepcional.

A la vez, es un hombre tan por encima de los demás, que debe existir un trato desigual –para vivir la justicia con él–. Por eso sólo podría admitirse esta desigualdad absoluta en el trato, fruto de la justicia si ese hombre es el rey de la polis, que manda sobre los demás. Es una solución que considera natural.

A partir de aquí puede justificarse la monarquía como el mejor de los regímenes, que se establece de un modo natural, dadas las diferencias de los hombres entre sí. Gobernará uno que será rey perpetuo en la ciudad, y que destacará en todos los aspectos, pero principalmente en la virtud, y más aun en la que le corresponde al gobernante, la prudencia. Este modo de ser excepcional puede darse en un individuo solo o en toda una familia, constituyendo entonces la monarquía hereditaria.

Cuando se dé el caso de que toda una familia, o también cualquier individuo entre los demás, descuelle tanto por su virtud que la suya esté por encima de la de todo el resto, entonces será justo que esa familia sea regia y ejerza soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey (...). En efecto, no estaría bien sin duda matar, desterrar ni condenar al ostracismo a un hombre así, ni exigirle que obedeciera a su vez, pues la parte no debe

⁵⁴³ Pol. III 13, 1284b32-34. Otro texto: “se sublevarían con más justicia que todos los demás, pero son los que menos suelen hacerlo, aquellos que sobresalen por su virtud, pues es muy razonable que sólo ellos sean absolutamente desiguales”, Pol. V 1, 1301a39-40.

⁵⁴⁴ “Si un individuo cualquiera es mejor que los demás ciudadanos, aun siendo todos ellos buenos, tendrá necesariamente derecho por la misma razón a ser soberano”, Pol. III 13, 1283b21-23. “Carece de toda fuerza persuasiva aquel argumento según el cual el superior en virtud no debe regir y dominar”, Pol. I 6, 1255a20-21.

estar por encima del todo, y el que tuviera una superioridad tan grande sobre los demás estaría en este caso. Por tanto, no queda más alternativa que obedecerle y que ejerza la soberanía, no parcial sino absolutamente⁵⁴⁵.

Para ir cerrando estas páginas sobre la posibilidad del hombre fuera de la polis, se puede decir que lo natural en el hombre, y lo conveniente – pero sólo para los ciudadanos– es vivir en comunidades políticas. A esto tienden naturalmente, y por eso a partir de las familias surgen las ciudades. Dentro físicamente de las ciudades encontramos a los esclavos, que sin embargo no pertenecen propiamente a la polis, y llevan una vida apartada de ella. En este sentido se desarrollan al margen de la ciudad, pero al no ser considerados por Aristóteles individuos a quienes incumba la ética, tampoco se preocupa por establecer qué mejor tipo de vida pueden llevar.

Por otro lado, Aristóteles admite la posibilidad de que algunos individuos no pertenezcan a la ciudad, ya sea por una deficiencia natural –enfermedad, malformación etc.–, ya sea por ser hombres viciosos que se han rebajado tanto que llevan una vida de bestias. Asimismo hay hombres muy por encima de la media, que al sobresalir tanto conllevan el problema de causar inestabilidad en el régimen; de éstos conviene desterrar a los que han llegado a esa situación por influencia de amigos o bienes, mientras que los que son naturalmente superiores en virtud deben permanecer en la polis, pero al mando de ella, en calidad de reyes.

⁵⁴⁵ Pol. III 17, 1288a15-29.

III. EL HOMBRE COMO CIUDADANO

1. INTRODUCCIÓN

Ya se ha insistido bastante en que el hombre es social por naturaleza; esto significa, entre otras cosas, que sólo en sociedad llega a realizar plenamente su naturaleza, si bien es preciso todavía aclarar más el sentido de estas palabras. Su realización se da en el seno de una sociedad, y en concreto de la sociedad política.

En efecto: la sociedad familiar se ocupa, según Aristóteles, de satisfacer las necesidades de la vida; sin embargo, el hombre se caracteriza por no quedar confinado en el ámbito de lo necesario, de la mera vida, o supervivencia. Su razón no es simple función de la supervivencia: por un lado le abre a la actividad teórica –la metafísica es, según Aristóteles, la única ciencia libre, que aparece precisamente cuando se han satisfecho las necesidades de la vida¹– y por otro, a la vida práctica, en la cual también se advierten aspectos no meramente instrumentales: la buena acción es en sí misma un fin²; por tanto, no es un simple medio para otra cosa. Este ámbito racional, de lo libre, es, para Aristóteles, el ámbito en el que se desarrolla el bien humano.

En la medida en que la polis posibilita el desarrollo de la razón en ambos sentidos, ella misma es condición del crecimiento humano, y, en consecuencia, para ser buen hombre será preciso ser buen ciudadano.

Naturalmente, cabe la posibilidad de que la polis se constituya de tal manera que dificulte ese doble ejercicio de la razón: por ejemplo, si no sabe garantizar su propia unidad más que creándose enemigos externos, o si no valora suficientemente la actividad contemplativa. Cabe dudar de

¹ Cfr. Met. I 2, 982b22-29.

² Cfr. EN VI 2, 1139b3-4.

que, entonces, esa forma de organizar la convivencia pudiera denominarse realmente polis, en el sentido normativo que Aristóteles otorga a esa palabra. En todo caso, ahí se plantea la posible fractura entre ser buen hombre y ser buen ciudadano: ser buen ciudadano de una polis guerrera favorecería desarrollar un carácter que apenas permitiría apreciar la bondad de la contemplación, o del ejercicio de otras actividades no encaminadas al dominio sobre terceros.

Sin embargo, suponiendo que la polis se organizara rectamente –es decir, en atención al desarrollo de la razón humana, en sus dos dimensiones–, entonces no podría verse como un añadido accesorio a la vida del hombre, sino como el mejor lugar de su desenvolvimiento. Ése es el sentido de la afirmación, tantas veces repetida, de que el hombre es un animal político: Si el hombre habita en la ciudad para vivir bien, y esto le hace bueno –porque no cabe vivir bien sin virtud–, parece que el buen hombre necesariamente tiene que ser ciudadano.

Las anteriores reflexiones, por tanto, abonan la tesis de que el buen hombre, supuesta una polis recta, es –ha de ser– un buen ciudadano. Sin embargo, se debe distinguir el ciudadano del buen ciudadano. En efecto: el simple hecho de vivir en la ciudad no implica necesariamente que uno practique todas las virtudes propias de su condición, aunque alguna sí debe haber para poder llamarse simplemente ciudadano, concretamente la obediencia.

Según esto, para ser buen hombre no basta simplemente ser ciudadano, sino que es preciso ser buen ciudadano. Sin embargo, toda investigación acerca de lo que sea un buen ciudadano, ha de comenzar por examinar lo que es el ciudadano. Ciertamente, para averiguar qué significa ser ciudadano –y buen ciudadano– en la teoría aristotélica, es preciso distinguir entre los distintos regímenes, pues, según Aristóteles, no es lo mismo ser un ciudadano en una aristocracia que en una democracia o en una oligarquía, cuestión que veremos en la última parte de este trabajo.

El propósito de este capítulo es aclarar, en lo posible, cuándo podemos decir que un hombre es realmente un ciudadano, y un buen ciudadano. Ahora bien, para acometer este estudio, resulta preciso introducir todavía una distinción ulterior, que, a la vista de los textos de Aristóteles, se demuestra crucial: la diferencia entre el ciudadano en cuanto gobernante

y el ciudadano entre gobernado. En efecto: según se desprende de los textos, a la hora de examinar la relación entre buen hombre y buen ciudadano en Aristóteles, resulta necesario atender a esa diferencia, pues la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernante no parece exactamente la misma que la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernado. En consecuencia tampoco parece ser la misma la relación entre el buen hombre y el buen ciudadano.

En todo caso, a la vista de estas reflexiones, tal vez no resulte superfluo aclarar que estamos haciendo distinciones de razón. En efecto: al tratar de precisar el concepto de ciudadano y buen ciudadano, y distinguirlo del concepto de hombre y buen hombre se lleva a cabo unas distinciones conceptuales, que en ningún caso conllevan separaciones en el orden de la realidad. Así, aunque ser buen hombre es conceptualmente distinto de ser buen ciudadano, tal cosa no quiere decir, evidentemente, que el hombre bueno no pueda ser un buen ciudadano, o que ser ciudadano sea un óbice para ser hombre bueno. Al contrario: el hombre bueno, si es ciudadano, tendrá que ser buen ciudadano –a menos que el régimen sea injusto, problema que habrá que ver más adelante–. Sin embargo, las distinciones son útiles precisamente para hacerse cargo de la posibilidad de que buen hombre y buen ciudadano no coincidan en algún caso. Es por esto que en ocasiones Aristóteles identifica estos conceptos, y otras veces hace distinciones entre ellos.

2. EL CIUDADANO SEGÚN ARISTÓTELES

a) Participación en el gobierno de la polis

Aristóteles quiere estudiar al ciudadano que es tal en sentido propio (*haplōs*), no al que lo es imperfectamente, como sería por ejemplo el caso de los niños y de los ancianos³. Y hablar de ciudadano, de entrada y sin profundizar demasiado, parece implicar a alguien que de alguna manera

³ “Buscamos, pues, al ciudadano a secas y que no necesita la corrección de ningún apelativo de esa clase”, Pol. III 1, 1275a19-20.

se somete al régimen en el que vive, y cumple sus leyes. Esto por lo menos es lo que se espera del ciudadano medio⁴.

Por eso, para centrar la cuestión en el ciudadano propiamente dicho, es necesario tener en cuenta la diversidad real de regímenes políticos que existen, porque el ciudadano dice referencia directa al régimen. Así señala Aristóteles que “no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía”⁵.

Es algo que Aristóteles deja muy claro en las numerosas ocasiones en que se refiere a las variadas formas de gobierno: a cada una corresponde un tipo de ciudadano diferente. “Y vemos que las formas de gobierno difieren específicamente entre sí, y que unas son inferiores y otras superiores (...). Por consiguiente, también el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen”⁶.

El ciudadano será distinto en cada régimen porque Aristóteles define al ciudadano, como iremos viendo, como aquél que participa en la administración de la justicia y en el gobierno. Es decir, el ciudadano es alguien que de alguna manera, más o menos activa, participa en las decisiones que competen directamente al funcionamiento de la polis. Esto plantea algunas cuestiones sobre cómo podremos hablar de ciudadanos en regímenes de tipo monárquico o aristocrático, que de entrada parecen excluir cualquier intervención del ciudadano en el gobierno de la polis, ya que, por ejemplo, el criterio de gobierno en una monarquía parece centrarse en la persona del rey, y en una aristocracia, en los ciudadanos que poseen la virtud.

Para investigar esta cuestión conviene ver primero cómo define Aristóteles al ciudadano, en su referencia a la participación en el régimen de que se trate. Así lo plantea en el capítulo 1 del libro III de la *Política*:

⁴ Por otro lado, afirma Aristóteles que es “la ciudad mejor gobernada [la que] (...) posee hombres justos en absoluto y no según los supuestos del régimen”, Pol. VII 9, 1328b37-38, como indicando una cierta independencia de la *politeia* sólo en el caso del mejor régimen.

⁵ Pol. III 1, 1275a3-5.

⁶ Pol. III 1, 1275a39-1275b5.

“El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad”⁷; pero, para estudiar la ciudad, que es un todo compuesto, “es evidente que primero se debe estudiar al ciudadano”⁸. No es una cuestión sencilla, pues, como acabo de decir, no es lo mismo ser ciudadano en una democracia que en una monarquía, y entonces deberemos analizar cuáles son las características comunes a todos ellos, o qué es lo que propiamente hace ciudadano a un ciudadano.

Tendremos que centrarnos en el ciudadano absolutamente hablando, y con respecto a éste afirma Aristóteles que “el ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno (*archēs*)”⁹. Ahora bien, hay que señalar algo más sobre esta participación, porque Aristóteles pone como condición que se ejerza por un tiempo ilimitado, es decir, que se participe en una magistratura indefinida. Por eso añade un poco más abajo que “damos por sentado, pues, que los que participan de ella [de la magistratura indefinida] son ciudadanos”¹⁰, y son básicamente los jueces y los miembros de la asamblea.

Es decir, ciudadano en la polis griega es quien –a diferencia del ciudadano hoy– participa directamente en el gobierno¹¹. No es que el ciudadano elija a sus representantes mediante votación¹², sino que es el mismo ciudadano quien de alguna manera gobierna, y por tanto no necesita a nadie que lo represente¹³. Esta idea está muy bien expresada

⁷ Pol. III 1, 1274b32-34.

⁸ Pol. III 1, 1274b40-41.

⁹ Pol. III 1, 1275a22-23.

¹⁰ Pol. III 1, 1275a32-33.

¹¹ Cfr. BRADLEY, “Aristotle’s Conception of the State”, 3-10.

¹² Esta afirmación se matizará cuando veamos los diferentes regímenes en la segunda parte.

¹³ “La diferencia más sobresaliente entre la democracia griega y la moderna ha acostumbrado a explicarse diciendo que la griega era una *democracia directa*, mientras que la moderna es, precisamente, representativa. Por ello, sin embargo, no hemos de entender que los griegos no hicieran uso alguno de la representación, sino más bien que el principal órgano de gobierno era la asamblea de *todos* los ciudadanos, mientras que en la democracia moderna el principal órgano de gobierno es la asamblea de los *representantes* de los ciudadanos”, GONZÁLEZ, “Democracia y representación”, 238.

por Benjamín Constant, quien señala el diferente concepto de libertad que poseían los antiguos comparado con el que se posee hoy en día, unido al papel que cada ciudadano desarrolla en la polis¹⁴. El ciudadano griego era mucho más consciente de su influencia en la polis, ya que el hecho de que las ciudades fueran pequeñas¹⁵ –unido a la existencia de la esclavitud– posibilitaba una intervención directa en los asuntos públicos. De este modo, el griego consideraba de gran importancia la libertad social, a la que sometía incluso su propia libertad individual. Por el contrario, el ciudadano moderno de las grandes urbes, no se siente tan responsable desde el punto de vista político, sino que prefiere ejercitar su poder mediante la representación, para tener más tiempo disponible, que le permita dedicarse a lo que le gusta, y en definitiva, a ser feliz. Por eso valora por encima de todo la libertad individual.

Estamos viendo cómo, en la polis griega, el ciudadano participaba en el gobierno. Sin embargo, esta descripción de ciudadano, que implica participar en una magistratura indefinida, parece más propia de la democracia que de cualquier otro régimen. Así lo reconoce Aristóteles cuando dice que el ciudadano “que hemos definido es sobre todo el de una democracia; en los demás regímenes es posible, pero no necesariamente”¹⁶. Toca preguntar cómo es entonces el ciudadano en los demás regímenes, o mejor dicho, si hay alguna forma de ser ciudadano que coincida –en lo fundamental– en todos los regímenes, sabiendo que de fondo el “ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen”¹⁷.

Por esto conviene añadir un dato más, y muy importante, y es que ciudadano es quien “tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”¹⁸. Esta definición ya es un poco distinta, y más amplia, porque de alguna manera puede aplicarse a los distintos regímenes. En ella se sigue hablando de participación, pero no en el sentido de mando y obediencia, sino deliberación y juicio encaminados al gobierno, ya que se trata de actos distintos.

¹⁴ Cfr. CONSTANT, Henri Benjamin, *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*.

¹⁵ Cfr. STRAUSS, *Natural Right and History*, 131.

¹⁶ Pol. III 1, 1275b5-6.

¹⁷ Pol. III 1, 1275b4-5.

¹⁸ Pol. III 1, 1275b19-20.

Parece ser la definición más clara. ¿Y por qué? Porque no todo ciudadano participa efectivamente en el gobierno, pero sí tiene la posibilidad de hacerlo, y esto es lo que le define en cuanto tal. Lo propio del ciudadano no es tanto el participar en una magistratura, cuanto el tener derecho de hacerlo, estar capacitado para ella y gozar por tanto del estatus de ciudadano, que no todos los que viven en la polis poseen.

Por ahora hemos afirmado que de alguna manera el ciudadano griego es considerado como tal cuando participa en el gobierno. Pero aún queda por ver en qué consiste esta participación política, pues puede decirse que hoy en día también los ciudadanos participan en el gobierno pero de un modo completamente distinto al mundo griego.

Otro texto puede ayudar a aclarar este punto fundamental para entender al ciudadano aristotélico. En él está hablando Aristóteles de la justicia o lo recto como lo igual y lo equitativamente justo y a continuación añade:

y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno (*koinēi men ho metechōn tou archein kai archesthai*); en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar (*archesthai kai archein*) con vistas a una vida conforme a la virtud (*ton bion kat'aretēn*)¹⁹.

Lo que destaca en esta definición sobre el ciudadano es que ahora Aristóteles no habla de un “derecho a participar”, sino que hace una distinción entre participación activa y participación pasiva en el gobierno. Por lo que hemos dicho hasta ahora, esta división no se puede referir a que efectivamente unos intervengan directamente en las cuestiones políticas y otros ciudadanos no, pues el régimen griego era el de una intervención directa en el gobierno, y por tanto, todos participaban.

Para determinar mejor en qué consiste esta participación activa y pasiva, conviene acudir al texto griego²⁰. En él se usan los verbos *archein*

¹⁹ Pol. III 13, 1283b42-1284a3.

²⁰ Tal vez contribuya algo a aclarar el problema ver algunas de las traducciones de este párrafo en otros autores. García Gual y Pérez en vez de “obedecer” hablan de “dejarse

para la participación activa, y *archesthai* para la participación pasiva, que coinciden exactamente con los empleados en la frase siguiente, equiparándolos respectivamente a “mandar” y a “obedecer”. Tendríamos así que participar activamente en el gobierno es mandar –cosa que no pueden hacer todos, al menos en acto en el mismo momento– y participar pasivamente es obedecer –cosa asequible a todos los ciudadanos en cualquier régimen–, pero teniendo en cuenta que ambos son modos de participar en la vida política.

Conviene señalar el matiz que incluye Aristóteles cuando se refiere a la participación activa y pasiva en el gobierno, porque parece que participar activamente en el gobierno es mandar, y participar pasivamente en el gobierno es obedecer. En consecuencia, el que obedece participa de algún modo (pasivamente) en el gobierno, y esto ocurre en todos los regímenes, no sólo en los democráticos. Tendríamos así una definición de ciudadano que serviría para todas las polis, y por tanto a un ciudadano en absoluto y no con referencia a un régimen concreto –aunque en la realidad sólo se den ciudadanos en regímenes determinados–. Lo que se añadiría en el mejor régimen es una referencia a la virtud: la vida política encaminado a lograr una vida virtuosa.

Lo crucial es si para ser ciudadano basta este tipo de participación (pasiva) o hace falta, además, una participación activa, consistente en mandar o tener la posibilidad de mandar. Es decir: si se llama ciudadano al que participa activa y pasivamente del gobierno, o si puede llamarse ciudadano al que participa activa o pasivamente del gobierno. Si bastase con la mera obediencia –siempre con la posibilidad abierta de llegar a

mandar”: “Ciudadano, en general, es el que puede mandar y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde con la virtud”; pero ambos términos no parecen sinónimos. Uno puede dejarse mandar pero sin obedecer efectivamente, es decir, admitiendo que el otro tiene una cierta autoridad, pero sin hacer lo mínimo para poner en práctica aquello que comanda. Jowett, en inglés, lo traduce como “gobernar” y “ser gobernado”: “And a citizen is one who shares in governing and being governed. He differs under different forms of government, but in the best state he is one who is able and willing to be governed and to govern with a view to the life of virtue”. La limitación de estas dos traducciones es que no hablan de “participación” en el gobierno –aunque implícitamente se entienda así–, por lo que parece que el ciudadano tiene un papel más de espectador que de actor, al nivel que sea.

mandar—, cualquier ciudadano de cualquier régimen es tal por el mero hecho de ser ciudadano. Ahora, si se pide una participación más activa, no se considerarán ciudadanos plenamente, por ejemplo, los habitantes de una monarquía o aristocracia.

Como parece que hay muchas maneras de participar en el gobierno, tal vez clarifique algo tomar en consideración —siguiendo a santo Tomás²¹— los actos que intervienen en cualquier acción, y por tanto en cualquier acción de gobierno, que serían: intención del fin, deliberación sobre los medios, juicio acerca de los medios más aptos, consentimiento o elección de los medios, imperio de la razón práctica, uso activo de la voluntad. Por consiguiente, la participación en la acción de gobierno podrá darse a todos estos niveles.

Es muy posible que en algunos regímenes la participación se libre en el plano de la deliberación, en otros del juicio, en otros del simple uso de la voluntad —concretamente, cuando el ciudadano se comporta como ejecutor de las órdenes de la autoridad—. Y es posible que cada tipo de ciudadano se distinga por participar más o menos en esos niveles. De todos modos es éste un tema que trataré un poco más adelante, al ver el ciudadano y el gobernante; baste aquí apuntarlo.

En cualquier caso, esto no significa que sea exactamente igual cualquier ciudadano, independientemente del papel que cumpla en la polis. Ciertamente, todos serán ciudadanos, pero al participar de distinto modo en la ciudad, también habrá, por decir así, categorías entre ellos. Según Leo Strauss:

La completa actualización de lo humano parece consistir no en algún tipo de pasiva pertenencia a la sociedad civil, sino en la actividad propia del político, el legislador o el fundador. Un serio interés por la perfección de la comunidad requiere un mayor grado de virtud que la preocupación por la perfección de un individuo. El juez y el legislador tienen más y más nobles oportunidades para actuar justamente que el hombre corriente. El hombre bueno no se identifica simplemente con el buen ciudadano, sino

²¹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 8 ss.

con el buen ciudadano que ejercita la función de legislador en una buena sociedad²².

Con esta cita me he adelantado a la cuestión que nos atañe: el buen hombre y el buen ciudadano. Pero me parece importante dejar claro que no es igual la participación activa y pasiva en el gobierno, que en definitiva puede reconducirse a la división que existe en la polis entre gobernantes y gobernados. Con base en ello iremos determinando en qué consiste propiamente ser un buen ciudadano.

b) La conservación del régimen

Estamos buscando alguna característica común a todos los ciudadanos en los distintos regímenes. Ya hemos visto cómo una de ellas es la participación en las magistraturas de la polis, cada uno de un modo diferente, según cuál sea su papel en el régimen concreto. Todos intervienen en el régimen de alguna manera; a la vez, cada uno cumple su función propia según el papel que le asigna la ciudad, por su misión en ella. Así explica Aristóteles, comparando el ciudadano con el marino:

Pues bien, aunque los marinos tienen distintas funciones (*dunamin*) (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción más exacta de cada uno será propia de su facultad (*tēs aretēs*) pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos²³.

De nuevo está queriendo señalar que debe haber alguna característica por la que se pueda llamar absolutamente a alguien ciudadano, independientemente del régimen en que viva, pues si no, se daría el caso de que no se podría llamar ciudadano a quien vive por ejemplo en una polis con un régimen injusto, cosa que no parece proponer Aristóteles. Y la obra común que, según Aristóteles, comparten todos los ciudadanos es “la seguridad de la comunidad (*sōtēria tēs koinōnias*)”²⁴, a la que todos contribuyen, si bien conservando cada uno su propia facultad o virtud. Es

²² STRAUSS, *Natural Right and History*, 133.

²³ Pol. III 4, 1276b22-26.

²⁴ Pol. III 4, 1276b28-29.

decir, cualquier ciudadano, pertenezca a la clase que sea o tenga el cargo o función particular que tenga, debe contribuir a esta *sōtēria*. El modo como lo haga dependerá asimismo del régimen en el que esté viviendo, pero nadie queda excusado de ello.

Pienso que cuando Aristóteles habla de seguridad²⁵ no se está refiriendo, al menos no solamente, al mantenimiento de una seguridad material en la polis, tal como podría ser la supervivencia de los ciudadanos, sino al mantenimiento del régimen, cuestión importantísima para Aristóteles²⁶. Lo primero que hay que lograr es que el régimen sea estable –lo que no significa que no se pueda cambiar a mejor– para que sean posibles las relaciones de justicia entre los miembros y en definitiva poder alcanzar la buena vida. La justicia implica un orden entre las partes de la comunidad civil²⁷, sin el cual la polis no puede subsistir, y este orden implicará que se respete el régimen de la ciudad. Por ello dedica Aristóteles bastantes páginas de la *Política* a analizar cómo han ido cambiando y degenerando los distintos regímenes, para así tomar experiencia de esas situaciones.

Que la seguridad se refiere al régimen lo corrobora Aristóteles cuando a continuación señala que “la comunidad (*koinōnia*) es el régimen (*politeia*)”, y que “por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen”²⁸. Es decir, al ciudadano tiene que interesarle en primer lugar que el régimen en el que viva sea estable, y contribuir mediante su virtud a esa estabilidad; como hay distintos regímenes, habrá distintos modos de hacerlos perdurables, y por ello también la virtud de los ciudadanos es diferente, relativa al régimen político en el que viva.

²⁵ En la traducción inglesa, Jowett habla de “salvation of the community”.

²⁶ Afirma que “si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia y permanencia”, Pol. II 9, 1270b21-22. Se ve también en su justificación del ostracismo, como ya se señaló.

²⁷ Cfr. Pol. I 2, 1253a38.

²⁸ Pol. III 4, 1276b29. Texto completo: “Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen”, Pol. III 4, 1276b28-31.

Por esta razón “no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano”²⁹.

Se ve aquí lo definitivo que para Aristóteles es el régimen de una polis, comparable a la forma de un ente: la ciudad no existe sino es en un régimen determinado. Por tanto, defender el régimen es defender a la polis. Sin embargo, se puede decir que, aun a costa de las disparidades de los regímenes, hay una función común a cualquier ciudadano; sin ella no sería posible agrupar a ese conjunto de individuos, por lo demás muy diversos entre sí. Y esa función es el mantenimiento de la propia constitución. En este contexto cabrá ubicar la virtud del ciudadano en cuanto tal, la virtud que deben tener todos los que se consideren ciudadanos, pero que no es exactamente la misma en todos, porque “es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo y la del que está a su lado”³⁰.

Es decir, todos los ciudadanos forman parte de la comunidad, así como los cantores forman parte de un coro. Sin embargo, cada uno tiene un papel propio en el régimen, que no coincide necesariamente con la función que ejercen los demás miembros de la polis. Esto no va en perjuicio de la ciudad, sino que, por el contrario, contribuye a su perfección, si cada uno cumple el papel que tiene asignado del modo más perfecto posible. Por ello la riqueza de la ciudad se advierte en esta variedad de individuos que hace que la ciudad no sea un todo uniforme, sino una unidad en la diversidad.

En resumen, los ciudadanos tienen una misma función, la salvaguarda de la comunidad; a la vez cada uno, al ser desigual al otro, participa de modo diferente en esa función ya que cada hombre es un elemento distinto dentro de la ciudad, compuesta de partes³¹ –como se vio en el capítulo II de este trabajo–.

²⁹ Pol. III 4, 1276b32-33.

³⁰ Pol. III 4, 1277a10-12.

³¹ “La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes”, Pol. IV 3, 1289b27-28.

Además, como “de estas partes, unas veces participan todas en el gobierno (*politeias*) y otras un número mayor o menor; es evidente, por tanto, que tiene que haber varios regímenes, diferentes entre sí por su forma (*eidei*)”³². Es decir, no todos los ciudadanos participan de modo activo en el gobierno, pero sí deben participar de alguna manera para poder ser llamados propiamente ciudadanos; y el modo cómo participen y cuántos lo hagan dependerá del régimen. Así, los ciudadanos serán diferentes entre sí porque viven en regímenes diversos, y por tanto el modo de actualizar su ciudadanía variará según esos gobiernos.

Ahora bien, nos encontramos con el problema de qué sucede cuando el régimen es un régimen desviado. Si el buen ciudadano debe contribuir a su mantenimiento, ¿tendrá que apoyar por ejemplo a los oligarcas, o podrá oponerse a ellos? El mismo Aristóteles da la respuesta cuando afirma la importancia del término medio para corregir los regímenes degenerados, ya que “la oligarquía y la democracia pueden ser aceptables, aunque son desviaciones de la ordenación mejor; pero si se extrema una u otra, el régimen empezará por empeorar y acabará por no ser siquiera un régimen”³³.

Aristóteles acepta la existencia de regímenes injustos, porque en el fondo considera que todo régimen cumple algo de justicia. Sin embargo esto no se da en los que son desviaciones extremas, pues su misma corrupción puede desnaturalizarlos de tal manera que dejen de ser regímenes políticos. Y en este caso la misión del buen ciudadano es corregir el exceso, “tirando” del régimen injusto en el sentido contrario al que éste tienda, ya que ése es el mejor modo de que efectivamente la polis y su régimen permanezcan. En esto va implícito que el buen ciudadano es capaz de advertir la desviación del propio régimen, y poner de su parte para compensar dicha desviación. Pero no es saliéndose del régimen, esto es, apelando simplemente a una hipotética justicia prepolítica como el buen ciudadano ejerce su función crítica, sino potenciando los elementos rectos del régimen del que forma parte.

Resumiendo lo visto hasta ahora, el ciudadano se define por dos cualidades fundamentales: poder participar en las funciones gubernativas

³² Pol. IV 3, 1290a4-6.

³³ Pol. V 9, 1309b31-34. Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 370.

de la ciudad, y contribuir directamente al mantenimiento del régimen. Son dos características que, a pesar de unificar el concepto de ciudadano no van contra la multiplicidad reinante en la polis, que constituye una de sus posibilidades de existencia.

Queda por decir brevemente algo sobre el ciudadano por nacimiento, que responde a lo que en la práctica, sin grandes profundizaciones, se considera ciudadano de la polis griega. Dice Aristóteles que “suele definirse el ciudadano como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos, y no solamente uno, el padre o la madre”³⁴.

Este nacimiento parece condición necesaria pero no suficiente para ser ciudadano³⁵. Para serlo realmente es preciso poder participar en el gobierno, como ya dije, pues pudiera ser que alguien tuviera como padre y como madre a dos ciudadanos, pero luego, por ejemplo, fuera desterrado³⁶ o perdiera su ciudadanía; o ésta no llegara a pleno efecto por alguna causa. En este sentido señala Aristóteles que la ciudadanía no depende directamente de habitar un cierto territorio –aunque la ciudad necesite un *ubi* propio– ni de sustentar algunos derechos, como puede ser el de participar en un proceso. Porque de todo esto participan individuos –como los metecos o quien ha suscrito un tratado– que no pueden ser llamados ciudadanos³⁷.

Por ello, un caso problemático es el de quien adquiere la ciudadanía; es decir, no nace ciudadano, sino que es meteco o extranjero, pero diferentes causas políticas –por ejemplo una revolución– hacen que esta ciudadanía le sobrevenga. Aristóteles lo resuelve señalando que en definitiva lo más importante del ciudadano es que se define por “cierto ejercicio de poder”, y por tanto, si tienen la capacidad de ejercitarlo, son ciudadanos³⁸.

³⁴ Pol. III 2, 1275b22-23.

³⁵ Pienso que es una cuestión de gran actualidad hoy, especialmente en aquellos países que están recibiendo cantidad de inmigrantes.

³⁶ Cfr. Pol. III 1, 1275a20-21.

³⁷ Cfr. Pol. III 1, 1275a7-10. La existencia de estas personas, por ejemplo, de metecos o residentes extranjeros, no es algo de importancia secundaria, ya que su número en la polis griega era muy elevado.

³⁸ Cfr. Pol. III 2, 1275b35-1276a6.

Aristóteles no concede gran importancia al origen de la ciudadanía, o al hecho de que tal individuo haya nacido o no como ciudadano. Lo que considera definitivo es que el individuo participe realmente en el gobierno³⁹ –o tenga la capacidad–: esto es lo que le define, con independencia de otras situaciones subjetivas.

c) Los trabajadores manuales

Se puede resumir lo visto hasta ahora diciendo que ciudadano (*politēs*) es el que participa “en la administración de la justicia y en el gobierno”⁴⁰ o mejor dicho, quien “tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”⁴¹. Ahora bien, parecería que esa participación en el régimen no puede ser de cualquier manera, más si buscamos al buen ciudadano, ya que ciudadano es “el que tiene acceso a los honores”⁴². Por decirlo de manera coloquial: no basta vivir en la ciudad; hay que hacerse cargo de ella, y hacerlo de un modo digno, participando en las decisiones políticas. Y todo esto implica un cierto nivel de virtud.

A ello se debe que sea propio del ciudadano la capacidad de mandar y de obedecer⁴³. Esta idea queda clarificada –uno de entrada pensaría que lo propio del ciudadano es obedecer– al resaltar que el ciudadano es aquel que participa en la administración de justicia y del gobierno⁴⁴, y participar se puede hacer de muchas y diferentes maneras, a todos los niveles de la acción de mando. Además esta participación implica también el hecho de saber decidir bien –algo propio del gobernante–, y

³⁹ Cfr. COLLINS, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, 121-122.

⁴⁰ Pol. III 1, 1275a23.

⁴¹ Pol. III 1, 1275b18.

⁴² Pol. III 5, 1278a36. Para ver lo que implicaba la pérdida del honor, cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 283-284.

⁴³ Cfr. Pol. III 4, 1277a25-29. Otro texto con la misma idea: “pero el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista”, Pol. III 4, 1277b13-16.

⁴⁴ Cfr. Pol. III 1, 1275a23.

por tanto el ciudadano debe poseer la prudencia; a la vez deberá ser justo para que por lo menos desee hacer justicia.

Por eso la ciudadanía consiste en un cierto ejercicio del poder y es propio del hombre libre. Lo que habrá que buscar es la virtud perteneciente a los que “están exentos de los trabajos necesarios”⁴⁵. Se impone aquí explicar, aunque sea someramente, cuál es la condición de los trabajadores en Aristóteles, ya que para el Estagirita es ciudadano el hombre libre que está por encima de los trabajos manuales. La razón la explica el mismo filósofo cuando habla del mejor régimen:

Resulta evidente que en la ciudad mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto y no según los supuestos del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero (*banauson*) ni mercader (*agoraion*) (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud) ni tampoco deben ser labradores (*georgous*) los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio)⁴⁶.

En el texto destaca la idea de que los hombres justos en el mejor régimen son justos en absoluto (*haplōs*) y no por referencia al régimen. ¿Qué significa esto? Parecería que en la aristocracia –si éste fuera el mejor régimen, cuestión que se verá más adelante– se cumple más propiamente el significado de justicia, al ser una relación entre iguales en virtud. Para que pueda darse la virtud y para la política se necesita tiempo libre y ocio; por eso no puede ser un buen político quien necesita trabajar para su subsistencia, pues no podrá dedicarse a pensar en lo conveniente para los asuntos de la polis.

A Aristóteles le parecen innobles los oficios de obrero y mercader, hasta el extremo de negar a estas personas el derecho de ciudadanía. Virtudes deben tener pero sólo “en la medida suficiente para su oficio (*ergon*)”⁴⁷, es decir, para el papel que desempeñan en la polis. Su estatus es parecido al de la esclavitud, aunque algo mejor pues no son esclavos por naturaleza y están menos relacionados directamente con la vida de

⁴⁵ Pol. III 5, 1278a10-11.

⁴⁶ Pol. VII 9, 1328b37-40; 1329a1-2.

⁴⁷ Pol. I 13, 1260a16-17.

sus amos, es decir, su vida no está directamente subordinada al servicio del amo sino que poseen cierta autarquía. Su subordinación es más bien al conjunto de la polis, en cuanto su trabajo es necesario para la subsistencia de la misma.

Además, si lo que busca la polis es la vida buena conforme a la virtud de sus ciudadanos, no pueden éstos ejercer actividades que no sean virtuosas, como lo serían la del obrero y la del mercader. Aristóteles afirma:

Decimos que hay varias clases de esclavos, pues sus oficios son varios. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales; éstos son, como da a entender su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, a los cuales pertenece el artesano⁴⁸.

Está situando al mismo nivel al artesano y al esclavo⁴⁹: los trabajos manuales no son propios del libre. Lo que los distingue es que –si bien todos realizan trabajos necesarios–, los esclavos “los hacen para servicio de uno solo” y los obreros y labradores en cambio “sirven a la comunidad”⁵⁰. La vida del esclavo depende intrínsecamente de uno solo, del amo, a quien suministra “lo necesario para el cuerpo”⁵¹; sin embargo los obreros y labradores se justifican por su contribución necesaria al bien común.

Es esto lo que en la polis griega determinaba al ciudadano: el poder llevar una vida libre, que implica no estar sometido a las necesidades cotidianas. Por eso es la polis el lugar típico de la vida buena, ya que permite una cierta autarquía. El artesano y el obrero están necesitados de su trabajo, de modo que no llevan una vida propia de los libres, y por eso no son propiamente ciudadanos, aunque puedan serlo en algún régimen como la democracia⁵². Un poco más adelante señala:

⁴⁸ Pol. III 4, 1277a37-1277b1.

⁴⁹ Sin embargo, después, al hablar del pueblo de la democracia, contará con este tipo de personas para la polis.

⁵⁰ Pol. III 5, 1278a12-13.

⁵¹ Pol. I 5, 1254b25.

⁵² De hecho Aristóteles se pregunta expresamente si “el verdadero ciudadano ¿es sólo aquel que puede participar del poder, o deben considerarse ciudadanos también los

Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados a no ser para utilizarlos de un modo completamente personal; de no ser así, dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo⁵³.

Es decir, no sólo el ciudadano y el político no deben trabajar manualmente, sino que ni siquiera es algo propio del hombre bueno, pues se rebajaría al nivel de los esclavos⁵⁴. Entonces su vida no tendría valor por sí misma, porque estaría en función de otro: el esclavo es un instrumento animado del amo, y, al no tener un cierto grado de autarquía, no puede ser feliz. Aquí Aristóteles parece negar toda virtud al esclavo, aunque ya vimos cómo al menos deben tener la capacidad de obedecer al amo, y por lo mismo cierta virtud⁵⁵.

A pesar de lo anterior, conviene tener en cuenta que la objeción de Aristóteles no se dirige tanto al trabajo, como al trabajo que esclaviza. En el libro VIII proporcionará un criterio para distinguir un trabajo digno de otro indigno: son embrutecedores –propios de brutos, indignos del hombre– los trabajos que inhabilitan para la práctica de la virtud⁵⁶. Lo dicho aquí sobre los trabajadores manuales se aplica por completo a los labradores, que tampoco pueden ser ciudadanos, pues éstos necesitan ocio para poder dedicarse a los asuntos de la polis, sin tener que estar preocupados por su subsistencia. Por el contrario, los labradores dependen de su trabajo para poder comer, y en esto se les va todo el tiempo, por lo que no podrían dedicarse al gobierno, que, dicho sea de paso, no implicaba remuneración alguna.

obreros?”, Pol. III 5, 1277b34-35; porque de hecho en las democracias sí lo son. Se puede resolver el asunto haciendo notar que se trata de una distinción de razón. A saber: la razón por la que un sujeto es ciudadano es distinta de la razón por la que ese mismo sujeto es obrero. Sólo en el caso de que ambas razones sean incompatibles podría excluirse absolutamente la condición ciudadana de los obreros

⁵³ Pol. III 4, 1277b3-7.

⁵⁴ Sobre este tema cfr. FRANK, “Citizens, Slaves, and Foreigners”, 94-95.

⁵⁵ Cfr. Pol. I 5, 1254b21-23.

⁵⁶ Cfr. Pol. VIII 2, 1337b5-11.

Consecuencia directa de la existencia de distintos regímenes es la diferencia entre los ciudadanos gobernados:

Puesto que existen varios regímenes políticos, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos⁵⁷.

Aristóteles trata la cuestión de los trabajos manuales al hablar del pueblo de la democracia; en ella no se excluye ni a los campesinos ni a los pastores ni jornaleros ni mercaderes, porque lo característico de ese sistema de gobierno es que todos participen en las decisiones políticas. Sin embargo los trabajadores manuales quedan directamente excluidos de la aristocracia –“la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero”⁵⁸ –, aunque cabe la posibilidad de que sean ciudadanos en los demás regímenes, particularmente en la democracia⁵⁹, que en la práctica es el gobierno de los pobres. En este sentido no es de extrañar que cualquier individuo, de cualquier oficio, participe allí en las magistraturas.

Hemos afirmado que el ciudadano tiene la capacidad de participar en el gobierno de la polis. Ahora bien, el modo de participación en el gobierno se definirá dependiendo básicamente de dos factores. Por un lado, es crucial determinar si ese ciudadano participa en cuanto gobernante o gobernado, pues bien diferente será la función en uno u otro sentido, así como las virtudes que le correspondan. Por otro lado, el ejercicio de la ciudadanía depende efectivamente del régimen político en que viva el súbdito: será el tema a tratar en la segunda parte de esta tesis.

De todos modos, antes de abordar estas cuestiones, tal vez convenga aclarar el papel del ciudadano en cuanto tal, y más en concreto el del buen ciudadano. Es decir, afrontamos ahora la cuestión de qué hace a un ciudadano un buen ciudadano, así como su relación con el hombre

⁵⁷ Pol. III 5, 1278a15-20.

⁵⁸ Pol. III 5, 1278a8.

⁵⁹ “Por eso antiguamente los artesanos no participaron en algunas ciudades de las magistraturas hasta que vino la democracia extremada”, Pol. III 4, 1277b2-3.

virtuoso; en definitiva, la pregunta es ahora si es lo mismo ser un buen hombre que ser un buen ciudadano, o, lo que es igual, si el buen ciudadano, para ser tal, necesita la virtud del hombre bueno.

3. EL BUEN HOMBRE Y EL BUEN CIUDADANO

a) La virtud del buen ciudadano

Algo se ha dicho sobre el ciudadano, y cómo éste –para ser tal– debe participar en el gobierno o tener al menos la posibilidad de hacerlo. La mínima participación posible parece ser la de la obediencia, que es además la virtud típica del subordinado. Ahora bien, ser ciudadano no es lo mismo que ser *buen* ciudadano, pues este último implica virtud, es decir, hacer bien lo que se supone que debe hacer un ciudadano de modo análogo a como el guitarrista se distingue del buen guitarrista. Nos preguntamos, pues, qué es lo que hace de un ciudadano un buen ciudadano.

Para ello partimos de que, al variar el ciudadano según el régimen, o según las funciones que desempeñe en el régimen, habrá diversas virtudes. En efecto, como dice Aristóteles, “la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen”⁶⁰; y por consiguiente, “puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano”⁶¹.

Entonces, a la pregunta qué es lo que hace de un ciudadano un buen ciudadano no hay una respuesta única, por dos razones: por un lado, porque el ciudadano necesariamente mira a la comunidad, y por tanto la bondad y virtud del ciudadano dependerá de en cuál de los regímenes posibles viva; por otro, porque, como hemos visto, del mismo modo que en un coro hay distintas funciones, así también las hay en la ciudad.

⁶⁰ Pol. III 4, 1276b30-31.

⁶¹ Pol. III 4, 1276b31-32.

Es decir, la virtud del buen ciudadano variará según el régimen político en que se encuentre⁶². Quedaría por determinar la virtud conveniente a la monarquía, a la aristocracia y a la república, para ver quién es el buen ciudadano en cada uno de esos regímenes; es decir, saber cómo debe ser un ciudadano perfecto en esas polis, qué es lo que le hace buen ciudadano en cada una de esas diversas situaciones. Por contraste, cada vez que Aristóteles habla del hombre bueno, parece que cifra su bondad en una virtud única, o al menos unitaria. En efecto – escribe– “del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única”⁶³.

Aristóteles está aceptando que no hay un único régimen que permite al hombre ser buen ciudadano, sino que en todos ellos –claramente en los justos, no tan evidente en los regímenes injustos (cuestión que habrá que analizar)– cabe esta posibilidad. Esto es así porque ser buen ciudadano abarca gran variedad de dimensiones, que no pueden determinarse de modo unívoco. Un individuo es buen ciudadano cuando tiene la virtud propia que le permite participar en la polis, en definitiva, la virtud cívica; pero esta participación depende de la función que él mismo posea en esa comunidad: por ejemplo, puede contribuir con la mera obediencia, o con la deliberación, o –si es gobernante– con el imperio. A la vez, ese modo de participar mira al régimen, pues todas las actitudes descritas varían según cómo sea la *politeia* de la ciudad. Por decirlo así, está al alcance de todos, sea cual sea su situación real, comportarse como buenos ciudadanos, si –por lo menos por el momento– consideramos que lo propio del buen ciudadano es participar en el régimen y preocuparse por su mantenimiento.

Por otro lado el *spoudaios* lo es por algo único, común a todos los hombres, independientemente de la polis en que viva –aunque en último término se concretará de modo diverso en cada régimen, porque el hombre es una realidad social–; es algo que le corresponde por el hecho de ser hombre, una excelencia única y común a todo el que sea bueno, y no guarda una correspondencia necesaria con el régimen político, al menos si se concibe la virtud en cuanto tal –otra cosa es la realización efectiva de la virtud, que siempre se da en un contexto político–.

⁶² Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 363.

⁶³ Pol. III 4, 1276b33-34.

Si tomamos en consideración la unidad de virtud del hombre bueno y la pluralidad de dimensiones del buen ciudadano, entenderemos la primera razón que ofrece Aristóteles para distinguir al uno del otro, cuando escribe que “un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud (*aretēn*) por la cual es bueno el hombre”⁶⁴. Entiendo que Aristóteles, al hablar de “ciudadano que sea bueno” se refiere a la virtud que le hace ser tal ciudadano, no al hábito que le hace ser bueno en cuanto hombre. Ahora bien: ¿cuál es la virtud que hace bueno al ciudadano en cuanto ciudadano? Dicho de otro modo, ¿cuál es la virtud que hace que el ciudadano ejercite bien lo que se supone que define a los ciudadanos, a saber, la posibilidad de participar activa y pasivamente en el gobierno?

Planteada así la cuestión, es decir, asumiendo que la virtud del ciudadano es la que le permitiría participar mejor en el gobierno, tiene sentido proponer, como de hecho hace Aristóteles, que dicha virtud sea la prudencia –al menos en el caso del ciudadano en tanto que gobernante– o la obediencia –en el caso del ciudadano en tanto que gobernado–.

A esta distinción inicial –que remite a la más básica división de funciones dentro de la ciudad– habría que añadir las peculiaridades de cada régimen. En efecto, tal y como hemos dicho, si hay varias formas de régimen, a cada una de ellas corresponderá una virtud propia del ciudadano, que por tanto no se identifica con la virtud perfecta única del hombre bueno.

Por lo que se refiere a la virtud que hace bueno al hombre en cuanto tal, conviene notar que tal expresión no excluye tampoco una pluralidad de cualidades –pues el hombre bueno es justo, valiente, prudente, templado– sino que alude principalmente a la unidad de todas ellas bajo una dirección única y sirviendo al bien del hombre en su integridad. Sobre esta base, cuando Aristóteles afirma que el hombre es bueno por una virtud perfecta única, no quiere decir tampoco que de ahí esté ausente la referencia concreta al régimen político en que vive el individuo; sino que sea cual sea el régimen en el que éste viva, no ha de contradecir, en la práctica, aquella integridad.

⁶⁴ Pol. III 4, 1276b34-35.

Así, la templanza, virtud de la parte irracional del alma, le permite ordenar las pasiones, ya que “es un término medio respecto de los placeres”⁶⁵; la prudencia le hace “discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo (...) para vivir bien en general”⁶⁶; la valentía o fortaleza para sufrir y obrar “según las cosas lo merecen y como la razón lo ordena”⁶⁷ y por último la justicia, que se vio en el capítulo anterior, ordena sus acciones por referencia a los otros.

Ciertamente, en la medida en que el hombre bueno conduce su vida dentro de la polis, el marco político determina también el modo de ejercitar esas virtudes, en particular la justicia, o también la prudencia – en el caso de los gobernantes–, pues no se viven de igual manera esas virtudes en una aristocracia que en una república. De hecho el mismo Aristóteles reconoce más adelante:

Las dos cosas [mando y obediencia] son propias del hombre bueno; y si la templanza y la justicia tienen forma (*eidōs*) distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará (*arxei*) o será gobernado (*arxetai*)⁶⁸.

La forma que adquieren las virtudes del buen hombre dependerá de si éste gobierna o si es gobernado, en definitiva, de si su papel en la ciudad es el de mandar o el de obedecer, –dos capacidades propias del ciudadano–. Por tanto, aunque Aristóteles habla primero de una virtud perfecta única del hombre bueno, parecería que en realidad no puede ser una, porque cada uno vive sus virtudes según quién es: así como no se manifiesta de igual modo la fortaleza en el hombre o en la mujer⁶⁹, así también las virtudes adoptan distintas formas según como sea la participación en el régimen, si de mando o de obediencia⁷⁰, pues cada

⁶⁵ EN III 10, 1117b25.

⁶⁶ EN VI 5, 1140a25-27.

⁶⁷ EN III 7, 1115b18-19.

⁶⁸ Pol. III 4, 1277b16-20.

⁶⁹ Cfr. Pol. I 13, 1259b21-24 y Pol. III 4, 1277b20-23.

⁷⁰ “Porque el obedecer (*archesthai*) y el mandar (*archein*) difieren específicamente”, Pol. I 13, 1260a37.

uno participa de las virtudes morales “en la medida suficiente para su oficio (*ergon*)”⁷¹. Si hay una virtud que pertenece en exclusiva a un tipo de hombre, ésta parece ser solamente la prudencia propia del gobernante, porque la “prudencia del gobernante [que] es una virtud peculiar suya”⁷².

Atendiendo al régimen mejor –pienso que se refiere al mejor en sentido relativo– señala Aristóteles que éste exige que todos tengan la virtud del buen ciudadano, porque así cumplirán bien su función⁷³. Si no poseen la virtud del ciudadano es imposible que el régimen vaya adelante. Pero, según Aristóteles, tener la virtud del ciudadano no implica necesariamente tener la virtud propia del hombre bueno, “ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta (*spoudaia*)”⁷⁴.

Es ésta una afirmación tajante que no debe entenderse en un sentido absoluto; es decir, Aristóteles sí considera importante que el ciudadano sea un hombre bueno: no es lo mismo una ciudad formada por hombres buenos que una ciudad formada por hombres malos. Es más: ésta última sería para Aristóteles completamente imposible porque la misma finalidad de la polis es la vida buena de los ciudadanos, que es inalcanzable sin la virtud. Pero, matizando un poco más, me parece que no conviene identificar el hecho de no tener la virtud del hombre bueno con el hecho de ser malo, ya que uno puede no ser bueno, pero no necesariamente ser malo –en el sentido de vicioso o injusto–, como ocurre en el caso del incontinente.

Lo cierto es que no parece necesario –ni posible, a no ser en una ciudad ideal– que en una ciudad todos los hombres sean buenos, en el sentido del *spoudaios* aristotélico; pero sí resulta casi obligado que tengan un mínimo de virtud que les capacite para ser buenos ciudadanos, y en el fondo, para llegar a ser mejores de lo que son actualmente.

⁷¹ Pol. I 13, 1260a16-17.

⁷² Pol. III 4, 1277b25-26.

⁷³ “Este problema puede abordarse también de otro modo discutiéndolo desde el punto de vista del régimen mejor. Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud”, Pol. III 4, 1276b36-39.

⁷⁴ Pol. III 4, 1277a4-5.

Se podría plantear, como hipótesis, tres tipos de ciudad perfecta –no en sentido absoluto–, para ver cuál coincide con la propuesta por Aristóteles:

- La formada por buenos ciudadanos que son buenos hombres: para Aristóteles esto sería algo utópico, pues no todos los hombres pueden ser buenos.

- Polis constituida por buenos ciudadanos y malos hombres: en el planteamiento aristotélico es un contrasentido, pues el malo es incapaz de virtud, ni siquiera de la que le posibilita ser buen ciudadano.

- La compuesta de buenos ciudadanos no necesariamente buenos hombres, en el sentido pleno de la palabra: ésta podría ser la ciudad aristotélica, formada por buenos ciudadanos que no son malos hombres, y por tanto se dejan conducir por las buenas leyes de la polis –aunque no se identifiquen plenamente con la virtud y muchas veces obedezcan por la coacción externa–. Es la ciudad, por llamarla así, de hombres continentes, que posibilita el paso a una ciudad cada vez mejor, en la medida en que los ciudadanos se van haciendo hombres virtuosos, y hacen suyas las actuaciones de la polis. De todos modos, esta ciudad sí exigirá que algunos de esos hombres, principalmente los gobernantes, sí vivan la virtud completa, y sean por tanto buenos hombres.

Por eso puede añadirse que de alguna manera no hace falta en este tipo de polis que la totalidad de los ciudadanos tenga la virtud del buen hombre de modo absoluto, porque el buen régimen con las leyes justas puede suplir ese déficit e ir conduciendo al hombre hacia la virtud –que es realmente el fin de la polis–. Parece que, por el contrario, sí es necesario que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad imperfecta. Además, como la ciudad consta de elementos distintos, es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos⁷⁵.

En resumidas cuentas, aunque es un tema cuestionable, parecería que para Aristóteles no es necesario que el buen ciudadano sea un hombre bueno; o mejor dicho, no es necesario que todos los ciudadanos de una

⁷⁵ Cfr. Pol. III 4, 1277a13. La traducción inglesa como conclusión de esta parte es definitiva: “I have said enough to show why the two kinds of excellence cannot be absolutely the same”.

polis sean plenamente virtuosos. Por otro lado, en la medida en que la vida del hombre, y del buen hombre, se desenvuelve en la polis, convendrá que sea un buen ciudadano, pues si no –al ser social por naturaleza– no se ve cómo podrá poner en práctica su virtud. Además, porque es claro que para Aristóteles la virtud del hombre no es un añadido externo a la polis, sino de alguna manera constitutiva de la misma, en cuanto la ciudad está para la buena vida y ésta no se da sin virtud. Por tanto la existencia del hombre bueno dentro de la polis es crucial en la política aristotélica. Diferente opinión tiene Kant, quien señala claramente:

El hombre, incluso aunque no sea moralmente bueno, está forzado⁷⁶ a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)⁷⁷.

Otro modo de explicar la postura aristotélica sería la siguiente: No todos los hombres son buenos hombres, porque es evidente que hay hombres malos, que causan daño a otros deliberadamente; y porque hay otros que, sin ser malos –porque no buscan deliberadamente el daño ajeno–, sin embargo, también hacen daño a otros con sus acciones. Por otro lado, todos los hombres que viven en una ciudad son ciudadanos y cumplen su función en alguna medida, puesto que, de lo contrario, no existiría la ciudad. Por tanto, un algo de virtud cívica debe darse en ellos, aunque no se les pueda llamar buenos en sentido absoluto. Y, en la medida en que el sujeto de dicha virtud cívica no es otro que el hombre, el hecho de ser buen ciudadano repercute en su ser buen hombre.

Todo esto es coherente en la medida en que, para Aristóteles, el buen desempeño de la función del ciudadano no es una mera cuestión técnica. La política no es pura técnica, sino que su ejercicio entraña una dimensión ética: porque el sujeto de la acción políticamente relevante no es otro que el mismo hombre, que con dicha acción gana o pierde en virtud humana. De hecho, si el ciudadano se define como aquel que puede “participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”, esto

⁷⁶ La palabra “forzado” tiene un sentido casi técnico: el régimen, si está bien construido, prácticamente fuerza al individuo a que contribuya a él, por coacción.

⁷⁷ KANT, *La paz perpetua*, 8:366.

presupone al menos actuar como lo haría el hombre prudente, según su diferente modo de participación en el régimen en que vive.

Visto que parece que pueden existir ciudades formadas por buenos ciudadanos, que a la vez no posean la virtud perfecta del hombre bueno – si bien para Aristóteles es conveniente que sean buenos los habitantes de la ciudad–, surge naturalmente la siguiente pregunta: ¿es posible, en el pensamiento aristotélico, ser un buen hombre sin ser un buen ciudadano? Dicho de otro modo, se plantea ahora si todo buen ciudadano, por el hecho de serlo, es ya un buen hombre; es decir, si la práctica de la virtud propia del ciudadano hace que ese ciudadano indisolublemente posea la virtud moral.

b) El ciudadano en cuanto hombre bueno

Ya vimos cómo la ciudad que efectivamente se da en la realidad es la formada por hombres que no son malos, pero que no necesariamente poseen la virtud del hombre bueno –al menos en cuanto que no es necesario que todos los ciudadanos sean virtuosos–. Es decir, parecería que el buen ciudadano no necesita ser un buen hombre para ser efectivamente tal ciudadano; no necesita las virtudes –o la virtud– por las que un hombre es llamado bueno. Pero conviene matizar esta idea, para que no parezca que Aristóteles es indiferente a la existencia de hombres virtuosos en la polis. Por eso, conviene ahora insistir de nuevo en la relación entre el hombre bueno y el ciudadano, pero poniendo el acento en la cuestión de si se puede ser un buen hombre sin ser un buen ciudadano.

Es decir, nos planteamos hasta qué punto la virtud del hombre bueno es independiente de la polis y por tanto de su virtud en cuanto ciudadano; o, como plantea Fred Miller si es necesaria la virtud política para lograr la virtud ética⁷⁸. Otro modo de cuestionar la misma idea sería plantear si todo hombre, por el hecho de poseer la virtud cívica –es decir, por ser buen ciudadano– es ya un buen hombre.

⁷⁸ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 238.

Miller, apoyándose en EN X 8, 1179a3-9 responde que la virtud política no es necesaria para la virtud ética porque es posible ser virtuoso sin participar en el poder político. Propone una independencia entre el ser buen ciudadano y el ser un buen hombre: por lo tanto, poseer la característica del ciudadano bueno no implicaría ser un *spoudaios*. Sin embargo pienso que está aplicando un concepto de participación política en sentido restringido, mientras que –como hemos visto– la participación en el gobierno es propia de todos los ciudadanos de la polis. Por el hecho de ser ciudadano, de estar sometido a unas leyes, de poder gobernar y ser gobernado, el varón griego participa en las decisiones de su ciudad. Y lo que hay que determinar es si puede efectivamente participar como buen ciudadano si no es un buen hombre, o mejor dicho, si con ser buen ciudadano posee ya la bondad moral del hombre bueno.

Para ello quizá convenga primero hacer otra pregunta: ¿hay hombres buenos que no sean ciudadanos? Ciertamente, una bondad natural, en cuanto dependiente de la naturaleza humana con sus respectivos hábitos, sí es factible, porque hay extranjeros y metecos, que pueden ser buenos hombres: no tienen por qué ser malos por el solo hecho de no ser ciudadanos. Será la bondad propia del hombre en cuanto hombre, pero no una bondad, por decir así, deseable, o como meta de la vida: sería más bien un punto de partida. Se podría hablar de ciertos niveles de socialización en el ser humano –previos a la polis–, como es la casa, donde todo individuo, independientemente del sexo, función social, edad, etc. puede desarrollarse como hombre, y que evidentemente se da entre los que no son propiamente ciudadanos.

Sin embargo para Aristóteles esta bondad natural del hombre se desenvuelve en la polis. Es decir, el hombre se hace bueno conforme a su naturaleza en el ámbito político y no fuera de él. De alguna manera entiende que el hombre no puede desarrollarse y perfeccionarse como tal fuera de la ciudad, en una vida completamente aislada, como hemos ido viendo.

Para aclarar esta idea, conviene referirse a un párrafo importante, en el que Aristóteles equipara las virtudes del ciudadano, del gobernante y del

hombre bueno⁷⁹. Puede servir para iluminar la pregunta sobre si el buen hombre puede no ser un buen ciudadano:

Puesto que afirmamos que es la misma la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno, y decimos que el mismo individuo debe primero ser gobernado y luego gobernar, el legislador deberá ocuparse de que los hombres sean buenos, de averiguar qué actividades conducen a este fin y cuál es el fin de la vida mejor⁸⁰.

Si seguimos el tenor literal de la traducción castellana, afirmamos que “es la misma la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno”. A estos tres individuos de alguna manera se les añade el gobernado, ya que “el mismo individuo debe primero ser gobernado y luego gobernar”. Es decir, parecería que coinciden en virtud el ciudadano, el gobernante –que antes ha sido gobernado– y el hombre bueno.

Sin embargo, es claro –como ya se vio– que pueden distinguirse entre sí, particularmente las del ciudadano y la del hombre bueno, porque la virtud de aquel hace referencia directa al régimen, y la del hombre bueno no necesariamente –aunque en la práctica se dé siempre en una determinada sociedad–. Un ciudadano que sea buen ciudadano puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre. Al ciudadano le define la polis, y por tanto será buen ciudadano en cuanto contribuya al bien de la ciudad, participando en el gobierno de la ciudad. Pero el hombre bueno no necesita participar directamente en el gobierno para ser bueno, aunque en la práctica lo haga en cuanto vive en una polis y, como ser social por naturaleza, se desenvuelva en una ciudad determinada.

Para entender mejor el texto que estamos tratando conviene referirse al contexto en que se encuentra, es decir al libro VII de la *Política*, donde habla del régimen ideal. En el primer capítulo Aristóteles pone en relación la vida más preferible con el régimen mejor; es decir, se plantea

⁷⁹ La traducción inglesa de Jowett dice: “But since we say that the virtue of the citizen and ruler is the same as that of the good man, and that the same person must first be a subject and then a ruler, the legislator has to see that they become good men, and by what means this may be accomplished, and what is the end of the perfect life”.

⁸⁰ Pol. VII 14, 1333a11-16.

que el régimen está íntimamente conectado con la vida humana de tal manera que depende de ella: tal como sea la vida del hombre será el régimen político en el que viva. Por eso, si queremos empezar a hablar del régimen más conveniente, lo primero será determinar el tipo de vida que queremos llevar, la que nos corresponde como seres racionales.

Esta vida, como ya dijimos al inicio de este trabajo, está relacionada con las virtudes, de modo que, “cada uno participa de la felicidad en la misma medida que de la virtud y de la prudencia, y actúa de acuerdo con ellas”⁸¹. Sin virtud no se puede ser feliz, por lo menos a un nivel humano; y no sólo la posesión de la virtud, sino el actuar conforme a ellas, pues la vida moral es praxis.

Si uno actúa virtuosamente, también la ciudad se verá beneficiada por ello porque “la fortaleza, justicia y prudencia de la ciudad tienen la misma eficacia y la misma forma (*morphēn*) que las que hacen que el hombre que participa de ellas sea llamado justo, prudente y morigerado”⁸². Es decir, hay una intrínseca relación entre la vida personal y la vida de la ciudad; se puede afirmar que participan de la misma forma, lo que hace que sean de la misma manera. Por eso “la vida mejor, tanto para el individuo aislado como en común para las ciudades, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas”⁸³. Y “necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos”⁸⁴.

Se va planteando si “la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad”. A esto da una respuesta afirmativa y señala la intrínseca conexión entre los ciudadanos y la ciudad, de modo que tendremos una ciudad “buena cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno”⁸⁵. A la vez relaciona esta vida feliz con la virtud, por lo que en definitiva lo que habrá que hacer es “investigar

⁸¹ Pol. VII 1, 1323b21-22.

⁸² Pol. VII 1, 1323b34-36.

⁸³ Pol. VII 1, 1323b40-1324a1.

⁸⁴ Pol. VII 3, 1325b30-32.

⁸⁵ Pol. VII 13, 1332a33-34.

cómo se hace bueno el hombre”⁸⁶. De alguna manera está dando primacía a la ética en el sentido de que, si el hombre se preocupa por ser bueno, necesariamente esto tendrá un reflejo en la ciudad, pero siempre que no se descuide el gobierno político: de muchos individuos buenos no se sigue necesariamente una ciudad buena.

Ahora bien, ¿cómo se hace bueno el hombre? Como ya se dijo en el primer capítulo, atendiendo a tres elementos, que son “la naturaleza, el hábito y la razón”⁸⁷. Los tres son necesarios, y de aquí la importancia de la educación, que el legislador debe tener en cuenta, por lo que señala que “el legislador deberá ocuparse de que los hombres sean buenos”, porque así después serán buenos ciudadanos, tanto en su papel de gobernados –en un principio– cuanto en su papel de gobernantes, cuando les toque. En este sentido, la perfección humana, el ser un buen hombre, exige de alguna manera la intervención de la polis, ya que es en ella, con sus leyes y costumbres, donde el ser humano puede realmente alcanzar la plenitud que le es propia.

Y si el hombre vive en la polis, y es un buen hombre, no se desentenderá de lo que le corresponde como ciudadano, y por tanto deberá ser un buen ciudadano. Pondrá en práctica la prudencia para tomar las decisiones que le competen, tanto a nivel familiar cuanto a nivel político –cuando le corresponda ser propiamente gobernante–.

Por otro lado, aunque Aristóteles afirma que “la virtud del hombre bueno es de mando y la del ciudadano de mando y obediencia”⁸⁸, esta distinción no implica oposición. La virtud del hombre bueno es de mando porque le conviene la prudencia; la virtud del ciudadano es de mando –y por tanto prudencia– en cuanto gobernante, y de obediencia en cuanto gobernado. Pero esto no significa que el hombre bueno no deba obedecer, en cuanto que ciudadano; porque además ya vimos cómo en otro lugar Aristóteles atribuye al hombre bueno tanto el mando como la obediencia⁸⁹.

⁸⁶ Pol. VII 13, 1332a35-36.

⁸⁷ Pol. VII 13, 1332a40.

⁸⁸ Pol. III 4, 1277a28-29.

⁸⁹ Cfr. Pol. III 4, 1277b16-20.

Por eso parecería que el buen hombre debe ser un buen ciudadano, a no ser que viva en un régimen injusto, pues tal régimen no le permitirá practicar la virtud y llevar por tanto una vida plena, tanto a nivel personal como en la polis. Por eso, Aristóteles considera que propiamente hablando sólo en la aristocracia “la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen”⁹⁰.

Queda por resolver brevemente hasta qué punto es posible que un buen hombre viva en un régimen injusto. Es decir, si puede existir un hombre que viva las virtudes en una polis que, por definición, no está encaminada al bien común.

Si fuera posible que el hombre, por decir así, se desentendiera completamente de la polis, no se viera obligado a intervenir en su gobierno, parecería que pueden existir hombres buenos en polis injustas. Pero un hombre aislado completamente no existe; tal vez lo esté durante un tiempo, pero no podrá mantener esa postura toda su vida –a no ser que efectivamente se vaya de la ciudad–. Ahora bien, también surge la duda de si realmente un buen hombre puede desinteresarse de la vida política, o más bien –como buen hombre– debe sentirse llamado a cambiar las injusticias que se producen en la polis, postura que el mismo Aristóteles contempla, al prever la posibilidad de cambios de regímenes.

Ahora bien, en la medida en que “en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia”⁹¹, se da cierta justicia en todos los regímenes políticos excepto en casos extremos como la tiranía⁹². Y se da cierta justicia porque existe ley, aunque a lo mejor sea algo defectuosa⁹³. El buen hombre que lo sea deberá acatar la ley y las órdenes del gobernante, por más que no le parezcan muy acertadas. Lo que no podrá realizar son

⁹⁰ Pol. IV 7, 1293b4-7.

⁹¹ EN VIII 9, 1159b25-26.

⁹² “En las desviaciones, lo mismo que apenas hay justicia, apenas hay amistad, y menos que ninguna en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna, o hay poca amistad”, EN VIII 11, 1161a29-32.

⁹³ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 115.

los actos que Aristóteles en su *Ética* considera que nunca deben cometerse, como las acciones que no admiten término medio⁹⁴. De hecho afirma que uno debe mandar y obedecer como un hombre libre⁹⁵, y por tanto, no existe una sumisión completa al que manda, en el sentido de la propia de los esclavos⁹⁶.

Por todo lo dicho, para dilucidar a fondo en qué consiste ser buen hombre y buen ciudadano, es necesario referirse a cada uno de los diferentes regímenes. A la vez es preciso distinguir al ciudadano en su función de gobernado y en su función de gobernante, pues en definitiva el ciudadano en abstracto no existe, sino que en la polis posee uno de esos dos estatus definidos.

4. EL CIUDADANO: GOBERNANTE Y GOBERNADO

a) El imperio político: la participación en una obra común

Al principio de este capítulo vimos cómo la determinación del ciudadano aristotélico nos lleva de la mano a hablar del buen ciudadano; y cómo asimismo éste presenta diversas facetas según el régimen en el que viva y, sobre todo, en relación a la función concreta que ejerce en la polis. En efecto, cualquier ciudadano que realmente lo sea, puede encuadrarse, para Aristóteles, en la función de gobernante, o en la función de gobernado.

Antes de ver este punto conviene aclarar que no todo el que ejerce algún tipo de autoridad es propiamente gobernante. Ya vimos cómo hay también otra autoridad –no política– que se ejerce en la casa, sobre los hijos y la mujer; o sobre los esclavos⁹⁷. Dice Aristóteles que uno puede ser “gobernante (*politikon*) de una ciudad, rey (*basilikon*), administrador

⁹⁴ Cfr. EN II 6, 1107a8-11.

⁹⁵ Cfr. Pol. III 4, 1277b15.

⁹⁶ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 379-384.

⁹⁷ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 242-243.

de su casa (*oikonimikon*) o amo de sus esclavos (*despotikon*)⁹⁸, y son mandos que difieren específicamente entre sí.

Al ser tipos diferentes de mando, cada uno tiene su forma propia, equiparable a la distinción básica que existe entre el mando despótico y el mando político. Este último, el imperio político, es aquel “en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres”⁹⁹ y “que el gobernante (*archonta*) debe aprender siendo gobernado”¹⁰⁰; es el propio de la polis y se da entre ciudadanos, excluyendo entre otros a las mujeres y a los niños.

A nivel doméstico hay diferentes categorías de mando; el propiamente despótico es el que existe entre amo y esclavo, una relación entre desiguales –como ya se vio–. Por esto no conviene que el amo aprenda trabajos serviles, porque “dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo”. Y es un mando al que no se le llama propiamente gobierno, al no darse entre ciudadanos, hombres libres. Lo que interesa destacar es la diferencia entre el imperio político y el despótico, ya que para Aristóteles el dominio político se diferencia sustancialmente de las otras formas de dominio. Dice Ritter:

En su fundamento y en su esencia *despoteia* y *politeia* se diferencian entre ellas como los no-libres de los libres; es imposible, por tanto, en la teoría política, partir del concepto de ‘señor’ e interpretar toda forma de dominio como ‘señoría’ (*despoteia*)¹⁰¹.

La polis existe porque hay hombres libres que entablan relaciones entre ellos, relaciones de justicia entre iguales. Si lo característico de los ciudadanos es la libertad, se da en la polis el ámbito adecuado para el desarrollo de la virtud, en el caso que nos ocupa principalmente la obediencia y la prudencia, teniendo presente que el mando es un mando de uno, varios o todos los libres, sobre libres.

⁹⁸ Pol. I 1, 1252a7-8.

⁹⁹ Pol. III 4, 1277b7-8.

¹⁰⁰ Pol. III 4, 1277b9-10.

¹⁰¹ RITTER, *Metafísica e política*, 103-104.

Aristóteles ha afirmado que el imperio político sí debe ser aprendido por el gobernante y en alguna medida por el gobernado, en cuanto los dos participan en una misma acción. Por eso implica un cierto hábito, un cierto aprendizaje, que el mando despótico no necesita¹⁰². Y el aprendizaje debe ser por las dos partes: el que manda y el que obedece, pues a este último en algún momento le tocará a su vez ejercer el imperio y “no puede mandar bien quien no ha obedecido”¹⁰³. En este sentido afirma Aristóteles que “el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista”¹⁰⁴. Así resume Joachim Ritter esta misma idea, entendiendo por político al gobernante:

Un político (normalmente traducido como ‘hombre de Estado’) se distingue de las otras formas de detentar el dominio en cuanto guía la polis en su calidad de buen ciudadano, que –como tal– debe saber tanto obedecer como mandar¹⁰⁵.

Como adelantamos en su momento, no todos los ciudadanos son gobernantes en acto, aunque sí lo sean en potencia. Si ciudadano es el que puede participar en la función de gobierno, cuando efectivamente lo haga será llamado gobernante, quien destaca porque su función propia es mandar o dar órdenes. Así afirma Aristóteles que “el dar órdenes (*epitattein*) es lo más propio de un gobernante (*archikōteron*)”¹⁰⁶; y que “las actividades (*praxeis*) de la ciudad se reparten entre los gobernantes (*archontōn*) y los gobernados (*archomenōn*); corresponden al gobernante el mando (*epitaxis*) y la administración de justicia (*krisis ergon*)”¹⁰⁷.

¹⁰² En el despótico, lo que se exige del súbdito es una obediencia de tipo, por llamarla así, mecánico; aunque en cierta manera el esclavo debe comprender la orden del amo para poder obedecer –pues al fin y al cabo, también para Aristóteles– es hombre.

¹⁰³ Pol. III 4, 1277b12-13.

¹⁰⁴ Pol. III 4, 1277b13-16.

¹⁰⁵ “Un *politikos* (di solito tradotto con ‘uomo di Stato’) si distingue da tutte le altre forme di detenzione del dominio, in quanto egli guida la *polis* nella qualità del buon cittadino ‘che –como tale– deve sapere sia obbedire che comandare’ (Pol. III 4, 1277b13-14)”, RITTER, *Metafisica e politica*, 102-103.

¹⁰⁶ Pol. IV 15, 1299a27-28.

¹⁰⁷ Pol. VII 4, 1326b14.

El gobernante, con su actividad, ordena la ciudad –posea el régimen que posea–. Pero además, las actividades de la ciudad también corresponden de alguna manera a los gobernados, por lo que entonces tienen cierta intervención en el gobierno, precisamente como tales gobernados. Para Aristóteles “donde quiera que uno rige (*archei*) y otro es regido (*archetai*) se realiza una obra (*ergon*)”¹⁰⁸; es decir, el que manda y el que obedece contribuyen a una misma obra, que llega a ser una unidad común. Y tanto uno como otro necesitan la virtud, que perfecciona la actividad, para ejercer eficazmente esa función.

La obra de gobernante y gobernado es común, y por tanto esta obra conjunta no aparece si uno de ellos falla en lo que le corresponde. Si el gobernante manda pero nadie le obedece sería equivalente a la ciudad dotada de buenas leyes pero inútil cuando nadie las sigue, por muy buenas que pudieran parecer dichas leyes. Por esto, en sentido estricto, no se puede afirmar que el gobernante es buen gobernante –y en definitiva prudente¹⁰⁹– si los súbditos no obedecen, pues no se logra la obra común: el bien de la polis. Y en realidad esto es lo propio del imperio político: cuando el gobernado se somete de buena voluntad –o por lo menos sin situarse directamente en contra– a lo que ordena el superior¹¹⁰.

Lo dicho hasta aquí pone en claro cómo para Aristóteles el ciudadano puede ser visto como gobernante o como gobernado, pero lo decisivo es que se dé entre hombres libres, cuyo lugar de actuación es la polis. Y por eso la *praxis* –y con ella la libertad y la virtud– es el concepto fundamental de la polis, lo que funda el ordenamiento político¹¹¹. El gobernado mantiene siempre la capacidad de participar en el régimen de la polis, pues tal característica es la que le hace ciudadano; es decir, su condición implica ser gobernante en potencia. El gobernante propiamente dicho es quien de hecho gobierna, quien actualiza esa capacidad propia de todo ciudadano.

¹⁰⁸ Pol. I 5, 1254a27-28.

¹⁰⁹ Tal vez por haber fallado en la elección de los medios adecuados para una determinada acción.

¹¹⁰ Para Aristóteles, el imperio político se da a nivel de la polis, pero también a nivel individual, de dominio de la razón sobre el cuerpo. Cfr. Pol. I 5, 1254b4-9.

¹¹¹ Cfr. RITTER, *Metafísica e política*, 105.

b) Las virtudes del gobernante y del gobernado

Tanto el que manda como el que obedece necesitan ejercitar la virtud. Ahora conviene ahondar en cuáles son estas virtudes propias, y para ello partiré de un texto importante de la *Política*, capítulo 5 del libro III:

Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal, que en algunas ciudades el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden y en otras no, y que este último no es cualquiera sino el político (*politikos*) y que tiene autoridad (*kurios*) o puede tenerla, por sí mismo o con otros, en la dirección de los asuntos de la comunidad¹¹².

Aplicando los conceptos aristotélicos de potencia y acto, se puede decir que el ciudadano *simpliciter* es el que tiene la virtud de la obediencia y a la vez es capaz de mandar (en potencia); no es necesario que realmente ejerza ese mando para ser ciudadano, pero sí que tenga al menos la capacidad. Por otro lado, el ciudadano que a la vez es gobernante es quien efectivamente manda, y para ello necesitará la virtud de la prudencia.

Aristóteles utiliza los términos *politikon* y *archonta* para designar al gobernante¹¹³. Además no lo distingue básicamente del rey (*basilikon*),

¹¹² Pol. III 5, 1278a40-b5. Traducción de García Gual: “En suma, si debe considerarse distinta o la misma virtud según la cual se es hombre de bien y buen ciudadano, resulta evidente de lo ya dicho: que en alguna ciudad es el mismo y en otra distinto, y que aquél no lo es cualquiera sino el político y con autoridad o capacitado para mantenerla –bien por sí mismo o con otros– en orden al cuidado de los bienes comunes”, Pol. III 5, 1278a40-b5.

¹¹³ Es cierto que en el texto no habla directamente de gobernante (*archonta*) sino de político (*politikos*), que identifica con el buen ciudadano. Sin embargo Barnes lo traduce al inglés como *statesman*. Además varias veces Marías y Araujo traducen por “gobernante” lo que en griego llama Aristóteles *politikon*, por lo que podrían ser identificados. Por ejemplo en Pol. I 1, 1252a7-16, donde aparece en cuatro ocasiones la palabra *politikon*, que es traducida siempre por “gobernante”; Pol. I 11, 1259a33-36, texto en que habla de los políticos, para inmediatamente nombrar a los gobernantes (*politeuontai*), de modo indistinto; y Pol. III 18, 1288b1-2: “de suerte que la educación

que gobierna sobre un reino y que en definitiva puede identificarse con una polis. Por eso Aristóteles no diferencia entre prudencia política y reinativa, cosa que sí hace Santo Tomás. Éste señala que son dos especies diversas de prudencia, que coinciden en que en las dos se rige a una multitud¹¹⁴ en vistas al bien común. La prudencia directiva en el príncipe recibe el nombre de reinativa, y en los súbditos es la prudencia política *simpliciter dicta*. En el gobernante se encuentra a modo de arte arquitectónica, y en los súbditos a modo de los trabajadores manuales¹¹⁵. Destaca así la mayor importancia que tiene la prudencia en quien gobierna, pues es quien debe dirigir a los demás individuos hacia el bien común. Por eso puede crear leyes, que los súbditos, prudentemente, deben obedecer.

En esta distinción, Tomás parece seguir a Aristóteles. En efecto: Aristóteles habla –además de la prudencia referida a uno mismo– de la prudencia política, que es la aplicada a la ciudad y que a su vez puede ser legislativa o política propiamente dicha¹¹⁶. Gracias a la prudencia legislativa, llamada también arquitectónica, se crean leyes por

y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que lo hacen apto para ser gobernante (*politikon*) o rey vienen a ser las mismas”. Además Aristóteles afirma que “el político tiene que ser prudente” (Pol. III 4, 1277a15-16), virtud que por otro lado atribuye exclusivamente al gobernante, como se advierte en la afirmación de que “sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya: las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes” (Pol. III 4, 1277b25-27). Las traducciones difieren entre sí. Marías y Araujo dicen que “el político tiene que ser prudente”; García Gual, que “el ciudadano no tiene que ser sensato”; y Barnes señala: “*but the citizen need not to be wise*”. El original griego reza así: “*ton de politikon anankaion einai fronimon*”. Es decir, en una traducción se refieren al político, que estoy identificando con el gobernante; y en las otras hablan del ciudadano, que no tiene que ser prudente.

¹¹⁴ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 48 co.; q. 50 a. 1 y a. 2.

¹¹⁵ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 47 a. 12 co. “Lo que es el arte arquitectónica respecto de las artes subalternas es la prudencia política del jefe respecto de la prudencia política del súbdito. De ahí el nombre que le da Aristóteles (EN VI 8, 1141b25). La prudencia del jefe subordina al fin universal o bien común la prudencia de los ciudadanos. El que manda pone leyes universales, y el que obedece las cumple y ejecuta desde su oficio, que es diverso en cada caso. La prudencia política arquitectónica es la más perfecta especie de prudencia, sobre todo cuando es un rey quien la ejerce”, PALACIOS, *La prudencia política*, 32.

¹¹⁶ Cfr. EN VI 8, 1141b22-29. Cfr. VIGO, *Estudios aristotélicos*, 394 n.36.

ciudadanos excepcionales, que en definitiva son los gobernantes a cargo de la comunidad. La política, por otro lado, es a la vez práctica y deliberativa, y es propia de cualquier ciudadano. Estos últimos actúan a la manera de los obreros manuales, pero con una cierta participación de la razón, que les permite vivir la virtud.

Es decir, hay una diferencia importante entre la prudencia que vive el gobernante y la que posee el súbdito¹¹⁷. Aquel la tiene de manera propia, como algo típico suyo, pues debe elegir los medios adecuados para llevar a la polis al bien común, y es más perfecto el bien universal. Los demás la poseen en cuanto son capaces de poner en práctica la obediencia al mandato del gobernante; no tanto en cuanto son súbditos, sino en cuanto son hombres y poseen razón¹¹⁸.

Por tanto se puede decir que la prudencia es la virtud específica del que manda. El gobernante necesita la prudencia para ejercitar bien su función propia, como señala Aristóteles: “Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya”¹¹⁹. Por eso también afirma “que el gobernante recto debe ser bueno y prudente”¹²⁰, y “que ésta [la

¹¹⁷ “Nada impide que deba reconocerse en el súbdito una prudencia especial, distinta de la monástica y de la doméstica, relativa a la obediencia y cumplimiento de las leyes que rigen la república. La prudencia individual no basta, porque mediante su dirección puede conseguir el hombre su bien personal, pero no el bien común (...). El gobernante necesita de prudencia en los gobernados para que marche bien la cosa pública”, PALACIOS, *La prudencia política*, 33.

¹¹⁸ “Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam.

Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis”, *S. Th.* II-II, q. 47 a. 12 co.

¹¹⁹ Pol. III 4, 1277b25-26.

¹²⁰ Pol. III 4, 1277a14-15.

prudencia] es una cualidad propia de los administradores (*oikonomikous*) y de los políticos (*politikous*)”¹²¹.

Es decir, todo hombre, por ser racional y poder participar del gobierno tiene prudencia, que Aristóteles llama política. Esto les conviene en tanto y en cuanto son hombres y participan de la razón, por lo que deben contribuir con su función, voluntaria y libremente al buen gobierno de la polis; y en este sentido les corresponde obedecer. La prudencia propiamente dicha pertenece al gobernante y en Aristóteles recibe el nombre de legislativa.

Lo que está afirmando Aristóteles es que la prudencia es la virtud específica del que manda, en este caso, el político –o gobernante–. Pero el que obedece de alguna manera tiene también que vivir la prudencia, en definitiva porque es un ser racional. De hecho “no puede mandar bien quien no ha obedecido”. Aquí radica el imperio político, que se da sobre los hombres libres, no los esclavos, y que “el gobernante debe aprender siendo gobernado”¹²². El mando político es el propio de la ciudad, porque se da en relación con los hombres libres; por el contrario el gobierno despótico es el del amo sobre el esclavo, que propiamente no le interesa a Aristóteles al tratar de la polis, porque se da en el ámbito doméstico. De todos modos, el esclavo necesita al menos la razón suficiente para poder obedecer las órdenes del amo, por lo que no se identifica totalmente con un animal o con un instrumento inanimado¹²³.

Como el gobernante y el gobernado participan en una obra común, ambos necesitan de la prudencia –en diverso modo–, para cumplir la función que poseen en la polis. Además están relacionados en cuanto todo ciudadano, al ser hombre libre, puede llegar a gobernante

¹²¹ EN VI 5, 1140b10-11.

¹²² Pol. III 4, 1277b9-10. “Estas razones ponen de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno despótico es una monarquía (*monarchia*) (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales”, Pol. I 7, 1255b 16-20.

¹²³ “Y que no la tengan [algún tipo de virtud], siendo hombres y participando de la razón, es absurdo”, Pol. I 13, 1259b7-28. Cfr. Pol. I 5, 1254a25-28.

propriadamente dicho. Es más, todo ciudadano de la polis griega es, en cierta medida gobernante, en cuanto por su mismo ser ciudadano interviene en el gobierno de la polis. Pero a la vez, los que intervienen en acto en el gobierno de la polis se llaman propriadamente políticos.

Pero, por otro lado, vemos una diferencia entre el ciudadano y el gobernante, pues no todos los ciudadanos mandan con el imperio propio del príncipe: no todos los ciudadanos son actualmente gobernantes. Aristóteles los distingue claramente cuando afirma que “la virtud del gobernante no es la misma que la del ciudadano”¹²⁴. Además, un poco antes ha afirmado que el gobernante (*archonta*) posee una virtud distinta del ciudadano, ya que lo propio de aquel es ser bueno y prudente¹²⁵, y lo propio del ciudadano en cuanto tal no es la prudencia –aunque parece que debería serlo si la ciudadanía consiste en un cierto ejercicio del poder¹²⁶–, sino más bien la obediencia. Esta afirmación se entiende más si consideramos que Aristóteles parece estar refiriéndose al ciudadano en cuanto gobernado. Por esto puede afirmarse que la virtud del gobernante, la prudencia, es distinta de la virtud del ciudadano, pero coincide con la virtud del hombre bueno.

Es decir, lo propio del gobernante es la prudencia; lo propio del ciudadano en cuanto tal, en particular del gobernado, no es ser prudente, sino obedecer las órdenes del gobernante. Ahora bien, en cuanto el ciudadano es también hombre, tiene –además de la prudencia para dirigir su vida personal– la prudencia propia de quien debe obedecer: pero esto se da en cuanto ser humano, no en cuanto ciudadano.

Por otro lado, la distinción entre gobernante y ciudadano parece agrandarse más si nos fijamos en el tema de la educación. Tanto en tiempos de Aristóteles como en los siglos sucesivos, los gobernantes

¹²⁴ Pol. III 4, 1277a23. Cita completa: “Si la virtud del buen gobernante (*archontos*) y la del hombre bueno (*andros agathou*) son la misma, pero también es ciudadano (*politēs*) el gobernado (*archomenos*), no puede ser la del ciudadano absolutamente la misma que la del hombre, aunque pueda serlo la de algún ciudadano; porque la virtud del gobernante (*archontos*) no es la misma que la del ciudadano”, Pol. III 4, 1277a20-23.

¹²⁵ “Decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente”, Pol. III 4, 1277a14-15.

¹²⁶ Cfr. Pol. III 2, 1276a4-5.

reciben una educación especial¹²⁷, aceptada por la población en general, pero que los separa más aún del resto de los ciudadanos. Esto pone de manifiesto cómo en la práctica el ejercicio del poder exige unos hábitos adquiridos y aprendidos que el común de los ciudadanos tal vez no consiga nunca.

Sin embargo, “los ciudadanos del Estado ideal reciben la misma educación; son libres e iguales. Su educación está pensada para enseñarles no sólo la obediencia, sino el gobierno, y esto segundo mediante lo primero”¹²⁸. Por esto no hay separación absoluta entre ciudadano y gobernante, porque verdaderamente el ciudadano digno es el que, además de obedecer, manda. Lo afirma Aristóteles en dos ocasiones¹²⁹.

Es propio del buen ciudadano obedecer y mandar como libre¹³⁰, es decir, como individuo que vive en la polis, y que participa efectivamente en su destino. Hemos señalado cómo la vida de la polis es el ámbito de la libertad, ya que permite al hombre superar el plano de la mera supervivencia. Por eso es también la polis el mejor lugar para el desenvolvimiento de la virtud y de la vida humana. Además, si el ciudadano digno es el que obedece y manda, parece que lo mejor para el ciudadano será participar efectivamente en el gobierno.

Pero se sigue manteniendo una distinción real entre el ciudadano gobernado y el gobernante, como afirma Aristóteles al principio de la *Política*. Aunque ambos participan de la prudencia, no es una distinción banal la que hay entre quien manda y entre quien obedece, sino una diferencia específica:

¹²⁷ Cfr. Pol. III 4, 1277a19-20.

¹²⁸ BRADLEY, “Aristotle’s Conception of the State”, 41.

¹²⁹ “La virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien”, Pol. III 4, 1277a27; y “el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista”, Pol. III 4, 1277b15. De nuevo el texto inglés resulta clarificador: “He (the good citizen) should know how to govern like a freeman, and how to obey like a freeman – these are the excellences of a citizen”.

¹³⁰ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 382.

Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes (...). Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente y las cosas sólo diferentes en grado, no¹³¹.

Resumiendo, parecería que el buen ciudadano está muy próximo al gobernante, en cuanto que poseen la misma virtud. A la vez, conviene tener presente que los ciudadanos en sentido amplio conforman dos clases: los que no mandan y los que sí lo hacen. Éstos ejercen el gobierno propio del amo sobre los libres y sobre los de la misma clase; un imperio que es político (*politike arche*), y que se aprende siendo gobernado.

Algo se ha dicho ya sobre el ciudadano que a la vez es súbdito. Su papel en la polis es importante, entre otras cosas porque conforma la mayoría de la población¹³² y sobre todo porque entra dentro de la característica del ciudadano¹³³ el ser capaz de obedecer —que no otra cosa parece consistir el ser gobernado—. Si lo que define al ciudadano es que resulta capaz de participar en la administración de justicia y en el gobierno, y quien efectivamente lo hace es gobernante, asimismo tenemos a quienes participan de modo activo pero, por decir así, secundario, y éste es el gobernado, que también es ciudadano.

De todos modos esta obediencia, de seres libres, es distinta a la que existe en el ámbito doméstico donde hay algunos “que por naturaleza deben obedecer”¹³⁴, como es el caso de los esclavos; y de manera algo similar el obrero manual que “tiene una especie de servidumbre limitada”¹³⁵. Sin embargo ni “el zapatero ni ningún otro artesano”¹³⁶ son

¹³¹ Pol. I 13, 1259b32-38.

¹³² Es interesante un argumento que da Aristóteles a favor de la clase media, pues “los que están provistos en exceso de los bienes de la fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes no quieren ni saben ser mandados”, Pol. IV 11, 1295b14-16.

¹³³ “También es ciudadano el gobernado”, Pol. III 4, 1277a21-22.

¹³⁴ “Ambos tienen que participar de la virtud [el que manda y el que obedece], y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquellos que por naturaleza deben obedecer”, Pol. I 13, 1260a2-4.

¹³⁵ Pol. I 13, 1260b1.

esclavos por naturaleza, porque el esclavo es instrumento para la acción, mientras que el obrero es instrumento para la producción; el primero, en cuanto tal, es directamente instrumento para la vida de su amo; el segundo, en cuanto tal, no¹³⁷.

Antes se vio cómo la virtud propia del gobernante es la prudencia, y cómo el gobernado, en cuanto hombre, participa de ella, y por eso es capaz por lo menos de obedecer. Pero por otro lado afirma Aristóteles que “en el gobernado no es virtud la prudencia sino la opinión verdadera (*doxa alēthēs*), pues el gobernado es como el que fabrica la flauta, y el gobernante como el flautista que la usa”¹³⁸. Y parece lo más propio del ciudadano este poder ser gobernado.

Aristóteles está afirmando que para deliberar bien en cosas prácticas es preciso tener opiniones verdaderas, o rectas; lo cual, a su vez, sólo es posible si se tiene un apetito recto, cuestión que conecta directamente con la verdad práctica. De hecho, para Aristóteles, la opinión “se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala”¹³⁹ –esto último propio de la *proairesis*–. Que “el gobernado es como el que fabrica la flauta” es tanto como decir que es el que actúa; y “el gobernante como el flautista que las usa”, es tanto como decir: el gobernante es el que coordina las acciones de los gobernados y las endereza al bien común.

Si lo propio del gobernado es la opinión¹⁴⁰, esto no le hace bueno o malo, sino acertar o no con la verdad, ya que “la rectitud de la opinión es la verdad”¹⁴¹. En esto se diferencia de la prudencia; y además en que ésta requiere deliberación y la opinión no, pues no la necesita al no estar orientada a la acción. Por otro lado, la opinión y la prudencia coinciden

¹³⁶ Pol. I 13, 1260b2.

¹³⁷ “Los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción (*poiētika*), mientras que las posesiones son instrumentos de acción (*praktikon*) (...). La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte”, Pol. I 4, 1254a2-9.

¹³⁸ Pol. III 4, 1277b28-30.

¹³⁹ EN III 2, 1111b33.

¹⁴⁰ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 369.

¹⁴¹ EN VI 9, 1142b10-11.

en que tienen por objeto lo que puede ser de otra manera –lo contingente–, y en este sentido se diferencian de la ciencia¹⁴².

Conviene recordar que la prudencia del gobernante es de tipo arquitectónico, en cuanto que ordena las acciones de todos los ciudadanos que quedan subordinados al gobernante, en la búsqueda del bien común. Así afirma Aristóteles que “el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre”¹⁴³; y el mayor bien lo puede lograr el gobernante, en cuanto tiene una visión en conjunto de toda la polis. Por eso el papel principal en la ciudad corresponde al que gobierna, pero no es menor la función del ciudadano, que debe aplicar su virtud a obedecer y cumplir las leyes. Éste puede llegar a ser en algún momento gobernante, por lo que debe ser educado contemplando tal posibilidad.

En definitiva, todo ciudadano de la polis griega participa en cierta manera del gobierno, pues eso le define como ciudadano. Y por este motivo el ciudadano, como señala Aristóteles, debe conocer todo lo relativo al gobierno y lo que le correspondería como gobernado: “Si parece, pues, que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas distintas y no las mismas, y el ciudadano debe entender y participar de unas y otras, la consecuencia es fácil de comprender”¹⁴⁴; la consecuencia será que no es la misma la virtud del gobernante y la del gobernado, pero que el ciudadano debe participar de unas y otras. Así, puede afirmarse que el ciudadano comparte tanto las características del gobernante como del gobernado.

c) El gobernante en cuanto hombre bueno

En las páginas anteriores hemos visto cómo el hombre necesita la polis para el desenvolvimiento de su vida; sin ella es bueno en cierto sentido, en cuanto es capaz de ejercitar las virtudes necesarias para la

¹⁴² Cfr. EN VI 5, 1140b26-27.

¹⁴³ EN VI 7, 1141b12-13.

¹⁴⁴ Pol. III 4, 1277a30-32.

casa, pero no es propiamente bueno, pues, entre otras cosas, “quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica (*oikonomia*) y sin régimen político (*politeias*)”¹⁴⁵. El hombre, por más que sea un hombre prudente, para su bien requiere de la casa y de la ciudad, y esta última para la vida buena.

El hombre necesita la polis porque es el lugar de su desenvolvimiento como libre y por tanto como ser racional. A la vez esto implica la virtud, que favorece el pleno desarrollo de las facultades humanas: sin virtud el hombre no ejercita de modo perfecto sus capacidades. Pero son virtudes que se desarrollan en una ciudad concreta, y por tanto relacionadas con su condición de ciudadano.

Vimos también en qué consiste ser ciudadano en una polis, y cómo el ciudadano puede ser gobernante y gobernado, así como las virtudes que corresponden a cada uno. Sin embargo falta considerar en concreto si ser ciudadano-gobernante implica ser hombre bueno o no, es decir, un hombre con todas las virtudes morales. Tal consideración es importante, pues parecería que, para Aristóteles, el gobernante es el prototipo de buen ciudadano.

Para profundizar en este tema, conviene analizar primero la relación que puede haber entre el hombre virtuoso y el príncipe, que es un tipo de ciudadano. Aristóteles afirma tajantemente que “la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno son la misma”¹⁴⁶. Que la virtud coincida no significa que para ser bueno haya que mandar sobre los demás, sino que el hombre bueno se identifica con el gobernante en cuanto que los dos comparten la virtud y ésta no puede ser otra que la prudencia, pues el hombre prudente lo es “para llegar a ser bueno”¹⁴⁷, y por otro lado la prudencia es la virtud propia del que manda.

Comentando el texto aristotélico afirma santo Tomás que “al hombre bueno le corresponde poder mandar bien y obedecer bien. Y por ello en la virtud del hombre bueno se incluye la virtud del príncipe. Pero la virtud

¹⁴⁵ EN VI 8, 1142a10-11.

¹⁴⁶ Pol. III 4, 1277a20-21.

¹⁴⁷ EN VI 12, 1143b27.

del príncipe y la del súbdito difieren en especie”¹⁴⁸. Todo hombre bueno es necesariamente prudente, y en este sentido está capacitado para mandar, para dirigir la vida propia y la de los demás hacia el fin de su vida. Pero no todo súbdito necesita ser prudente en sentido propio, si bien –como se vio– debe participar algo de la prudencia para poder obedecer.

Es decir, lo que hace bueno a un hombre son las virtudes, pero destacando entre ellas la prudencia, *auriga virtutum*, sin la cual las demás no son propiamente virtudes. La prudencia, al señalar el justo medio de cada virtud, de alguna manera las formaliza y consigue que acierten con su acto propio. Y lo que hace a un gobernante un buen gobernante es que sea prudente: que acierte, en lo relativo al bien común de la polis, con los medios adecuados para conseguirlo y que lo ponga en práctica. Quede claro que esto implica de entrada afirmar la imposibilidad de dar leyes universales para los casos que deba tratar el gobernante: la prudencia no es ciencia. Es más, lo propio de la prudencia es darse en el ámbito contingente, y es ahí donde adquiere su razón de ser¹⁴⁹.

El hombre bueno es el hombre prudente¹⁵⁰ porque “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia”¹⁵¹; lo es porque la prudencia le hace detectar y realizar los medios que conducen a la virtud personal o al bien común de la polis –si prudencia política¹⁵²–. Y el gobernante es el hombre prudente. Además, como la prudencia no se da sin virtud moral¹⁵³ el gobernante, por necesitar la prudencia, también tendrá necesidad de virtud moral y, en consecuencia, habrá de ser hombre bueno.

¹⁴⁸ “Ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie”, *S. Th.* II-II, q. 47 a. 11 ad 2.

¹⁴⁹ “Nous avons montré jusqu’ici que la prudence n’avait de raison d’être que dans un monde contingent (...). Sans la contingence, l’action des hommes serait impossible. Mais, sans la contingence, elle serait aussi inutile”, AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 106.

¹⁵⁰ “La prudencia tiene por objeto lo que es justo, honroso y bueno para el hombre, y esto es lo que es propio del hombre bueno hacer (*tou agathou estin andros prattein*)”, EN VI 12, 1143b20-22. “Si por otra parte no debe decirse que el hombre prudente lo es para eso, sino para llegar a ser bueno”, EN VI 12, 1143b27-28.

¹⁵¹ EN VI 13, 1144b31-32.

¹⁵² Cfr. EN VI 12, 1144a6-8.

¹⁵³ Cfr. EN VI 13, 1144b31-32.

Por si quedara alguna duda sobre lo que estoy afirmando sobre la necesidad de que el gobernante sea un buen hombre, Aristóteles lo vuelve a repetir en la *Política*: “la virtud del hombre bueno es de mando (*archikēn*)”¹⁵⁴, como distinta de la del ciudadano, que es de mando y obediencia, como ya vimos. Si el gobernante dirige la polis al bien común y a la vez debe poseer las virtudes, su figura puede presentarse como la síntesis entre ética y política. De hecho, ya dijimos cómo para Aristóteles la misión del legislador (entendido en sentido amplio también como gobernante) es tomar en cuenta cómo los hombres se hacen mejores, hacer buenos a los hombres que habitan en la polis. Pero no puede dirigir a nadie hacia el bien si él mismo no vive la virtud, que rectifica sus apetitos y le permite tener una visión clara del fin que ha de perseguir con sus actos. Sin prudencia, podrá tener un conocimiento teórico de lo que es el bien, pero no sabrá acertar con el bien aquí y ahora que requiere su ciudad. Este gobernante es quien dirige la comunidad, o lo que es igual, el mando se atribuye propiamente al que gobierna, como señala Aristóteles al decir que

debe darse el nombre de magistraturas a aquellos cargos a los cuales se encomienda el decidir (*bouleusasthai*) sobre determinadas cuestiones, el juzgar (*krinai*) y el mandar (*epitaxai*), sobre todo esto último, porque el dar órdenes (*epitattein*) es lo más propio de un gobernante (*archikōteron*)¹⁵⁵.

Es decir, imperar es lo más propio del que manda. E imperar es el acto principal de la prudencia. Por tanto, si es propio del hombre bueno el mando, y la virtud correspondiente a ello es la prudencia, el hombre bueno es el hombre prudente.

Ahora bien, en las magistraturas, es decir, en el mando, intervienen todos los ciudadanos griegos, pues en eso consiste la ciudadanía. Por eso, detentar el mando en la polis griega tiene muchas variantes: quien detenta una magistratura no sólo da órdenes sino que realiza otros actos previos, que son también propios de él, y que están asimismo regidos por la virtud de la prudencia. Esta virtud no se refiere sólo al imperio, sino también a

¹⁵⁴ Pol. III 4, 1277a28.

¹⁵⁵ Pol. IV 15, 1299a25-28.

la deliberación y al juicio sobre lo decidido, como señala Aristóteles en el texto anterior. Es decir, hay distintas maneras de contribuir al gobierno, y en eso consiste ser gobernante en la época griega, ya sea referido a la deliberación, al juicio o a la elección, que por otro lado no se refieren al fin, sino a los medios de la acción¹⁵⁶.

Respecto a la deliberación señala Aristóteles que el prudente delibera sobre lo que es conveniente para él, para vivir bien, y por eso “el deliberar bien (*eu bebouleūsthai*) es propio de los prudentes”¹⁵⁷. Es decir, el prudente se plantea lo que es mejor con relación al bien vivir, a la buena vida, y no sólo con respecto a una acción concreta, sino con referencia a su vida vista como una totalidad. Escribe Alejandro Vigo:

La arquitectónica de los fines esbozados por Aristóteles parece implicar, en definitiva, que una acción particular sólo puede considerarse como racionalmente justificable por referencia a un determinado proyecto global de la vida práctica, concebida como una totalidad de sentido. Es decir: la acción particular será racionalmente justificable allí donde contribuye positivamente a la consecución de los fines de la vida buena o, al menos, allí donde no entra en craso conflicto con ellos¹⁵⁸.

Aunque esta deliberación se da respecto a los medios¹⁵⁹ y no al fin, eso no significa que el agente no tenga en mente un cierto proyecto vital, en base al cual elige la acción concreta hoy y ahora. Aplicado al ámbito de la polis, donde también se da la prudencia y por tanto la deliberación,

¹⁵⁶ “El hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin (*skopon*) propuesto y la prudencia los medios que a él conducen”, EN VI 12, 1144 a6-8.

¹⁵⁷ EN VI 9, 1142b31. También cuando dice que “Parece propio del hombre prudente poder discurrir [deliberar] bien (*kalōs bouleusasthai*) sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo”, EN VI 5, 1140a25-26.

Traducción de Calvo Martínez: “Y parece, claro está, que es propio de un hombre prudente el ser capaz de deliberar sobre lo bueno para sí y lo que le conviene –no parcialmente, como, por ejemplo, qué cosas lo son con vistas a la salud o al vigor, sino qué cosas lo son en general con vistas a vivir bien–”.

¹⁵⁸ VIGO, *Estudios aristotélicos*, 297.

¹⁵⁹ “Pues no puede ser objeto de deliberación (*bouleuton*) el fin, sino los medios conducentes a los fines (*ta pros ta telē*)”, EN III 3, 1112b33-34.

puede decirse que al deliberar se debe tener presente el bien común de la ciudad.

Como señala Pierre Aubenque, la misma noción de *bouleusis* – empleada por Aristóteles en un sentido técnico–, de alguna manera remite a la institución de la *boulē*, Consejo que, mediante la deliberación, preparaba las decisiones de la Asamblea del pueblo¹⁶⁰. Y es mejor que delibere y juzgue el pueblo en conjunto que uno solo, pues así se involucra en el gobierno, y se evitan las rebeliones y enemistades¹⁶¹. Además una obra debe ser juzgada, más que por su autor, por quien la va a utilizar, y en este caso por el pueblo, por lo que parece que el uso es una cuestión no de técnica sino de opinión¹⁶². Es decir, al pueblo corresponde la deliberación, que no es todavía la prudencia completa, sino un acto previo a la misma. Aubenque la sitúa al nivel de la opinión¹⁶³, porque es un saber aproximativo y falible: el que delibera se puede equivocar¹⁶⁴.

Además no basta con deliberar, sino que hay que pronunciarse sobre lo deliberado –antes incluso de llegar a la acción–. Este acto de juzgar se

¹⁶⁰ “Le mot *bouleusis*, qu’Aristote est le premier à employer dans un sens technique renvoie à l’institution de la *boulē*, qui désigne chez Homère le Conseil des Anciens, et, dans la démocratie athénienne, le Conseil des Cinq Cents, chargé de préparer par une délibération préalable, les décisions de l’Assemblée du peuple: le Conseil délibère (*bouleuetai*), le peuple choisit ou du moins ratifie. En évoquant la pratique homérique, Aristote voulait simplement rappeler qu’il n’y a pas de décision (*proairesis*) sans délibération préalable”, AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 111.

¹⁶¹ Cfr. Pol. III 11, 1281b28-31.

¹⁶² Cfr. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 115.

¹⁶³ Esta idea parece contradecirse con lo que antes se afirmó sobre la opinión verdadera como virtud del gobernado; me parece que no existe tal contradicción si se entiende la deliberación como una cierta participación en el gobierno. Los que deliberan no son propiamente gobernantes, y en este sentido pueden también englobarse en el concepto de gobernados.

¹⁶⁴ “Le monde d’Aristote est ambigu, comme la société où il vit: tout n’est pas possible, mais tout n’est pas impossible; le monde n’est ni tout à fait rationnel, ni tout à fait irrationnel. La délibération traduit cette ambiguïté: à mi-chemin de la science et de la divination hasardeuse, elle est de l’ordre de l’opinion, c’est-à-dire d’un savoir approximatif comme l’est son objet”, AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 113. Cfr. 110.

mantiene a un nivel cognoscitivo, igual que la deliberación. Para Santo Tomás el juicio es el acto principal del arte¹⁶⁵ –mientras que el imperio lo es de la prudencia–, con lo que parecería que quien aconseja bien no necesita ser un hombre bueno; basta con que posea las cualificaciones técnicas suficientes para conocer el asunto de que se trate. Y por eso dice Aristóteles que “en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero tratándose de la prudencia no, como tampoco tratándose de las virtudes”¹⁶⁶.

La deliberación y el juicio son actos previos a la acción típica de la prudencia, que es el imperio. Si se discurre sobre un tema pero no se lleva a la práctica, no se puede decir que haya una acción prudente, pues a esta virtud corresponde ordenar la praxis humana. Señala Aristóteles que “la deliberación (*bouleuontai*) requiere mucho tiempo, y se dice que debe ponerse en práctica (*prattein*) rápidamente lo que se ha resuelto tras la deliberación, pero deliberar lentamente”¹⁶⁷. En este sentido, el político en sentido absoluto no es sólo el que se sabe aconsejar bien, aunque en cierto sentido lo sea por participar en el gobierno, sino, sobre todo, el que es capaz de llevar a la práctica aquello que ha decidido. Que el imperio es el acto principal de la prudencia es una verdad clara en Tomás de Aquino, que lo define así por su mayor relación con la razón práctica:

Pero la razón práctica (...) procede ulteriormente con el tercer acto, que es el imperio (*praecipere*), consistente en aplicar a la operación esos consejos y juicios (*applicationes consiliorum et iudiciorum ad operandum*). Y, como este acto se acerca más al fin de la razón práctica, de ahí que sea su acto principal y, por lo tanto, también de la prudencia¹⁶⁸.

¹⁶⁵ “Quod iste [praecipere] est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo.

Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens”, *S. Th.* II-II, q. 47 a. 8 co.

¹⁶⁶ EN VI 5, 1140b22-24.

¹⁶⁷ EN VI 9, 1142b3-5.

¹⁶⁸ *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 8, respondeo.

Por el contrario, Aristóteles parece dar la primacía a la deliberación sobre el imperio, ya que “la prudencia (...) tiene por objeto lo humano, y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien (*eu bouleuesthai*)”¹⁶⁹. Pero basta continuar leyendo para darse cuenta que no es así, pues “el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre”¹⁷⁰. Es decir, lo que hace buena la deliberación en absoluto es que se proponga como fin el bien práctico del hombre, que implica referencia a la acción, y en este sentido al imperio. La deliberación debe tener una meta pues nadie delibera “sobre lo que no tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico”¹⁷¹. La deliberación se refiere a los medios convenientes para un fin que ya está dado. Sin tal fin, que es un bien que alcanzamos mediante la praxis –pues él mismo es práctico–, no habría deliberación, pues no se delibera porque sí.

Para Aristóteles, con referencia a los medios no se da tan sólo la deliberación, sino sobre todo la elección o *proairesis*, principio de la acción. De alguna manera gracias a la elección lo posible pensado llega a ser posible querido, como medio para un fin; y así se introduce el elemento volitivo¹⁷². El Estagirita resume bien la relación entre ellos:

El objeto de la deliberación (*bouleuton*) y el de la elección (*proaireton*) son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige (*proaireton*) lo que se ha decidido (*krithen*) como resultado de la deliberación (*boulēs*)¹⁷³.

Es decir, primero se delibera, después se decide –y aquí entra el juicio–, se impera, y por último se elige. Y en todos estos momentos se habla con referencia a los medios y no al fin¹⁷⁴. De todos ellos, el

¹⁶⁹ EN VI, 7, 1141 b, 9-11.

¹⁷⁰ EN VI 7, 1141 b12-13.

¹⁷¹ EN VI 7, 1141 b11-12.

¹⁷² Cfr. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 121.

¹⁷³ EN III 3, 1113a2-4.

¹⁷⁴ “El deseo (*boulēsis*) se refiere más bien al fin, la elección (*proairesis*) a los medios que conducen al fin (*tōn pros to telos*)”, EN III 2, 1111b26-27.

momento, por decir así, que manifiesta mejor la contingencia del mundo es la decisión, pues parte de una situación más ambigua, que se va concretando sucesivamente. Por eso dice Aristóteles que “el [objeto] de la elección está ya determinado”, no porque uno se vea forzado a elegir, sino porque la deliberación ya ha proporcionado argumentos a favor o en contra de la realización de una acción.

Pero si no se llega a la acción, como dije, no se da propiamente la prudencia, ya que “se es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de actuar (*praktikos*)”¹⁷⁵. Y así, el hombre bueno lo es por comportarse como tal, no por saber en qué consiste el bien; asimismo un buen gobernante es quien toma buenas decisiones, y no solamente quien conoce lo mejor para su ciudad.

En resumen, la virtud por la cual el hombre llega a ser bueno, la prudencia, coincide con el hombre bueno en el caso del ciudadano que es gobernante. Esto es así porque, según Aristóteles, la prudencia es la virtud que define al hombre bueno –pues de poseerla, poseerá las demás virtudes–, y es a la vez la virtud propia del que manda, es decir, del gobernante o político. Así como no existe un buen hombre sin prudencia, tampoco puede darse el caso de un buen gobernante que no sea prudente. Esta verdad no se aplica al gobernado, pues su virtud propia es la opinión verdadera –aunque participe en cierto modo de la prudencia–. En este sentido puede afirmarse que el buen gobernante ha de ser buen hombre, pero el buen hombre no necesita ser gobernante *de facto*: le basta con poder serlo, es decir, le basta con ser ciudadano.

Conviene añadir el dato de que para Aristóteles el caso del gobernante en quien coinciden ser un buen ciudadano y ser un buen hombre, se da en la mejor polis. En ella, como señala Richard Kraut, se puede tener la virtud cívica sin tener la virtud perfecta¹⁷⁶, a no ser en el caso del gobernante. Para explicar el hecho de que Aristóteles distingue entre la prudencia, propia del gobernante, de la recta opinión, propia del gobernado, este autor introduce la idea de que en el mejor régimen necesariamente se dan jerarquías de mérito y de autoridad: quienes ocupan los puestos más altos en la polis –que en definitiva son

¹⁷⁵ EN VII 10, 1152a10. Cfr. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 34.

¹⁷⁶ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 364.

gobernantes permanentes–, tendrán la virtud de la prudencia, y se dará en ellos la identificación entre buen hombre y buen ciudadano. Por el contrario, aquellos cuya característica se define por “gobernar y ser gobernados”, –que es la mayoría de la población, que participa del gobierno de la ciudad en forma rotativa, ocupando los puestos más bajos– no necesitan ser buenos hombres, porque de hecho es imposible que todos lo sean; su virtud es la recta opinión y no la prudencia, si bien su papel en la polis, evidentemente, no es meramente pasivo¹⁷⁷.

d) Gobierno por turno

Hemos estado viendo cómo el súbdito puede en cualquier momento ocupar el cargo de gobernante, pues tanto uno como otro son ciudadanos. Queda así de manifiesto la importancia que, en la polis, se atribuye a la igualdad de todos, y por eso es comprensible la adopción del sistema de gobierno por turno¹⁷⁸: si los ciudadanos son iguales y semejantes no importa quien gobierne materialmente, pues el gobierno pertenece a todos –y así se cumple la justicia–. Dice Aristóteles: “Igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno”¹⁷⁹.

En varios textos de la *Política* Aristóteles propone este sistema rotativo: “Pues bien, en la mayoría de los regímenes de ciudadanos, éstos alternan sucesivamente en las funciones de gobernante y gobernado (pues son iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada)”¹⁸⁰. El fundamento de esta posible rotación es la igualdad de los ciudadanos, que es la condición base de que exista la polis, ya que las relaciones políticas se dan entre libres e iguales.

¹⁷⁷ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 366-367.

¹⁷⁸ “Es justo gobernar y ser gobernados por igual, y que ambas cosas se hagan por turno. Esto ya implica una ley, puesto que el orden es una ley”, Pol. III 16, 1287a17-18.

¹⁷⁹ Pol. III 6, 1279a8-10.

¹⁸⁰ Pol. I 12, 1259b4-6.

Puede decirse que dada la definición que realiza de ciudadano, parece lógico concluir que todos puedan de hecho participar en el gobierno. Pero Aristóteles no afirma que sea algo que se dé en todos los regímenes sino solamente en algunos, pues en la práctica son el régimen democrático y la *politeia* los que permiten el gobierno de todos, mientras que en las aristocracias y monarquías gobiernan unos pocos, por lo que no se dará este gobierno por turno.

Ahora bien ¿es bueno que el gobierno cambie continuamente? Porque parecería que esta medida puede producir un cierto desorden y un retroceso en la gestión del bien público. Aristóteles distingue aquí su deseo de lo que sería mejor¹⁸¹ –que gobiernen siempre los mismos en el caso de que fueran superiores– con la posibilidad efectiva de llevarlo a cabo, ya que

es mejor que gobiernen siempre los mismos, si es posible; pero en los casos en que no es posible, por ser todos naturalmente iguales, es justo también que (...) todos participen en él (...); unos gobiernan y otros son gobernados, como si alternativamente se convirtieran en otros. Igualmente,¹⁸² entre los que gobiernan unos desempeñan unas funciones y otros no

Es decir, conviene gobernar por turno: una vez los ciudadanos son gobernados, y la vez siguiente pasan ellos mismos a poseer un cargo en beneficio del bien común¹⁸³. Y como esto es así, la educación tiene que ocuparse de este tema, así como vimos que se debe educar a los niños en referencia al régimen político. Señala Aristóteles:

Puesto que toda comunidad política consta de gobernantes y gobernados, hemos de considerar si los gobernantes y los gobernados deben ser

¹⁸¹ Si los gobernantes fueran muy superiores a los gobernados, en lo físico y en el alma, “sería mejor que, de una vez para todas, los mismos mandaran y los mismos obedecieran siempre; pero como esto no es tan fácil de conseguir (...) es clara por muchas razones la necesidad de que todos por igual participen alternativamente de las funciones de gobernantes y gobernados”, Pol. VII 14, 1332b22-27.

¹⁸² Pol. II 2, 1261a38-1261b6.

¹⁸³ Esta idea recuerda un poco a la máxima kantiana de legislar como si uno fuera a la vez legislador y súbdito. Cfr. KANT, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:444.

distintos o los mismos durante toda su vida, porque es evidente que la educación deberá corresponder a esta alternativa¹⁸⁴.

Ya vimos cómo algunos opinan que la educación debe ser distinta entre gobernantes y gobernados, pero en la polis ideal será la misma para todos. Esto dependerá de que efectivamente se sucedan o no unos a otros en los cargos.

Debido a este turnarse en las funciones, Aristóteles puede afirmar que “en un sentido, pues, debe decirse que los que gobiernan y los gobernados son los mismos, y en otro que son distintos; de modo que su educación tiene que ser también en parte la misma y en parte distinta”¹⁸⁵. Son los mismos, pues son todos ciudadanos que ocupan sucesivamente los cargos; son distintos, porque no todos actualmente ejercen el mando, y para éste son necesarias determinadas cualidades. Todo ciudadano, que de hecho es un gobernado, tendrá que estar en condiciones para gobernar cuando le corresponda, y recibir una educación conforme a quien tiene que obedecer y que mandar.

A pesar de esta posibilidad de pasar de gobernado a gobernante y viceversa, al Estagirita no acaba de convencerle esta identidad entre ellos, pues son tales por razones distintas. Por eso afirma:

Es indiscutible, no obstante, que los gobernantes deben diferir de los gobernados (...). La naturaleza ha facilitado la elección al hacer más jóvenes o más viejos a individuos de la misma especie; los primeros deben ser gobernados, los últimos deben gobernar¹⁸⁶.

Arendt tiene una visión diferente de este tema, pues para ella el gobernante y el gobernado son iguales –utiliza el conocido término “isonomía”–, y las polis son una “forma de organización política en la que los ciudadanos conviven al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados”¹⁸⁷. Es decir, según Arendt la polis es más bien una isonomía, y no una democracia, porque en ella estaba

¹⁸⁴ Pol. VII 14, 1332b12-16.

¹⁸⁵ Pol. VII 14, 1332b41-1333a2.

¹⁸⁶ Pol. VII 14, 1332b32-38.

¹⁸⁷ ARENDT, *Sobre la revolución*, 38.

ausente el poder. Por eso se concibe la libertad como idéntica a igualdad, y esta libertad implica ausencia de poder; en este sentido el gobernante no es libre, en cuanto se separa de sus iguales¹⁸⁸.

Presenta así una visión negativa del poder, ya que el gobernante, al asumir una carga pública y separarse de sus pares, pierde su libertad; y la ausencia de poder se muestra como condición de la verdadera igualdad y de la vida política. Por el contrario, me parece que el ejercicio de poder es imprescindible para sacar adelante la polis, sea cual sea el régimen político que tenga: el poder no es sinónimo de despotismo sino de jerarquía y orden.

La polis es necesaria para la vida del hombre; y una polis donde gobiernen todos los iguales y libres, en definitiva, los ciudadanos. Éstos de alguna manera deben ser buenos ciudadanos y poseer la virtud necesaria para su función, la obediencia y la prudencia, que dependerá del papel que jueguen en la polis, ya sea como gobernados o como gobernantes. Por último conviene referirse brevemente a la existencia de diversos regímenes en la polis griega.

5. EL BUEN CIUDADANO EN LOS DISTINTOS REGÍMENES

Como ya he afirmado en varias ocasiones, es esencial al planteamiento aristotélico entender que hay diversidad de ciudadanos según los distintos regímenes¹⁸⁹. Se puede hablar de ciudadano en general, pero es más exacto incluirlo en el régimen político que le corresponde, ya que se define en función de ese régimen¹⁹⁰. Al haber

¹⁸⁸ “Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia –aunque se encontrase totalmente liberado y no fuese constreñido por nadie– eran libres”, ARENDT, *Sobre la revolución*, 39.

¹⁸⁹ “Hemos de considerar a continuación a quiénes es adecuado cada régimen y qué clase de régimen conviene a cada cual”, Pol. IV 12, 1296b13-14.

¹⁹⁰ “Puesto que existen varios regímenes políticos, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en

“varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano”¹⁹¹; porque además, “el que es ciudadano en una democracia (*dēmokratia*), a menudo no lo es en una oligarquía”¹⁹², ya que cada régimen exige algo distinto a sus habitantes¹⁹³.

Para completar este trabajo debemos profundizar en los distintos regímenes que se encuentran en la polis griega, que serán tratados en la segunda parte. Si debemos estudiar por separado la monarquía, la aristocracia y la república, antes de nada conviene señalar cómo entiende Aristóteles el régimen político en general: para él, régimen político o *politeia*¹⁹⁴ “es la organización (*taxis*) de las magistraturas (*archas*) en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano (*kurion*) y cuál el fin de la comunidad en cada caso”¹⁹⁵.

En tan breve párrafo ha señalado varias cuestiones. Por un lado dice que el régimen implica orden y por tanto jerarquía: no parece que todos los ciudadanos sean iguales, pues unos detentarán las magistraturas y otros no, aunque estén capacitados para ello. Esto implica también una finalidad diversa en cada uno. Antes se dijo que para Aristóteles el fin de todas las comunidades políticas es el mismo, la vida buena; pero el modo de alcanzarla es distinto en cada polis, según el tipo de ciudadanos que vivan en ella. Referido al régimen político también asevera:

algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos”, Pol. III 5, 1278a15-20.

¹⁹¹ Pol. III 4, 1276b32-33.

¹⁹² Pol. III 1, 1275a4-5.

¹⁹³ “En las oligarquías, el campesino no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas corresponde a las grandes propiedades), pero el obrero sí puede serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen”, Pol. III 5, 1278a22-25. Esta afirmación plantea alguna dificultad con relación a los posibles cambios de régimen (cfr. Pol. III 3, 1276b1-6), cuestión que excede el presente trabajo.

¹⁹⁴ La palabra *politeia* puede resultar equívoca, pues Aristóteles utiliza el mismo término para hablar de un régimen político concreto, la república, como él mismo explica: “cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*)”, Pol. III 7, 1279a38-39. Destaca de esta manera la importancia de la república, que parece ser el ejemplo de forma de gobierno.

¹⁹⁵ Pol. IV 1, 1289a15-18.

Puesto que régimen (*politeia*) y gobierno (*politeuma*) significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano (*kurion*) de las ciudades, necesariamente será soberano (*kurion*) o un individuo, o la minoría o la mayoría¹⁹⁶.

Aristóteles afirma que el régimen político se identifica con el gobierno, y que éste es el elemento soberano de la polis. Pero los que mandan no son siempre los mismos, sino un individuo, o una minoría o la mayoría, y por eso hay diversidad de regímenes. Es decir, en una polis puede mandar uno, pocos o todos; ese grupo que mande conformará el gobierno. A la vez puede decirse que el régimen político depende sustancialmente de este gobierno: según como sea el gobierno, su forma, así será el régimen. Por ejemplo, si gobiernan pocos y los que tienen dinero, tendremos una oligarquía.

Ya se vio que la existencia de variedad de regímenes es algo natural, ya que la ciudad no es un todo uniforme, como dice el mismo Aristóteles: “La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes”¹⁹⁷, y “de estas partes, unas veces participan todos en el gobierno y otras un número mayor o menor”¹⁹⁸. Los ciudadanos se diferencian entre sí en virtud de su nobleza, dinero, profesión etc. Pero no es esto lo definitivo para hablar de los diferentes regímenes, sino el hecho de que esos mismos hombres, cada uno con una función determinada¹⁹⁹, participan de modo distinto en la virtud, pues es obvio que unos son más virtuosos que otros, y algunos apenas lo son. Así afirma Aristóteles:

Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas

¹⁹⁶ Pol. III 7, 1279a25-28.

¹⁹⁷ Pol. IV 3, 1289b27-28.

¹⁹⁸ Pol. IV 3, 1290a4-5.

¹⁹⁹ “Puede ocurrir que todos participen de todas las funciones, y que no participen todos de todas, sino ciertos ciudadanos de ciertas funciones. Esto es lo que diferencia a los regímenes”, Pol. VII 9, 1328b30-32.

maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida y de régimen político²⁰⁰.

Es decir, así como señalábamos que hay una virtud única del hombre bueno, del ciudadano hay virtudes variadas, según el régimen político en que viva. Porque el ciudadano participa de la vida de la polis, y por tanto, si ésta se propone un fin determinado –que variará según el régimen, pues por ejemplo, no es lo mismo la finalidad de la oligarquía que la de la monarquía, aunque todas busquen la vida buena–, el ciudadano debe con su virtud colaborar al mismo.

Con esto se advierte que el régimen político en último término está relacionado con la felicidad, con el tipo de vida mejor que desean los ciudadanos, pues efectivamente cada ciudad se organizará de modo diferente, según donde piense que está la vida mejor para ella. Deberá establecer los medios, a través del régimen, que pueda llevarla al fin propuesto. Y aquí se advierte la relación entre la *eudaimonia* y el régimen, cosa por otro lado básica en Aristóteles, si es que la polis busca la vida mejor del hombre.

Convendrá por eso adelantar brevemente cuál es el buen ciudadano de cada uno de los regímenes posibles, porque eso determinará el tipo de hombre que se dé en las distintas polis. Aunque Aristóteles en la *Política* señala que los regímenes justos son tres, con sus correspondientes desviaciones²⁰¹ –que considera antinaturales²⁰²–, como dando mayor importancia a las formas rectas de gobierno, después, en el tratamiento que hace de cada uno mezcla indistintamente todos los regímenes, ya que eso es lo que encontramos en la vida política. Sobre los tipos de gobierno rectos afirma lo siguiente:

²⁰⁰ Pol. VII 8, 1328a36-1328b2.

²⁰¹ “Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república”, Pol. III 7, 1279b4-6. “Hemos distinguido tres regímenes justos, la monarquía, la aristocracia y la república, y tres perversiones de los mismos la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república”, Pol. IV 2, 1289a26-30.

²⁰² “En cuanto al gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de modo antinatural”, Pol. III 17, 1287b39-41.

De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía (*monarchiōn*) al que mira al bien común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, porque gobiernan los mejores (*aristoi*), o porque se propone lo mejor (*ariston*) para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*)²⁰³.

Destaca que en todos ellos –independientemente del número de personas que lo compongan– se mira al bien común. Es esa característica la que les hace ser justos. Ahora bien, en la práctica, no serán todos igualmente buenos, pues

los regímenes rectos son tres. De ellos será necesariamente el mejor el que está administrado por los hombres mejores; tal es aquel en que hay un individuo superior a todos en virtud, o una familia entera, o una masa de la cual unos pueden ser gobernados y otros gobernar para la realización de la vida más preferible²⁰⁴.

Es decir, resulta definitivo el hecho de que quienes conforman el gobierno sean los hombres mejores, y que por tanto sean virtuosos. A priori no se puede decir mucho más de tales gobiernos; sólo una vez encontrado ese hombre superior o familia o la masa gobernando, se dirá que efectivamente ése es el mejor régimen. Por eso parecería que el régimen superior es aquel donde coincide de modo absoluto el hombre bueno y el buen ciudadano: o la monarquía o la aristocracia.

Y estos buenos regímenes dependen en su constitución de las virtudes de los hombres: así como un hombre se va haciendo bueno según viva la virtud, del mismo modo se irán configurando los distintos regímenes. Lo que hace bueno a un hombre es lo mismo que hace bueno a una ciudad, a la mejor ciudad. Por tanto, en la medida en que haya hombres virtuosos en una ciudad será más fácil que dicha polis busque el bien común de los ciudadanos. Lo afirma así Aristóteles: “Es claro, por tanto, que de la

²⁰³ Pol. III 7, 1279a33-39.

²⁰⁴ Pol. III 18, 1288a32-37.

misma manera y por las mismas causas que el hombre se hace bueno, se constituye también la ciudad aristocrática o monárquica”²⁰⁵.

Ahora bien, Aristóteles no se conforma con estudiar los regímenes mejores desde un punto de vista teórico: lo que desea es ver el mejor régimen, pero el mejor régimen posible, teniendo en cuenta las distintas circunstancias²⁰⁶. Y es evidente que en la vida real una aristocracia o una república perfecta no existen, ya que lo que suele primar es una mezcla variada de distintos aspectos de los regímenes²⁰⁷. El buen ciudadano tendrá que acomodar su vida a la polis en la que viva, como vimos en su momento.

La única que parece considerar de modo absoluto como régimen corrupto es la tiranía²⁰⁸, que no merece ninguna alabanza. Los demás lo son solamente en cierta medida: “la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución; en segundo lugar, la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de esta forma de gobierno), y la más moderada es la democracia”²⁰⁹. Pero siempre son malas: “Nosotros, por el contrario, afirmamos que estas formas son completamente defectuosas, y que no es exacto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala”²¹⁰. Por tanto es la tiranía el único régimen que conviene evitar absolutamente; en él no podrá darse el buen hombre, que difícilmente podrá vivir las virtudes, y tampoco el buen ciudadano, pues las leyes que siga serán injustas. Lo único posible para el súbdito será buscar el cambio de régimen político.

²⁰⁵ Pol. III 18, 1288a39-41.

²⁰⁶ “Para muchos es quizá imposible lograr el mejor [régimen], de modo que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias”, Pol. IV 1, 1288b25-27. “No hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades”, Pol. IV 1, 1288b37-40.

²⁰⁷ “La unión entre ellos produce la coincidencia parcial de los regímenes, de suerte que hay aristocracias oligárquicas y repúblicas un tanto democráticas”, Pol. VI 1, 1317a1-3.

²⁰⁸ “Es lógico mencionar a la tiranía en último lugar porque de todas las formas es la que menos puede llamarse una constitución (*politeian*)”, Pol. IV 8, 1293b28-29.

²⁰⁹ Pol. IV 2, 1289b2-5.

²¹⁰ Pol. IV 2, 1289b9-11.

En definitiva, Aristóteles admite la posibilidad del buen hombre y del buen ciudadano en cualquiera de los regímenes, ya que no se pronuncia a favor de un régimen o de otro²¹¹ –aunque parece alabar a la república²¹², otras veces a la monarquía y otras a la aristocracia como los regímenes mejores–. Lo definitivo para que el régimen sea justo, es que busque el bien de los súbditos, el bien común²¹³, y no el interés de los gobernantes, ya que esta situación –de no ocuparse del bien común– puede darse tanto en la monarquía, como en la aristocracia, como en la república; y en ese caso pasarían a ser regímenes injustos²¹⁴.

Ahora bien, si ser ciudadano implica participar activa o pasivamente en el gobierno, será mejor régimen aquel que efectivamente potencie estas capacidades; habrá de fomentar las virtudes –de la obediencia en la mayoría de los ciudadanos y de la prudencia en aquellos que lleguen a ocupar cargos de gobierno– de los distintos miembros de la polis, para que sean capaces de contribuir al bien común; y deberá someterse al imperio de la ley para que efectivamente haya justicia.

²¹¹ “Es problemático quién debe ejercer la soberanía en la ciudad, si la masa (*plēthos*), los ricos, las clases superiores (*epieikeis*), el individuo mejor de todos o un tirano. Es evidente que todas estas soluciones presentan dificultades”, Pol. III 10, 1281a11-14.

²¹² “Pero la [solución] de que la masa debe ejercer la soberanía más bien que los que son mejores, pero pocos, podría parecer plausible y, aunque no exenta de dificultad, encerrar tal vez algo de verdad”, Pol. III 11, 1281a40-42.

²¹³ “Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres”, Pol. III 6, 1279a17-21.

²¹⁴ “Cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones”, Pol. III 7, 1279a28-32. “La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad”, Pol. III 7, 1279b6-10. “Como se ha dicho anteriormente, hay un gobierno que se ejerce en interés del gobernante y otro que se ejerce en interés del gobernado. El primero de ellos es despótico, y el segundo, de hombres libres”, Pol. VII 14, 1333a3-6.

SEGUNDA PARTE: EL BUEN CIUDADANO

INTRODUCCIÓN

Nos conviene ahora tratar con detenimiento los diferentes regímenes políticos. En efecto: si el hombre es social por naturaleza, y esa sociabilidad se actúa en la ciudad –cada una con una organización política diversa–, deberemos aproximarnos a los regímenes en particular, para ver de qué manera se realiza la vida humana en cada uno de ellos.

Todos los hombres comparten una misma naturaleza: es ésta una verdad clara en Aristóteles. Pero no considera el Filósofo que el desarrollo de esta naturaleza sea exactamente igual en todo ser humano, ya que depende de numerosos factores muchas veces ajenos a la propia persona¹, pero también intrínsecamente relacionados con ella, como es su vida en la polis. Por esto, en la medida en que el hombre es social y político por naturaleza, conviene descender al examen de cada régimen y de cada organización social. Éstas condicionan el modo de vida de los hombres, permitiendo el desarrollo de unas potencialidades e inhibiendo otras. Según donde viva y se desarrolle el ser humano tendremos hombres que alcancen mejor o peor su *telos*, dependiendo –entre otros factores– de la sociedad de la que formen parte.

La diversidad de regímenes en Aristóteles muestra que no hay una única manera de constituir la vida social. En particular, la diversidad de regímenes justos muestra que, en su opinión, no hay una única forma justa de realizarla: Ya sea que el hombre viva en una monarquía o en una aristocracia, o en otro régimen político, en todos ellos es capaz de desenvolverse como hombre. Con todo, es de presumir que habrá alguna diferencia en cuanto al modo de realizar la naturaleza humana, una diferencia que guarda relación directa con el tipo de organización social y política que se da en una ciudad y un tiempo determinados. Aventurando

¹ Esto también le ha llevado a conclusiones absurdas. Por ejemplo, su consideración del modo de ser de los pueblos orientales y de los bárbaros como opuesto al de los griegos.

una lectura moderna de esta tesis cabría decir que, en la medida en que asumimos la condición social del hombre, asumimos también cierta correspondencia entre los cambios en la personalidad individual y los cambios en el régimen social y político.

Por otra parte, si la bondad humana es igual para todos –en cuanto que, según Aristóteles, hay una virtud única del hombre bueno–, se podría uno preguntar hasta qué punto el tipo de ciudad ayuda en el desenvolvimiento humano, colaborando con el desarrollo del hombre bueno. En efecto, a pesar de que cada régimen tiene su propia definición de buen ciudadano –pues no es lo mismo ser buen ciudadano, por ejemplo, en una democracia que en una aristocracia– la existencia de un criterio único de bondad permite plantear la cuestión de cómo colabora la ciudad en la tarea de hacer buenos ciudadanos a sus habitantes; y si hay un régimen que de alguna manera lo promueva más.

De entrada, y precisamente asumiendo la condición social y política del hombre cabe adelantar que una polis que restrinja en exceso la participación política no parece ayudar a la existencia de buenos ciudadanos, que se verán imposibilitados en su deseo de participar del bien de la polis. Esto será así, al menos, si tomamos la idea de participación política en un sentido estricto, como posesión efectiva de una magistratura; no en el caso de que entendamos por participación un concepto más amplio que puede incluir el hecho de obedecer a los que mandan: pues ahí también el súbdito está formando parte del régimen.

Por este motivo interesa acercarse a los distintos regímenes políticos, tal como son concebidos por Aristóteles, para estudiar hasta qué punto ayudan o no al hombre en el logro de su plenitud humana y ciudadana. Para ello seguiremos el orden clásico de presentación, comenzando por la monarquía y los demás regímenes rectos, para terminar con una breve consideración sobre su corrupción.

IV. EL CIUDADANO EN UNA MONARQUÍA

1. INTRODUCCIÓN

El primer régimen que debemos considerar es la monarquía, tratada principalmente por Aristóteles en el libro III de la *Política*. La monarquía tiene una larga trayectoria, siendo históricamente uno de los regímenes más antiguos, aunque en la época aristotélica, y en concreto en Atenas, había perdido parte de su fuerza¹.

Según algunos autores, como por ejemplo George Sabine, “Aristóteles había considerado la monarquía como cuestión académica”² meramente, ya que él no vivió bajo ese régimen. Por otro lado, sin embargo, dice Jean Aubonnet que la monarquía era el régimen de Estagira cuando nace Aristóteles, y por tanto sí la conocía de un modo práctico y cercano³. Como se verá, en general parece que Aristóteles concibe la monarquía como un régimen más bien de épocas pasadas, y propio de pueblos bárbaros⁴. Es decir, no parece interesarle como régimen que pueda ponerse inmediatamente en práctica en Grecia, sino que extrae de su

¹ Cfr. GOMPERZ, *Pensatori greci*, IV, 466-467; 520.

² SABINE, *Historia de la teoría política*, 133.

³ “Il nacquit en 384/3 à Stagire, ancienne colonie ionienne, en bordure de cette Macédoine qui, voisine du monde barbare, n’adopta jamais la ‘vie en cité’ (*βίος πολιτικός*) et dont le chef fut toujours un roi, monarque héréditaire d’un *ethnos*”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, I, viii.

⁴ “I barbari dunque sono ancora fermi allo stadio di sviluppo in cui si trovavano una volta gli stessi Greci, quello corrispondente ai regni, e nel quale si trovano ancora alcuni Greci (è impossibile che Aristotele non pensasse anche al regno di Macedonia, nel quale aveva trascorso una parte importante della sua vita, come precettore del futuro re Alessandro). È interessante notare che, in base a questo discorso, il concetto moderno di ‘nazione’, che corrisponde a quello greco di *εθνος*, non indicherebbe per Aristotele una comunità veramente naturale, o pienamente naturale, quale è invece la *πόλις*, che non è fondata soltanto sulla nascita, cioè sull’origine comune, ma si fonda sulla libera scelta di collaborare a un fine commune, nella quale soltanto si esprime pienamente la ‘natura’ umana”, BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, 265-266.

estudio algunas notas positivas que sirven para concebir en qué consiste el mejor régimen político.

2. TIPOS DE MONARQUÍA

A pesar de lo dicho, Aristóteles estudia este régimen con detenimiento, atendiendo a las diferentes clases de monarquía que se han dado en la historia hasta el momento en que él vive. No considera –como por otro lado tampoco lo hace en ningún régimen–, que haya un solo tipo de monarquía, y por ello es importante tener en cuenta sus variaciones⁵. Adquiere este conocimiento de primera mano, ya que, como es bien sabido, Aristóteles se preocupó de recopilar y estudiar las constituciones de varios países⁶ –aunque sólo haya llegado hasta nosotros la *Constitución de Atenas*–, y en ellas reconoce formas diferentes de este régimen, adaptadas a las circunstancias de cada país o ciudad. Es claro que, por esto mismo, considera que no es un concepto unívoco⁷.

El estudio detallado de la monarquía no impide que, en general, en la Atenas del siglo IV, sea una institución no demasiado bien vista: se considera un régimen poco conforme al espíritu de los griegos, amantes

⁵ “C’est en vue de cela qu’Aristote multiplie les distinctions entre les constitutions et leurs variétés, car il a sans doute connu ces cas où des hommes d’État, ayant ignoré les différences entre les diverses variétés d’oligarchie et de démocratie, ont donné à telle forme de régime des institutions appropriées à telle autre et sont ainsi allés au-devant [salir al encuentro] de graves échecs [fracaso] politiques”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (103), 279, n. 3. Esto que se dice de la oligarquía y democracia se aplica a todos los regímenes.

⁶ Cfr. EN X 9, 1181b18-21. Es de destacar que sólo al tratar de este régimen político habla Aristóteles de las constituciones de los pueblos bárbaros. Cuando estudia los otros regímenes (aristocracia, democracia, oligarquía etc.) se centra básicamente en las *polis* griegas (excepto al tratar la aristocracia en Cartago). La razón que da Jean Aubonnet es la siguiente: “K. Kahlenberg (...) note à ce propos que ‘la royauté est la seule constitution au sujet de laquelle Aristote sort du cadre de la cité-État, parce que, dit-elle, en oubliant la Macédoine, la Grèce elle-même n’offrait aucun matériau’ de ce genre”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (40), 204, n. 7.

⁷ Cfr. Pol. III 14, 1285a-1285b.

de la libertad y de la igualdad, y más propia de los pueblos bárbaros, poco civilizados y primitivos⁸.

Aristóteles termina su exposición de las monarquías dividiéndolas en dos tipos: “ésta [la monarquía absoluta] y la de los laconios, pues la mayoría de las otras son formas intermedias, con menos poder que la monarquía absoluta y más que la laconia”⁹.

Cabe preguntarse por qué, en esta ocasión, Aristóteles, en vez de valorar, como suele hacer, el término medio, pone el acento en los extremos. Una explicación plausible sería que en este estadio de la investigación le interesa dibujar los tipos ideales –por emplear una terminología afín a la sociología weberiana–, aun a sabiendas de que luego, en la práctica, éstas tienden a mitigarse. Según esta explicación, Aristóteles estaría poniendo en juego una cierta metodología de análisis de lo contingente: ver primero la lógica del régimen, en estado puro, por decirlo así, para luego verlo en su desenvolvimiento práctico.

En todo caso, Aristóteles considera que conociendo estas dos formas de monarquía tendremos ya una visión de lo que implica este régimen; y la razón que da es que las demás son formas intermedias. Es decir, analizando los extremos: la monarquía absoluta –en la que un individuo tiene autoridad sobre todo–, y la de los espartanos –que parece ser aquella en la que el monarca detentaba un poder más débil, por estar restringido a los casos de guerra–, obtenemos las características principales que definen a cualquier monarquía.

⁸ “Mais à Athènes même la royauté était une institution sur laquelle on portait couramment, au milieu du IV^e siècle, un regard défavorable. Sans parler des orateurs, et en particulier de Démosthène pour qui tout roi ou tyran peut être regardé comme un ennemi de la liberté et des lois, Isocrate, bien qu’il fasse l’éloge de la royauté dans le *Nicochlès* et l’*Ad Nicoclem* (écrits pour un roi), considère la royauté comme peu conforme à l’esprit des Grecs, mais indispensable aux barbares. Seul Platon pense aux Grecs quand il se montre dans la *République* et le *Politique* favorable à la royauté la plus autoritaire. Quant à Xénophon, s’il loue la royauté dans sa *Cyropédie*, c’est, semble-t-il, celle des Perses”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 40-41.

⁹ Pol. III 15, 1285b33-37.

Más adelante veremos cómo esta aproximación –en especial el hecho de que la monarquía absoluta no se sujete a la ley– trae algún problema. De momento, sin embargo, su estudio gira en torno a estas dos porque las otras formas son ajenas al espíritu griego; son, como destaca Jean Aubonnet, formas intermedias que “no tienen más que un interés histórico, como la *aisymneteia*, o científico, como la monarquía bárbara, pero no podrían ser formas de régimen político aplicables a los estados griegos del siglo IV”¹⁰.

De las dos que Aristóteles considera como objeto de estudio, la primera, como acabamos de señalar, es la monarquía lacedemónica; en ella el monarca es soberano en lo referente a los asuntos de la guerra y por eso esta monarquía se conoce también con el nombre de “generalato vitalicio” (*stratēgia biou*)¹¹, que puede ser electivo o hereditario. Es decir, el mando del monarca no se extiende a toda la polis y a todas sus circunstancias, sino que es más bien un imperio restringido a los momentos de guerra –por otro lado, bastante frecuentes–; o más bien es un estado donde la primera finalidad de la ciudad es la guerra.

De hecho, Aristóteles va a considerar esto último como el error más básico de la monarquía lacedemónica: el que “la educación y la mayoría de las leyes están ordenadas casi exclusivamente a la guerra”¹²; el problema que se plantea es importante, pues para Aristóteles la condición de que la ciudad sea feliz y esté bien gobernada es que se sirva de leyes buenas que no estén orientadas a la guerra ni hacia la dominación de los enemigos. La razón es que la guerra no debe ser el fin de la polis, aunque eventualmente, de modo pasajero, pueda ser ordenable al bien de la ciudad¹³.

En efecto: si toda ciudad debe proponerse el bien de sus ciudadanos, es claro que tal bien no se realiza en el estado bélico, ya que la guerra es la antítesis de la vida buena e impide el buen desarrollo del hombre. Además, el buen ciudadano en una ciudad en guerra será exclusivamente el buen soldado, quedando su virtud reducida a la de la valentía o

¹⁰ AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (44), 205, n. 3.

¹¹ Cfr. Pol. III 14, 1285a15.

¹² Pol. III 2, 1324b8-9.

¹³ Cfr. Pol. III 2, 1325a5-10; Pol. VII, 14, 1333b1ss.

fortaleza. En estos casos en que la polis se enfoca exclusivamente hacia la guerra, como en Esparta, cuando ésta termina –pues la vida deseable es la vida de paz, y la guerra sólo se justifica en cuanto se busca la paz–, los ciudadanos no saben cómo comportarse y no alcanzarán la felicidad¹⁴.

Es decir, si la paz es un bien primordial requerido para la felicidad de la ciudad –para poder desarrollar una vida conforme a la virtud –, no tiene sentido un régimen basado en el predominio de la guerra. La situación de guerra es un estado de suma injusticia: la guerra impide de raíz la realización del individuo y de la sociedad en la que vive¹⁵. Debe ser siempre algo pasajero, dictado por la necesidad de protección de la propia ciudad¹⁶.

Por tanto, la monarquía espartana no servirá como modelo de régimen político, también porque el generalato vitalicio puede darse en cualquier régimen, no siendo algo exclusivo de la monarquía: no es un ejemplo de especie de monarquía¹⁷. Así pasa Aristóteles a considerar de modo prolijo la monarquía absoluta, que reúne en sí características típicas del monarca, por lo que la pregunta importante será ver si debe darse el poder supremo a un solo hombre¹⁸.

¹⁴ Cfr. Pol. VII 14, 1333b11-1334a10. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxviii.

¹⁵ Al mismo tiempo, la guerra trae siempre avances parciales, de tipo científico, técnico... En atención a esto Kant, adoptando una perspectiva de filósofo de la historia, verá en la guerra un cierto factor de progreso, aunque, por otra parte, desde la perspectiva moral, sea inadmisibile, como él también señala.

¹⁶ Cfr. Pol. VII 14, 1334a3-7.

¹⁷ “D’ailleurs, seule cette royauté absolue est une forme spéciale de constitution qui mérite examen, car un stratège perpétuel ou un magistrat unique ayant la haute main sur toute l’administration civile, considérés comme caractéristiques de la royauté constitutionnelle, on en trouve aussi dans des démocraties ou des aristocraties (ainsi à *Epidamne* et à *Oponte*)”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 47.

¹⁸ “En fait, le seul problème est de trouver la réponse à ces deux questions: 1. Est-il avantageux pour une cité d’avoir un stratège perpétuel, et cette charge doit-elle appartenir à une famille ou être accessible à tous? 2. Y a-t-il avantage à attribuer le pouvoir suprême à un seul homme? Ces deux questions se réduisent elles-mêmes à une seule, puisqu’on laisse de côté l’examen de la charge de stratège qui est du domaine des lois plutôt que de la constitution; et ainsi, seul, sera étudié, et même rapidement, le

Implícita en esta cuestión se encuentra la identificación de monarquía con el gobierno de uno solo. Por eso, antes de seguir adelante, parece conveniente realizar una aclaración terminológica. Efectivamente, para Aristóteles la monarquía (*monarchia*) en sentido amplio es el gobierno de uno, el gobierno unipersonal, como el mismo nombre indica¹⁹; y en este sentido tanto la tiranía como la monarquía propiamente dicha son consideradas monarquías²⁰. Esto explica que, en ocasiones afirme que “la tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca”²¹ o que “la tiranía es (...) una monarquía que ejerce un poder despótico (*despotikē*) sobre la comunidad política”²².

Estas caracterizaciones de la tiranía permiten plantearse si gobernar buscando el propio interés es o no lo mismo que gobernar la polis de manera despótica; pues, al menos de entrada parecería posible gobernar despóticamente con la mira en el interés de los súbditos. En efecto: una característica –el gobierno en propio interés– haría referencia al contenido del gobierno, es decir, en qué consisten los mandatos del tirano, teniendo en cuenta la finalidad que se propone: el propio interés;

dernier type de royauté, véritable forme de constitution”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 44.

¹⁹ Pol. III 7, 1279a33-34: “kalein d' eiōthamen tōn men monarchiōn tēn pros to koinon apoblepousan sumpheron basileian”, lo traducen Marías–Araujo por: “De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común”. Es decir, traducen *tōn men monarchiōn* por “gobiernos unipersonales”. En la *Ética a Nicómaco*: “Las desviaciones son: la de la realeza (*basileias*), la tiranía (*turannos*); ambas, en efecto, son monarquías (*monarchiai*), pero hay entre ellas muchísima diferencia”, EN VIII 10, 1160a35-1160b1.

²⁰ También en Pol. V 10, 1310b1-8 al hablar de la destrucción y conservación de la monarquía, continúa diferenciando “el caso de las realezas (*basileias*) y tiranías (*turannidas*)”, y añade que “los orígenes de una y otra monarquía (*monarchiōn*) son opuestos”. Así señala Francisco Samaranch que “‘Monarquía’ es más bien un género del que también es especie la tiranía”, SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 202.

²¹ Pol. III 7, 1279b6-7. Cfr. EN VIII 10, 1160b2.

²² Pol. III 8 1279b16-17. Jean Aubonnet señala que “la *monarchie* ou gouvernement d’un seul qui est maître souverain de toutes choses (*απαντων κυριος*) a deux formes: la *royauté* soumise à un certain ordre (*κατα ταξιν τινα*) et la *tyrannie* au pouvoir sans limites (*αοριστος*). Les termes de monarchie et de royauté sont souvent employés l’un pour l’autre par Aristote”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (42), 205, n. 3.

mientras que el otro –el gobierno despótico– a la manera de gobernar, como si los ciudadanos no fueran libres.

Aunque sea adelantarse un poco, conviene indicar que Aristóteles emplea el término “despótico” para hablar de un tipo de gobierno en donde no se atiende a las opiniones y deliberaciones de los ciudadanos, los cuales no intervienen en lo que ellos consideran conveniente para el régimen, porque el mando es impuesto por el tirano. Es en esta misma acepción en la que él considera también que el gobierno del alma sobre el cuerpo es despótico²³. Además, la palabra *despotēs* se traduce normalmente en el libro I de la *Política* por amo²⁴, pues significa la figura del señor de la casa que ejerce un poder despótico en relación con los esclavos, en lo relativo a los servicios necesarios de la vida²⁵: despótico en cuanto contrapuesto a gobierno político –que se da sobre hombres libres–.

Por el contrario, la palabra “tiránico” parece hacer referencia más bien a la idea de que quien manda lo hace en provecho propio, y por tanto pasa a constituir un régimen injusto (ya que los justos buscan el bien común, y esto es lo que los caracteriza)²⁶. En la *Política* no se llama al dueño de la casa “tirano”, aunque ejerza un poder despótico.

En resumen, la tiranía hace referencia a un modo de gobierno de la polis –en favor del gobernante– y es un término con un uso más restringido, aplicado sólo al gobernante de la ciudad. Mientras que despótico puede implicar tanto al mando del señor de la casa como al del tirano; parece tener, pues, una acepción más amplia²⁷.

²³ Cfr. Pol. I 5, 1254b4-5.

²⁴ Cfr. por ejemplo, Pol. I 1, 1252a8; 1252a11; Pol. I 2, 1252a34; Pol. I 3, 1253b6; Pol. I 6, 1255b11.

²⁵ Cfr. Pol. III 4, 1277a33-34; Pol. VII 3, 1325a26-27.

²⁶ Cfr. Pol. III 7, 1279a33.

²⁷ Newman diferencia entre “tiránico” y “despótico” al referirse a *Política* III 14, 1285a22: “την δεσποτικήν αρχήν, not, as in c. 6. 1278 b 30 sqq., in the sense of ‘rule exercised for the advantage of the master’ (for then this form of Kingship would not be a normal constitution, as it is), but ‘despotic rule’, as in 6 (4). 11. 1295 b 21 (cp. 7 (5). 6. 1306 b 3)”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 266.

Ciertamente, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* aplica la palabra “tiranía” al gobierno de la casa cuando afirma que “es también tiránico el gobierno del amo respecto de sus esclavos, pues en él se hace lo que conviene al amo”²⁸. Pero este uso se entiende porque precisamente en ese contexto quiere comparar las relaciones de la casa con los regímenes políticos, y además y sobre todo, porque la nota característica del gobierno de esclavos es que persigue no el bien del esclavo sino el interés del amo –lo cual define también al gobierno tiránico–. Así, afirma que también el amo, como el tirano, gobierna según su conveniencia y no la del esclavo²⁹, aunque accidentalmente también en interés de este último, en la medida en que el esclavo es una parte del amo: “pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma, tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo”³⁰.

Más allá de la importancia evidente de estas distinciones –su trascendencia, en efecto, es grande–, es verdad que ambos términos, despotismo y tiranía, están íntimamente relacionados, y que, aunque pueda haber algunos gobiernos despóticos que busquen el bien de los súbditos, lo más normal será que el gobierno despótico se identifique completamente con el tiránico. Además, aunque el régimen despótico se preocupe del bien de los súbditos, esa misma búsqueda, en la medida en que no tiene en cuenta la inteligencia de los súbditos, tendrá el inconveniente de resultar necesariamente paternalista. Por esta razón, Aristóteles podrá resumir su postura señalando, a grandes rasgos, que “hay un gobierno que se ejerce en interés del gobernante y otro que se ejerce en interés del gobernado. El primero de ellos es despótico, y el segundo, de hombres libres”³¹.

a) Notas de la *basileia* y de la *pambasileia*

Por lo que al término “monarquía” se refiere, cabe señalar que, además de designar el gobierno de uno –el cual podría ser también el caso del tirano–, el régimen específicamente monárquico, ordenado al

²⁸ EN VIII 10, 1160b28-30.

²⁹ Cfr. Pol. III 4, 1278b33-35.

³⁰ Pol. I 6, 1255b10-12.

³¹ Pol. VII 14, 1333a3-6.

bien de los súbditos y no al del tirano, se corresponde con el término griego *basileia*³², cuya traducción más exacta –o por lo menos la que evitaría confusiones– sería la de “realeza”.

Lo que parece definir a la *basileia*, según Aristóteles, es que cuente “con el asentimiento de los súbditos” y que tenga “autoridad en cuestiones muy importantes”³³. De hecho, tanto Newman³⁴ como Aubonnet³⁵ señalan claramente que estas dos características se dan en toda realeza, mientras que las demás pueden variar. Así, para Aristóteles, el modo cómo se llegue al poder es indiferente: se puede ser rey por elección popular o por nacimiento, ya que eso no hace variar la forma de gobierno. Y en esto parece distanciarse de los sistemas de gobierno de hoy en día³⁶. Es decir, hay otras características que encontramos en las diferentes monarquías, pero que no se dan en todas ellas: por ejemplo,

³² En la edición inglesa, Jowett traduce *monarchia* por “monarchy” y *basilea* por “kingship”, “kingly rule” o “royalty”. En castellano, Mariás–Araujo traducen *monarchia* por “monarquía” y *basilea* también por “monarquía”, o sobre todo en el libro V, por “realeza”. Es decir, no siempre que se usa el término “monarquía” se utiliza en sentido amplio: en ocasiones designa también al régimen recto del rey.

³³ Pol. V 10, 1313a6-7.

³⁴ “Aristotle classes under the head of *βασιλεια* dignities to which we should not allow the name of Kingship. The Aesymneteship, for instance, might be held for only a few months or years, yet it is treated by Aristotle as a form of *βασιλεια*. It is so because it is exercised over willing subjects and is invested with large powers, for these are the two characteristics of *βασιλεια* (7 (5). 10. 1313 a 5). *Βασιλεια* may or may not be according to law, may or may not be *κυρια παντων* (c. 14. 1285 a 4, b 29), may or may not be elective, may or may not be hereditary, may even be for a less term than life, but these two characteristics are always found in connexion with it”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 256-257. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, x.

³⁵ “Le livre V, toutefois, dégage nettement, comme la note Newman (III, p. 257), les deux caractéristiques selon Aristote de l’autorité royale: l’exercice de larges pouvoirs et le consentement des sujets (V, ch. X, § 37, 1313 a 5), caractéristiques qu’on retrouve dans toutes les formes de royauté, qu’elles soient conformes ou non à la loi, d’une compétence universelle ou non, électives ou non, héréditaires ou non, temporaires ou viagères [vitalicias]”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (41), 204, n. 4.

³⁶ Tocqueville describe el régimen presidencialista americano como monarquía electiva.

que se mande sobre todas las cosas, que sean electivas o hereditarias, vitalicias o por un tiempo determinado³⁷.

Junto a estas dos características, aparece la legalidad como una nota que también se da en casi todas las monarquías³⁸. Así por ejemplo, Aristóteles afirma que la monarquía de los bárbaros se da “de acuerdo con la ley (*kata nomon*) y con el asentimiento de sus súbditos (*ekontōn*)”³⁹ y también la de los tiempos heroicos, “que contaba con la voluntad de los súbditos (*ekousiai*) y era hereditaria (*patriai*) y legal (*kata nomon*)”⁴⁰; y la de los *aisymnetas* cuenta con el asentimiento de los ciudadanos, y también es legal⁴¹. La de los lacedemonios es un régimen “regulado por ley”⁴², pero no dice nada sobre su voluntariedad o no, aunque se sobreentiende al afirmar que puede ser electiva⁴³.

Que se cuente con el asentimiento de los súbditos no significa necesariamente que el rey sea elegido cada vez, pues existe la monarquía hereditaria: consiste simplemente en que los gobernados están conformes con que sea un rey quien detente la magistratura suprema, y en definitiva, posea todos los poderes en el gobierno de la ciudad. Según Aristóteles, este consentimiento de los súbditos puede deberse a varias razones: en ocasiones, porque son de condición servil y por tanto acostumbrados a ser mandados; otras veces, porque los reyes son personajes que fueron

³⁷ Otra característica, en lo relativo a la defensa del soberano, es que “aun cuando fuera un soberano de acuerdo con la ley y no hiciera nada a su arbitrio ilegalmente, tendría no obstante que disponer de fuerza para hacer guardar las leyes”, Pol. III 15, 1286b31-33.

³⁸ Hay que tener en cuenta que a algunas de estas monarquías llama Aristóteles ‘tiránias’: lo veremos al tratar este último régimen.

³⁹ Pol. III 14, 1285a27-28. Cfr. Pol. IV 10, 1295a15-16.

⁴⁰ Pol. III 14, 1285b5.

⁴¹ Cfr. Pol. III 14, 1285a32-33; 1285b2; Pol. IV 10, 1295a15-16. Los *aisymnetas* eran elegidos por el pueblo: “The Aesymneteship resembled the Roman Dictatorship in being called into play ‘in asperioribus bellis aut in civili motu difficiliore’ (...), but there were some important differences between the two offices. The Aesymnete, for instance, was elected by the people, whereas the dictator was named by one of the consuls”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 268.

⁴² Cfr. Pol. III 14, 1285a3-6.

⁴³ Pienso que toda monarquía electiva implica el consentimiento de los súbditos al régimen de que se trate, pero esto no es cierto al revés: el consentimiento no implica la elección del gobernante.

bienhechores del pueblo, y por tanto los súbditos están conformes con retribuirles de esta manera; y otras veces consienten por el mismo hecho de elegir ellos a los gobernantes.

Sin embargo, ni la legalidad ni la voluntad del pueblo juegan un papel en la llamada *pambasileia*, pues en esta monarquía, por definición, el rey “actúa siempre según su arbitrio”⁴⁴, y evidentemente con un gran poder sobre todos los asuntos. Lo curioso del caso es que es precisamente esta realeza la que Aristóteles considera la mejor de todas, supuesto que el monarca tenga condiciones excepcionales. Debe tenerlas porque la idea de un gobernante absuelto de la ley sólo tiene sentido si el gobernante es tan excepcional que su prudencia hace el papel de la ley: nunca como estar absuelto del gobierno de la razón.

Newman explica cómo el esquema de estudio de las diferentes monarquías se entiende porque Aristóteles habla como de pasada de la monarquía de acuerdo con la ley, queriendo llegar a examinar la monarquía absoluta, que es el tema que realmente desea discutir⁴⁵. Para este autor, la diferencia con Platón en la consideración de la monarquía absoluta es que Sócrates había descrito la monarquía como siempre conforme a la ley; sin embargo, Aristóteles, usando en sentido contrario la clasificación de las democracias y oligarquías de *Política* IV, donde se diferencian según la ley mande o no –siendo los peores aquellos regímenes donde la ley no se impone–, señala que la monarquía mejor es aquella donde la ley no es suprema⁴⁶.

Es decir, aunque para Aristóteles en general es mejor el gobierno de la ley antes que el del hombre, pues este último está sometido a las pasiones, en el caso de la monarquía, la mejor es aquella en que manda un hombre. Y esto es así porque en este caso se trabaja con la hipótesis de que nos gobierna un hombre virtuoso, que destaca por encima de todos

⁴⁴ Pol. III 16, 1287a1.

⁴⁵ “His study of Kingship would probably have been fuller and more complete if he had not studied Kingship according to law on the way, as it were, to an examination of the question as to Absolute Kingship”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 256.

⁴⁶ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 255-256. Cfr. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (40), 203-240, n. 2.

los demás –casi como un dios–, y es ley para sí mismo⁴⁷: el monarca está de alguna manera ‘absuelto de la ley’ –de su poder coactivo, no de su dirección (como precisará Tomás de Aquino)– en cuanto posee virtud. No es ésta la opinión de Enrico Berti, quien señala que para Aristóteles:

Entre las diversas formas de realeza es preferible aquella que está bajo la ley, es decir, aquella que nosotros hoy llamaríamos monarquía constitucional, porque el gobierno de la ley es ‘el gobierno de Dios y de la razón’, siendo la ley ‘razón sin pasión’ (Pol. III 14)⁴⁸.

Ahora bien, aunque indudablemente alega textos aristotélicos, cabe discutir si tales textos se aplican en el presente caso. ¿Es siempre mejor el gobierno de la ley o podría haber alguna circunstancia excepcional en la que fuera preferible ser gobernado por un gobernante excepcional?

La cuestión, en efecto, puede dilucidarse en alguna medida si distinguimos entre el mejor régimen en absoluto, y el mejor régimen en determinadas circunstancias –tema que se verá en el capítulo V–. Por ahora basta adelantar que siguiendo a Enrico Berti, para Aristóteles el mejor régimen en el primer sentido es la monarquía absoluta, pero lo considera un régimen irrealizable, el mejor en un sentido casi ideal, al que se debe tender, pero no posible⁴⁹. En ella el monarca gobierna como

⁴⁷ Cfr. EN III 4, 1113a31-32.

⁴⁸ “Aristotele dichiara subito che esso [il regno], nelle sue realizzazioni esistenti, è la costituzione più adatta ai Barbari, i quali hanno un carattere più servile rispetto ai Greci, così come in generale gli Asiatici rispetto agli Europei, e che esso andava bene per i Greci dell’età eroica, cioè primitiva, perché si tratta di una forma di governo più adatta a la famiglia, composta da disuguali, che alla città, composta da liberi ed uguali. Tra le diverse forme di regno, poi, è preferibile quello sottoposto alle leggi, cioè quella che noi oggi chiameremmo monarchia costituzionale, perché il governo della legge è ‘il governo di Dio e della ragione’, essendo la legge ‘ragione senza passione’”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 68.

⁴⁹ “Pertanto l’ipotesi da Aristotele stesso prospettata, che in una città vi sia qualcuno tanto eminente per virtù da non poter essere paragonato con gli altri, e la conseguenza che egli stesso ne trae, cioè che un tale individuo è come un dio tra gli uomini e pertanto non fa nemmeno parte della città, non deve essere soggetto alla legge e deve essere legge lui stesso – ipotesi in cui qualcuno ha voluto vedere un’allusione ad Alessandro il Macedone –, è del tutto astratta e teorica, e secondo lo stesso Aristotele non trova mai riscontro nella realtà concreta: si può dire, pertanto, che il regno, tra le sei costituzioni esistenti, sarebbe la migliore in assoluto se fosse realizzabile nella sua forma perfetta,

un dios entre los hombres, no sujeto a más ley que su propia razón y virtud. En los demás tipos de monarquías, más comunes, es bueno que comande la ley, pues no se encuentra un rey tan perfecto que esté por encima de toda disposición legal.

De todos modos, aunque la virtud por definición parece ser algo propio de la monarquía absoluta, cualquier monarca debe poseerla, ya que “el rey se nombra entre aquellos por su superioridad en virtud o en las actividades que de la virtud derivan o cualquier superioridad de la misma índole”⁵⁰. Según esto, ya por hipótesis la realeza va de alguna manera unida a la virtud, sea porque el rey es un personaje virtuoso o porque sale de una familia que produce hombres superiores a los demás (suponiendo que esto fuera posible).

En la medida en que para poder hablar de monarquía hemos de suponer la posesión de virtud en el monarca, y en la medida en que al menos algunas de ellas siguen siendo monarquías aun cuando no se sujeten a la ley, cabe concluir que no es la legalidad en cuanto tal la que define el régimen monárquico. Éste viene definido, más bien, por el hecho de que haya un mando sobre todas las cuestiones, que los súbditos estén conformes con ese gobierno, y que quien manda sea un hombre destacado en virtud.

Así pues, de los dos tipos de monarquía nombrados al principio –que son denominados indistintamente como *monarchia* o como *basileia*–, la del generalato no le interesa tanto a Aristóteles, pues en realidad se relaciona más con la legislación y puede darse en cualquier régimen⁵¹. En cambio, señala Samaranch:

ma in questa forma non è realizzabile mai”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 67.

⁵⁰ Pol. V 10, 1310b10-12. Dice Newman que es el único lugar en la *Política* donde afirma expresamente esta idea de la monarquía *kat'axian*. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, x.

⁵¹ Cfr. Pol. III 15, 1286a2-4. “Es decir, puesto que un generalato, vitalicio o no, es un elemento del ordenamiento constitucional específico y no por sí mismo un régimen de gobierno, de modo que será compatible con múltiples formas constitucionales, no es éste el lugar de tenerlo en cuenta”, SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 203.

La segunda forma sí es propiamente un modo de constitución o régimen político (...) [por lo] que deberá ser objeto de estudio. Y lo que sobre ella se diga deberá aplicarse a las demás modalidades de realeza en la medida en que tengan algo de esa forma de constitución⁵².

En efecto: aunque todas las formas de monarquía, salvo la absoluta, se encuentren bajo la ley, Aristóteles considera que la monarquía más representativa, y la más perfecta, en cuanto monarquía es la *pambasileia*, esto es, la monarquía absoluta. La razón es que, para Aristóteles, el gobierno es tanto más perfecto cuanto más sabe atender a los particulares de la acción, y eso es lo que hace la prudencia. Por eso, en la hipótesis de que hubiera un hombre excepcional, cuyo juicio fuera certero –la equidad es más perfecta que la justicia legal⁵³–, es lógico que gobierne⁵⁴. El problema evidente es de orden práctico: esto no se da o no es fácil que se dé en el plano meramente humano para comunidades relativamente grandes.

b) Monarquía y casa

Significativamente, Aristóteles compara la monarquía absoluta –que, como acabamos de señalar, constituye su objeto de interés prioritario– con el gobierno de una casa. Concretamente, señala que “corresponde a la administración doméstica, pues así como la administración es una especie de monarquía de la casa, la monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración de uno o de varios”⁵⁵. Y la llama monarquía absoluta (*pambasileia*)⁵⁶.

⁵² SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 203.

⁵³ Cfr. EN V 10.

⁵⁴ Tomás de Aquino expone cómo la providencia de Dios sobre el mundo atiende a los particulares.

⁵⁵ Pol. III 14, 1285b29-33.

⁵⁶ Aunque, al ser llamada *basileia*, se considera un régimen justo, hay un texto en que identifica la monarquía absoluta con un tipo de tiranía. Cfr. Pol. IV 10, 1295a18-19. Lo veremos al tratar la tiranía.

¿Qué tienen en común la monarquía absoluta y el gobierno de la casa? Sin duda, el gobierno de la casa es, en algún sentido, monárquico, en cuanto hay desigualdad entre sus miembros y unos mandan y otros obedecen. Ciertamente, esto no significa que haya una continuidad entre la casa y la ciudad, pues Aristóteles considera que son tipos de gobierno que difieren por su especie, y no solamente por el número de súbditos que encontramos en ellos⁵⁷. Sin embargo, sí existe una analogía entre el gobierno monárquico de la ciudad, –en particular la monarquía absoluta– y la familia⁵⁸. Sucede así porque lo destacable de este régimen es la desigualdad entre el que gobierna y los gobernados, y la familia es por naturaleza una comunidad de no iguales (y por tanto no libres)⁵⁹.

Aunque la discontinuidad entre casa y ciudad está clara por la razón aludida –se trata de comunidades específicamente diferentes– Enrico Berti se ve en la necesidad de subrayarlo, aunque por razones distintas:

En realidad Aristóteles no admite ninguna continuidad entre la familia y la ciudad, y considera el reino como una forma de gobierno más parecida al de la familia, donde el cabeza de familia ‘ejercita la autoridad por sí mismo’, es decir, por su propia virtud –a título propio– que al de la ciudad, donde el gobernante ejercita la autoridad ‘según las normas de la ciencia política’, es decir, en vistas al bien común, y por turno con los gobernados, de modo que todos participen en el gobierno⁶⁰.

Para Berti, lo distintivo del gobierno político es el sujetarse a ley; desde esta perspectiva, la monarquía absoluta, que no se sujeta a ley, representa una anomalía; el régimen menos político de todos, ya que no se ejerce un gobierno por turnos, participando todos en él, sino que la responsabilidad recae exclusivamente sobre el monarca –a imagen del padre de familia–, que tiene una potestad a título natural y por su propia

⁵⁷ Cfr. Pol. I 1, 1252a8-10.

⁵⁸ Al principio de este trabajo se vieron los textos de EN VIII y IX, cuando compara los tipos de amistad según los tipos de relación entre la familia y los regímenes políticos.

⁵⁹ “Ciò significa che, per Aristotele, il governo di tipo regio, il ‘regno’, è tipico della famiglia, che è una società di disuguali, nonché delle città primitive, che assomigliano alla famiglia, o infine delle popolazioni non greche, le quali (...) sono formate da individui non uguali, o comunque non liberi”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 21.

⁶⁰ BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 18.

virtud. También al rey corresponde de alguna manera por nacimiento su posición a la cabeza de la polis, en cuanto es superior a los demás hombres en virtud y por familia.

Sin embargo, además de que esta interpretación es discutible –¿por qué hemos de identificar tan apresuradamente lo político con el gobierno bajo leyes más que con el gobierno bajo prudencia?– conviene advertir que en el gobierno del padre sobre la familia en la casa se incluyen varios tipos diferentes de relación, según quiénes sean los súbditos. La casa, como ya vimos en la primera parte de este trabajo, está conformada por tres relaciones: entre amo y esclavo, entre marido y mujer y entre padre e hijos⁶¹. El elemento común en todas ellas es el padre de familia en sus distintas facetas: es él quien tiene el papel preponderante en el ámbito doméstico, y quien entabla estas relaciones específicamente distintas, porque no se puede establecer un paralelismo entre amo-esclavo parecido a padre-hijo, ni siquiera a marido-mujer: el tipo de dominio en cada una de ellas es distinto.

El gobierno sobre la mujer y sobre los hijos, es un gobierno sobre libres, “pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano (*politikōs*) y a los hijos como vasallos (*basilikōs*)”⁶². Siendo libres tanto la mujer como los hijos, el dominio ejercido sobre ellos es diferente: sobre la mujer se manda como a un ciudadano. Esto viene además subrayado por la precisión aristotélica de que la mujer es por naturaleza diferente del esclavo⁶³. Ahora bien, si se manda sobre la mujer como sobre un ciudadano, entonces –a tenor de la definición de ciudadano– habría que mandar sobre ella como sobre alguien que en principio alterna “en las funciones de gobernante y gobernado (pues son iguales [los ciudadanos] en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada)”⁶⁴. Según esto, si tomamos a la letra la definición de ciudadano, y

⁶¹ Cfr. Pol. I 3, 1253b6-7; Pol. I 12, 1259a37-40.

⁶² Pol. I 12, 1259b1. Llama la atención que la traducción hable de “vasallos”, pues en realidad Aristóteles dice “*teknōn de basilikōs*”, es decir, a los hijos como algo “perteneciente al rey”. Así traduce García Gual (Alianza 1987): “sobre los hijos monárquicamente”, y Jowett en inglés: “but the rule differs, the rule over his children being a royal, over his wife a constitutional rule”.

⁶³ Ref. Pol. I 1, 1252b1-2.

⁶⁴ Pol. I 12, 1259b5-6.

la analogía establecida por él mismo, Aristóteles estaría admitiendo la posibilidad de que unas veces, en la casa, mande el marido, y otras la mujer (aunque, por lo que diré a continuación, no deja de ser una interpretación aventurada). Pero si no seguimos a la letra la definición de ciudadano, entonces se ha de admitir una forma de gobierno que no requiera la participación de todos en los mismos términos, y que, sin embargo, no es despótico, como el que se ejerce sobre los esclavos.

Aristóteles considera que la mujer es ciudadana en cuanto, por ejemplo, puede transmitir la ciudadanía a sus hijos. Así afirma que “suele definirse el ciudadano como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos, y no solamente uno, el padre o la madre”⁶⁵. Ahora bien: considerar a la mujer como ciudadana y libre⁶⁶, no significa que ésta participe en las asambleas de la polis, ni que juegue un papel en la política de ese momento⁶⁷. Su papel es meramente pasivo: recibir y transmitir la ciudadanía⁶⁸. Se puede decir que no es ciudadana en sentido absoluto, sino sólo en cierta manera ya que propiamente no participa del mundo de los libres; y en este sentido, no es igual al varón⁶⁹.

⁶⁵ Pol. III 2, 1275b22-23. También, al hablar de las democracias señala que en algunas “basta ser hijo de una ciudadana para ser ciudadano”, Pol. III 5, 1278a28-29; y habla de “mujeres ciudadanas”, Pol. III 5, 1278a33.

⁶⁶ Cfr. Pol. I 13, 1260b19.

⁶⁷ Parecería que, así como Aristóteles considera que tiene la misma capacidad de deliberación que el hombre, así también debería ser pleno miembro de la comunidad: “Nussbaum (1988), 165-6, and Yack (1993), 66-8, argue persuasively that given that women *do* have the same deliberative capacities as men, they should by Aristotle’s argument be full members of the political community”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 244, nota 130.

⁶⁸ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 147; 242-245.

⁶⁹ Esta curiosa noción de “ciudadanía pasiva” de la mujer perdura en Kant, aunque él mismo advierte la incoherencia. “Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia (*die Selbständigkeit*) del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo* (*des aktiven vom passivem Staatsbürger*), aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general. Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter ver civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que

De hecho, la explicación del propio Berti recoge esta ambivalencia, señalando, entre otras cuestiones, que la diferencia entre varón y mujer es relativa al imperio. Además, la consideración de la mujer como ciudadana

hace pensar que la mujer, a diferencia del esclavo, no sea apta por naturaleza para ser mandada, sino que también puede mandar: esta impresión se confirma con otro pasaje, donde Aristóteles compara la autoridad del marido sobre la mujer con la autoridad que se ejerce en la polis, donde, como hemos visto, todos los ciudadanos asumen por turno la posición del que manda y del que obedece. Sin embargo, Aristóteles no dice que la mujer y el marido puedan gobernar por turno, y parece incluso excluirse esta posibilidad por la afirmación explícita de que el hombre es por naturaleza superior a la mujer porque es más apto para mandar, así como el anciano y maduro lo es respecto al más joven e inmaduro. Se admite por tanto una diferencia entre hombre y mujer en cuanto al mando, pero se trata de una diferencia de grado, más que una diferencia de naturaleza⁷⁰.

Así pues, según Aristóteles hay una diferencia entre varón y mujer, que justificaría atribuir el mando al primero, y asignar a la segunda una función subsidiaria: ser madre de ciudadanos y ella misma ciudadana pasiva. Asimismo, hay una diferencia entre mujer y esclavo, que impide identificarlos a ambos, y constituir a los esclavos siquiera en ciudadanos pasivos.

Más allá de la indudable debilidad de la argumentación aristotélica en este punto, ahí tenemos el motivo por el que, según Jean Aubonnet, Aristóteles podría sostener que si bien el poder político implica de ordinario una alternancia en la autoridad y en la obediencia, ello no es necesariamente así, pues no se da ni en el caso de la esposa, ni tampoco en el caso del dominio del *nous* sobre la *orexis*, que es también un poder político y real⁷¹. Con esto, quedaría justificado, al menos en teoría, la

no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia”, KANT, *Metafísica de las costumbres*: 314, 8-26.

⁷⁰ BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, 176-177.

⁷¹ “Le pouvoir politique est celui qui s’exerce sur des êtres de même origine et libres (Pol., III, 4, 1277 b 7); mais cette définition semble trop large, car elle inclurait

posibilidad de un gobierno político no igualitario sino monárquico. Lo mismo opina Newman cuando afirma:

En la mayoría de los casos de poder político hay un intercambio entre gobernar y ser gobernado, que no se da en el caso del marido y la mujer. Los ciudadanos libres e iguales tienden a ser iguales por naturaleza y a no diferenciarse en nada (...). Pero sin embargo, las diferencias no desaparecen del todo, porque los que poseen un oficio buscan –durante el tiempo de su magistratura– destacarse en su posición mediante algún aspecto y porte distintivo (...); así, aunque haya igualdad en la naturaleza, hay una desigualdad temporal en lo externo, incluso entre ciudadanos parecidos e iguales. La relación que, durante su magistratura, posee el ciudadano-gobernante con respecto a aquellos sobre los que gobierna, es la misma que posee permanentemente el varón respecto a la mujer⁷².

Las observaciones de Newman permiten enriquecer el argumento: si bien la alternancia en el gobierno no se da en el caso de hombres y mujeres, allí donde hay alternancia en el gobierno se persigue hacer notar alguna diferencia, siquiera por medios externos, “mediante el atavío, los tratamientos y los honores”⁷³, que Aristóteles atribuye al que detenta el poder en ese momento. En el caso de la familia, esto no sería preciso, porque la diferencia se da por naturaleza.

Es éste evidentemente uno de los temas controvertidos de Aristóteles, no compartido por nadie actualmente. El problema se encuentra en que el Estagirita no termina de diferenciar la naturaleza como fin y la naturaleza

l'autorité du père sur son fils; en I, 7, 1255 b 20, ce pouvoir s'exerce sur des êtres libres et égaux; ceci semble plus exact, mais il ne faut pas oublier que l'égalité peut être proportionnelle ou absolue. Le pouvoir politique implique d'ordinaire une alternance d'autorité et d'obéissance (III, 6, 1279 a 8 suiv.), mais il n'en est pas nécessairement ainsi (c. 1, 1252 a 15); il n'en est pas ainsi dans le cas de l'épouse, ni dans le cas de la domination du *vovç* sur l'*ορεξίς*, qui est un pouvoir politique et royal (I, 5, 1254 b 5). La relation de mari à femme est ailleurs décrite comme aristocratique (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 32 suiv.; VIII, 13, 1161 a 22 suiv.), parce que chacun y obtient ce qui lui convient (cf. *Pol.* IV, 8, 1294 a 9). Aristote pense que, même si en règle générale l'homme est supérieur à la femme, il y a néanmoins certains travaux qu'elle peut faire mieux que lui et qu'il faut en tenir compte pour déterminer la position de la femme dans la maison”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, I, (34), 130, n. 4.

⁷² NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, II, 210.

⁷³ *Pol.* I 12, 1259b8.

como mera facticidad; en este último caso plantea como natural lo que ve que se da en la sociedad en la que él vive (que no significa que sea lo bueno natural), y por tanto el sometimiento de la mujer al varón⁷⁴.

Ahora bien, si lo que define al ciudadano es la posibilidad de participar en la administración de la polis, y la mujer no está habilitada para ello, ¿puede ser llamada propiamente ciudadana? Parece una contradicción en los términos porque la condición de ciudadano viene por participar en las decisiones de la polis, cosa que la mujer no puede hacer bajo ningún aspecto.

La contradicción se resuelve si pensamos que la condición de ciudadano para Aristóteles no implica una participación efectiva en el gobierno, sino que basta la simple posibilidad de participar en el mando. Y cuando ésta tampoco se dé, bastará con que el súbdito sea capaz de obedecer, como sucede con los artesanos⁷⁵ y en este caso con las mujeres. Parecería que en la polis griega conviven ciudadanos de pleno derecho –a los que Aristóteles se referiría con el término *politeuma*, y que son los que ejercen la autoridad– y ciudadanos que no participan realmente en la *politeia*, porque son sólo *archomenoi*⁷⁶, pero que siguen siendo ciudadanos, y no meros extranjeros o personas apátridas. Ahora bien, estos ciudadanos pasivos no son el ciudadano por antonomasia que Aristóteles considera objeto de atención.

A pesar de lo dicho, y de la relación estrecha de la mujer y el varón, no es ésta siempre la visión de Aristóteles sobre la mujer: muchas veces no la considera en términos de cierta igualdad de ciudadanía con el varón. De hecho, aunque en la *Política* hable de la relación varón-mujer como entre ciudadanos, en la *Ética a Nicómaco* se refiere a ella como a una relación aristocrática⁷⁷, en la que el hombre gobierna sobre la mujer:

⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, 358-364.

⁷⁵ Cfr. JOHNSON, “Who is Aristotle’s Citizen?”, 84-85.

⁷⁶ Cfr. MOSSÉ, “Citoyens actifs et citoyens ‘passifs’ dans les cités grecques”, 248.

⁷⁷ También relaciona la monarquía con la aristocracia, cuando afirma que “la realeza es de la índole de la aristocracia, y la tiranía se compone de la forma extrema de oligarquía y democracia”, *Pol. V* 10, 1310b3-4.

El gobierno del marido sobre la mujer es manifiestamente aristocrático, puesto que el marido manda conforme a su dignidad (*kat'axian*) y en aquello que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer, se lo cede a ella⁷⁸.

En este sentido, el varón estaría claramente por encima de la mujer, y por eso manda “en cuanto él es superior”⁷⁹; ella conservaría cierto mando en aquellas cosas de su competencia, es decir, en las funciones económicas, que son algo propio de la vida en la casa. En atención a esto podría interpretarse la alternancia en el mando y la obediencia como referida a las distintas esferas de actuación. Con ello se corresponde la interpretación de Wolfgang Kullman, quien ha querido argumentar que, en realidad Aristóteles, a pesar de hablar de dominio aristocrático del varón sobre la mujer, está queriendo significar realmente dominio político. Según esta línea interpretativa, la razón de que Aristóteles acuda a la comparación con el régimen aristocrático es que en una *politeia*, el mandar y el ser mandado se alternan, mientras que no sucede así en el matrimonio⁸⁰.

En todo caso, se ve el papel que según Aristóteles corresponde a la mujer en la casa cuando éste afirma que “es distinta la administración del hombre y la de la mujer (la función del primero es adquirir, la de ésta guardar)”⁸¹; y en el libro II, al criticar la comunidad de mujeres y de la propiedad propuesta por Platón, atribuye a la mujer –en una comparación que suena algo peyorativa– el papel de administradora:

Si las mujeres son comunes y la propiedad privada, ¿quién se cuidará de la casa (*tis oikonomēsei*), como del campo los hombres? (...). Es también absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa⁸².

⁷⁸ EN VIII 10, 1160b32-34.

⁷⁹ EN VIII 10, 1160b36.

⁸⁰ Cfr. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, 79.

⁸¹ Pol. III 4, 1277b24-25.

⁸² Pol. II 5, 1264b1-6.

En este texto se advierte cómo Aristóteles atribuye a la mujer la función de guardar, conservar, preservar, casi como algo natural. Esto se puede entender en un plano simplemente material –guardar la propiedad que ha adquirido el hombre– o también en un plano más espiritual: como guardar la tradición, la cultura, etc. Es importante advertir, sin embargo, que atribuirle una función como algo *casi* natural, es distinto de atribuírselo directamente como algo natural en el sentido físico de la palabra puesto que, por otro lado, el propio Aristóteles da a entender que, de hecho, puede haber ordenaciones sociales en las que las mujeres no desempeñen esa tarea, o que incluso asuman funciones que corresponden a los hombres, como el caso de Lacedemonia⁸³, lo cual le parece inaceptable o inconcebible: “¿quién se cuidará de la casa, como del campo los hombres?”.

Evidentemente, nuestra realidad sociocultural es muy distinta de la aristotélica. Como señala Arlie Russell Hochschild:

El ingreso a la economía monetaria ha cambiado radicalmente la vida de las mujeres (...). Estas tendencias económicas producen mayor número de cambios entre las mujeres porque las afectan de manera más directa. Como resultado, desde el punto de vista cultural, los hombres se rezagan con respecto a las mujeres en su adaptación a la nueva realidad económica. Para las mujeres, el entorno cambiante es la *economía*, mientras que para los hombres lo que cambia son las *mujeres*. Las mujeres se adaptan a los cambios que se producen en las oportunidades y las necesidades económicas con mayor rapidez que los hombres a los cambios que experimentan las mujeres⁸⁴.

Esta realidad es algo patente: ahora las familias no se sostienen sin dos sueldos; por otra parte, entre tanto, las mujeres –que han recibido educación– se han incorporado en masa al mercado laboral. Las transformaciones sociales, así como el cambio de mentalidad en las mujeres, exige un cambio cultural: los hombres tienen que aprender también las tareas del hogar etc.

⁸³ Cfr. Pol. II 9, 1269b20-39.

⁸⁴ HOCHSCHILD, *La mercantilización de la vida íntima*, 158.

La pregunta de Aristóteles, que él probablemente planteaba en clave esencial, parece que hay que entenderla en clave retórica: ¿quién cuidará de la casa? Y la respuesta más plausible parece ser que los dos, porque entre tanto, también las mujeres se ocupan del campo. Importante, en todo caso, es no descuidar ninguno de esos aspectos.

Aristóteles entiende perfectamente que la vida humana entraña una dimensión privada, que gira en torno a la casa, aunque con referencia a las actividades que se realizan fuera de la casa, y una dimensión pública, que se desarrolla más allá de la casa –aunque con referencia a ella–; y, sobre esta base, y sobre la base de la observación del comportamiento humano, según el cual los hombres se inclinan por lo general a las actividades externas y las mujeres a las internas, concluye su argumento. Sin embargo, que el hecho de que *ut in pluribus*, la mayor parte de las veces, eso sea así –o fuera así– no significa que deba ser así siempre. Pues, precisamente porque se trata de cosas contingentes, pueden variar en casos particulares⁸⁵.

Volviendo a nuestro tema, no es la relación marido-mujer la que nos sirve para ver el sistema monárquico, sino la relación entre padre e hijo, ya que según Aristóteles el padre trata a los hijos como súbditos. Y en concreto, ¿en qué consiste este trato con los hijos? Aristóteles dice:

La autoridad que se ejerce sobre los hijos es regia (*basilikē*), porque el que los ha engendrado los gobierna por razón del afecto (*kata philian archon*) y de su mayor edad, en lo que consiste precisamente la esencia de la autoridad real (*basilikēs eidos archēs*)⁸⁶.

Lo mismo afirma en la *Ética a Nicómaco*: “Así la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza (*basileias*), puesto que el padre se cuida de los hijos (...); y, en efecto, la realeza quiere ser

⁸⁵ Aristóteles dice que “salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección que la hembra”, Pol. I 12, 1259b2-3. Habría que analizar que entiende por antinatural en este contexto, pues también le parece natural que gobierne el de más edad (y por tanto sería antinatural que gobierne un joven, condición que no se cumplió, por ejemplo, con Alejandro Magno).

⁸⁶ Pol. I 12, 1259b10-12.

un gobierno paternal (*patrikē gar archē*)⁸⁷. Aristóteles compara el gobierno en la casa con el gobierno monárquico en la ciudad, y da dos características: por un lado el afecto del padre (y por tanto del rey) hacia sus hijos (o súbditos); y por otro, la diferencia de edad.

La condición de ser mayor en edad se entiende en el planteamiento aristotélico, en cuanto considera que el joven no es buen alumno para la política, como afirma ya en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*⁸⁸, cuestión por otro lado discutible. Se entiende su postura si se ve al mayor como al más sabio y virtuoso, –condiciones para reinar– pues la madurez se alcanza una vez se ha vivido un cierto número de años⁸⁹. Además la experiencia, algo esencial en la política, saber práctico, sólo se adquiere con el tiempo y la vida: y para la política no basta un conocimiento meramente teórico.

La otra característica, el afecto, la encontramos en las monarquías hoy llamadas “paternalistas”, palabra cargada entre nosotros de connotaciones negativas, en la medida en que supone considerar al súbdito como menor de edad y sin la necesaria autonomía para desenvolverse con libertad.

El paternalismo reside en que el rey, al pensar en el bien común, toma en consideración lo que hace al bien de los ciudadanos, de tal manera que decide en su lugar lo que más les conviene. En este sentido, los ciudadanos no gozan de entera libertad política, puesto que no les es dado deliberar y decidir por sí mismos acerca de su posible contribución al bien común de la polis, y al no poder gobernar, no encajarían en la definición de ciudadano dada por Aristóteles. Por eso sería necesario ver

⁸⁷ EN VIII 10, 1160b24-27.

⁸⁸ Cfr. EN I 3, 1095a2-9.

⁸⁹ Señala Berti cómo el mando del padre sobre el hijo se parece a la monarquía porque son individuos de la misma estirpe, y porque quien gobierna es más maduro y perfecto: “La differenza tra il governo della città, propriamente ‘politico’, e quello del marito sulla moglie è che nel primo c’è un’ alternanza tra governanti e governati, mentre nel secondo questa alternanza non sussiste. Tra il governo del padre sui figli e quello del re sui sudditi, invece, non c’è nessuna differenza, perché entrambi si esercitano su persone della stessa stirpe, dove però chi governa è superiore per natura, in quanto più ‘maturo’, ossia – dice Aristotele – ‘perfetto’ (*teleios*), nel senso di completamente formato”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 38-39.

hasta qué punto son realmente ciudadanos⁹⁰, cuestión que se estudiará un poco más adelante, al hablar del ciudadano en una monarquía. Con relación a esta idea señala Alejandro Llano:

La tesis de que *el poder público es un bien común* expresa la quintaesencia de la democracia. Esta proposición tiene, a su vez, dos dimensiones: 1) el poder ha de beneficiar a todos, sin discriminaciones arbitrarias que favorezcan a unos, perjudicando injustamente a otros; 2) el poder es resultado de la actuación de todos: es un producto social alcanzado por la participación de los ciudadanos en la tarea de configurar una sociedad justa.

La primera de estas dimensiones corresponde al aspecto pasivo o receptivo de la participación. Es condición necesaria, pero no suficiente, para que exista una situación democrática. En principio, podría ser cumplida por cualquier régimen que no fuera positivamente injusto. La segunda dimensión, en cambio, es privativa de la democracia. Hace referencia directa a la *libertad social*, como función activa de participación en el bien común político⁹¹.

Es decir, es posible que el gobierno beneficie a todos, busque el bien común, por más que los ciudadanos no participen en la configuración del mismo. En este sentido el ciudadano tiene un papel pasivo, que no condice con la característica del ciudadano aristotélico, aunque sí en la medida en que siempre es capaz de obedecer –si es que la obediencia puede tomarse como participación en el gobierno–. Pero ciertamente no se tratará de una democracia.

c) La monarquía absoluta o pambasileia

La administración doméstica, y en concreto la relación paterno-filial, no sólo reflejan la relación monárquica, sino una monarquía que resulta

⁹⁰ El mismo Aristóteles plantea esta duda: “Pero de lo que hemos dicho resulta manifiesto que, tratándose de hombres semejantes e iguales, no es conveniente ni justo que uno solo tenga soberanía sobre todos, ni en el caso de que no haya leyes y él haga las veces de ley, ni en el caso de que las haya”, Pol. III 17, 1288a1-3.

⁹¹ LLANO y otros, *Ética y política en la sociedad democrática*, 111-112.

ser absoluta (*pambasileia*)⁹², que consiste “en que el rey lo gobierna todo a su arbitrio (*kata tēn eautoū boulēsin*)”⁹³, por contraposición al generalato, monarquía conforme a la ley. Efectivamente, parecería que lo que distingue a la monarquía absoluta de las otras es que no está sujeta a la ley, en cuanto que lo que prima es la voluntad del monarca. Sin embargo, Aristóteles no lo afirma abiertamente; es más, cuando inicia su investigación sobre la *pambasileia*, señala que “lo primero que debemos considerar en esta investigación es si conviene más ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes”⁹⁴.

Por un lado, siguiendo a los detractores de la monarquía, podría decirse que la monarquía absoluta va contra naturaleza: si la polis está compuesta por ciudadanos iguales, lo justo será tratar igual a los iguales, y desigual a los desiguales. Señala Aubonnet cómo la monarquía absoluta, que en la atribución de cargos oficiales trata de modo desigual a seres supuestamente iguales, iría contra el derecho natural. Lo conforme a la naturaleza de las cosas sería que cada ciudadano mandara y obedeciera por turno: este orden de sucesión invariable no es otra cosa que la ley. Así visto, el reino de la ley es preferible al de un solo ciudadano; y si éste debe tener poder personal, resulta mejor poner la autoridad en manos de muchos que sean guardianes de la ley⁹⁵. Por otra parte, esta arbitrariedad de la monarquía absoluta no tiene por qué significar que sea necesariamente injusta, pues si el rey es tal por su virtud –como sucedía sobre todo en los orígenes de la monarquía–, entonces su voluntad se adecuará con lo que resulta bueno para el pueblo, con el bien común.

Sin embargo, si el rey no gobierna conforme a la ley, significará que o bien no hay una ley por encima del rey, a la que deba someterse; o bien la

⁹² Sólo en tres ocasiones he encontrado en la *Política* el término *pambasileia*: cuando habla de la 5ª forma de monarquía en Pol. III 15, 1285b36; en Pol. III 16, 1287a8-9 y en Pol. IV 10, 1295a18-19, al compararla con la tiranía. En la versión griega de la edición inglesa de W. D. Ross, aparece una vez más, en el mismo contexto, en Pol. III 14, 1285b32 (que Marías–Araujo recogen simplemente como *basileia*).

⁹³ Pol. III 16, 1287a9-10.

⁹⁴ Pol. III 15, 1286a7-9.

⁹⁵ Cfr. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 47.

hay pero nadie puede obligarle a acatarla⁹⁶. Se da una contraposición entre el gobierno de la ley y el gobierno de un solo hombre, con ventajas y desventajas en las dos posturas: por un lado, la ley es imparcial y razón sin apetito; por otro presenta el problema de no abarcar los casos particulares. El buen gobernante, si es uno solo, es más fácil que se deje llevar por sus pasiones, o que no detecte de modo rápido el bien que se debe hacer, pues “dos buenos son mejor que uno”⁹⁷. Lo interesante es que Aristóteles no se pronuncia por una u otra cuestión –si bien parecería que las leyes, sobre todo las consuetudinarias, salen ganando, como él mismo afirma en el capítulo 6 del libro III⁹⁸– sino que concluye que todo depende del grupo que debe ser gobernado, “ya que hay grupos destinados por naturaleza a ser gobernados por un amo (*despotikon*), otros por un rey (*basileutikon*) y otros para los que es justo y conveniente el gobierno republicano (*politikon*)”⁹⁹.

Es decir, como ya se señaló, para Aristóteles, no hay un único régimen justo. Éste, para ser tal, debe mirar lo primero de todo al bien común. Pero por eso mismo debe tener también en cuenta todas las circunstancias de la población a quien se aplica; y entre esas circunstancias juegan un

⁹⁶ Parece que esto dista bastante de lo que Aristóteles considera bueno. Se ve por ejemplo en su referencia a los Cíclopes, en EN X 9, 1180a27-29, donde afirma que gobiernan su casa como si ellos fueran la ley.

⁹⁷ Pol. III 16, 1287b13.

⁹⁸ “Las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas, de modo que aun cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias”, Pol. III 16, 1287b5-8.

⁹⁹ Pol. III 17, 1287b38-39. Aunque García Gual, Samaranch y Jowett lo traducen distinto, sin la referencia al tipo de pueblo, Aubonnet por su parte sí señala también que “Telle collectivité est naturellement destinée à un gouvernement despotique, telle autre à un gouvernement royal, telle autre à un gouvernement constitutionnel (*politie*)”. Concuere la traducción con el motivo que, según Aubonnet, presenta Pol. III 17: “Dans ce chapitre Aristote se demande si la domination d’un seul homme, préjudiciable en général, n’est pas, dans le cas de certains groupes humains, utile et juste”, y también dice que “des types divers de société sont naturellement adaptés chacun à une forme particulière de régime politique (pouvoir despotique, monarchique ou ‘politie’)”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 49-50.

papel importante los atributos de virtud, riqueza y libertad de la población¹⁰⁰:

Para que el régimen sea justo, la suprema autoridad que establece no sólo debe gobernar en vistas al bien común, sino que debe ser aquella cuya existencia es requerida por la justicia para un caso particular, teniendo en cuenta la distribución entre los miembros de la comunidad de los atributos que contribuyen a la existencia o bienestar de la polis (virtud, riqueza, libertad etc.). Si la distribución de la virtud y de la capacidad política en una comunidad dada es tal que requiere una monarquía absoluta, estaría fuera de lugar una aristocracia o una *politeia*, aunque los dos sean regímenes normales, regímenes donde el mando se ejerce en función del bien común¹⁰¹.

Siendo la política sabiduría práctica, la referencia al bien común no basta como criterio para determinar qué régimen es el más conveniente en una polis. La búsqueda de este bien se da por supuesta en los regímenes justos, pero a la vez es necesario precisar qué régimen conviene a qué pueblo en un momento determinado. Y esto dependerá, como señala Newman, de la virtud y de la capacidad política en una comunidad dada. De hecho sabemos cómo Aristóteles considera, por ejemplo, a los asiáticos como sujetos poco dados a participar en el gobierno, por su carácter pasivo; en ellos cuadraría sin dudar la monarquía como mejor régimen, y no sería conveniente ni una aristocracia ni una *politeia*¹⁰².

Volviendo a retomar la comparación con la casa, hay que aclarar que – aunque establece una analogía – Aristóteles insiste en que ser rey o amo de una casa son dos cualidades que difieren específicamente, y no solamente por el número de subordinados que cada uno tenga¹⁰³. Esa diversidad se advierte atendiendo a cómo han ido surgiendo las distintas comunidades, y a las personas sobre las que se gobierna:

¹⁰⁰ En Pol. IV 12, 1296b17 se refiere a ellas como “cualidad y cantidad”, cuestión que veremos más adelante.

¹⁰¹ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxi.

¹⁰² En este mismo sentido afirma Montesquieu: “China, por tanto, es un Estado despótico cuyo principio es el temor”, MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, VIII, 21.

¹⁰³ Cfr. Pol. I 1, 1252a7-10.

Estas razones ponen también de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo (*despoteia*) que el de la ciudad (*politikē*), ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (*monarchia*) (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales¹⁰⁴.

Es decir, tenemos que el gobierno de la ciudad es político, y por tanto de sujetos con libertad e iguales entre sí, que se suceden por turno en el gobierno de la polis. Por otro lado, dentro del gobierno de la casa encontramos la relación amo-esclavo y padre-hijos, donde no se da una igualdad absoluta; pero son relaciones que también se diferencian entre sí. El dominio del amo sobre el esclavo es monárquico en cuanto que es uno solo el que manda –es un poder unipersonal–, pero no es una relación de realeza, como sí lo es el gobierno del padre sobre los hijos, en la medida en que ambos son políticamente libres. Es decir, por un lado, tanto el gobierno del amo sobre el esclavo como el del padre sobre el hijo son, en sentido amplio, una monarquía. Pero sólo puede compararse propiamente con la realeza la relación padre-hijo, ya que al esclavo se le manda de forma despótica y como a un instrumento animado.

Por tanto, el esclavo aparece como una posesión animada¹⁰⁵, subordinado para la acción (*praxis*) y por eso superior a un mero instrumento material, que es para la producción (*poiesis*), pero evidentemente inferior al hijo. También es superior al animal porque de alguna manera participa de la razón; sin embargo los animales sólo obedecen a sus instintos¹⁰⁶.

Lo que distingue, dentro de la casa, el gobierno del varón respecto a los tres tipos de subordinados, es que el gobierno del amo sobre el esclavo se ejerce según la conveniencia (*sumpheron*) del amo; sin embargo “el gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de

¹⁰⁴ Pol. I 7, 1255b16-20.

¹⁰⁵ Cfr. EN VIII 11, 1161b3-4.

¹⁰⁶ Cfr. Pol. I 5, 1254b22-24.

los gobernados”¹⁰⁷. Se supone que el padre y marido gobierna en beneficio de sus hijos y de su mujer. El gobierno que ejerce sobre los primeros es monárquico y real, pero manda a la mujer de modo político y aristocrático¹⁰⁸.

Por eso se diferencia del de la ciudad en que ésta está formada por hombres libres e iguales, y es sobre ellos sobre los que se dan órdenes. Como señala Berti, “la monarquía es la forma de gobierno que mejor se adapta a la familia, compuesta de desiguales, más que a la ciudad, compuesta de libres e iguales”¹⁰⁹.

En definitiva, el problema que plantea el texto es que Aristóteles contraponen gobierno monárquico y político, como si aquel no fuera un tipo de régimen político. Lo hace de modo indirecto al diferenciar el gobierno del amo y el de la ciudad, porque uno –el doméstico– es una monarquía, y el otro es sobre libres e iguales: por tanto parecería que el gobierno monárquico, al que se asimila el de la casa, no es político, por no darse entre iguales. Lo que necesitamos aclarar es en qué sentido el gobierno regio, a pesar de ser comparado al del padre, es realmente político, cuestión que se verá al tratar del ciudadano en una monarquía.

Resumiendo lo visto hasta ahora: si bien hay varias formas de monarquía, el ejemplo de todas ellas es la monarquía absoluta¹¹⁰. En ella el rey gobierna según su arbitrio, y no está sujeto a la ley, pero no por un afán de poder o por hacer su propio capricho –pues si es un régimen justo

¹⁰⁷ Pol. III 6, 1278b37-40. En la traducción inglesa de Jowett dice: “The government of a wife and children and of a household, which we have called household management, is exercised in the first instance for the good of the governed or for the common good of both parties, but essentially for the good of the governed”. Es decir, no se habla de “interés” sino de “bien”. En griego utiliza la palabra “charin (charis – gracia)”.

¹⁰⁸ Ya hemos visto qué se entiende por gobierno político sobre la mujer; lo de aristocrático se tratará más adelante.

¹⁰⁹ “Si tratta di una forma di governo più adatta a la famiglia, composta da disuguali, che alla città, composta da liberi ed uguali” BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 68.

¹¹⁰ Pienso que en los tiempos de Aristóteles, este tipo de monarquía no tenía la carga negativa que presenta en nuestros días, en que hemos conocido los monarcas absolutos del siglo XVIII.

deberá gobernar mirando el bien común— sino porque si es un hombre superior a los demás en virtud, será la medida del gobierno¹¹¹, de igual manera que el *spoudaios* o el hombre prudente es la medida de lo que está bien y de lo que está mal. El monarca será el hombre bueno por antonomasia, la encarnación del hombre prudente.

Ahora bien, el problema que plantea la monarquía es el siguiente: si lo típico del gobierno político es que se dé entre libres e iguales, ¿cómo va a ejercer el rey un poder político, si está en un nivel superior al de sus súbditos? Por otro lado no puede decirse que su gobierno sea despótico, ya que si fuera así tendríamos una tiranía y no una realeza. Entre estas dos opciones habrá que elegir y señalar que es un gobierno político que se ejerce en función de los súbditos a la manera del gobierno paterno. También el varón gobierna en beneficio de sus hijos y de su mujer: sobre los hijos con un mando monárquico; sobre la mujer, de modo político y aristocrático.

3. SURGIMIENTO DEL RÉGIMEN

A lo largo de estas páginas se ha visto cómo algunos de los tipos de monarquía tratados por Aristóteles son un residuo histórico del pasado. Por eso, respecto al surgimiento del régimen convendrá distinguir entre su plausible génesis histórica y su validez como forma de gobierno político. Es decir, ver si Aristóteles piensa que efectivamente conviene que se dé en algún lugar este régimen o si conviene dejarlo reservado como estudio histórico.

Si atendemos a la historia, la monarquía se relaciona con los regímenes más primitivos de la antigüedad¹¹². Aristóteles da varias razones, entre ellas el hecho de que las ciudades “resultaron de la unión de personas sometidas al rey, ya que en toda casa reina el más anciano

¹¹¹ Cfr. Pol. III 13, 1283b21-23; 1284a3-14; 1284b32-34.

¹¹² “Both Plato and Aristotle regard kingly rule as characteristic of early society and trace it to the government of the household by the father”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, II, 114.

(*toū presbutatou*), y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco”¹¹³.

La monarquía es el modo más primitivo de gobierno, cuando las familias se agrupaban en colonias que iban dando lugar a las aldeas¹¹⁴. En estas colonias, formadas por el parentesco, era lógico que –a imagen de la administración doméstica– mandara un monarca, del cual podían conocerse con facilidad todas sus virtudes. Además el mando estaba unido a la edad, por ser el anciano la persona con más experiencia de la vida, y sabiduría. Es decir, la monarquía parece surgir de una trasposición del gobierno de la familia al gobierno de la aldea y luego de la polis¹¹⁵.

Sin embargo, esta monarquía no era necesariamente hereditaria: podía ser electiva¹¹⁶. Se dará la sucesión hereditaria cuando se considere que no es uno solo sino que es toda una familia la que destaca por sus virtudes. En este caso se atiende más al linaje que a la persona del monarca, cosa que se estima errada, pues la pertenencia a una familia no proporciona las condiciones para el mando político, por más que se reciba una formación adecuada; se ha dado el caso de hijos que suceden a sus padres en el trono y que no han ejercido un gobierno ejemplar¹¹⁷.

¹¹³ Pol. I 2, 1252b20-22. Aquí da Aristóteles una razón diferente de por qué existe la monarquía. En el libro III, como vimos, habla de que la monarquía en los tiempos antiguos se dio porque había pocos hombres que excedieran en virtud. Cfr. Pol. III 15, 1286b8-10. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, II, 115-116.

¹¹⁴ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, II, 114-115.

¹¹⁵ Hume considera, sin embargo, que el gobierno monárquico no proviene de una derivación de la familia, sino que se produce cuando, en tiempos de guerra, se elige un jefe, o cuando aumentan las riquezas de los pueblos, de manera que se hace necesaria su protección. “Partiendo de este punto cabe aducir una razón plausible –entre otras– para explicar que todos los gobiernos hayan sido primero monárquicos, sin mezcla ni modificación alguna; las repúblicas aparecen solamente a partir de los abusos de la monarquía y el poder despótico”, HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte II, sección VIII, 540.

¹¹⁶ Esta idea recuerda a la monarquía electiva de la que habla Tocqueville en *La democracia en América*.

¹¹⁷ Dice Aristóteles: “Suponiendo que el régimen mejor para las ciudades sea el monárquico, ¿qué actitud deberá tomarse respecto a los hijos del rey? ¿Deberán heredar el trono? Esto será perjudicial si son como algunos han resultado”, Pol. III 15, 1286b22-25.

Además de esta monarquía vista como un residuo histórico, Aristóteles considera también la monarquía de los pueblos bárbaros¹¹⁸, que sí existe en su época, pero que puede considerarse un régimen atrasado, paralelo a la de los antiguos tiempos.

Ésta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como hoy también los bárbaros (*ta ethnē*): resultaron de la unión de personas sometidas al rey, ya que en toda casa reina el más anciano (*toū presbutatou*), y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco¹¹⁹.

En resumen, hay cinco formas de monarquía: dos formas históricas, la de los *aisymnetas* y la de los tiempos heroicos —que no existen más—; y la de los laconios y los bárbaros, que perduran en los tiempos de Aristóteles; así como la monarquía absoluta, paradigma de las otras¹²⁰.

¿Y por qué han surgido estas monarquías? Unas, la mayoría, provienen de una evolución de la casa hacia la polis —por más que Aristóteles insista en que ésta no es una simple continuación de aquella—, surgidas a imagen del mando en el hogar; además, como se ha dicho, tanto la monarquía como la aristocracia como la república vienen de alguna manera determinadas por el tipo de grupo al que se dirigen, es decir, surgen de modo natural¹²¹. Por eso dice Aristóteles que “hay grupos destinados por naturaleza a ser gobernados por un amo, otros por

¹¹⁸ “The customs of the early Hellenes are thought both by Thucydides (1. 5-6) and by Aristotle (Pol. 2. 8. 1268 b 39) to have much in common with those of the barbarians of their own day”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, II, 115.

¹¹⁹ Pol. I 2, 1252b19-22.

¹²⁰ “Aristotle places first and second in his enumeration of forms of Kingship two existing forms, the Laconian and the barbarian, and then passes on to two obsolete forms, the Aesymneteship, which existed in the ancient days of Greece, and the Kingship of the heroic times”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 258.

¹²¹ “So far (...) the Third Book has concerned itself mainly with the varieties of the ‘normal constitution’. The normal constitution, we gather from it, is in all cases just and for the common advantage, and precisely because it is so, it is not in all cases the same. It varies as the social conditions vary; it awards supreme power according to the distribution in the given community of the elements which contribute to the life of the State; here it will be a Kingship, there an Aristocracy, there a Polity”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 290-291.

un rey y otros para los que es justo y conveniente el gobierno republicano”¹²².

El pueblo de alguna manera determina el régimen político que le conviene; pero no porque se haga un plebiscito donde se le pregunte qué tipo de gobierno quiere, sino en el sentido de que, de modo natural, a un tipo de población corresponde un tipo de régimen. La cuestión es que Aristóteles piensa que es algo dado por naturaleza, y no tanto debido a lo que el mismo pueblo disponga de modo voluntario –en una especie de autodeterminación, como se entendería hoy en día–. Es decir, el tipo de régimen que se dé en la polis será el ajuste natural de materia y forma, donde materia es la población, con su carácter, la geografía, etc.; y forma, el régimen¹²³.

Si el criterio de conveniencia viniera determinado por las inclinaciones o la voluntad del pueblo, parecería que lo normal es que éste deseara gobernar; es decir, que sólo estaría justificada una democracia, único régimen que implica a todos los ciudadanos en el gobierno. Es algo que afirma Aristóteles de manera general cuando al decir que los ciudadanos son los que participan en una magistratura indefinida, precisa que “el que hemos definido es sobre todo el de una democracia; en los demás regímenes es posible, pero no necesariamente”¹²⁴.

A pesar de que Aristóteles reconoce gran variedad de regímenes, en donde se da una participación –activa o pasiva– del ciudadano, en realidad considera que es la democracia el que mejor cumple la condición de gobernar y ser gobernado por turno, ya que su presupuesto es la igualdad de todos los ciudadanos. Esta característica, básica para entender lo que Aristóteles considera gobierno político, sólo se da propiamente en un régimen democrático. Esto plantea la dificultad de si en verdad son posibles y fundados los demás modos de gobierno, no sólo

¹²² Pol. III 17, 1287b38-39.

¹²³ En esta línea Montesquieu defiende la relación del clima con las leyes de un Estado. Cfr. MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, XIV.

¹²⁴ Pol. III 1, 1275b5-6. También por una cuestión de extensión de la ciudad: “y desde que las ciudades son mayores, quizá no es ni siquiera fácil que surja otra forma de gobierno distinta de la democracia”, Pol. III 15, 1286b20-22.

como residuo histórico, sino como regímenes eficaces y aplicables a las *polis* del momento.

De todos modos, el que haya grupos destinados por naturaleza a un determinado régimen, no implica determinismo físico, pues estamos en el ámbito de lo político (y en este sentido es algo comparable a la virtud que no es por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener el hombre aptitud natural para ella): por eso piensa Aristóteles que el régimen puede cambiar y de hecho cambia. Aristóteles no propone una inamovilidad de los regímenes: éstos se van sucediendo según las cambiantes circunstancias históricas y políticas. Precisar qué constelación de circunstancias favorece el cambio de régimen es tarea de la ciencia política.

Además sería muy problemático afirmar que a un pueblo le corresponde por naturaleza, por ejemplo, un régimen corrupto como el oligárquico. En este sentido Aristóteles aclara que, en principio, ningún pueblo exigiría un gobierno tiránico ni ninguno de los regímenes pervertidos porque se producen de un modo antinatural¹²⁵, aunque al final el único régimen que realmente excluye en la *Política* es la tiranía.

Si nos centramos en la monarquía, se puede decir que resulta algo difícil determinar cuál es el grupo al que por naturaleza le conviene un gobierno monárquico. Podría ser uno que, por distintos motivos –por tradición, por pasar un periodo de crisis etc.– valorara un liderazgo fuerte. Pero es necesario señalarlo, pues “hemos de definir qué grupos deben ser gobernados por un rey, cuáles por una aristocracia y cuáles por una república”¹²⁶.

La solución nos la da el mismo Aristóteles: “Es adecuado para el gobierno monárquico (*basileuton*) el pueblo que de un modo natural produce una familia que descuella por su aptitud (*aretēn*) para la dirección política (*pros hēgemonian politikēn*)”¹²⁷. Y –añadiría yo–, el

¹²⁵ Cfr. Pol. III 17, 1287b39-41.

¹²⁶ Pol. III 17, 1288a6-7.

¹²⁷ Pol. III 17, 1288a8-9. “Cuando se dé el caso de que toda una familia (*genos*), o también cualquier individuo entre los demás, descuella tanto por su virtud que la suya esté por encima de la de todo el resto, entonces será justo que esa familia sea regia

pueblo que sea capaz de reconocer tal liderazgo basado en virtud. Aclara Richard Kraut que este pueblo debe querer positivamente la monarquía, es decir, que se cuenta en todo caso con el consentimiento de los súbditos. Según Aristóteles,

la monarquía (gobierno de una sola persona virtuosa) y la aristocracia (gobierno de unos pocos virtuosos) requieren unas circunstancias muy especiales. Sólo funcionan cuando el pueblo tiene una preparación para estos regímenes y además no pueden ser impuestos sobre sujetos que no los quieran¹²⁸.

Aristóteles, al hablar de la familia que sobresale por su virtud, no quiere decir que automáticamente el hijo herede el cargo de su padre, ni que necesariamente los monarcas tengan que venir de esa familia –pues cada rey en particular debe tener las aptitudes personales propias para ser monarca–; sino que la mejor condición para que se dé una monarquía es que haya familias que destaquen en virtud y que sean capaces de educar en su seno a los futuros líderes del pueblo¹²⁹.

(*basilikon*) y ejerza soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey (*basileia*)”, Pol. III 17, 1288a15-19.

¹²⁸ “Aristotle’s reply, I suggest, is that kingship (rule by a single virtuous person) and aristocracy (rule by the virtuous few) require very special circumstances. They succeed only when the population is ready for them, and cannot be imposed on unwilling subjects”, KRAUT, *Aristotle*, 374.

¹²⁹ “Aristotle speaks in terms of a family of kingly people. He says, for example, that kingship is appropriate for a population that naturally produces a family that is outstanding in virtue (III.17 1288a8-9). What he seems to mean is that the condition most favorable to kingship is one in which a city contains a family that produces generation after generation of outstanding leaders. Each new king rules because he has the qualifications to do so, and not merely because he is the son of the former king. The best situation one could hope for (among traditional regimes) is a kingship that is transmitted from one generation to another and thus endures for a very long time. Aristotle assumes that if this extraordinary situation exists, it will come about because conditions produce a family that far surpasses all others in its ability to produce outstanding offspring. But he does not go so far as to say that there should be a king only if the person who is exceptional enough to qualify comes from such a family. What makes someone suitable to be king is simply his qualifications as an individual, and so whenever a populace recognizes that it has such a person in its midst, it should give him the extraordinary powers of a king”, KRAUT, *Aristotle*, 412-413.

Es decir, unido a la familia está la educación, tema importante para el mantenimiento de este régimen, ya que además la educación del gobernante ha sido una constante en las monarquías europeas hasta nuestro siglo. Desde el Renacimiento se han dado los famosos “espejos para príncipes”, donde se exponía la educación que debían recibir para poder gobernar con justicia. Aristóteles considera que la educación es imprescindible, pero a la vez esta educación debe ser algo práctico, como práctica es la ética. No consiste en el mero aprendizaje teórico de conceptos sobre el gobierno, sino que debe buscar ante todo la adquisición de virtudes, en particular de la prudencia, virtud del gobernante. Y además se aprenderá con la vida misma, como se ve cuando afirma que se aprende a mandar obedeciendo¹³⁰.

Contrastando con esta razón de encontrar familias destacadas en virtud, Aristóteles señala otra causa del predominio de la monarquía en tiempos antiguos, que parece más bien negativa: la existencia de un déficit del pueblo, que tendía a someterse a cualquier autoridad, al no poseer una fuerte clase media. En este sentido ve la monarquía como un régimen propio de pueblos inmaduros y débiles, perteneciente a una época pasada:

Las antiguas constituciones eran, lógicamente, oligárquicas y monárquicas (*basilikai*), pues a causa de su escasa población no tenían una clase media numerosa, de modo que, siendo débiles en número y en organización, soportaban mejor la obediencia¹³¹.

La misma idea cuando afirma que la monarquía surgió en las ciudades pequeñas porque “rara vez se encontraban hombres que se distinguieran mucho por su virtud”¹³². En un pueblo o ciudad pequeña es más difícil encontrar hombres virtuosos por el simple hecho de que si hay pocos habitantes, hay menos para elegir, y puede decirse que se conoce realmente a las personas; es decir, es más difícil que alguien interesado en el gobierno pretenda unas cualidades que no posee. Pero si se encuentra a una persona con cualidades extraordinarias lo normal será, según Aristóteles, pedirle que sea el rey de la población.

¹³⁰ Cfr. Pol. III 4, 1277b12-13.

¹³¹ Pol. IV 13, 1297b25-28.

¹³² Pol. III 15, 1286b8-9.

Sin embargo, este planteamiento se contradice con la importancia que el propio Aristóteles otorga a la virtud del rey o de la familia real. Así afirma que “el rey se nombra entre aquellos por su superioridad en virtud o en las actividades que de la virtud derivan o cualquier superioridad de la misma índole”¹³³. Conviene tener en cuenta que el hablar del rey como aquel que es superior a los demás en virtud, no significa que los demás sean mediocres: la superioridad de la que se habla aquí es algo excepcional. El rey estará dotado de unas cualidades que lo sitúan por encima de la media de la población, pero este pueblo puede por su parte ser virtuoso.

Lo que es claro es que el individuo que sea rey debería sobresalir por su virtud, debe estar por encima de la media de los hombres¹³⁴. Pero esto es algo difícil por lo que afirma Aristóteles:

En nuestro tiempo ya no hay realezas (*basileiai*), y si las hay son más bien monarquías (*monarchiai*) y tiranías, porque el gobierno de un rey (*basileian*) es un gobierno que cuenta con el asentimiento de los súbditos y tiene autoridad en cuestiones muy importantes, y actualmente son muchos los iguales y ninguno sobresale tanto como para estar a la altura de la grandeza y dignidad de ese cargo¹³⁵.

De todo lo anterior podemos afirmar lo siguiente respecto al planteamiento aristotélico sobre la monarquía: por un lado presenta este régimen como una especie de residuo histórico heredado, surgido por las condiciones primitivas de los pueblos. En este sentido es un modo de gobierno superado en los tiempos de Aristóteles, y propio de los pueblos bárbaros. Por otro lado, no deja de alabar al rey, señalando cómo es superior en virtud. Incluso llega a afirmar que la monarquía es uno de los dos regímenes mejores en absoluto, –basado en la persona del monarca–, tanto que le da el nombre de divino:

¹³³ Pol. V 10, 1310b10-12.

¹³⁴ Cfr. Pol. III 17, 1288a16-19.

¹³⁵ Pol. V 10, 1313a3-8.

la peor será la perversión del régimen mejor y más divino; ahora bien, la monarquía (*basileian*), o lo es únicamente de nombre, o se funda necesariamente en la gran superioridad del que reina; de modo que la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución (*politeias*)¹³⁶.

La tensión se resuelve hasta cierto punto si se considera que en teoría, la monarquía sería el mejor régimen –junto con la aristocracia¹³⁷–. Sin embargo, como “no hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades”¹³⁸, hay que seguir indagando, para ver cuál es efectivamente el mejor régimen en cada ciudad, cuestión que dependerá de muchos factores, entre ellos, de las mismas características de los súbditos.

Puede afirmarse por esto que la monarquía ha surgido por diversas causas históricas y sociales, y que en su momento ha sido un buen gobierno para los tipos de pueblo que existían. Considerada en sí misma, se puede decir que es el régimen mejor, en cuanto que el que gobierna posee una virtud excelsa, por encima de todo el resto, y piensa en el bien de los súbditos, es decir, gobierna con la meta en el bien común. Ahora bien, en la práctica el régimen que se dé dependerá de las características del pueblo gobernado, ya que Aristóteles distingue entre lo mejor en absoluto y lo mejor posible en unas circunstancias dadas: no a todos los pueblos les conviene la monarquía; y pareciera que en su tiempo no corresponde a ninguna polis.

¹³⁶ Pol. IV 2, 1289a40-1289b2.

¹³⁷ De hecho, si hubiera que relacionar la monarquía con otro régimen, éste sería el aristocrático, también basado en la excelencia, pero de unos pocos en vez de uno solo. Lo señala expresamente en dos textos: “Como dijimos, pues, la realeza (*basileia*) se clasifica como próxima a la aristocracia, ya que es conforme al mérito, o a la virtud personal, o al linaje, o a los beneficios, o conforme a estas cosas y al poder”, Pol. V 10, 1310b31-34; “la realeza es de la índole de la aristocracia”, Pol. V 10, 1310b3.

¹³⁸ Pol. IV 1, 1288b37-40.

4. EL CIUDADANO EN UNA MONARQUÍA

a) Participación en el gobierno

Después de lo anterior, conviene ahora centrarse en un punto importante, que consiste en determinar hasta qué punto es realmente ciudadano el súbdito de un monarca. La cuestión será ver qué condiciones se requieren para ser tal y si es compatible el concepto de ciudadano que propone Aristóteles con el régimen monárquico.

De entrada cabría pensar que la respuesta es negativa. Esto es así porque –como vimos– el ciudadano aristotélico de alguna manera debe participar en el régimen, y no es común que el súbdito de un monarca tome parte en el régimen político. Se ha llegado a decir que quizá el monarca fuera el único ciudadano de tal régimen, pues es el único que participa plenamente en él¹³⁹. Es más, después de explicar lo que define al ciudadano (que es participar en la administración de justicia o en el gobierno, en definitiva en la magistratura indefinida –o poder hacerlo–) Aristóteles destaca que tal vez eso sea así sólo en las democracias: en los demás regímenes es algo que se presenta como posible, pero no necesario¹⁴⁰.

Newman señala cómo, al hablar de la polis¹⁴¹, parece justamente la monarquía absoluta –la mejor forma de régimen, pero también la menos realizable– la que peor cumple sus condiciones, ya que puede dividirse en dos partes: el monarca absoluto, y aquellos sobre los que gobierna. En este sentido, el rey se ubica fuera de la ciudad, no forma parte de ella¹⁴², y por tanto habría que preguntarse si la polis está compuesta solamente

¹³⁹ “Other difficulties remain; for example, how is it possible that there are citizens even in monarchies and tyrannies (in which, by definition, offices are held by a single person)?”, JOHNSON, “Who is Aristotle’s Citizen?”, 86.

¹⁴⁰ Cfr. Pol. III 1, 1275b5-6.

¹⁴¹ Traduzco *State* por polis.

¹⁴² Cfr. Pol. III 13, 1284a8.

por los súbditos, o si, por el contrario, se identifica con el monarca. Pero en este último caso, dejaría de ser una *koinonia*, porque habría un solo miembro.

Es decir, si el rey se identifica con la polis, ¿dónde queda entonces la necesaria pluralidad de ciudadanos que deben conformar el estado? Se eliminaría la *koinonia* que Aristóteles propugna para las ciudades-estado porque sólo habría un hombre. Si la ciudad está además compuesta por súbditos, ¿cómo se relacionarían con el monarca que no es parte de la ciudad? Parecería que la admisión por parte de Aristóteles de la monarquía absoluta como forma de gobierno entra en conflicto con su visión general de la polis. En resumen, la monarquía absoluta contrasta con la típica forma de polis propuesta por Aristóteles¹⁴³.

La posible solución al conflicto se da si se ve que el monarca sustituye a la ley, y es quien proporciona el medio de realizar de la manera más perfecta la vida humana. De alguna manera “el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón”¹⁴⁴, motivo por el que se defiende el gobierno de la ley, es asumido por la figura del monarca. Habría que añadir que esto solamente se da en el caso de la monarquía absoluta, que es la forma más perfecta del régimen. Lo que destaca ahí es la perfección del rey, que lo sitúa por encima de cualquier ser humano, y de esa manera es medida para los demás. Por esto, lo que para Newman sí se mantendría en esta monarquía es que:

Es el medio de poner al individuo en constante conexión con la razón, representada aquí no por la ley, sino por el monarca absoluto; un medio de realizar la más alta y completa vida humana. Y por eso, aunque la estructura de la polis se vea alterada, se siguen manteniendo sus fines; y esto parece suficiente para Aristóteles. La polis puede existir sin ley, sólo si asegura a sus miembros la más alta calidad de vida¹⁴⁵.

Es decir, no es que elimine la ley de la polis, sino que el monarca –con su razón– ocupa el lugar de la ley. Esta idea conecta directamente con el concepto aristotélico del hombre prudente, como medida del bien: es el

¹⁴³ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 288-289.

¹⁴⁴ Pol. III 16, 1287a29.

¹⁴⁵ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 289.

hombre bueno quien señala lo que está bien y lo que está mal. Y en este caso el hombre prudente es el monarca. Por todo ello, si nos fijamos en la finalidad que representa la polis, la mejor vida para los ciudadanos, parecería que es posible alcanzarla en una monarquía, si el rey es hombre virtuoso que gobierna según los dictados de la razón, no un déspota, que se deja llevar por el capricho –pues entonces, en todo caso, conformaría una tiranía–. Aún así, los súbditos, pienso, no serían considerados ciudadanos cien por cien.

El núcleo del problema se encuentra en matizar qué significa “participar en el régimen” y ver si hay diferentes modos de hacerlo. Ya se trató de esto en el capítulo III del presente trabajo, donde vimos cómo incluso se puede hablar de cierta participación en el gobierno por el simple hecho de obedecer: la obediencia es una virtud propia del ciudadano, y en cuanto súbdito obediente está realizando un acto conjunto con el gobernante, porque el acto de mandar y de obedecer contribuyen a una misma acción. De alguna manera, el pueblo podría participar en el gobierno, por ejemplo, haciendo llegar al rey sus quejas y problemas, informando al monarca de cosas que de otro modo ignoraría, e incluso –muchos de ellos– ayudando directamente como colaboradores, pues es imposible que una sola persona gobierne todo ella sola.

Además se vio cómo pueden existir lo que se han dado en llamar ciudadanos pasivos, con lo que, aun sin participar activamente en el mando, podría existir una polis monárquica que cuente verdaderamente con ciudadanos como súbditos. Porque si en teoría todos tienen derecho a participar en el gobierno, en la práctica no se da así: señala el Estagirita que “en cierto sentido todos [los ciudadanos] tienen derecho al poder, pero en absoluto no todos”¹⁴⁶. En realidad, para Aristóteles, ¿quién tiene derecho al poder? Responde él mismo,

es evidente que en cuestiones políticas es razonable no fundarse en cualquier clase de desigualdad para aspirar a las magistraturas (*archōn*) (...), sino que la pretensión de las magistraturas debe fundarse en las

¹⁴⁶ Pol. III 13, 1283a30-31. En inglés: “all men have a claim in a certain sense, (...) but not all have an absolute claim”. En griego: “hoti diamphibētousi tropon tina dikaiōs pantes, haplōs d’ou pantes dikaiōs”.

facultades que constituyen la ciudad. Por eso aspiran con razón a los honores los nobles, los libres y los ricos¹⁴⁷.

En otras traducciones¹⁴⁸, más que de “facultades” se habla de “elementos” de la ciudad, es decir, de aquellas partes que la constituyen – si tenemos en cuenta que Aristóteles considera que la ciudad es una pluralidad–.

No todos los componentes de la polis juegan el mismo papel en ella. El problema es que dicho papel viene asignado a las distintas categorías de ciudadanos según el régimen político de que se trate: en una aristocracia, por ejemplo, los virtuosos ejercerán el mando, porque lo que se valora en el régimen, el rasgo que tiene autoridad y que preserva el régimen, es la virtud. Es decir, “los ‘ciudadanos’ son aquéllos que la constitución designará, en cada caso, para tomar parte en los poderes públicos –deliberativo y judicial al menos–”¹⁴⁹. Pero a la vez, cada grupo de ciudadanos alegará algún motivo para participar en el poder: el hecho de ser virtuosos, de poseer dinero, de ser mayoría..., con lo que puede crearse un círculo vicioso: el régimen político se determina según la clase de ciudadanos que detenta el poder, pero a la vez un tipo concreto de pueblo exige un régimen político y no otro.

En el caso que nos ocupa, la monarquía, los ciudadanos no participan directamente en ninguna toma de decisiones del régimen. Y esto se debe en numerosas ocasiones, según Aristóteles, al modo de ser de esta ciudadanía, acostumbrada –por su ánimo servil muchas veces– a

¹⁴⁷ Pol. III 12, 1283a9-17.

¹⁴⁸ En inglés señala que se puede reclamar una magistratura dependiendo de si se posee alguno de los elementos que conforman la ciudad, y por tanto se colabora a su existencia: “The rival claims of candidates for office can only be based on the possession of elements which enter into the composition of a state. And therefore the well-born, or free-born, or rich, may with good reason claim office”, Pol. III 12, 1283a14-17. Francisco Samaranch traduce: “En los asuntos políticos, las magistraturas no están razonablemente en disputa en función de una desigualdad cualquiera (...), antes bien la disputa ha de producirse necesariamente en aquellos elementos de que se compone la ciudad”, SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 254.

¹⁴⁹ SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 256.

obedecer y a dejar el mando político en manos de uno¹⁵⁰. No parece que este pueblo tenga afán de participar en el gobierno, cuando más bien consideran al rey como protector y defensor suyo¹⁵¹. Las sublevaciones se darán en todo caso cuando el rey abuse del poder y se parezca más a un tirano que a un monarca. Por eso dice Aristóteles:

La realza es el régimen menos susceptible de ser destruido desde fuera, y por eso es también más duradero; la mayoría de las veces su destrucción procede de sí misma. Suele ser destruida de dos maneras: una, por disensión entre los que tienen parte en ella; otra, cuando intentan gobernar demasiado tiránicamente y pretenden tener una autoridad demasiado amplia e ilegal¹⁵².

b) Diversidad de grupos en la polis

Para Aristóteles no todos deben aspirar a las magistraturas de igual manera, pues la justicia consiste en tratar de modo igual a los iguales, y de modo desigual a los desiguales. De hecho no todos pueden pretender el poder —una magistratura o participar en el gobierno—, sino aquellos que contribuyan al bien común, ya que éste es el fin de la ciudad. Cualquier polis se constituye para vivir bien, y no por otro motivo, aunque ya el

¹⁵⁰ Esto no es así siempre: no todo ciudadano de una monarquía es servil. De hecho, como anota Montesquieu, lo propio de las monarquías y las aristocracias es el honor. “El honor; es decir, el prejuicio de cada persona y de cada condición ocupa el lugar de la virtud política de la que antes hablaba y equivale a ella en todo. El honor puede inspirar las acciones más hermosas y, unido a la fuerza de las leyes, puede llevar al gobierno a llenar su objeto como la misma virtud. Así, en las monarquías bien ordenadas todos serán más o menos buenos ciudadanos y raramente se encontrará alguno que sea hombre de bien. Pues para ser hombre de bien [esta expresión —hombre de bien— se usa aquí sólo en sentido político (N. de M.)] hace falta intención de serlo y amar al Estado menos por nosotros mismos que por lo que él es”, MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, III, 6, 111.

¹⁵¹ “El rey pretende además ser un guardián, para que los ciudadanos acaudalados no sean víctimas de ninguna injusticia y el pueblo no sufra ningún agravio”, Pol. V 10, 1310b40-1311a2. Aparece el rey como moderador entre ricos y pobres, clases que estaban en constante desacuerdo en época de Aristóteles. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 502, n. 1.

¹⁵² Pol. V 10, 1312b38-1313a3.

mero hecho de vivir sea un bien. Y los miembros de la ciudad contribuyen de modo desigual al bien común, cada uno colaborando en aquel elemento que le es más propio: los ricos con sus riquezas, los virtuosos con su buen obrar¹⁵³.

En efecto, si la ciudad está compuesta de varios elementos, sin los cuales no puede subsistir, parece justo –en el planteamiento aristotélico– que quienes aporten más a esos elementos, a su existencia o mantenimiento, se arroguen un cierto poder de mando sobre la ciudad, especialmente los que destacan en virtud¹⁵⁴. Si los ricos contribuyen con su dinero a que la ciudad se desarrolle, tienen también cierto derecho a intervenir en las decisiones que se tomen en la polis; y lo mismo los virtuosos, en la medida en que su vida virtuosa es un bien para la ciudad.

Es decir, no es que tales personas, por el hecho de haber contribuido más a la polis, tengan –por así decir– el derecho a recibir un pago o compensación, sino que son los mejor preparados para, con sus acciones, contribuir al bien de la polis en aquello que les es más propio, y que es por tanto lo que mejor realizan. Y de esta manera tendrán derecho a ejercer la facultad deliberativa y judicial de la polis¹⁵⁵.

¹⁵³ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 260.

¹⁵⁴ Dice Aristóteles: “Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud”, Pol. III 9, 1281a2-8. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 249-250.

¹⁵⁵ “Goods are really only comparable in respect of their contribution to a given work (εργον), and only goods which contribute to the same work can be compared with each other. ‘The competitors for power must base their claims on the possession of things which really go to the making of a State (polis)’ (1283 a 14). So that, if we draw up a rough list of competitors for political power, we shall find on it the well-born, the free-born, and the wealthy, and to these we shall have to add those possessed of justice and of military excellence. All these possess attributes contributing either to the being or well-being of the State. Each of these groups has a certain claim, none of them an absolutely just or exclusive claim, to power. Even a constitution which gave exclusive supremacy to the virtuous would not be just, for it would give exclusive supremacy to one only of the elements which contribute to the work of the State”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 260.

Resulta ilustrativo al efecto destacar, siguiendo a Pierre Manent¹⁵⁶, cómo esta propuesta no implica injusticia. Es decir, el hecho de que el hombre de Estado sea por ejemplo un aristócrata, no implica que gobierne de modo injusto. Como ser humano, tendrá sus preferencias en cuanto a la valoración de los bienes que convienen a la ciudad; pero como político deberá siempre reconducirlos al bien común, integrarlos en el bien común de la polis. Esto presupone, es cierto, virtud. Pero no una imparcialidad objetiva y científica tal como a veces se quiere buscar hoy en el mundo político, que en realidad termina por ser un juego de fuerzas o de poder, y desvirtúa el sentido de la política¹⁵⁷.

El hecho de que los ciudadanos no posean igual categoría no es un mal para la polis; es simplemente consecuencia de la misma pluralidad de la ciudad, de su estar constituida por diferentes elementos que deben organizarse armónicamente entre sí.

El ‘pluralismo’, o, si se quiere, el ‘liberalismo’ de Aristóteles no reside en el reconocimiento de los derechos iguales de individuos libres, sino en la afirmación de la presencia simultánea de bienes diversos y desiguales en la misma ciudad, y en la recomendación de que participen –por supuesto que de modo desigual– en el gobierno o en las magistraturas, los grupos particularmente ligados (*attachés*) a esos diversos bienes y por tanto particularmente aptos para producirlos, o, al menos, para preservarlos¹⁵⁸.

De todos modos, aunque la ciudad es un todo compuesto de partes diferentes, hay cierta unión entre ellas, en cuanto todos los ciudadanos

¹⁵⁶ “L’homme d’État a donc une tâche particulièrement noble et délicate. Il doit accorder à chaque bien son dû, conformément à la dignité intrinsèque de ce bien telle qu’il l’évalue, et pour ce jugement, il mobilise un principe d’appréciation personnel et privé, d’ordre philosophique ou religieux par exemple. Mais il doit le faire de façon que la mesure commune, l’intégration de tous les biens dans l’unité de la même cité, soit possible. Il est maintenant dans son rôle spécifiquement politique ou d’État: sa tâche est de préserver et de promouvoir le bien commun”, MANENT, *La cité de l’homme*, 241.

¹⁵⁷ “La pérdida de una finalidad comprometedora, la opinión de que la ciencia y la imparcialidad son lo mismo, ha llevado a cabo la decadencia de la teoría política”, HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 71 (en realidad está citando a Alfred Cobban, *Der Verfall der politischen Theorie*, *Der Monat*, XII, año 6 (1954), 233 y ss).

¹⁵⁸ MANENT, *La cité de l’homme*, 241.

están sujetos a la misma ley. Debido a esta diversidad, habrá ciudadanos a los que de manera natural resulte más fácil, por modo de ser o por educación, colaborar con el bien común, dirigir la ciudad, pero favoreciendo uno u otro de los elementos de la ciudad. Por eso mismo, no existe un único y justo régimen político¹⁵⁹: a cada ciudad le conviene el suyo, dependiendo de sus elementos constitutivos, y sobre todo del pueblo que es gobernado.

La posibilidad de que gobiernen las diversas partes de la polis deriva también del convencimiento de que ningún régimen posee de por sí toda la justicia¹⁶⁰ –aunque pueda y deba buscarse el mejor régimen, que en Aristóteles es una cuestión teórica importante–: pero todos sí hacen referencia de alguna manera a la justicia¹⁶¹, porque “el bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad”¹⁶². Cualquier régimen político, si desea ser tal, debe proponerse el bien de la polis; incluso aunque de entrada sea un régimen desviado –que no busca directamente el bien común–, es necesario que se dé en él cierta justicia.

En este sentido, Aristóteles, hablando de la oligarquía y de la democracia, señala que es necesario “ver en qué consiste la justicia oligárquica y democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema en su

¹⁵⁹ Esto hace, por ejemplo, que para los griegos la democracia y la aristocracia sean dos regímenes políticos igualmente posibles en el marco de un orden natural, que comprende otros regímenes también legítimos; mientras que por ejemplo, para Tocqueville, serían dos regímenes sucesivos de la vida humana, como si fueran casi dos humanidades diferentes. Cfr. MANENT, *La cité de l'homme*, 230.

¹⁶⁰ Cfr. MANENT, *La cité de l'homme*, 234. Aristóteles afirma: “Es problemático quién debe ejercer la soberanía (*to kurion*) en la ciudad, si la masa, los ricos, las clases superiores, el individuo mejor de todos o un tirano. Es evidente que todas estas soluciones presentan dificultades”, Pol. III 10, 1281a11-14.

¹⁶¹ Por ejemplo, en Pol. III 17, 1287b37-39, en la traducción de Samaranch señala: “porque hay algo por naturaleza despótico que es justo y conveniente, y algo de carácter regio (*basileutikón*) (que es justo y conveniente), y algo político (que también lo es) (1287b37-39)”, SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 206. En inglés, internet: “for there is by nature both a justice and an advantage appropriate to the rule of a master, another to kingly rule, another to constitutional rule”.

¹⁶² Pol. III 12, 1282b17-18.

integridad”¹⁶³. En el fondo no importa tanto el régimen concreto, ya que hay variedad según los pueblos, sino el hecho de que busque “hacer a los ciudadanos buenos y justos”¹⁶⁴.

En principio el régimen monárquico sí es capaz de hacer a los ciudadanos buenos, sí puede buscar lo que conviene a la comunidad. La cuestión es determinar si para Aristóteles realmente son o no ciudadanos y si el hecho de no participar directamente en el poder político implica que de alguna manera no se consiga el mejor bien para los súbditos al tener limitada su vida política. Habría que determinar si la monarquía como régimen impide al hombre ser un buen ciudadano, a pesar de que pueda ser un buen hombre, viviendo las virtudes.

Por lo demás, también en una monarquía se dan diferencias entre los ciudadanos, ya que unos son más ricos que otros, poseen más o menos virtud y libertad. Sin embargo, esto no sirve para determinar quién gobierna, pues ninguno de ellos, en principio, participa en las magistraturas. Se puede decir que los ciudadanos están relacionados entre sí con una correspondencia de tipo horizontal: todos se encuentran al mismo nivel, a un nivel de no participación en las magistraturas; sin embargo, en su trato con el rey poseen una relación de tipo vertical: está el rey como superior y ellos como inferiores, aunque miembros de la polis.

Todo esto implica, evidentemente, un concepto de lo político ajeno al mundo en el que nos movemos hoy, donde parece hacerse hincapié en el procedimiento democrático para la toma de decisiones. Sin embargo, en la Antigüedad los bienes ocupan un lugar central en la configuración de la polis; tanto es así que Pierre Manent define el poder político concebido por los antiguos en función de esos bienes: “El poder político es el elemento que permite que exista cada bien, que perdure y se afirme en el mundo humano, y al mismo tiempo que entre en comunicación, que ‘viva junto’ a los otros bienes”¹⁶⁵. Por eso es el poder político algo natural, propio de cualquier comunidad política, nacido de la misma sociedad, del diálogo sobre la justicia y el bien. Y su misión es proteger el bien

¹⁶³ Pol. III 9, 1280a8-11.

¹⁶⁴ Pol. III 9, 1280b12.

¹⁶⁵ MANENT, *La cité de l’homme*, 240.

humano que, también por su naturaleza, es complejo y diverso, y por lo mismo necesita de una organización superior que lo conjugue.

Esto no significa que el poder sea siempre justo e imparcial: también puede caer en la parcialidad; pero ahí entrará la prudencia del gobernante, para moderar las diversas pretensiones de los ciudadanos y alcanzar el bien común: por ello es necesario el diálogo en la sociedad para hallar la justicia.

Según lo visto hasta aquí, la monarquía estaría justificada en cuanto régimen político capaz de proteger los distintos bienes humanos y de reconducir a la polis al bien común. El monarca tiene como misión lograr el bien común de la ciudad, que no es la mera suma de los diferentes bienes o elementos que la constituyen –que de alguna manera son inconmensurables–, sino el bien supremo en el que comunican los demás bienes, que, según expresión de Manent, “es el bien sin el cual los otros bienes no podrían hacerse presentes de modo conjunto”¹⁶⁶.

c) Participación del ciudadano en el régimen monárquico

De todos modos, queda sin resolver hasta qué punto puede llamarse ciudadano al súbdito en una monarquía, pues –por definición– no participa en el gobierno. Newman no ve un problema en la idea de que en la monarquía no todos participen en el gobierno. Piensa que el hecho de que no haya un verdadero turno entre gobernantes y gobernados no suprime la idea de que se gobierna sobre libres e iguales, y por tanto, sobre ciudadanos. Es cierto que en la mayoría de los regímenes los ciudadanos mandan sobre ciudadanos, pero esto no sucede en la monarquía. Aunque los partidarios de la democracia consideren que el intercambio en el gobierno es esencial para la libertad, el punto de vista de Aristóteles –según Newman– es que los gobernados son libres cuando el gobierno se ejercita en su beneficio. Porque lo que define al libre es que existe para sí mismo y no para otro; y por tanto un hombre puede ser libre sin participar en el gobierno¹⁶⁷.

¹⁶⁶ MANENT, *La cité de l'homme*, 241.

¹⁶⁷ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 246.

Es decir, de alguna manera identifica la idea del gobierno por turno con el propósito de buscar el bien común¹⁶⁸. De todos modos sigue sin aclararse cómo es posible lograr ese bien común si el ciudadano queda excluido de un aspecto que parece central en su vida –sobre todo en la época griega– como es participar en el régimen.

Al respecto conviene distinguir, tal como hace Hannah Arendt, entre la libertad pública, que consiste en la participación en la esfera pública, en contribuir positivamente al gobierno de la polis –donde se encuentra la felicidad pública–; y la libertad que se da en el ámbito personal de los ciudadanos, en su casa, donde pueden llevar una buena vida, alejados de las preocupaciones de la política, lo que les otorga cierta felicidad privada¹⁶⁹. Es decir, habría que ver qué se entiende por libertad, con dos sentidos posibles,

uno negativo y uno positivo. De ellos, el liberalismo retendría principalmente el negativo. Así, mientras que el clásico republicano reconoce como libre al que, liberado de atender a las necesidades de la vida, puede dirigir su atención hacia la vida buena, el moderno liberal pone su ideal de libertad en la independencia de que goza el burgués que se ocupa en sus asuntos, liberado, en este caso, del cuidado del bien común¹⁷⁰.

Visto así, el monarca tiene en la Antigüedad la misión de gobernar y buscar para su pueblo la mejor vida posible; deberá procurar, de alguna manera, la felicidad de todos sus súbditos, y éstos podrán llevar una vida

¹⁶⁸ “The State is a body of men, not too large or small (*πολιτων τι πληθος*, 3. 1. 1274 b 41), collected in one spot (1280 b 30-1), possessing and exercising rights of trade and inter-marriage, joining in common festivals and other forms of sociability (*το συζην*), but above all, able and purposed to rule and be ruled as freemen should rule and be ruled, i. e. with a view to the common advantage –or, in other words, so as to aid each other in the realization of a life, as Aristotle puts it, complete in every way– and held together by participation in a constitution (3. 3. 1276 b 1-2) devised to make possible and promote an existence of this kind”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 251-252.

¹⁶⁹ Cfr. ARENDT, *Sobre la revolución*, 179.

¹⁷⁰ GONZÁLEZ, “Republicanism: orígenes historiográficos y relevancia de un debate”, 139.

feliz, pero dentro siempre del espacio privado o, como diríamos hoy, social; es decir, lo que se les niega es la participación en la *res publica*, en la esfera propiamente política¹⁷¹. El problema que se plantea es si realmente el hombre griego, según Aristóteles, podía encontrar su felicidad fuera de la esfera política. Porque de hecho define la *eudaimonia* en función de la contemplación o de la acción, pero siempre dentro de la polis.

En el mundo de hoy, en la visión republicana de la política, esto sería sinónimo de infelicidad, pues el republicanismo concibe la felicidad como manejo de las libertades públicas; pero no será así, por ejemplo, para los que mantengan una visión más liberal de la política, en cuanto que se puede ser feliz en la esfera privada, separado de la participación en la vida pública –exceptuando lo relativo a la elección de los representantes del pueblo–.

Pienso que si el hombre es social por naturaleza no se puede separar en él, como haría un liberalismo extremo, la felicidad de su participación en el bien común. Cada persona debe encontrar el mecanismo apropiado para contribuir al bien de la polis pues éste en definitiva forma parte de su bien personal. No sería feliz quien viviera en una ciudad donde reinara el desorden, la injusticia y tal vez la guerra. Y es misión de cada ciudadano contribuir a la paz de la sociedad en la que vive.

En el pensamiento aristotélico creo que –como señalé– el ciudadano, aun el de una monarquía, debía ser capaz de participar en algo del régimen político, para poder ser considerado realmente tal. Lo que sucede es que tal vez esta participación se concrete en la simple forma de obediencia a los mandatos del monarca, en definitiva, en una participación pasiva. Que se dé una participación pasiva y no activa implica, claro está, que el rey no cuenta con la participación del pueblo

¹⁷¹ Dice Newman: “Aristotle’s view is that the governed are free when the government is exercised for their benefit. A freeman, according to him, is ‘one who exists for his own sake and not for that of another’ (Metaph. A. 2. 982b25: cp. Pol. 3. 4. 1277b5: 5 (8). 2. 1337b17sq.). A man may thus be a freeman without having a share in ruling. The true characteristic of a freeman is that his interest counts as a thing to be studied – that his life is lived for himself, not for another”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 246. Cfr. también NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 112.

en el gobierno, a pesar de lo cual su actuación puede ser justa: bastará con que gobierne según las leyes y no a su antojo y arbitrariedad; y siempre buscando el bien común y bienestar de los gobernados. Esto se contraponen al concepto moderno –después de las revoluciones– de monarquía, que se llega a identificar con la tiranía. Dice Hannah Arendt:

La tiranía, según terminaron por entenderla las revoluciones, era una forma de gobierno en la que el gobernante incluso aunque gobernase de acuerdo con las leyes del reino, había monopolizado para sí mismo el derecho a la acción, había relegado a los ciudadanos de la esfera pública a la intimidad de sus hogares y les había exigido que se ocupasen de sus asuntos privados. En otras palabras, la tiranía despojaba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado¹⁷².

Es decir, en la época actual se identifica monarca y tirano, porque siendo la democracia el valor supremo de la vida política, se considera que cualquier gobernante que impida a los ciudadanos participar en la esfera pública está atentando contra la libertad de los sujetos; y esto por más que gobierne de acuerdo a las leyes y busque el bien común. Lo que se le reprocha es haber eliminado la posibilidad de que sus súbditos participen a su modo en la felicidad pública. Después de la Revolución “llegó a considerarse como despóticos a todos los gobiernos no republicanos”¹⁷³, ya que lo propio de una república era que “garantizaba a todo ciudadano el derecho a convertirse en ‘partícipe en el gobierno de los asuntos’”¹⁷⁴.

Por tanto, la cuestión de la monarquía se desenvuelve, por decir así, en dos ámbitos o tipos de relaciones. Por un lado, la del monarca con los ciudadanos, en cuanto aquél detenta el poder público, pero siempre en servicio de los súbditos; y por otro, la de los ciudadanos entre sí, en cuanto en ese ámbito privado pueden lograr su bienestar, aun sin participar en las decisiones de gobierno.

El cambio que se produce en la concepción de la monarquía, –de ser considerada uno de los regímenes justos posibles hasta hacerla casi

¹⁷² ARENDT, *Sobre la revolución*, 172-173.

¹⁷³ ARENDT, *Sobre la revolución*, 173.

¹⁷⁴ ARENDT, *Sobre la revolución*, 173.

equivaler a la tiranía— tiene mucho que ver con la supresión en el mundo moderno de la teleología en el mundo político y la importancia que adquiere en su lugar el concepto de poder. Esto quiere decir lo siguiente: Si lo que determina la bondad o maldad de un régimen no es la búsqueda del bien común sino el modo de acceso al poder, democrático, y si se abandona todo juicio de valor en el ámbito político, por miedo a no considerarlo científico, entonces se dificulta la descalificación de ciertos regímenes que, en el pasado, hubieran sido nombrados sin problema como tiranías¹⁷⁵. Dice Hennis:

El hilo conductor propio por el cual podría seguirse la desaparición de la teoría de la tiranía es también aquí el del rechazo de la orientación práctico-moral y finalista de la política, y su nueva orientación por la problemática del poder y de la formación de la voluntad, provista de un mínimo de valoraciones¹⁷⁶.

Es otras palabras: el mundo político hoy ha perdido toda conexión con la ética, con la praxis, y se ha convertido en un campo pretendidamente científico y avalorativo¹⁷⁷. No se pregunta por el fin y por el bien de la convivencia política sino que lo importante es el poder; y así no es posible distinguir entre el tirano y el monarca:

La diferenciación que determina todo el pensamiento occidental entre dominación buena y tiranía tiene su único criterio en la verdadera finalidad de la dominación política. Tirano es quien pierde de vista el bien común y en vez de eso busca su ventaja personal. La dominación se define y determina por su lazo de unión con la actividad que sirve con justicia al bien común. Eso no se aplica ya al moderno concepto de política: el actuar político no se determina por un fin —que puede ser éste o aquel— sino por un medio, el poder, como posibilidad de la determinación de la conducta o comportamiento de otros hombres. En la formulación concisa de Max Weber, la dominación se convierte en un ‘caso especial de poder’ y con ello se la priva de cualquier telos¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cfr. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 86-88.

¹⁷⁶ HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 88.

¹⁷⁷ Cfr. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 73-74.

¹⁷⁸ HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 76-77.

Parecería que en la actualidad la pregunta política no es por el fin del Estado, es decir, por la justicia y el bien común, porque se considera que el Estado no tiene ninguna finalidad¹⁷⁹. En cambio, si la polis tiene una finalidad, que es en definitiva la vida buena o vida feliz del ciudadano, y si la felicidad del ciudadano y de la ciudad coinciden, parece que el ciudadano es feliz cuando participa en esa vida política.

Es patente que para Aristóteles la felicidad es algo activo, y esa actividad, aunque no excluye la vida contemplativa, en el caso de la política se refiere sobre todo a aquellos que dirigen sus actividades con sus pensamientos. Por tanto, para ser feliz –cosa que no pueden ser los animales ni los niños– hay que estar en condiciones de dirigir las propias actividades con los pensamientos, y, en la medida en que nuestras actividades están interrelacionadas con las de otros, eso supone participar en la dirección de la polis.

Si la vida feliz del hombre es la vida política, la monarquía se presenta como un régimen que no procura la felicidad al ciudadano, pues el monarca se arroga el derecho de dirigir el país –por más que nunca es uno solo completamente quien gobierna: necesita colaboradores–. Y por eso es un sistema rechazado por el republicanismo clásico. Si la felicidad, en cambio, se refiere a la vida privada de la persona, no parece que el sistema monárquico tenga por qué dificultarla, pues tal vez otorgue el marco político ideal para que la persona disfrute de su vida: es más,

¹⁷⁹ “El moderno concepto del Estado no tiene noción alguna de este *telos*. En tanto que *res publica* dio un nombre a la asociación política que recuerda lo que debe ser una asociación con relaciones de dominación (ser común, no *res privata* del portador del poder), el Estado, *status*, refiere a un estado, a una situación, a algo que es. Lo que debe caracterizar al Estado en cuanto Estado, su soberanía, enuncia algo sobre su organización de conformidad con el poder, sobre su relación con otros poderes dentro y fuera de sí mismo, sobre el ‘punto de imputación’ del poder supremo; el concepto nada tiene que ver con el *telos* del Estado (...). Según Aristóteles –y la concepción se encuentra aún en el siglo XIX– es la autarquía de la que depende la satisfacción del fin del Estado, la producción del *eu zen*, de la vida plena. La autarquía es una categoría ética referida a la vida justa. No se necesita demostrar que esto también se aplica al Estado de la Edad Media, que se concebía como *societas perfecta*. Sobre este trasfondo, el moderno concepto del Estado, determinado por la soberanía, queda caracterizado por la ausencia (o la presencia casual) de aquello que aun para la edad moderna regía como ‘fin del Estado’: la justicia y el bien común”, HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 80.

incluso puede ser que la vida contemplativa se vea facilitada en esta situación¹⁸⁰. Aunque esta última parece la posición de la postura liberal, ningún liberal hoy cedería su derecho a elegir a los gobernantes, pues aunque –por decir así– no se involucren en política, en participar directamente en el gobierno, sí les interesa nombrar los representantes que piensan van a defender más sólidamente sus intereses.

De todos modos, como ya se señaló, si ningún régimen agota toda la justicia, y a la vez todos son en cierta manera justos –en cuanto son modos de gobierno en la pluralidad de las polis¹⁸¹– convendrá citar de nuevo un párrafo de la *Ética a Nicómaco* sobre la justicia política:

no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política (*politikon dikaion*). Ésta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente¹⁸².

La justicia política sólo se da entre los libres e iguales que comparten una vida común, un espacio común: la polis. Fuera de ella no hay libertad ni igualdad. A la vez, no todos los ciudadanos se relacionan entre sí como libres e iguales, pues puede haber relaciones de dominio, como en la monarquía. Richard Bodéüs lo explica de la siguiente forma:

Para Aristóteles, la libertad e igualdad del pueblo no son condiciones¹⁸³ que miden el derecho, sino condiciones sin las que el derecho simplemente no se aplicaría. Es decir, en una monarquía (un régimen correcto), el derecho (en absoluto) no se aplica a las relaciones entre el rey y los ciudadanos. El legítimo rey, si es que hay uno, posee tal superioridad sobre sus súbditos, tanto en virtud como en habilidad política, que parece ‘como un dios entre los hombres’. Sin embargo, la legislación se aplica a los iguales; por tanto, para los reyes de las sociedades primitivas, tal como los muestra Aristóteles, ‘no hay ley

¹⁸⁰ Esta idea es mantenida por VANDER WAERDT, en “Kingship and Philosophy in Aristotle’s Best Regime”, 255-261.

¹⁸¹ La pluralidad como algo propio e incluso *arche* del mundo político es una de las tesis de Hannah Arendt. Cfr. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 117 y ss.

¹⁸² EN V 6, 1134a25-28.

¹⁸³ Lo está contraponiendo a los modernos para quienes libertad e igualdad son las condiciones necesarias de todo derecho positivo: sin ellas, el derecho no sería justo.

porque ellos mismo son ley' (Pol. III 13, 1284a10-14). Por otro lado, la ley que promulgan será aplicable a todos los súbditos, porque entre ellos sí son iguales¹⁸⁴.

Pienso de todos modos que esto es aplicable solamente a la monarquía absoluta, en cuanto está –como se vio– desligada en cierta manera de las leyes; las demás monarquías deben cumplir la condición de legalidad, con lo que el rey no goza de tantos poderes.

d) Ley y monarquía

Lo que acabamos de ver nos introduce en una cuestión que ya ha aparecido en estas páginas con relación a la monarquía: qué papel exacto cumple la ley en este régimen político. Para ello nos conviene ver el texto completo de la *Política* de Aristóteles que cita Bodéüs en su estudio:

De donde resulta también evidente que la legislación (*tēn nomothesian*) se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley (*nomos*). Sería sin duda ridículo que alguien intentara legislar para ellos¹⁸⁵.

Si lo conjugamos con el otro que afirma que los reyes deben mandar “de acuerdo con la ley y con el asentimiento de sus súbditos”¹⁸⁶, se plantea el siguiente problema: por un lado, la monarquía, para ser justa, debe ser conforme a la ley. Es decir, el rey debe acatar la ley en sus mandatos a los súbditos, y no dejarse llevar por la arbitrariedad¹⁸⁷, característica propia del tirano. Por otro lado Aristóteles nos dice que el

¹⁸⁴ BODÉÜS, “The Natural Foundations of Right...”, 85-86.

¹⁸⁵ Pol. III 13, 1284a11-15.

¹⁸⁶ Pol. III 14, 1285a27-28.

¹⁸⁷ La arbitrariedad, según Hannah Arendt, –y en concreto la “arbitrariedad del terror”– es algo propio de los totalitarismos del mundo moderno, tanto del nazismo como de la Rusia soviética. El estado persigue a víctimas inocentes, sabiendo que lo son: no hay un criterio válido para determinar la culpabilidad. “En nuestro contexto nos referimos simplemente a la arbitrariedad con que son elegidas las víctimas, y para esto resulta decisivo que sean objetivamente inocentes, que sean elegidas sin tener en cuenta lo que puedan haber o no haber hecho”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, 69.

soberano está por encima de la ley, que él mismo es ley, porque es virtuoso y “en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas”¹⁸⁸.

Según esto, en una monarquía, el derecho propiamente hablando sólo se daría en las relaciones entre los súbditos, iguales entre sí. El monarca está por encima del régimen y en cuanto tal puede gobernar y legislar, e incluso en algún caso ser él mismo ley. Sin embargo justamente la característica del tirano en la Antigüedad era

imponer al pueblo leyes a las que él mismo no quedaba vinculado. Es cierto, sin embargo, que en Grecia se creía que el legislador procedía de fuera de la comunidad, que podía ser un extranjero y ser llamado del exterior; pero esto sólo significaba que la promulgación de la ley era prepolítica, anterior a la existencia de la polis, la ciudad-estado, del mismo modo que la construcción de las murallas alrededor de la ciudad era anterior a la existencia de la propia ciudad. El legislador griego era extraño al cuerpo político, pero no estaba situado sobre él y no era divino¹⁸⁹.

Parecería que, para los griegos en general¹⁹⁰, y para Aristóteles en particular¹⁹¹, no es misión directa del gobernante promulgar leyes; éstas existen de antemano, son el marco de la ciudad, imprescindible para que pueda existir. Sin la ley se vive fuera de la polis, por más que se conviva

¹⁸⁸ EN III 4, 1113a31-32.

¹⁸⁹ ARENDT, *Sobre la revolución*, 257.

¹⁹⁰ “La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legislativa, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su máxima expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el ‘no harás’ del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político”, ARENDT, *La condición humana*, 71.

¹⁹¹ “Hay que señalar ante todo que Aristóteles, pese a su constante apelación al soberano gobierno de la ley, ni en *Política* ni en *Constitución de los atenienses* nos dice nada acerca de quiénes tienen la misión de legislar, ni acerca de cómo debía actuar o actuaba esa instancia legislativa”, SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 247.

con otros seres humanos. En este sentido no hay problema en afirmar que el monarca debe vivir sometido a la ley, pues si no, no habitaría propiamente en la polis, es decir, no llevaría una vida política; y además es ésta, la obediencia a la ley –junto con la búsqueda del bien común–, la característica que lo diferencia del tirano. Ahora bien, esto se plantea en el caso de que todos los hombres sean libres e iguales. Como dice Aristóteles,

resulta manifiesto que, tratándose de hombres semejantes e iguales, no es conveniente ni justo que uno solo tenga soberanía sobre todos, ni en el caso de que no haya leyes y él haga las veces de ley, ni en el caso de que las haya¹⁹².

Pero ¿qué sucede cuando uno sobresale tanto que puede considerarse “como un dios entre los hombres”?¹⁹³ Para ellos “no hay ley, pues ellos mismos son ley. Sería sin duda ridículo que alguien intentara legislar para ellos”¹⁹⁴. Ya hablamos, en el capítulo II de este trabajo, de la cuestión del ostracismo, que se presenta como una posible solución para los casos de personajes excesivamente sobresalientes, que pusieran en peligro la igualdad de la polis. La otra solución sería que las personas excelentes se erigieran en reyes: “si un individuo cualquiera es mejor que los demás ciudadanos, aun siendo todos ellos buenos, tendrá necesariamente derecho por la misma razón a ser soberano”¹⁹⁵.

De todos modos, la monarquía no se origina solamente en este caso, pues puede ser que alguien, o una familia –sin destacar excesivamente en virtud– simplemente se apoderen del poder¹⁹⁶, o que el rey elegido no sea el mejor hombre en absoluto: todo ello dependerá del tipo de monarquía que se establezca en la polis, ya que no hay una sola especie.

La monarquía absoluta entendida como el poder supremo de uno será muy raro que se dé en forma pura; es imposible que un solo hombre mande sobre la ciudad porque no puede abarcar todo, y requerirá siempre

¹⁹² Pol. III 17, 1288a1-3.

¹⁹³ Pol. III 13, 1284a11.

¹⁹⁴ Pol. III 13, 1284a13-15.

¹⁹⁵ Pol. III 13, 1283b21-23.

¹⁹⁶ Cfr. Pol. V 3, 1302b15-21.

la ayuda de los demás: “tampoco es fácil para un solo hombre vigilar muchas cosas, y por consiguiente necesitará tener varios gobernantes subordinados”¹⁹⁷. En realidad, como ya se dijo, la monarquía parece más bien un régimen de épocas antiguas y tiempos heroicos, no apropiado al caso de las *polis* griegas, donde se gobierna sobre iguales. Lo mejor para Aristóteles es gobernar por turno, guiándose por lo que prescriba la ley, ya que –siendo todos los hombres iguales– es lo que parece más justo:

Pero respecto de la llamada monarquía absoluta, es decir, aquella en que el rey lo gobierna todo a su arbitrio, opinan algunos que no es natural que uno solo tenga soberanía sobre todos los ciudadanos cuando los que constituyen la ciudad son iguales, pues los que son iguales por naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos y los mismos méritos fundados en la naturaleza¹⁹⁸.

En este párrafo apela Aristóteles a la naturaleza para señalar lo que es injusto: si todos son iguales por naturaleza, tienen necesariamente los mismos derechos. Ahora bien, Hannah Arendt sitúa la igualdad y libertad no en una esfera, por decir así, natural, sino más bien en la esfera política. El hombre se hace libre en la polis, al entablar relaciones con sus iguales; fuera de la polis, por ejemplo, en la esfera privada, no puede hablarse de libres e iguales, pues su principio básico es precisamente la desigualdad. Además la esfera privada es el ámbito de la necesidad, que no se identifica necesariamente con lo natural, pues también la polis es natural al hombre. La misma idea, sobre la no conveniencia de la monarquía, se lee en el siguiente texto:

tratándose de hombres semejantes e iguales, no es conveniente ni justo que uno solo tenga soberanía sobre todos, ni en el caso de que no haya leyes y él haga las veces de ley, ni en el caso de que las haya; ni el bueno sobre los buenos ni el no bueno sobre los no buenos, ni siquiera en el caso de que sea superior en virtud, a no ser en determinadas condiciones¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Pol. III 16, 1287b8-9.

¹⁹⁸ Pol. III 16, 1287a8-14.

¹⁹⁹ Pol. III 17, 1288a1-5.

Francisco Samaranch termina este párrafo diciendo “a no ser en una cierta manera”. Y lo explica así:

Todo viene a recaer así en esa ‘cierta manera’. La intención de Aristóteles parece clara, aunque no lo es tanto la forma de decirlo. La idea que dominará el libro IV (...) es la de que *no hay una* constitución naturalmente correcta, sino varias, y que la condición de la rectitud de la constitución no sólo está en ella misma y en su carácter natural, sino también en su adecuación a las circunstancias concretas del pueblo a que se aplique²⁰⁰.

Es decir, sólo en algún caso concreto se admitiría la posibilidad de la monarquía, con unas condiciones que la hicieran el mejor régimen para un pueblo en un momento concreto; sin embargo no parece que sea la situación común, ni siquiera aun encontrando a alguien –una persona o incluso una familia– que sea muy superior en virtud²⁰¹. De hecho afirma Aristóteles expresamente que “es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos”²⁰².

Como puede advertirse, Aristóteles no da una respuesta clara al problema de la monarquía. Por un lado se presenta como uno de los mejores regímenes, en el caso de que se encontrara una persona tan excelsa en virtud que fuera una especie de dios entre los hombres: como sería absurdo que este hombre se sometiera a los demás, debería ser él mismo la ley. Aquí no plantea Aristóteles la existencia de ninguna injusticia. Lo problemático sería detectar ese hombre o familia, y ver si se existen realmente. Aristóteles parece pensar que esto se ha producido en tiempos antiguos pero no en la época en la que él vive. Es un régimen que ha convenido históricamente a algunos pueblos y que no se debe excluir a priori, pero que no parece tener mucho futuro.

Por otro lado, este mismo hombre, si no forma parte de la polis, –pues está por encima de ella y de las leyes– no se ve cómo puede entablar relación con los súbditos, que serán los únicos sujetos a la ley: por tanto,

²⁰⁰ SAMARANCH, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, 206-207.

²⁰¹ Cfr. Pol. III 17, 1288a15-19.

²⁰² Pol. III 16, 1287a9-20.

la polis estará en realidad conformada por los ciudadanos y las relaciones entre ellos, ya que ellos sólo son los iguales. Además Aristóteles parece pronunciarse a favor del gobierno de la ley más que el de una sola persona, pues la ley implica generalidad e imparcialidad, ausencia de pasión y aun cuando no pueda contemplar todos los casos, eso podrá ser suplido por los magistrados.

El problema de la monarquía, en definitiva, consiste en que se debe admitir en la polis la existencia de algunos ciudadanos que no participan directamente en la actividad política, pero que siguen siendo ciudadanos. Esto parecería contradecirse con la opinión de Aristóteles que considera que, como el hombre es un animal político, la ciudadanía no puede consistir en una vaga pertenencia a una comunidad; es más bien una función que un estatus, y quien no realiza esta función –en las asambleas o en los tribunales– no es un ciudadano completo. Según Mossé, con este razonamiento, Aristóteles se aleja de la realidad del siglo IV en el que vive:

Después de las conquistas de Alejandro, en el mundo dominado por los reyes, la ciudadanía habrá cesado de ser una función para no ser más que un status, garante de ciertos privilegios pero vacío de todo contenido político real, y excepto una minoría, todos los ciudadanos serán *archoménoi politai*, ciudadanos ‘pasivos’²⁰³.

²⁰³ MOSSÉ, “Citoyens actifs et citoyens ‘passifs’ dans les cités grecques”, 249.

V. MEJOR RÉGIMEN EN ABSOLUTO O MEJOR RÉGIMEN POSIBLE

1. INTRODUCCIÓN

Antes de seguir con el estudio de cada régimen en particular es necesario ver un tema presente a lo largo de la *Política*, que podría resumirse en determinar si es necesario buscar el régimen mejor o sólo el mejor posible en determinadas circunstancias. Es una cuestión que ocupa claramente a Aristóteles, quien habla de ambas posibilidades: por un lado, hay que atender a los regímenes realmente existentes y ver cuáles son las mejores condiciones para que sean gobernados rectamente; y, por otro, es preciso analizar lo que conviene a un régimen para ser un buen régimen político, que realice las condiciones de justicia.

Es ésta una cuestión importante porque el tema que nos ocupa, hombre bueno y buen ciudadano, adquiere una especial relevancia en el mejor régimen, pues en él –siempre según Aristóteles– ambos conceptos coinciden. Ahora bien, para hablar del régimen mejor, conviene explicar someramente el propósito que tiene el Filósofo en algunos de los libros de la *Política*.

Un problema que se plantea al analizar el mejor régimen es la cuestión del orden de los libros de la *Política*¹. Como es sabido, el orden tradicional ha sido puesto en duda por algunos estudiosos, entre ellos –aunque por razones diversas– Jaeger y Newman y en España, Marías y Araújo. Estos autores consideran que los antiguos libros VII y VIII vienen inmediatamente después del libro III². Una de las razones que

¹ Peter Simpson explica todo el proceso en la introducción a su comentario a la *Política*: Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, xvi-xx. Ver también MARÍAS, Introducción a la *Política*, xxxviii-xlii.

² Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxiv-xxxvi.

señalan es que éste termina proponiéndose seguir con el régimen mejor, cuestión que efectivamente encontramos explicada en el libro VII³.

Lo que me parece necesario destacar es que, sea cual fuere el orden, hay en Aristóteles una unidad de doctrina⁴, aunque a veces parezca que presenta ciertas contradicciones. La tesis de Jaeger, que en su momento tuvo gran acogida, es hoy poco compartida por los estudiosos⁵; él ve en la *Política* diversos momentos en el pensamiento aristotélico, pasando de una etapa idealista, representada por los libros VII y VIII a una fase más realista, mostrada sobre todo en los libros IV, V y VI⁶.

³ Cfr. por ejemplo, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 195. Newman, por el contrario, aunque considera que se continúan uno a otro, no encuentra tantas similitudes entre ambos; cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 292-298; III, xxxiv-xxxv. Digo que el determinar el orden de los libros puede resultar problemático al analizar el régimen mejor porque habría que ver a qué texto se refiere cuando Aristóteles hace referencias a que el mejor régimen ya se trató en libros anteriores. Por ejemplo, en Pol. IV 7 afirma que ya se ha estudiado la aristocracia propiamente dicha en los primeros libros. Ahora bien, si seguimos el orden tradicional, el libro que encontramos donde lo trató es el III; pero, con la ordenación cambiada, el libro IV pasa a ocupar la posición del VI, con lo que la referencia a la aristocracia podría encontrarse tanto en el libro III cuanto en los libros VII y VIII, donde habla del régimen mejor. Simpson considera este último argumento irrefutable para señalar que el libro VII tiene que venir antes del libro IV, por la referencia en éste al régimen mejor que, según el mismo Aristóteles, está tratado en el libro VII. Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, xix.

⁴ Cfr. PELLEGRIN, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, 4-5.

⁵ Cfr. MARÍAS, *Introducción a la Política*, xxxix-xli.

⁶ “Nevertheless, it has been questioned whether Aristotle gives a coherent account of the practical applications of the science of politics. Aristotelian politics has two poles: one is ‘ideal’ or ‘Utopian’, concerned with the resources that can be expected to be available under the most favourable circumstances or, failing that, the best constitution attainable by a Greek polis; the other pole is ‘mundane’ or ‘empirical’, concerned with maintaining and preserving actually existing political systems. There are obvious tensions between these poles: for example, as noted above, Aristotle recommends letting go some mistakes of lawgivers and officials in order to preserve the constitution. Some critics have maintained that these opposed poles are in fact incompatible programmes. In fact, this alleged incoherence is the linchpin [eje] for Werner Jaeger’s thesis that the *Politics* as we have it contains strata written at different times. On his view Books II-III and VII-VIII belong to Aristotle’s earlier age and reflect ‘the old Platonic spirit’ of idealism and Utopianism, whereas Books IV-VI reflect Aristotle’s

Simpson afirma que hay estudiosos que describen los libros que tratan del mejor régimen como “ideales”, y los otros que hablan de regímenes que existen –con todo detalle histórico–, como de “empíricos”. Pero es claro por lo afirmado en Pol. IV 1, que Aristóteles hace un tratamiento comprensivo de todos los regímenes como constituyendo una y la misma ciencia, y que ve la distinción entre el mejor régimen y los otros como una diferencia entre el mejor de modo absoluto y el mejor bajo ciertas condiciones, y no como una diferencia entre lo ideal y lo real. Sólo así se entiende por qué Aristóteles trata de los regímenes inferiores en un estudio que tiene como propósito el mejor régimen y el hacer buenos a los hombres⁷.

Mi idea será centrarme en el contenido del texto que presenta Aristóteles, haciendo alguna vez referencia al libro donde se sitúe dicho texto, pues puede dar luz sobre cómo interpretar el pasaje de que se hable. En concreto, tratándose del régimen mejor, los libros a tener en cuenta serán principalmente el VII y el VIII, donde Aristóteles afirma de modo explícito que eso es precisamente lo que está buscando.

Pero en realidad son tres los libros donde Aristóteles hace referencia, de una u otra manera, al régimen mejor: el III, el IV y el VII-VIII (estos dos últimos se pueden tratar de forma conjunta, pues son continuación uno del otro). Sin embargo, en cada uno de ellos la noción de régimen mejor adquiere una connotación diversa, que veremos en las páginas que siguen⁸.

later empirical and pragmatic interests. On this interpretation politics is in part an empirical science which can be employed in the pursuit of whatever ends, good or bad, the political expert may have. This view of politics as a type of ‘value-free’ technical expertise clearly conflicts with the view of politics as an exercise of the intellectual virtue of practical rationalists which aims at the perfection of the polis and its citizens. But are the aims of Books IV-VI radically discordant with those of the rest of the *Politics*?”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 186-187; cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 182-183; cfr. ALEXANDER, “The Best Regimes of Aristotle’s *Politics*”, 213, n. 58.

⁷ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 284.

⁸ Para Liz Anne Alexander, es cierto que el mejor régimen es también objeto del libro III, pero se trata de un régimen distinto del estudiado en los libros VII y VIII: en aquel se trataría de la monarquía y aristocracia, es decir, de la aristocracia en sentido estricto, mientras que en los otros de una aristocracia de segunda clase. Además estos últimos

2. RÉGIMEN MEJOR EN GENERAL

El mejor régimen, en general, consistirá en aquel que permita de modo más excelso la virtud de los ciudadanos –pues las personas se unen en las polis para vivir, pero sobre todo para vivir *bien*⁹–, y en consecuencia el régimen que los haga felices. Cada régimen está compuesto de diferentes elementos, siendo el más importante la clase gobernante¹⁰: es necesario determinar quiénes son los que gobiernan, ya que dependiendo de quién participe en las funciones de gobierno existirá un régimen u otro, en la ciudad de que se trate¹¹.

Es decir, al tratar del mejor régimen hay que detenerse a considerar quiénes son los que gobiernan en la polis, para ver quién conviene que detente el mando; cuestión por otro lado nada clara, pues “es problemático quién debe ejercer la soberanía (*to kurion*) en la ciudad, si la masa, los ricos, las clases superiores, el individuo mejor de todos o un tirano”¹². Esto es así porque la existencia de un buen régimen depende no

serían los regímenes mejores posibles, es decir, en determinadas circunstancias: los mejores realizables en la polis; mientras que aquel sería simplemente el mejor régimen, con los reyes-filósofos a la cabeza. Para Newman, el mejor régimen se trata sólo en los libros VII y VIII, aunque reconoce que hay ciertas referencias en Pol. III. Cfr. ALEXANDER, “The Best Regimes of Aristotle’s *Politics*”, 189-197 y 213.

⁹ Cfr. por ejemplo Pol. III 9, y Pol. VII 8.

¹⁰ “The main business of a constitution is to determine the supreme authority of the polis”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxx.

¹¹ “Una constitución (*politeia*) es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen (*politeuma d’estin he politeia*)”, Pol. III 6, 1278b9-11. “Puesto que régimen (*politeia*) y gobierno (*politeuma*) significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría, a la mayoría”, Pol. III 7, 1279a25-28.

¹² Pol. III 10, 1281a11-13. Se ve una referencia implícita a los diferentes regímenes, que serían, en este orden: *politeia*, oligarquía, aristocracia, monarquía y tiranía. Faltaría la democracia que tal vez pueda englobarse en la referencia a la masa, aunque para Aristóteles propiamente sea el gobierno de los pobres. Dice Newman: “So far the question discussed has been who have the best claim to a superior share in the polis, but now Aristotle asks what the supreme authority of the State should be, for we have been

tanto del pueblo que se gobierne cuanto de los ciudadanos que detentan las magistraturas, es decir, de los gobernantes (aunque a pueblos determinados convengan cierto tipo de gobernantes).

Ahora bien, por lo que se ha visto hasta ahora, lo que Aristóteles propone es una aproximación entre los conceptos de ciudadano y de gobernante –por lo menos gobernante en sentido amplio– porque el ciudadano necesariamente ha de tener la capacidad de gobernar: si no, no es ciudadano. De aquí la discusión de hasta qué punto los súbditos de una monarquía o de una aristocracia son realmente ciudadanos, pues no parecen capaces de compartir el poder con las personas que lo detentan en su polis. Por ejemplo, en la aristocracia gobiernan unos pocos. ¿Y entonces qué sucede con los otros? ¿No son acaso ciudadanos? Puede decirse que plenamente sólo son ciudadanos los que gobiernan, pero en sentido amplio, todos¹³.

Por tanto es esencial saber quién manda en cada ciudad. Esta pregunta –quién debe ejercer la soberanía–, se la plantea Aristóteles en el libro III, cuya finalidad propia no es hablar del mejor régimen (lo hará en los libros VII y VIII), sino explicar cómo debe organizarse la polis para que su régimen sea justo¹⁴, y por ello analiza los distintos regímenes que se pueden dar en las ciudades¹⁵. Dice Kraut:

told in c. 6. 1278 b 8 sqq. that the nature of the constitution depends on the award made of supreme authority in the State”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 209-210.

¹³ “Aristotle would seem to use the word ‘citizen,’ as he uses the word *χρηματιστικη* in the First Book, in two senses –a wider and a narrower one”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 570.

¹⁴ “The Third Book is addressed to a wider class than the Fourth and Fifth (old Seventh and Eighth). It is addressed to the framers of all States, the Fourth and Fifth only to the framers of the ‘best State’. Aristotle’s aim in the Third Book is to point out how the State should be organized if its constitution is to be just, in the Fourth and Fifth [serían el VII y VIII] how it should be organized if it is to be happy and to live the most desirable life”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxvi.

¹⁵ “Having discussed the views of others on the best regime, Aristotle comes now to state his own view. But obviously he cannot say which regime is best without also saying what the several kinds of regime are or what as such is meant by regime. Hence a book about the regime and its kinds is the next logical step in the analysis”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 132.

El libro III es un recorrido por los sistemas políticos tradicionales, como también los libros IV-VI. Su finalidad no es idear una nueva manera de organizar la vida civil, sino examinar los regímenes que son familiares a los griegos, juzgar cuál es mejor o peor entre ellos, y elegir, entre los mejores, el que es supremo entre todos¹⁶.

Si bien es cierto que este libro recoge los principales regímenes que encontramos en una polis, también lo es que termina dedicando varios capítulos a la monarquía, una de cuyas versiones, la absoluta, considera Aristóteles el mejor régimen. Esto conduce a Newman a afirmar:

El libro III nos lleva gradualmente a concebir una idea esquemática sobre la naturaleza del mejor régimen en sus dos formas, monarquía y aristocracia; queda para el cuarto libro el estudiarlo en detalle, y el mostrar cómo nace y se constituye la mejor polis (...). El libro III realiza una introducción al estudio de todos los regímenes, pero especialmente al estudio del mejor¹⁷.

De todos modos, el tema recurrente en este libro es la importancia que concede a la justicia: un régimen firme es el que pone la supremacía en manos de aquellos cuya supremacía es justa en el caso particular y en vistas al bien común¹⁸.

Como Aristóteles está examinando todas las posibilidades de gobierno, estudia a continuación si realmente la masa puede mandar; lo ve factible en cuanto que “los más (*tous pollous*), cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto”¹⁹. Esto es verdad, pero sólo en ciertas multitudes²⁰: es decir, no es la masa en cuanto número lo que hace la diferencia, sino una multitud que en suma posea más virtud que un posible gobernante individual o menos numeroso²¹.

¹⁶ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 360.

¹⁷ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 292.

¹⁸ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 292.

¹⁹ Pol. III 11, 1281a42-1281b2.

²⁰ Cfr. Pol. III 11, 1281b23.

²¹ La referencia a la virtud es importante porque efectivamente hay masas que lo que hacen es bajar el promedio. Cfr. SIMMEL, *Cuestiones fundamentales de sociología*, 65-68. De todos modos, el término “masa” ha adquirido una connotación peyorativa,

Porque por pueblo o multitud (*plēthos*) entiende Aristóteles “todos aquellos que ni son ricos ni tienen ninguna cualidad excelente”²².

Para Aristóteles, buen conocedor de los regímenes de su tiempo, existe una clara opción de que gobierne la mayoría, pero ello no significa que lo considere lo mejor para la polis. Señala Newman, al hablar del libro III, que una característica que presenta es la combinación entre tolerancia para los tipos imperfectos de organización política y un claro reconocimiento de lo que es mejor: Aristóteles reconoce que hay formas imperfectas de ciudadanía y de régimen, que no dejan de ser por ello lo que son, ya que hay numerosos grados de perfección en las ciudades. Por eso mismo nos presenta también las formas que considera más perfectas²³ –y por tanto aquellas que no cumplen quizá con la perfección deseada para ser buenas polis–.

El pueblo, sin embargo, no debe gobernar porque sí, en cuanto es más numeroso, ni menos aún por el hecho de estar constituido por ciudadanos pobres (afirma que si se reparten entre ellos las riquezas de los ricos, la ciudad quedará destruida, y eso no es propio de la virtud), sino sólo en

porque suena a masa despersonalizada: la gente, en una masa, se atreve a hacer cosas que no haría individualmente –por ejemplo, linchar a alguien–: en este sentido tal vez convenga usar el término “multitud”.

²² Pol. III 11, 1281b24-25.

²³ “A marked characteristic of the Third Book is its union of tolerance for imperfect types of political organization with a clear recognition of what is best. Aristotle accepts the lower forms of the citizen and the constitution, but he also sets before us their higher forms. A defective citizen does not cease to be a citizen, nor a defective constitution to be a constitution. Any man is a citizen who possesses certain political rights, whether he is fit to have them or not, and any ‘ordering of the supreme authority’ is a constitution, even if it gives power to the wrong persons. Not only is the citizen not identical with the good man, but even the good citizen is not necessarily so. There are many grades of citizens and constitutions. As Aristotle holds that the *polis* exists to realize good life, we might have expected him to say that only those are citizens who are able and purposed to realize it, and only that a constitution which gives rule to those who will rule with a view to the realization of good life, but this he does not do. His wish evidently is not to deny the names of citizen and constitution to any type of citizen and constitution to which these names were given in the ordinary use of language, and yet to point to the type of citizen and constitution which best deserved the name”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxiv.

cuanto la suma de sus virtudes supere de alguna manera el juicio de un solo hombre –aunque tomadas en individual sean imperfectas–.

De todos modos, considera Aristóteles que el gobierno de la multitud, por más que sea un pueblo cualificado –ni qué decir tiene cuando le falta virtud–, plantea algunos riesgos, y por ello establece algunas medidas para tener control sobre esta mayoría gobernante: no conviene despojarlos del poder, pues eso crea enemistades, pero a la vez deben poder participar sólo en las funciones consultivas y judiciales.

A pesar de que el gobierno de muchos pueda estar justificado en alguna ocasión, Aristóteles sostiene que el régimen mejor es la aristocracia o la monarquía. Es ésta la conclusión del libro, pues en su último capítulo considera que, de entre los tres regímenes rectos, el mejor es el que está administrado por los hombres mejores; y por un lado ha definido la aristocracia con esas mismas palabras en Pol. III 7²⁴, y por otro afirma en el capítulo 18 del mismo libro que “tal es aquel en que hay un individuo superior a todos en virtud, o una familia entera, o una masa de la cual unos pueden ser gobernados y otros gobernar”²⁵. Es decir, cuando se da una persona (o una familia), o varias que destacan en virtud y que poseen el mando de la ciudad, tendremos el mejor régimen.

Respecto a la monarquía ha afirmado Aristóteles expresamente en los capítulos 13, 17 y 18 del libro III que si se encontrara en las ciudades un hombre tan superior en virtud que destacara por encima de todos de manera excelente, no puede decirse que él deba someterse a las leyes,

²⁴ “Al gobierno de unos pocos, pero más de uno [lo llamamos] aristocracia, sea porque gobiernan los mejores (*aristoi*), o porque se propone lo mejor (*ariston*) para la ciudad y para los que pertenecen a ella”, Pol. III 7, 1279a34-37.

²⁵ Pol. III 18, 1288a34-36. La palabra “masa” (*plēthos*) no debe hacernos pensar que Aristóteles se está refiriendo a la democracia, pues también en Pol. III 17, 1288a10-12 utiliza este término para hablar de la aristocracia: “es apto para el gobierno aristocrático el pueblo (*plēthos*) que de un modo natural suministra una multitud que puede ser gobernada con gobierno de hombres libres por aquellos a quienes su virtud capacita para la dirección en el gobierno político”. También antes dice que “es adecuado para el gobierno monárquico el pueblo que de un modo natural produce una familia que descuella por su aptitud para la dirección política”.

sino que debe ser nombrado rey del régimen mejor, y todos los ciudadanos deberán obedecerle perpetuamente²⁶. En este sentido,

el libro III, que comienza siendo una investigación sobre la naturaleza de la polis y de la ciudadanía, llega a la conclusión de que, aunque hay tres formas de régimen correctas, dos de ellas –monarquía y aristocracia– son superiores a la tercera. El gobierno de uno o de pocos es mejor que el gobierno de muchos²⁷.

Esta idea es afirmada expresamente en el libro IV: “Porque el considerar el régimen mejor equivale a hablar de los regímenes así llamados [monarquía y aristocracia], pues ambos pretenden estar constituidos sobre la base de la virtud provista de recursos”²⁸. Es decir, ambos, al estar basados en la virtud son el régimen capaz de hacer feliz a la ciudad y a los ciudadanos; una virtud que no puede separarse de un cierto bienestar económico, que permite a los gobernantes mandar sin preocuparse de su sustento material.

Si bien son regímenes diferentes, en cierta manera pueden considerarse el mismo, en cuanto los dos atribuyen el gobierno a los que poseen virtud perfecta, con ciertos medios externos²⁹. Y puestos a elegir, la aristocracia sería mejor, ya que de por sí incluye a la monarquía: “Como dijimos, pues, la realeza (*basileia*) se clasifica como próxima a la aristocracia, ya que es conforme al mérito, o a la virtud personal, o al linaje, o a los beneficios, o conforme a estas cosas y al poder”³⁰; y

²⁶ Cfr. Pol. III 13, 1284a3-11; Pol. III 17, 15-29; Pol. III 18, 1288b1-2.

²⁷ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 359.

²⁸ Pol. IV 2, 1289a31-33.

²⁹ “A closer study of them [the constitutions] reveals to us that they differ among themselves, not only in the aim and nature of the rule exercised in them, but in the qualities of the rulers, or in other words, the attributes to which they award supreme power. When once we apply this standard, the ideal Kingship and Aristocracy present the aspect of a single constitution, for they both award power to ‘virtue fully furnished with external means’”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 220.

³⁰ Pol. V 10, 1310b31-34.

también: “la realeza es de la índole de la aristocracia”³¹. Así lo explican por ejemplo Newman³², Kraut³³ y Simpson³⁴.

Destaca por tanto la importancia de la virtud en la calificación de los regímenes, especialmente de los considerados mejores. Sin embargo, aristocracia y monarquía no son idénticos, y por tanto puede hablarse de una cierta preeminencia de uno sobre el otro. Aristóteles afirma expresamente:

Y si el gobierno de unos cuantos hombres todos ellos buenos se llama aristocracia, y el de uno monarquía, la aristocracia deberá considerarse mejor que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, siempre que sea posible reunir unos cuantos semejantes³⁵.

³¹ Pol. V 10, 1310b3.

³² “The Absolute Kingship (παμβασιλεια) and the ideal Aristocracy are found to represent the ‘rule of virtue fully provided with external means with a view to the most perfect and desirable life’ (3. 18. 1288 a 32-37: cp. 6 (4). 2. 1289 a 32), and to be, in reality, a single form (6 (4). 3. 1290 a 24), standing at the head of the list of constitutions as the ‘most normal constitution’”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 218.

³³ “Of the three correct political systems –kingship, aristocracy, and polity– he holds that the first two are superior to the third. (He concedes of course that polity is sometimes best –namely, when the city has no one whose extraordinary talents surpass the combined skills of the many.) But when there is someone who has the right qualifications, other ought gladly allow him to have complete control over the city’s affairs. Such a city will be better ruled than any other –unless there are several such extraordinary individuals, in which case they should share power. These two systems – kingship and aristocracy– are the best regimes”. KRAUT, *Aristotle*, 410-411. Cfr. también 359.

³⁴ “For whereas polity clearly differs in point of virtue from kingship and aristocracy, kingship and aristocracy do not seem to differ in point of virtue from each other. They are, in respect of the virtue that characterizes them, one and not two regimes (kingship is just a sort of concentration or intensification of aristocracy). This oneness of kingship and aristocracy is confirmed in what follows where Aristotle treats them as more or less the same (3.18.1288a32-b2,6(4).2.1289a30-33)”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 154-155.

³⁵ Pol. III 15, 1286b4-7. La traducción de García Gual dice: “Se impone por la fuerza”.

Con esta idea, Aristóteles parece sostener que en cierta manera es mejor el gobierno colegial al gobierno unipersonal. Esto se debe a que difícilmente encontramos a un hombre que sea superior a todos: es más fácil dar con muchas personas que poseen cierta virtud, la suma de las cuales llegue a imponer un modo de vida común en la polis y en su gobierno.

Ahora bien, el régimen mejor se relaciona claramente con la virtud: la mejor polis no es la que permite una vida más desahogada a sus ciudadanos desde el punto de vista económico, sino la que fomenta la vida más perfecta para el hombre y el ciudadano. Ésta es sin duda la vida virtuosa. Ahora bien, la vida virtuosa exige ciertos bienes exteriores con los que practicar la virtud³⁶, y ésta es la razón de que, a veces, Aristóteles identifique nobleza con riqueza. En todo caso, para poder fomentar la virtud es necesario que aquellos que componen la clase gobernante sean también virtuosos. Por eso el ciudadano en el mejor régimen es el que es capaz de obedecer y de mandar con vistas a una vida según la virtud³⁷.

El problema que se plantea es hasta qué punto realmente pueden encontrarse personas que descuellan en virtud, como Aristóteles se pregunta en los capítulos 13 y 17 del libro III. Por un lado, es imposible que la masa posea la virtud perfecta, aunque sí podrá tener una cierta virtud, especialmente la propia suya, es decir, la virtud guerrera. Por otro lado, es más sencillo encontrar la excelencia en pocos que en muchos, y por eso es más factible que haya una minoría virtuosa gobernante, una aristocracia, o un rey³⁸. Sobre ese tipo de individuos no se puede mandar: ellos mismos son ley. No considera Aristóteles que esta afirmación sea arbitraria, ya que son ley para sí mismos sólo porque son virtuosos, y, en tanto que tales, superan lo exigido por la ley.

³⁶ Cfr. EN X, 7 y 8.

³⁷ Cfr. Pol. III 13, 1284a1-3.

³⁸ Aristóteles habla tanto de un solo individuo que destaque en virtud, como de una familia, pues se entiende que todo rey en cuanto hombre pertenece a una familia, en la cual ha crecido; y además porque para Aristóteles “es natural que los descendientes de mejores ciudadanos sean mejores, ya que la nobleza es una virtud de la estirpe”, Pol. III 13, 1283a36-37. Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 190-191.

En resumen, en Pol. III Aristóteles hace un recorrido por los distintos regímenes, proponiéndolos para diversas ciudades. En efecto: en sentido relativo no hay un único mejor régimen, ya que depende de la ciudad en la que se dé: una aristocracia podrá ser lo mejor en un determinado momento. Aquí se ve la intención de Aristóteles de refutar cualquier presunción de exclusividad del mando supremo, atribuyéndolo sucesivamente a los ricos, a los nobles y libres, a los virtuosos, o a un individuo que destaque por sus características personales: todas estas situaciones son posibles, dependiendo de la ciudad de que se trate³⁹.

Los regímenes, además de dividirse en buenos o no, según atiendan al bien común, necesitan mirar al caso particular; el solo hecho de ser bueno no implica que sea el conveniente para una determinada polis. En este sentido, no se puede afirmar que es mejor que gobiernen los ricos, o los nobles, o quién sea, si no atendemos al contexto en donde se ejercita dicho mando. De alguna manera, el mando pertenece a todos y a cualquiera: su concreción dependerá de las circunstancias⁴⁰.

³⁹ “Aristotle’s plan throughout the Third Book is to refute exclusive claims to supremacy by arraying superior claims in opposition to them; thus in the Ninth Chapter he refutes the claims of the rich and the free-born by setting up against them those of the good, and in the Eleventh he refutes those of the few best by setting up against them those of the many. In just the same way in the Twelfth and Thirteen Chapters he refutes the claims of the rich, the free-born, the good, and the many to exclusive supremacy by setting up against them those of a single individual of surpassing wealth, nobility, or virtue. Thus the method followed in these chapters closely resembles that which has been followed in the chapters which precede them”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxi.

⁴⁰ “Their teaching is important. We learn from them a lesson which we have not been taught before, and which Aristotle appears to have been the first to teach. This is that the same constitution is not in place under all circumstances. If the constitution is to be just, the supreme authority which it sets up ought not only to be one which will rule for the common advantage, but also that which justice requires to exist in the particular case, looking to the distribution among the members of the community of the attributes which contribute to the being or well-being of the *polis* (virtue, wealth, free birth, etc.). If the distribution of virtue and political capacity in a given community is such as to call for an absolute kingship, an aristocracy or polity would be out of place in it, though both of these are normal constitutions, constitutions in which rule is exercised for the common advantage”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxi-xxxii.

3. MEJOR RÉGIMEN EN ABSOLUTO

De todos modos, nos preguntamos si existe un régimen que siempre y en cualquier lugar sea el régimen mejor, un régimen mejor en absoluto. Para responder a esta cuestión hay que acudir a los libros VII y VIII de la *Política*, donde Aristóteles quiere definir cuál es el mejor régimen para las ciudades⁴¹. También habrá que ver algunos textos del libro IV, con alguna referencia esporádica a la aristocracia y a la monarquía como los mejores regímenes. Así como el propósito del libro III era mostrar cómo debe organizarse una polis que quiera vivir la justicia, ahora, en los libros VII y VIII, Aristóteles se propone iluminar a los legisladores sobre el mejor régimen, aquél que permite que sus ciudadanos sean felices y vivan la vida más deseable de todas⁴².

Las opiniones de los autores son muy diversas; para Pellegrini, por ejemplo, estos libros dan un tratamiento general de los regímenes, pero sin aconsejar una forma particular de régimen⁴³.

Richard Kraut por su parte explica resumidamente las diferencias que se dan entre los libros III y VII-VIII, diciendo que no obedecen tanto a posturas opuestas en lo referente a su concepto de mejor régimen, cuanto a un diferente propósito práctico: el libro III se propone examinar los sistemas políticos tradicionales y no busca directamente la

⁴¹ Esta idea de mejor régimen ha sido tomada por algunos autores, como Jaeger, con un enfoque idealista, como si el régimen no fuera realizable. No es ésta la opinión de Alexander: “This interpretation, that the discussion of the best regime in Books VII and VIII of the *Politics* is part of the subjects of the work that are useful for reforming existing regimes, is opposed to the prevailing nineteenth- and early twentieth-century interpretation, which sees the discussion as belonging to the ‘idealistic’ part of the work, having little or no connection to the ‘realistic’ part. See, for example, Jaeger, *Aristotle*, pp. 263, 268–9, 270–1, 399; and Ernest Barker, *The Politics of Aristotle* (London, 1958), pp. xlv–xlvi; see also *ibid.*, p. 157, n. 2”, ALEXANDER, “The Best Regimes of Aristotle’s *Politics*”, 213.

⁴² Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxvi.

⁴³ “Aristote n’y conseille pas une forme particulière de constitution”, PELLEGRIN, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, 20. “Ainsi les livres VII et VIII traitent-ils de la constitution la meilleure ‘selon nos vœux’, tout en demeurant presque exclusivement un exposé de politique générale”, PELLEGRIN, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, 25.

transformación de la vida política. Por ello es necesario aceptar las imperfecciones que existen, también en ciudades bien gobernadas. En cambio, en los libros VII-VIII, Aristóteles va más allá de los límites de los regímenes tradicionales, para designar una ciudad –una colonia fundada *ex novo*⁴⁴– en la que todos los ciudadanos, no solamente unos pocos, tengan un completo conocimiento del bienestar humano y todos los recursos necesarios para hacer que su concepto de felicidad sea una realidad⁴⁵.

La pregunta que se nos plantea a estas alturas es de qué régimen está hablando Aristóteles cuando explica el estado ideal de los libros VII y VIII. Lo que se advierte es que no hace mención explícita de ninguno en particular: nunca destaca si lo que está describiendo es una monarquía o una aristocracia⁴⁶, o algún otro régimen en concreto. Sólo describe la mejor polis, la que piensa que puede llevar a la felicidad a todos los ciudadanos, sin comprometerse con uno u otro régimen político, aunque dando ciertas características que ciertamente pueden reconocerse en alguna de las constituciones.

Es decir, en ningún texto de este libro identifica Aristóteles el mejor régimen con un régimen concreto: simplemente se limita a explicar cómo debe ser tal régimen, también en lo relativo a la situación de la polis, las murallas, el territorio, comunicación por mar etc., terminando el capítulo

⁴⁴ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 194-195.

⁴⁵ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 420. Sería discutible el hecho de que Aristóteles realmente estuviera pensando sólo en polis de nueva fundación, y no que fuera simplemente el mejor régimen, modelo para los existentes. “The interpretation I have defended should be contrasted with that of Schütrumpf on the one hand and Keyt on the other. Schütrumpf holds that Aristotle’s constitutional preferences in Book III conflict with those of Books VII and VIII, and infers that these portions of the *Politics* were written at different times (...). Keyt holds that, according to Aristotle, kingship and the city of Books VII and VIII are equally good, each being appropriate to different circumstances (...). Keyt does not discuss NE VIII.10 1160a35-6, where kingship is declared the best of the 6 standard constitutions (...). Since he regards the ideal regime of *Politics* VII and VIII as the constitution that Aristotle calls an aristocracy in *Politics* III, Keyt ought to take 1160a35-6 to mean that the city of VII and VIII is not the best possible regime – even though Aristotle declares it to be such in these books”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 420, nota 36.

⁴⁶ Cfr. ALEXANDER, “The Best Regimes of Aristotle’s *Politics*”, 191.

VII con dos libros que contienen consejos sobre el cuidado del cuerpo de los ciudadanos, la procreación y la crianza de los hijos.

Por tanto dos son las cuestiones a aclarar. Por un lado, qué tipo de “idealidad” está proponiendo el Filósofo; es decir, si el régimen del que habla en los libros VII y VIII es ideal en un sentido platónico, de modelo a imitar pero utópico, o por el contrario, más bien un ideal que de alguna manera –siempre limitada– pueda conseguirse en los regímenes hoy. La otra cuestión será ver si se corresponde exactamente con alguna de las seis formas de gobierno propuestas por Aristóteles en el libro III.

a) Idealismo de la polis aristotélica

Siguiendo el pensamiento aristotélico, parece claro que el Filósofo no se plantea una ciudad al estilo platónico: su ciudad ideal es diferente del Estado ideal de Platón, que el propio Aristóteles critica en el libro II de la *Política*. De hecho, en Platón, el filósofo debe ser él mismo gobernante, o el gobernante filósofo: la conocida figura del rey-filósofo; en cambio para Aristóteles, el filósofo político y el gobernante, y sus respectivas competencias, son distintas⁴⁷. El bien platónico difiere del bien aristotélico⁴⁸, y de igual manera, la polis perfecta concebida por ambos autores⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 9-11; 97.

⁴⁸ “Repárese en que no es que se niegue la existencia del bien. Lo que sucede es que, justamente para poder afirmarla con toda su fuerza, es necesario trasladarlo del mundo inmóvil de lo *ideal* al mundo real del movimiento y de la actividad. No hay *un* bien separado; hay cosas reales buenas, y el bien es un bien *de* una actividad y queda inserto en la dinámica potencia-acto. Desde el punto de vista de la potencia es *tendencia* (*órexis*) y desde el punto de vista del acto es fin (*télos*). Como señala Alvira, Aristóteles en la *Metafísica* repite que el bien es principio y principio fundamental. Pero lo suele decir añadiendo inmediatamente que los anteriores filósofos no han dicho de qué manera el bien era principio. Aristóteles está orgulloso siempre de su descubrimiento: se considera el primero que ha señalado cuál es el modo de causar típico del bien. Como es sabido, la causalidad final (‘La noción de finalidad’, 95-96). Ahora bien, calificar al bien de fin (*télos*) es justamente colocarlo en el dominio de la actividad y el movimiento, pues éste es el lugar del fin. Y eso no significa otra cosa que el bien es algo que *ha de hacerse*. Lleva en sí mismo una constitutiva referencia a un *hacer*, cualquiera que sea”, BASTONS, *La inteligencia práctica*, 15-16.

Pero sí que se puede hablar en Aristóteles de un régimen ideal, que de alguna manera cumpla las condiciones que exigiría una polis donde todos los elementos (régimen, población, leyes...) contribuyen a que sea la mejor posible. Sería una polis posible en teoría, en cuanto lo que propone está dentro de un universo humano, pero que hallamos difícilmente en la práctica, ya que es poco probable que todas esas condiciones confluyan a la vez en una misma entidad. Ésta es la postura de Enrico Berti, que señala:

Quien lea los dos últimos libros de la *Política* tiene la impresión de que, para Aristóteles, la ciudad allí descrita es una ciudad ideal, pero eso no significa que se trate de una ciudad utópica, es decir, irrealizable, como la que describe Platón en la *República*; para Aristóteles, al contrario, sí puede realizarse, aunque requiera condiciones óptimas, y en el fondo el propósito de su obra es justamente proporcionar al buen legislador las indicaciones necesarias para crearla (...). Se puede decir que tal ciudad tiene el mismo grado de realidad que posee, para el individuo particular, la felicidad, que no es una utopía, sino un fin al que tender y, en los límites de lo posible, un fin a realizar. Por tanto podemos llamarla la 'ciudad feliz',⁵⁰.

La ciudad descrita en los libros VII y VIII está íntimamente unida a la felicidad, tanto del hombre individual como de la ciudad en su conjunto. La *eudaimonia* es algo real, pero no por eso deja de ser un fin al que tienden los hombres, a la vez que no es fácil señalar cuándo alguien ha conseguido esta vida mejor, pues se deben tener en cuenta multitud de factores.

⁴⁹ Cfr. STRAUSS, *Historia de la filosofía política*, "Platón", 51-56. "Como observó Cicerón, la *República* no revela el mejor régimen posible sino más bien la naturaleza de lo político [*Sobre la República* II 52] –la naturaleza de la ciudad–. Sócrates revela en la *República* cuál es el carácter que debe tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al permitirnos entender que la ciudad construida de acuerdo con dicha exigencia no es posible, nos permite entender los límites esenciales, la naturaleza, de la ciudad", STRAUSS, *La ciudad y el hombre*, 199-200. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, 128-129.

⁵⁰ BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 83-84.

Así como la felicidad humana –la propia del compuesto humano, que no es sólo intelecto–, la vida buena, es algo que puede ser poseído, un tipo de vida, asimismo el sistema de la ciudad ideal planteado en los libros VII y VIII de la *Política* puede ser alcanzado en alguna polis: no es algo que esté absolutamente por encima de las fuerzas humanas, algo fuera de esta realidad, por más que sea difícil lograrlo. El hombre puede ser feliz, aunque sea con una felicidad específicamente humana, siempre amenazada –frágil, diría Martha Nussbaum– y la ciudad griega tiene la facultad de favorecer el logro de esa clase de felicidad, pues además si todos los hombres de una polis son felices, también lo será esa ciudad.

De la misma opinión es Kraut. Este autor señala que en el libro VII Aristóteles habla poco de las magistraturas o estructuras políticas necesarias en la mejor polis. Esto se debe a que tal doctrina la encontramos a lo largo de los demás libros de la *Política*, que forman un conjunto. Sin embargo sí se refiere a la cuestión de quién debe gobernar, en el capítulo 14: si los mismos o distintos. La respuesta es que, en el caso de que hubiera alguien con las características de los dioses –cosa que no parece posible–, debería reinar siempre.

Kraut hace notar que si Aristóteles estuviera hablando de una comunidad imaginaria, podría haber planteado la existencia de este tipo de seres. Sin embargo, el Filósofo está

construyendo la polis mejor posible, y por eso interpreta esta limitación como significando que no debe depender de la existencia de una nueva especie –una raza cuya alma más que humana (*better-than-human*) requeriría un cuerpo más que humano con el que funcionar. No existen tales seres extraordinarios, y no hay razón para creer que algún día los habrá. Se encuentran, por tanto, fuera del reino de la practicidad⁵¹.

En este mismo sentido afirma que en Pol. VII y VIII Aristóteles “no idea un estado de cosas que sabe no serán realizadas. Por el contrario, se limita a lo que puede lograrse de hecho: todo lo que exista en esta comunidad hipotética debe poder realizarse”⁵².

⁵¹ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 225.

⁵² KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 192.

Kullmann opina lo contrario. Para él, el régimen descrito en los libros VII y VIII es un régimen ideal, una utopía filosófica. Aristóteles presentaría aquí un estado deseado, pero un estado que desde el principio se entiende que no puede llevarse a cabo. Lo contrario de lo que sucede en el libro III, que se refiere a un estado realizable en determinadas circunstancias históricas. Este último es el libro importante para el hombre de Estado, porque trata de los regímenes realmente existentes, mientras que los libros VII y VIII sirven meramente de orientación genérica⁵³. Sin embargo, pienso que no es ésta la intención de Aristóteles al hablar del mejor régimen o régimen ideal. Se ha dicho ya que este régimen se relaciona con la felicidad, y por tanto es un asunto humano – también divino, pero esa clase de felicidad no compete a la polis—. Y por ello está relacionado con el fin de la polis. Como señala Leonor Gómez Cabranes:

En la teoría social aristotélica, el sentido de posibilidad que está operando –la posibilidad humana– es un caso peculiar de la posibilidad real en sentido estricto o *posibilidad según el fin*. Para Aristóteles, el hombre prudente, el político, mira al *fin posible*, es decir, a aquel que cae bajo su potencia o poder, y que es realizable en determinadas circunstancias. Si no apuntara a un *fin según lo posible* sería un visionario⁵⁴.

Y el político, el hombre prudente, no puede ser un utópico: debe elegir lo mejor posible según el fin de la polis –la eudaimonia—. Por eso, la idea de que el régimen deba ser de alguna manera realizable cuadra con el concepto de posibilidad que sostiene Aristóteles en su teoría social, cuya

⁵³ “La differenza fondamentale tra i libri settimo e ottavo, da un lato, e i libri I-VI, particolarmente il capitolo III 11, dall’altro, consiste nel fatto che nei libri VII e VIII si tratta di un altro genere litterario, più precisamente dell’utopia filosofica. In questa sezione della scienza politica Aristotele descrive in qual modo si presenterebbe lo ‘Stato desiderato’ dal punto di vista e secondo gli interessi della classe colta e intellettuale. Fin dall’inizio è sottinteso che non si deve neppure pensare alla realizzazione di questo Stato. Il capitolo III 11, al contrario, si riferisce a uno Stato che è realizzabile in determinate circostanze storiche. Così nella filosofia pratica di Aristotele il progetto di Stato ideale dei libri VII ed VIII può essere importante per l’orientamento generale, ma per l’uomo di Stato il vero terreno della sua azione sono le costituzioni realmente esistenti”, KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, 115-116.

⁵⁴ GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, 332-333.

fórmula de “lo mejor posible” se sitúa entre los dos extremos del utopismo y del pragmatismo⁵⁵.

Aristóteles habla, pues, de un régimen ideal en los libros VII y VIII, pero que no deja de estar conectado con la vida real. De hecho, al inicio del libro VII se plantea que si hay que definir el mejor régimen, que es el que permite la vida feliz a sus ciudadanos, es necesario antes hablar de la vida mejor. Es decir, la mejor polis se relaciona con el tipo de vida que es más adecuado para sus miembros, por tanto será algo posible, algo que permite un modo de vida determinado, el mejor modo de vida:

El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro tampoco podrá estarlo, forzosamente, el régimen mejor⁵⁶.

Este texto muestra a las claras el sentido de la política en Aristóteles: contribuir a generar ese tipo de convivencia que es la mejor para el perfeccionamiento de todos y cada uno de los individuos. Para ello, obviamente, es necesario reflexionar sobre la cuestión del bien humano. En una palabra: la política no puede considerarse únicamente una cuestión técnica, sino que tiene un núcleo ético del que no puede ni debe desprenderse para no perder de vista su finalidad.

Al relacionar directamente el régimen con la vida más preferible, Aristóteles muestra cómo es esta última la guía que permitirá instaurar uno u otro régimen, el cual no tiene razón de ser si no procura una buena vida a los ciudadanos. Por eso la política no es una simple cuestión técnica, ya que está entrelazada con el bien humano, con todo aquello que permita el desarrollo del individuo. Y por eso el régimen que se busca debe ser un régimen que realmente contribuya a la existencia humana en la polis.

⁵⁵ Cfr. GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, 326-336.

⁵⁶ Pol. VII 1, 1323a14-15.

Esta misma idea se repite en el siguiente capítulo, remarcando un dato más, que ya aparece en el primero⁵⁷: la importancia de la virtud, aunque ni siquiera haya consenso sobre cuál sea la vida más virtuosa.

Pues bien, es evidente que el régimen mejor será forzosamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz; pero se discute, incluso por los que están de acuerdo en que la vida más preferible es la virtuosa, si es preferible la vida política y práctica, o más bien la desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida teórica que según algunos es la única filosófica⁵⁸.

Respecto a esto hay, –como se dijo al inicio de este trabajo–, una vacilación entre si lo mejor es la vida política o la vida contemplativa⁵⁹, pues si la vida buena es la vida según la razón, pero ésta realiza una actividad teórica y una práctica⁶⁰, podría encontrarse la felicidad en ambos tipos de actividades, que terminan por ser una *praxis*⁶¹. Sin embargo, ya sea una u otra, las dos deben darse en la polis, en la vida del ciudadano, y por tanto la ciudad está siempre implicada en la felicidad del individuo. Ni siquiera conviene que el sabio viva fuera de la ciudad; es más, la necesita en cierta medida, al menos en cuanto es hombre⁶². Es decir, para Aristóteles la mejor en absoluto es la vida contemplativa, pero, habida cuenta de nuestra naturaleza compuesta, es inseparable de la vida según la virtud moral.

Por tanto, parece conveniente no excluir ningún tipo de vida, no optar por una, la vida teórica, en contraposición con la vida práctica, pues nada más ajeno al pensamiento aristotélico que la exclusión. Parecería más bien que la vida virtuosa –y por tanto feliz– es a la vez práctica y

⁵⁷ Cfr. Pol. VII 1, 1323a28-34; 1323b21-36.

⁵⁸ Pol. VII 2, 1324a23-29.

⁵⁹ Cfr. Pol. VII 2.

⁶⁰ Cfr. Pol. VII 14.

⁶¹ “Aristotle’s object in the passage of the Politics before us seems to be to represent the political and the contemplative life as akin, both being rich in *καλὰ πράξεις*, whereas in the Nicomachean Ethics he had sharply distinguished *ἀί κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεις* from *ἡ τοῦ ἐνεργεία* or *θεωρητικὴ* (10. 7. 1177 b 19 sq.)”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 303, nota 2.

⁶² Cfr. ZELLER–MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, 127-130.

filosófica⁶³, y que se da en la polis. Esto lleva a Aristóteles a afirmar que la vida del hombre individual y la vida de la polis comparten la misma suerte; es decir, si la ciudad es virtuosa y feliz, también lo será el individuo, y viceversa.

La conexión entre felicidad o vida buena, y virtud es algo que Aristóteles repite insistentemente en el libro VII de la *Política*, y que además se desprende de toda la ética aristotélica: el mejor régimen posible para la polis se da junto a la virtud. De hecho, entre los regímenes rectos “será necesariamente el mejor el que está administrado por los hombres mejores”⁶⁴, y éstos no existen sin la virtud. Es decir, el régimen mejor es “aquel por el cual puede estar mejor gobernada la ciudad, y la ciudad es mejor gobernada por el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad”⁶⁵, y “la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud, y ésta no por convención sino en absoluto”⁶⁶. Si el régimen mejor es el que permite mayor felicidad, y ésta depende de la virtud, parece que la ciudad mejor es la formada por hombres virtuosos – siendo que el fin del hombre y el de la comunidad coinciden–.

Lo que ahora interesa destacar es cómo se relacionan régimen y vida. Ello va implícito en el hecho mismo de designar al régimen como la “forma” de vida de la ciudad, que se compone de individuos que de una u otra manera buscan la felicidad. Y el mejor régimen es el que permite la vida feliz, que se da necesariamente unida a la virtud⁶⁷. Y si la virtud y la felicidad son posibles para el hombre, también lo será el alcanzar el mejor régimen.

Quiero señalar con esto que, al estar el mejor régimen muy relacionado con la *eudaimonia*, de la misma manera que ésta debe ser algo posible para que sea realmente un bien humano, así el régimen

⁶³ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 308-309 y SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 206-210.

⁶⁴ Pol. III 18, 1288a33-34.

⁶⁵ Pol. VII 13, 1332a5-6.

⁶⁶ Pol. VII 13, 1332a9-11.

⁶⁷ También lo afirma en: “Ahora bien, como nos estamos ocupando del régimen mejor, y éste es el que puede hacer más feliz a la ciudad, y la felicidad, según antes dijimos, no es posible aparte de la virtud...”, Pol. VII 9, 1328b34-37.

mejor debe tener una cierta efectividad: no puede ser un régimen completamente ideal, desligado de la realidad cotidiana de la polis. Señala Alfredo Cruz Prados:

El régimen ideal nace con voluntad de eficacia; por tanto, su misma condición exige no limitarse ni a contemplarlo ni a buscar sólo su aplicación estricta; es necesario proseguir: verlo actuando en el interior de lo real, saber qué grado de presencia puede cobrar en la entraña de determinadas condiciones, proporcionado por la capacidad que a tal efecto poseen dichas condiciones (...). A mi modo de ver, el régimen ideal no es tanto un régimen idealizado cuanto un ideal político hecho régimen⁶⁸.

b) Forma concreta de gobierno

Podemos así entrar en la otra cuestión que planteábamos más arriba, sobre si el régimen mejor se corresponde con alguna de las seis formas de gobierno propuestas por Aristóteles en el libro III, o mejor dicho, con alguna de las tres rectas. Más en concreto nos podemos preguntar cuál es para Aristóteles el régimen ideal del libro VII, es decir, si este régimen mejor es la monarquía, la aristocracia o la república, o tal vez la mezcla de algunos –porque ya se dijo cómo Aristóteles no se pronuncia al respecto–⁶⁹.

Sobre esto ha habido múltiples interpretaciones: según algunos, el régimen que se explica en estos libros es la monarquía y la aristocracia, que Aristóteles considera los mejores regímenes⁷⁰; Newman por su parte señala que es la aristocracia⁷¹. Otros autores afirman que es una aristocracia pero de segunda clase: el mejor régimen posible⁷², o incluso la *politeia*, el régimen de la clase media.

⁶⁸ CRUZ PRADOS, “Política de Aristóteles y democracia” (I), 22.

⁶⁹ “It should be kept in mind that in VII and VIII Aristotle does not call the city he constructs an aristocracy. He shows no interest in the question of how it fits into his classificatory scheme”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 427, nota 1.

⁷⁰ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 203.

⁷¹ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, xxxvi.

⁷² Cfr. ALEXANDER, “The Best Regimes of Aristotle’s *Politics*”.

Para resolver esta cuestión, parece que lo mejor será ver qué notas destacan en este régimen, aparte de lo ya dicho sobre que debe procurar la vida feliz a los ciudadanos. Un distintivo clave se da en el texto en el que Aristóteles afirma lo siguiente:

Ahora bien, como nos estamos ocupando del régimen mejor, y éste es el que puede hacer más feliz a la ciudad, y la felicidad, según antes dijimos, no es posible aparte de la virtud, resulta evidente que en la ciudad mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto (*dikaious andras haplōs*) y no según los supuestos del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero ni mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud) ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio)⁷³.

Encontramos dos ideas interesantes: por un lado, en la ciudad mejor gobernada, en la polis perfecta, la virtud del hombre no hace referencia al régimen: el hombre es bueno en sentido absoluto⁷⁴. Esta idea recuerda la exigencia de Pol. VII 13 sobre la felicidad, que consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud⁷⁵, pero no por convención (*ex hupotheseōs*) sino en absoluto (*haplōs*); es decir, no haciendo depender la virtud de algo externo, como podría ser un castigo justo –que es algo obligado– sino considerándola como valiosa en sí misma.

En teoría, sería la virtud que Aristóteles trata en la *Ética a Nicómaco*, la que hace al hombre bueno por el hecho de poseerla, independientemente de en qué tipo de polis habite. Sin embargo, esto no es tan sencillo, ya que la virtud es buena praxis, y por eso mismo enlaza –aunque no se identifique– con las prácticas sociales asentadas en un pueblo, que son en parte definidas por el régimen.

⁷³ Pol. VII 9, 1328b34-1329a2.

⁷⁴ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 346, nota 1. No es ésta la opinión de Liz Ann Alexander, quien considera que las referencias de Pol. VII 7, 13 y 14 al legislador, hacen depender a la virtud del régimen de que se trate.

⁷⁵ Cfr. Pol. VII 13, 1332a7-11.

Y esta idea de poseer la virtud en sí misma se encuentra también en el libro IV de la *Política*, pero aplicada al régimen aristocrático. Allí se define la aristocracia como el único régimen “constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos, y no por hombres buenos según un supuesto determinado”⁷⁶. Es decir, se presenta la aristocracia como el único régimen en donde la bondad de los gobernantes no depende exclusivamente del régimen, no hace referencia al régimen, y por eso en ella pueden identificarse el hombre bueno y el buen ciudadano.

Lo problemático es determinar en qué sentido la bondad no depende del régimen de modo exclusivo. Por un lado, parecería que quiere decir que la virtud se adquiere por el hecho de ser hombre, de poseer una naturaleza humana, y no por el hecho de ser ciudadano: es el individuo quien, con sus elecciones, con su comportamiento, adquirirá un modo de ser determinado. Pero por otro, hay que tener en cuenta que el hombre es social por naturaleza: la *Ética a Nicómaco* habla de los principios, la *Política* los ve en su contexto. Por eso es tan importante que el contexto se defina bien y que no se pierda de vista la circularidad práctica. Ésta no significa que todo sea relativo al régimen, porque estamos dotados de intelecto, con el cual discernir la verdad, pero indudablemente, el contexto es relevante para la definición misma de la virtud⁷⁷. En este sentido puede decirse que la independencia del régimen nunca es absoluta, pues al fin y al cabo la vida del hombre griego siempre se desenvuelve en una ciudad. Señala Fred Miller:

Tal virtud no hace referencia a los presupuestos de los regímenes inferiores (por ejemplo, capacidad de adquirir riqueza en una oligarquía, o la virtud militar como en Esparta) sino que es virtud en absoluto, es decir, virtud completa, tal como se define en la *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*⁷⁸.

⁷⁶ Pol. IV 7, 1293b3-4.

⁷⁷ Nos podemos preguntar qué contenido tiene hoy por ejemplo la valentía, cuando las guerras ya no se libran como en tiempos de Aristóteles, sino con el simple apretar un botón.

⁷⁸ “Such virtue is not relative to the hypothesis of an inferior constitution (e.g. excellence at acquiring wealth as in an oligarchy, or military virtue as in Sparta) but is without qualification, i.e. complete virtue as defined in the *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 222.

Por lo dicho hasta aquí, parece que el libro VII trata de la aristocracia. Además, afirma Aristóteles en el libro IV que de la aristocracia ya se habló en los primeros libros (Pol. IV 2 y 7). Si, como hacen algunos autores, cambiamos el orden de la *Política*, esos libros serían el VII y el VIII, (pues ocuparían el lugar del IV y el V), donde se habla del mejor régimen: se confirmaría la idea de que el mejor régimen es la aristocracia. Se puede oponer a esto que Aristóteles no da expresamente ese nombre a lo tratado en el libro VII, y por tanto no sería lógica su afirmación de que “ya se habló de la aristocracia en los primeros escritos”, referido al libro VII⁷⁹. Y si se mantiene el orden tradicional, las referencias de Pol. IV serían al libro III, en cuyos capítulos 17 y 18 ciertamente se habla de la aristocracia⁸⁰, teoría que parece más acertada.

Por otro lado encontramos una referencia implícita a la aristocracia en el hecho de que éste es el régimen en donde ni los obreros ni los mercaderes ni los labradores tienen carta de ciudadanía: los trabajadores manuales no tienen cabida en el régimen aristocrático en cuanto ciudadanos, aunque sí en cuanto personas necesarias para el desarrollo de la polis, ya que sin artesanos, labradores y mercaderes difícilmente podría subsistir. La razón que da Aristóteles es que esos trabajos impiden el desarrollo de la virtud y de la vida libre, y por tanto la vida feliz, pues están sometidos a la necesidad.

Es ésta una idea clara en Aristóteles: trabajar por un salario es ser un mercenario, ya que buscar en todo la utilidad no es propio de personas magnánimas y libres. Precisamente el ciudadano necesita ser libre para poder desempeñar su tarea de ciudadano: al menos reunirse en asamblea. Y encontramos en la *Ética a Nicómaco* que al magnánimo le interesa sobre todo el honor, que es el mayor de los bienes exteriores⁸¹. “Y es hombre que preferirá poseer cosas hermosas (*kala*) e improductivas mejor que productivas y útiles, porque las primeras se bastan más a sí

⁷⁹ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 427, nota 1.

⁸⁰ “It is understandable that Aristotle should designate Book III as his discussion of aristocracy, since the conclusion to which the whole book leads is that aristocracy (construed generally to include kingship as well) is the best constitution”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 428, nota 1.

⁸¹ Cfr. EN IV 3, 1123b21.

mismas”⁸². Lo que define a las cosas bellas es la autarquía, el no depender de nada externo.

Es decir, en la ciudad perfecta ningún ciudadano debe llevar una vida parecida a la esclavitud –pues así es como en definitiva considera Aristóteles estos trabajos necesarios– sino vivir la vida de hombres libres. La afirmación de que ningún ciudadano puede llevar vida de esclavo es en realidad una característica de todo régimen: los ciudadanos son los libres e iguales, si no, no serían ciudadanos. La cuestión está en determinar a qué rango de personas se aplica, pues otros regímenes, por ejemplo, la república o la democracia, sí admiten como ciudadanos a los labradores y trabajadores manuales; es decir, hay mayor número de ciudadanos porque la condición de ciudadano exige menos condiciones para ser poseída⁸³.

Parece por tanto que en el libro VII Aristóteles está presentando un régimen que coincide con las características de la aristocracia⁸⁴. En este mismo sentido propugna que los ciudadanos deben poseer ciertos bienes materiales, lo que casa bien con la aristocracia que, a la vez que virtud, suele exigir un cierto bienestar económico. Los ciudadanos son propietarios pero con virtud⁸⁵:

⁸² EN IV 3, 1125a10-12.

⁸³ Simpson destaca que en el mejor régimen hay diversas clases, que se reparten las tareas de gobierno, y en ellas nunca intervienen los labradores: Ref. Pol. VII 9, 1328b24: “But Aristotle’s concern now is the best regime, and what he proceeds to argue is that in the best regime some tasks must be shared by some and others not. Thereby he is able to exclude, without having to treat separately, all the other possibilities, for these, even if actual in other regimes, are not fit for the best regime”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 221.

⁸⁴ Stephen Salkever afirma sin problema que el régimen mejor es la aristocracia, y que Aristóteles habla de ella en Pol. VII. Cfr. SALKEVER. “Whose Prayer?: The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle’s Politics”. Y Kraut opina que, aunque Aristóteles no le dé el nombre de aristocracia, tiene esas características: “Aristotle does not call the constitution of Books VII and VIII an aristocracy, but it has all the characteristics that he elsewhere associates with this kind of constitution: it denies citizenship to banausoí (III.5 1278a17-21), aims at what is best (III.7 1279a36), takes virtue for its goal (IV.8 1294a9.11), and requires rulers to be educated (*Rhet.* I.8 1365b33-4)”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 231, nota 72.

⁸⁵ Cfr. Pol. VII 9, 1329a18.

Después llegamos a la clase acomodada (το εὐπορον). La riqueza es propia del ciudadano, de modo que esta clase y la ciudadanía deben coincidir. Platón en la *República* no sólo había incluido en la ciudadanía una tercera clase, *business class* (το χρηματιστικον), sino que había considerado a esta parte de la ciudadanía propietaria de toda la tierra. Aristóteles insiste en que los ciudadanos tienen que ser dueños de la tierra, y que nadie debe ser ciudadano, y consecuentemente poseer tierra, excepto aquellos que tienen virtud⁸⁶.

Para Aristóteles no cabe que un ciudadano sea virtuoso y que no disponga de desahogo económico –incluso habla de “recursos abundantes”–, precisamente necesario para el desarrollo de la virtud:

También son éstos⁸⁷ los que deben tener la propiedad, porque los ciudadanos tienen que poseer recursos abundantes, y ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea ‘productora’ de la virtud. Esto resulta evidente de nuestro principio fundamental: la felicidad tiene que darse unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos. Es claro, pues, que las propiedades deben ser de ellos, si los labradores han de ser necesariamente esclavos o bárbaros periecos⁸⁸.

De aquí deriva el argumento de la necesidad de combatir la miseria: sin un mínimo de desahogo no se puede llevar una vida en la polis, ya que por pensar en la supervivencia, se deja de pensar en la vida buena. Es interesante notar, sin embargo, que a veces el exceso de riquezas también produce el mismo efecto: dejar de ocuparse de la vida buena. De ahí la crítica de Aristóteles a la crematística no natural⁸⁹.

⁸⁶ “Then we come to the well-to-do class (το εὐπορον). Wealth is for the citizen, so that this class and the citizen-body must coincide. Plato in the Republic had not only included his third, or business class (το χρηματιστικον) in the citizen-body, but had made this section of the citizen-body the owners of all the land. Aristotle insists that the citizens must be owners of the land, and that none must be citizen, or consequently own land, save those who possess virtue”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 324.

⁸⁷ En la traducción inglesa éstos son *the ruling class*.

⁸⁸ Pol. VII 9, 1329a 17-27.

⁸⁹ Cfr. Pol. I, 8-11.

Aunque Aristóteles afirma que hay que mirar a todos los ciudadanos, no considera que los labradores puedan serlo: mirar a todos los ciudadanos no es evidentemente contemplar a todos los hombres que componen la polis. Se advierte esta idea en su distinción entre las partes y lo que llama elementos necesarios para la ciudad: estos últimos son los labradores, artesanos y jornaleros, que identifica con los esclavos; o si no, es un trabajo que deben realizar los extranjeros, pero no los ciudadanos. Por eso, partes de la ciudad propiamente dichas son sólo el elemento armado y el deliberativo⁹⁰.

Simpson no duda de que el régimen aquí tratado sea una aristocracia o una monarquía. Por ejemplo se advierte en su referencia a Pol. VII 2, 1324a23ss:

La segunda cuestión es cómo establecer el mejor régimen y disposición de la ciudad. Ya se ha mostrado en el libro anterior⁹¹ que el mejor régimen es una monarquía o una aristocracia. Pero la pregunta ahora no es sobre este punto en general, sino sobre cómo debe ser un régimen así en concreto, y en particular sobre a qué virtudes debería apuntar. Aristóteles comienza recordando el primer principio, por así decir, del mejor régimen, a saber, que debe ser esa organización en la que cualquiera pueda actuar y vivir felizmente (porque esta vida es el fin de la ciudad y por ello debe ser también el fin hacia el cual el mejor régimen en absoluto ordena la ciudad, 3.6). Se acaba de mostrar cómo esta vida es la vida de virtud, pero se discute si las virtudes en cuestión son las políticas o las filosóficas⁹².

⁹⁰ Cfr. Pol. VII 9, 1329a2-17; 34-39. Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 218-219.

⁹¹ Simpson considera que Pol. VII sería en realidad Pol. IV: por tanto el libro anterior del que está hablando es el III.

⁹² "The second question is what regime and disposition of the city are to be set down as best. It has, of course, already been shown in the preceding book that the best regime is a kingship or an aristocracy. But the question now is not about this general point but about what such a regime should concretely be like and in particular about what virtues it should be aiming at. So Aristotle begins by recalling the first principle, as it were, of the best regime, namely that it must be that arrangement in which anyone might act best and live blessedly (for such life is the end of the city and so must also be the end that the simply best regime should order the city toward, 3.6). This life has just been shown to be the life of virtue but there is dispute about whether the virtues in question are the

Y en su comentario referido al territorio:

De todos modos, lo que resulta más curioso es que Aristóteles aquí no hace ninguna recomendación personal, aunque si el mejor régimen es una monarquía o una aristocracia necesitará en el primer caso una acrópolis, y en el segundo, varios lugares fortificados. Tal vez, como el mejor régimen será a veces el real y a veces el aristocrático, será posible lograr una combinación de ambos: una acrópolis central y más alta con algunas más bajas alrededor. De todas maneras, Aristóteles no dice nada, dejando sin duda la cuestión, aquí y en otros sitios, a la decisión particular en casos particulares⁹³.

Sin embargo, y a pesar de lo visto hasta aquí, se encuentran otras razones para defender que el régimen del libro VII no es la aristocracia. En concreto llama la atención que Aristóteles no se refiera nunca a la polis ideal del libro VII con el término aristocracia (o monarquía, que resulta una variación de aquella), por lo que podemos pensar que no coincide exactamente con lo que se entiende por ese régimen. Es decir, si él mismo no encaja el régimen mejor en ninguno de los tres regímenes que propone como correctos deberá ser porque pensaba que, efectivamente, su propuesta no se correspondía con ningún régimen en concreto.

Es más, Aristóteles en el capítulo 14 señala que lo más conveniente es que, si vivimos en una polis justa, haya alternancia entre los gobernantes y los gobernados, es decir, que no sean siempre los mismos los que gobiernan; y esto depende de la calidad de personas que encontremos: el gobierno de uno solo o unos pocos debería darse únicamente en el caso

political or the philosophic virtues”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 203.

⁹³ “What is curious, however, is that Aristotle makes no recommendation here on his own account, though if the best regime is a kingship or an aristocracy it will need an acropolis in the first case and several fortified places in the second. Perhaps, too, since the best regime might be at times kingly and at times aristocratic, a combination could be achieved: one central and higher acropolis with several lesser ones round about. At any rate Aristotle is silent, leaving the matter, no doubt, here as elsewhere, for particular decision in particular cases”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 227-228.

de que esos hombres, los posibles gobernantes, destacaran de modo absoluto por encima de los demás. Pero “esto no es fácil de conseguir”⁹⁴. La idea de gobernantes cuasi perfectos no es factible, por lo que lo mejor es que “todos por igual participen alternativamente de las funciones de gobernantes y gobernados”⁹⁵. Y si dice “todos” no parece estar refiriéndose a una aristocracia, que no parece ser posible porque no hay hombres tan perfectos como para mandar siempre. La alternancia se da según la edad: los jóvenes deben obedecer y los mayores tienen que gobernar. De esta manera alternan en el poder a lo largo de su vida⁹⁶.

Además encontramos una afirmación unos capítulos después, que se opone a la idea de que se está tratando de una aristocracia: que todos los ciudadanos participan del gobierno. Aristóteles afirma:

La ciudad es buena (*spoudaia*) cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno, y todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos. Por tanto, hay que investigar cómo se hace bueno el hombre. Pues aun en el caso de que sea posible que todos los ciudadanos en conjunto sean buenos sin serlo cada uno individualmente, siempre será preferible [esto último, es decir, que cada individuo sea virtuoso], ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno⁹⁷.

Si buscamos la ciudad mejor, buscamos una ciudad buena. Pero a la vez la polis son sus ciudadanos, por lo que los ciudadanos –al menos los gobernantes– deben poseer virtud, ser buenos: en última instancia la política nos remite a la ética. En el estudio político se debe uno plantear cómo se hace bueno el hombre. Pero no sólo en cuanto integrante de la

⁹⁴ Cfr. Pol. VII 14, 1332b12ss. Se ve aquí una nota que defiende la “realidad” del régimen descrito en el libro VII. Es decir, como ya se indicó, aunque Aristóteles propone una polis ideal, ésta es concebida como algo practicable. Si fuera una mera utopía, ¿qué necesidad tendría Aristóteles de distinguir en estas líneas a unos hombres parecidos a los dioses y a los héroes, cuyo régimen al final descarta pues no lo encuentra factible? Hubiera podido proponerlo como un simple ideal a realizar, cosa que no hace.

⁹⁵ Pol. VII 13, 1332b26-27.

⁹⁶ Newman considera dos tipos de la aristocracia como mejor régimen: aquel donde gobiernan siempre los mismos y otro tipo donde se turnan los gobernantes según la edad. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, viii-x.

⁹⁷ Pol. VII 13, 1332a32-38.

polis, es decir, una bondad que fuera de la ciudad al completo, sino buscando la virtud particular, que es preferible a la del conjunto. Y es preferible porque, en realidad, dada una –la virtud particular– necesariamente aparecerá la otra, ya que si cada uno (y por tanto todos) es virtuoso, también lo será el colectivo que conforman⁹⁸.

De aquí deduce Peter Simpson que la conveniencia de que cada ciudadano sea virtuoso de modo individual no se debe sólo a que sea mejor en sí mismo, sino al hecho de que el mejor régimen es una monarquía o una aristocracia –en cuanto opuestas a la *politeia*– porque en ellas todos son virtuosos de forma individual y en la última lo son sólo en cuanto forman un cuerpo, no individualmente⁹⁹.

Miller propone interpretar el texto aristotélico desde el punto de vista de la teoría del “individualismo moderado”, en cuanto que cada individuo considerado individualmente (*kath'hekaston*) debe ser excelente. Y esta excelencia implica la virtud de la ciudad –cosa que no ocurre al revés–. Todos y cada uno de los ciudadanos deben vivir la virtud completa, y por eso no sólo es una de las clases la que debe ser virtuosa, sino que la ciudad completa está llamada a la felicidad:

La afirmación de Aristóteles de que ‘todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos’, parece querer descartar una organización en niveles donde sólo el nivel superior de ciudadanos compartiría directa y completamente la felicidad¹⁰⁰.

Pero lo que llama la atención es que, según Aristóteles, todos los ciudadanos tengan que participar en el mejor régimen, porque en este caso parece que el régimen que Aristóteles describe no es una aristocracia, –como se ha dicho hasta aquí–, donde el mando depende de la virtud, sino una democracia o una república (a menos que participen en el gobierno a su debido tiempo, supuesto que hayan adquirido virtud). Es

⁹⁸ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 222-223.

⁹⁹ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 234.

¹⁰⁰ “Aristotle’s statement that ‘in our case all the citizens partake in the constitution’, seems meant to rule out a tiered arrangement in which only the top rung of citizens directly and fully share in happiness”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 223.

decir, el régimen del libro VII sería una de estas formas de gobierno donde la mayoría tiene el papel principal.

De esta opinión es Enrico Berti, para quien el mejor régimen no es la aristocracia sino una *politeia*, pero idealizada, es decir, formada por la mejor clase media. Y el argumento que aporta es que no puede ser una aristocracia, porque en ella gobiernan siempre los mismos y en cambio Aristóteles propone una alternancia entre gobernantes y gobernados:

Esta exclusión de los artesanos y campesinos de la ciudadanía ha llevado a algunos intérpretes a considerar la ciudad feliz de Aristóteles como una especie de aristocracia. En realidad no se trata de aristocracia, sino de una idealización de la ciudad regida por el ‘régimen medio’, o sea la *politeia*, que es una mezcla, para mejor, de democracia y oligarquía, donde los ciudadanos están constituidos precisamente por la clase media. Esto resulta evidente por el modo como Aristóteles propone que se distribuyan en ella las funciones de gobierno. Según Aristóteles, los ciudadanos, es decir, los propietarios capaces de proveerse de armas, deben, de jóvenes, ser soldados (...); después, cuando son maduros, ‘consejeros’ (esto es, miembros del ‘Consejo’, órgano deliberativo), a causa de la sabiduría propia de la madurez; y sacerdotes cuando son viejos, encontrando así el ‘reposo’ (*anàpauasis*).

Por tanto, los que desempeñan estas tres últimas funciones son siempre las mismas personas, en una edad diversa de su vida, y por eso se distinguen ‘siempre’ de quienes desempeñan funciones subordinadas (esclavos, artesanos manuales y campesinos), mientras se distribuyen ‘por turno’ (*katà mèros*) las funciones superiores, en particular la del gobierno. Esto distingue a la ciudad feliz de la aristocracia, en donde las mismas personas ejercen siempre el gobierno¹⁰¹.

¹⁰¹ BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 90. “In ogni caso non c’è dubbio che la costituzione migliore nel senso desiderato da Aristotele, cioè non quella ideale, realizzabile solo in condizioni ottimali, ma la migliore tra quelle realizzabili in condizioni normali, sia la costituzione ‘media’. Ebbene, questa sembra necessariamente essere la forma perfetta di *politìa*, quella che realizza perfettamente il giusto mezzo tra oligarchia e democrazia. Aristotele, a dire il vero, non lo afferma esplicitamente, cioè non stabilisce ufficialmente l’equazione tra costituzione media e *politìa*, ma lo dice implicitamente, quando afferma che la costituzione media deve ‘fare una giusta mescolanza’ fra ricchi e poveri, e deve risultare costituita principalmente da coloro che possiedono le armi (Pol. IV 13, 1297a38-b2), cioè coloro che hanno una ricchezza sufficiente ad acquistarsi l’armamento, il che è esattamente quello che in precedenza egli ha detto della *politìa*”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 71.

La cuestión entonces es ver si el régimen mejor descrito en Pol. VII se puede considerar aristocracia o *politeia*, siempre teniendo en cuenta que Aristóteles, como se dijo, no señala ni un régimen ni otro. Por eso tal vez convenga estudiar qué quiso decir con la afirmación de que “todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos”.

c) Participación en el gobierno

Si esta afirmación se toma en un sentido, por decir así, literal, si son sólo ciudadanos los que efectivamente participan del gobierno, puede decirse que está identificando ciudadano y gobernante: sólo son ciudadanos los que mandan. Y entonces se podría identificar el mejor régimen con la república –puesto que habla del régimen mejor, que no puede ser un régimen imperfecto como la democracia–, trayendo como consecuencia la difícil ordenación de los sujetos que viven en polis con regímenes como la monarquía o la aristocracia, donde mandan unos pocos: en estos regímenes ¿en qué categoría se clasificará al resto de los súbditos?

Si sólo es ciudadano el gobernante, entonces todos los ciudadanos participan del gobierno, pero así se da un concepto muy restringido de ciudadano, que no casa con la concepción aristotélica: su concepto de ciudadano es más amplio y no se identifica completamente con el gobernante en el momento presente. Por eso, “en cierto sentido todos tienen derecho al poder, pero en absoluto no todos”¹⁰².

Peter Simpson¹⁰³ destaca que la afirmación que estamos comentando no dice nada en concreto sobre de qué régimen se trata: Aristóteles está reafirmando su definición de ciudadano del libro III, como aquel que necesariamente debe participar en las funciones deliberativas y judiciales. En este sentido parecería que, en última instancia, el hecho de que

¹⁰² Pol. III 13, 1283a30-31.

¹⁰³ “In saying that in the best city all the citizens share in the regime, Aristotle is following his determination from 3.1, that a citizen is one who shares in deliberation and judgement”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 234.

participen todos los ciudadanos en el gobierno no nos informa acerca del régimen, en cuanto que en cierta manera todos los ciudadanos de todos los regímenes participan en el gobierno, porque la participación es esencial al concepto de ciudadano, viva en la polis que viva.

El problema entonces se centra en resaltar en qué consiste la participación de los ciudadanos en las diversas polis, pues el tipo de participación variará según el régimen. Para ello conviene recordar que, en su momento, al hablar del ciudadano, se advirtió cómo éste no es sólo el que participa en la administración de justicia y en el gobierno¹⁰⁴, en una magistratura indefinida –ya que en definitiva esto sólo se aplica a la democracia–, sino el que “tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”¹⁰⁵.

Por tanto hay que distinguir dos aspectos: por un lado, el ciudadano tiene derecho a participar, lo que implica que no debe darse necesariamente tal situación. Es decir, es una facultad o potencia que el ciudadano posee, que se actualizará o no, según las circunstancias y el régimen donde se viva. En efecto: no se trata de que todo ciudadano tenga que ejercitar en el momento presente una función de cierta autoridad en la polis: basta que tenga esa posibilidad, aunque tal vez nunca llegue a concretarse. Por otro lado, la participación en el gobierno es muy variada, atendiendo a los regímenes políticos. Ya se habló de cómo hay una participación activa y una participación pasiva¹⁰⁶,

y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno (*koinēi men ho metechōn tou archein kai archesthai*); en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar (*archesthai kai archein*) con vistas a una vida conforme a la virtud (*ton bion kat'aretēn*)¹⁰⁷.

Y lo que añade el mejor régimen es la referencia a la virtud.

¹⁰⁴ Cfr. Pol. III 1, 1275a22-23.

¹⁰⁵ Pol. III 1, 1275b19-20.

¹⁰⁶ Cfr. cap. III de este trabajo.

¹⁰⁷ Pol. III 13, 1283b42-1284a3.

Del modo de participación en la función deliberativa y judicial se ocupa Aristóteles en los capítulos del libro IV. Allí, entre otras cuestiones, explica qué funciones y magistraturas se atribuyen a qué ciudadanos y a qué gobernantes. Como ya se dijo, la polis puede dividirse en varias partes y “de estas partes, unas veces participan todas en el gobierno (*politeias*) y otras un número mayor o menor; es evidente, por tanto, que tiene que haber varios regímenes, diferentes entre sí por su forma (*eidei*)”¹⁰⁸. Es decir, los regímenes se dividen según la participación mayor o menor en el gobierno de las diversas partes que componen la polis. Ahora bien, la democracia de la ciudad de Atenas conocía la representación directa, ya que todos los ciudadanos son convocados a participar en la asamblea del pueblo, en la *ecclesia*. Y lo mismo sucederá en la *politeia*¹⁰⁹. En los demás regímenes esto no se da, pues normalmente constituyen el gobierno personas seleccionadas conforme a uno de los criterios típicos (riqueza, nobleza y libertad), y no todos los ciudadanos. Así “por ejemplo, las democracias no exigen propiedad alguna, o muy pequeña, para participar en la asamblea; las oligarquías exigen una gran propiedad”¹¹⁰.

Por otro lado, es cierto que en todos los regímenes hay posibilidad por parte de los ciudadanos –de todos en las democracias, de algunos en las otras polis–, de elegir quiénes formarán parte de los elementos que componen el régimen: el deliberativo, las magistraturas y la administración de justicia¹¹¹. Según como sea cada régimen, se estructurarán de una u otra manera, atribuyendo esas funciones a un mayor o menor número de ciudadanos, o a un tipo determinado de ellos: por ejemplo, a los ricos, a los virtuosos, a los pobres etc.

¹⁰⁸ Pol. IV 3, 1290a4-6.

¹⁰⁹ “Athènes est une démocratie directe où tous les citoyens participent dans l’Assemblée (*ecclesia*) au gouvernement de l’État. En effet, si les anciens n’ont pas ignoré complètement le gouvernement représentatif, tel qu’il est pratiqué dans les États modernes (...), la plupart des cités antiques ont été gouvernées directement par l’ensemble de leurs citoyens, et l’Assemblée était la source de tous les pouvoirs: législatif, exécutif et judiciaire. Évidemment, une telle forme de gouvernement n’est possible que dans les États d’étendue restreinte”, FLACELIÈRE, *La vie quotidienne en Grèce*, 47.

¹¹⁰ Pol. IV 9, 1294b3-4.

¹¹¹ Cfr. Pol. IV 14, 1297b35-1298a3.

En general, la distribución de funciones sigue un esquema en el que se nombra a los magistrados conforme a tres parámetros: participan todos o algunos de los ciudadanos, se nombran o eligen entre todos o algunos de los ciudadanos, y se hace por elección o por sorteo. Si son todos los ciudadanos los que intervienen en la designación de la magistratura, que normalmente será por sorteo¹¹², tenemos una democracia. En la aristocracia esta participación es diferente. Dice Aristóteles: “Que algunos magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean entre algunos ciudadanos por elección, es aristocrático”¹¹³. Es decir, algunas veces todos los ciudadanos son tenidos en cuenta a la hora de otorgar una magistratura; sin embargo esto se dará cuando exista en el pueblo una excelencia tal que lo capacite para gobernar en un régimen aristocrático y no donde predomine la simple virtud guerrera, propia del pueblo.

En el fondo, todo dependerá de la cualificación que se necesite para ser ciudadano. Es decir, podría ser que en una aristocracia todos los ciudadanos participaran del gobierno pero que sean muy pocos –sólo los que poseen virtud– los que sean considerados ciudadanos. Entonces sí puede decirse que todos los ciudadanos participan del gobierno, pero serán un escaso número.

Esto se confirma en cuanto todo ciudadano participa en las funciones judiciales y deliberativas, pero de modo consecutivo, atendiendo a la edad: los jóvenes ejercen el oficio relacionado con las armas, conformando la clase guerrera, y los hombres maduros son los que propiamente gobiernan. Por eso ya les tocará el turno a los jóvenes de gobernar, cuando cumplan la edad requerida para ello¹¹⁴. Es decir, en el momento presente no ejercen ninguna función de gobierno, pero están capacitados para ello, y ciertamente lo harán en el futuro.

La afirmación de que “todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos” es importante porque en un momento del libro VII de la *Política* Aristóteles señala que lo que distingue precisamente a unos regímenes de otros es que “todos participen de todas las funciones,

¹¹² Cfr. Pol. IV 9, 1294b8.

¹¹³ Pol. IV 15, 1300b4-5.

¹¹⁴ Cfr. Pol. VII 9 y 14.

y que no participen todos de todas, sino ciertos ciudadanos de ciertas funciones”¹¹⁵, y a continuación afirma que “en las democracias todos participan de todo”¹¹⁶, para terminar el párrafo diciendo, como hemos visto, que la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero ni al labrador. Con esto parece excluir directamente que el régimen mejor pueda ser una democracia.

Fred Miller destaca en cambio que precisamente el mejor régimen es tal porque está compuesto por el suficiente número de personas virtuosas –excelentes– como para configurar un cuerpo entero de ciudadanos. Es decir, en el mejor régimen la población es mayoritariamente virtuosa, y por eso es un régimen que destaca por encima de todos los demás¹¹⁷. Este autor da una interpretación a mi parecer correcta de la idea de que todos los ciudadanos participan en el gobierno de la ciudad perfecta, –que es según él la aristocracia–. Con ello se quiere decir lo siguiente:

El régimen tendrá previstos modos mediante los cuales los ciudadanos participan en la deliberación, en las magistraturas y en las resoluciones judiciales. En un régimen aristocrático, toda la ciudadanía será en principio elegible para los cargos, y se utilizará la elección para seleccionar a los mejor cualificados (IV 15 1300b4-5)¹¹⁸.

Como estamos hablando del mejor régimen, los ciudadanos que lo componen son personas virtuosas, y en este sentido todos son elegibles, a pesar de constituir una aristocracia. La cuestión será dilucidar si realmente es de la esencia de la aristocracia el que gobiernen pocos, o es solamente un requisito que Aristóteles sostiene porque no ve factible que la muchedumbre sea capaz de virtud perfecta. Tal vez, una sociedad ideal sí sería capaz de este tipo de virtud, aunque haya textos de Aristóteles tanto para apoyar una idea como la otra, es decir, afirmar que es

¹¹⁵ Pol. VII 9, 1328b30-31.

¹¹⁶ Pol. VII 9, 1328b32-33.

¹¹⁷ “In fact, VII 9 and 13 imply that there are only first-class citizens, supported by slaves, serfs, and foreigners. One reason it is the polis ‘of our prayers’ is that there are enough excellent persons to compose a complete citizen body”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 223, nota 81.

¹¹⁸ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 224.

imposible una ciudad compuesta totalmente por hombres virtuosos¹¹⁹, o decir que sí es posible en un cierto tipo de polis¹²⁰. Además, los ciudadanos componen un electorado prudente, que sabe elegir a aquellos más convenientes para ejercer una magistratura.

Como todos los ciudadanos participan en el régimen, la aristocracia se parece a la democracia. Sin embargo, la magistratura típica de una democracia es la asamblea o el jurado, magistraturas indefinidas, con una extensa autoridad. En una aristocracia verdadera, por el contrario, un grupo mucho más pequeño de ciudadanos puede poseer magistraturas más elevadas pero con límite temporal y con una autoridad más definida. Cuando Aristóteles afirma que todos los ciudadanos toman parte en el régimen, puede entenderse como que todos son elegibles para determinadas magistraturas, y que cada uno las detentará un periodo de tiempo similar en el transcurso de su vida¹²¹.

Haciendo un breve resumen de lo visto hasta ahora, lo que hay que tener en cuenta para calificar el régimen mejor es, en definitiva, que se proponga la vida mejor para sus ciudadanos –la felicidad–, pero no para unos pocos sino para todos; y que, al ser la vida alejada de las necesidades cotidianas la única donde pueden ejercitarse las virtudes, condición a su vez indispensable para la felicidad, los ciudadanos no deben llevar una vida de mercaderes ni labradores: serán pequeños propietarios, capaces de ejercitar la virtud y de disponer de ocio. A la vez serán ciudadanos buenos de modo absoluto, y no en dependencia del régimen¹²².

¹¹⁹ “Este problema puede abordarse también de otro modo discutiéndolo desde el punto de vista del régimen mejor. Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud”, Pol. III 4, 1276b36-39.

¹²⁰ “Si los que poseen la virtud son muy pocos en número, ¿cómo la resolveremos? ¿Hemos de considerar el número con relación a la obra que han de realizar, y ver si son suficientes para administrar la ciudad, o tantos que puedan constituir por sí mismos una ciudad?”, Pol. III 13, 1283b9-13. “Pero si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno sólo, con la suya, ya no se los deberá considerar como una parte de la ciudad”, Pol. III 13, 1284a3-9.

¹²¹ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 224.

¹²² Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 221.

Así dicho, parece que estamos hablando de una aristocracia, por lo que llama la atención que todos los ciudadanos tengan que participar del gobierno; esta última nota no es propia de los regímenes aristocráticos, donde se impone la virtud de los gobernantes (sólo gobierna un número selecto de hombres que poseen una cierta virtud –unida en muchos casos a una situación económica holgada–), sino que es algo propio de la democracia.

Por tanto, al afirmar Aristóteles que todos los ciudadanos deben participar del gobierno en la ciudad que él propone como la mejor ciudad, con el mejor régimen, parece excluir la aristocracia, y decantarse más por una democracia o una república. Por otro lado, es cierto que en un régimen aristocrático cabe que todos los ciudadanos elijan a los magistrados que consideren más competentes para el desempeño de los cargos¹²³, con lo que se resuelve la aparente contradicción de hablar de la aristocracia como mejor régimen y luego añadir la nota de la participación de todos los ciudadanos en el gobierno. También puede resolverse la contradicción remarcando la idea de que ciudadano es aquel que participa o puede participar en la función deliberativa y judicial¹²⁴.

En resumen, cuando Aristóteles afirma que todos los ciudadanos participan en el gobierno de la mejor ciudad, debe entenderse no como una defensa de la *politeia* o democracia como el mejor régimen, sino como afirmando que todos participan del gobierno en cuanto que “tienen la facultad” de hacerlo, o por lo menos en cuanto son elegibles para participar en determinadas magistraturas.

Richard Kraut resume la problemática aquí vista en pocas líneas. Él defiende que el régimen mejor no coincide con la aristocracia. Es imposible, porque tanto ésta como la monarquía exigen que gobierne un pequeño número de ciudadanos. Y eso no es lo que afirma Aristóteles sobre la mejor ciudad, donde todos participan del gobierno que se propone. Como no es gobernada por unos pocos, es incluso mejor que la aristocracia o monarquía que tan bien describe Aristóteles en el libro III.

¹²³ “Que algunos magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean entre algunos ciudadanos por elección, es aristocrático”, Pol. IV 15, 1300b4-5.

¹²⁴ Cfr. Pol. III 1, 1275b18-19.

De hecho, prosigue este autor, estos regímenes son los mejores si encontramos a una persona que realmente sobrepase a los demás en virtud, como un dios entre los hombres, que sea para sí mismo ley; pero no es posible encontrarlo –tal vez sí en ciertas sociedades de la India– y por tanto no sirve para formar la mejor polis:

Al final (III.17-18) Aristóteles propone (*claims*) que si una persona, o un pequeño número, sobresalen en virtud, entonces deben gobernar. Y por eso el libro III, que comienza como una investigación de la naturaleza de la ciudad y de la ciudadanía, llega a la conclusión de que, si bien hay tres formas constitucionales correctas, dos de ellas –realeza y aristocracia– son superiores a la tercera. El gobierno de uno o de unos pocos es mejor que el de varios. Esta conclusión parece contradecir (*to be at odds*) el retrato que hace Aristóteles de la ciudad ideal en los libros VII y VIII. Evidentemente, esa comunidad utópica no está regida por una sola persona. Como vimos antes, el poder supremo de la ciudad ideal es la asamblea de todos los ciudadanos, y todos por turno ocupan las magistraturas más importantes de la ciudad, porque son iguales entre sí. Precisamente por esta razón, sería engañoso e inapropiado decir que la comunidad ideal de los libros VII y VIII está gobernada por *pocos*. Parece mucho mejor decir que está gobernada por muchos: porque los que constituyen el principal elemento de gobierno son el cuerpo entero de ciudadanos¹²⁵.

Según Kraut, no es que Aristóteles se contradiga señalando en un libro, el III, que la monarquía y la aristocracia son el mejor régimen, y una cosa distinta en el VII, sino que en los libros IV a VI

¹²⁵ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 359-360. Otro texto: “Finally, in Books VII and VIII, Aristotle presents his portrait of the regime that is without qualification the best that can be achieved, when all of the human and material resources that one can hope for are at hand. It is not a city governed by one or a small number, and therefore it is even better than the kingship and aristocracy championed [defendidas] at the end of Book III. Rule by a single superior individual or by a few best is indeed superior to polity and deviant political forms (as Book III maintains), but the most that we can hope for is a community in which *all* citizens possess the correct understanding of well-being and have the equipment needed to live a life of excellence”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 186.

su objetivo no es elaborar una nueva forma de organización de la vida civil, sino examinar los regímenes familiares a los griegos, para juzgar entre ellos cuáles son los mejores y peores, y elegir, entre los mejores, los que son el mejor. Por tanto, cuando Aristóteles concluye en III 17-18, que la monarquía y la aristocracia son los mejores regímenes, no quiere decir que se refiera a que son incluso mejor que un sistema político construido a partir de los materiales mejores posibles. Está por el contrario comparando las seis formas básicas de gobierno que existen o han existido, y que le resultan familiares a él y a sus lectores¹²⁶.

Es decir, el régimen mejor debe estar compuesto por muchos ciudadanos, y no por pocos, y en este sentido no puede tratarse de una monarquía o una aristocracia. Hay que aspirar a que todos los ciudadanos que componen la ciudad tengan la posibilidad de vivir una vida de excelencia, con un adecuado entendimiento de lo que es la vida buena: personas con virtudes éticas y con prudencia. En este sentido parece que el régimen ideal será una república que esté gobernada con el consentimiento de todo el pueblo¹²⁷.

Queda por ver un breve texto aristotélico en Pol. IV 1, donde se advierte no una simple división en régimen ideal y régimen ideal pero posible, sino una clasificación más compleja, donde se descubren, por llamarlos así, cuatro categorías de regímenes estudiados por la ciencia política.

La primera de ellas sería el régimen ideal, creado según nuestros deseos (*kat'euchēn*) o también llamado el mejor en absoluto (*haplōs*)¹²⁸.

¹²⁶ “Their aim is not to devise [elaborar] a new way of organizing civil life, but to examine constitutions with which the Greeks are already familiar, to make judgments of better and worse among them, and to choose, among those that are better, those that are best. Therefore, when Aristotle comes to the conclusion, in III. 17-18, that kingship and aristocracy are the best constitutions, he should not be taken to mean that they are better even than a political system constructed out of the best possible materials¹²⁶. He is rather making a comparison among the six basic forms of government that exist or have existed, and with which he and his readers are already familiar”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 360-361.

¹²⁷ “Sola superiorità ammessa, quella del merito e della competenza, in modo che la repubblica sia governata da un'aristocrazia con el consenso del popolo: ecco l'ideale”, DESIDERI, *La democrazia ateniese*, 156.

¹²⁸ Cfr. Pol. IV 1, 1288b23 y 26.

El segundo caso consistiría en estudiar “qué régimen es adecuado a quiénes”¹²⁹, o lo que es lo mismo “cuál es el mejor dadas las circunstancias”¹³⁰. El tercero sería el régimen “fundado en un supuesto previo (*ex hupotheseōs*)”¹³¹, que se refiere a un régimen inferior a los dos anteriores: una polis que ni se gobierna por el régimen mejor, ni por el mejor en sus circunstancias. Aquí señala Kraut que entrarían las formas de oligarquía y democracia¹³². El último régimen que plantea es el “que se adapta mejor a todas las ciudades”¹³³, pero no en teoría sino alguno que sea realmente posible, un régimen que esté abierto a cualquier polis, sea del tipo que sea (cosa que parece por otro lado casi imposible, si cada polis “llama” a un régimen determinado).

Peter Simpson explica que en realidad esta división puede ser reconducida a algo más simple. Todos son tipos del mejor régimen: el primero se puede identificar con el mejor régimen en absoluto; y las otras tres clases son simples variaciones del mejor régimen posible de lograr: el mejor que la gente puede alcanzar, caso 2, o el mejor que desean alcanzar, caso 3 (que Simpson ha resumido diciendo que “es el mejor dado un supuesto determinado, o que conviene a un deseo particular de ciudades concretas”). El último caso también entra en cuanto tiene un planteamiento muy general¹³⁴.

En definitiva pienso que puede afirmarse que para Aristóteles, el mejor régimen en absoluto es la aristocracia (y la monarquía), regímenes que –aunque han existido en la realidad– no pretende favorecer con su teoría política, ya que es difícil encontrar hombres que los conformen de una manera perfecta. Por esto, el otro régimen ideal, pero que sí puede realizarse, es una república que cumpla las mejores condiciones de existencia. A esto llama Berti un régimen medio, la forma perfecta de república¹³⁵.

¹²⁹ Pol. IV 1, 1288b24.

¹³⁰ Pol. IV 1, 1288b26.

¹³¹ Pol. IV 1, 1288b28.

¹³² Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 428-433.

¹³³ Pol. IV 1, 1288b34.

¹³⁴ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 285-286.

¹³⁵ Cfr. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 71.

d) Término medio político

Entramos con esto en el último apartado del presente capítulo, que consiste en analizar el concepto de término medio que utiliza Aristóteles en la *Política*. Será un término medio diferente del término medio ético, pues aquí se centra básicamente en un análisis de la clase media de los ciudadanos. La existencia del régimen medio puede argumentarse con un texto del mismo Aristóteles:

En efecto, si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud o maldad de la ciudad y del régimen, porque el régimen (*politeia*) es la forma de vida de la ciudad (*poleōs*)¹³⁶.

Es interesante ver este concepto de término medio, radicalmente distinto del término medio que propone en su ética, donde constituye él mismo un extremo, alejado de dos extremos viciosos. En cambio, aquí, el término medio parece designar lo que está al alcance de casi todos, porque lo que busca es

cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos¹³⁷.

Es decir, lo que se propone es un tipo de vida que pueda ser aceptado por todos, sin necesidad de llevar una vida heroica, por encima del normal de la gente, ni que se requieran unas condiciones excepcionales de nacimiento o educación. Esto es necesario para que efectivamente pueda darse un sistema político viable, porque la mayoría de las personas son talentos medios que necesitan a su vez de la polis para su desarrollo completo.

¹³⁶ Pol. IV 11, 1295a35-40.

¹³⁷ Pol. IV 11, 1295a25-29.

¿Y por qué lo intermedio es lo mejor? La razón fundamental es de índole práctica: lo medio está al alcance de todos: no hace falta ser persona de gran talento para vivir en la ciudad que propone Aristóteles. Si no fuera así, necesariamente todos deberíamos vivir en aristocracias, pero no es eso lo que sucede, sino que hay gran variedad de regímenes. La aristocracia será solamente el gobierno mejor para el mejor pueblo.

Sin embargo, no es éste el término medio que propone en la *Ética a Nicómaco*, donde señala que puede calcularse “desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros”¹³⁸. “El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto”¹³⁹. “Por eso, desde el punto de vista de su entidad (*ousia*) y de la definición (*logon*) que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo”¹⁴⁰. ¿Por qué esta distinción entre el término medio ético y el político? Por la misma diferencia que se da entre estos dos saberes, aun permaneciendo una intrínseca conexión entre ellos. Respecto a esto señala Fernando Inciarte:

El carácter más técnico y teórico de la política aristotélica y su parentesco con la mera legalidad se deben a que la ciencia de la política no busca, como la ética, los principios de la acción de cada hombre en concreto sino más bien las leyes para la generalidad de los hombres, es decir para el término medio de los ciudadanos de una comunidad¹⁴¹.

La política no se interesa tanto por cada acción humana en concreto, cuanto por las condiciones de felicidad de la polis, en términos generales. En la política –concebida como saber técnico– sí cabe una diferenciación entre conocimiento y aplicación, cosa que no se da en el ámbito moral. Por eso en Aristóteles, a pesar de la unidad de su filosofía práctica, se puede diferenciar la moralidad (praxis) y la legalidad (técnica).

¹³⁸ EN II 6, 1106a26-27.

¹³⁹ EN II 6, 1107a2-3.

¹⁴⁰ EN II 6, 1107a6-8. También dice: “por ser el término medio en cierto modo un extremo”, EN II 6, 1107a22.

¹⁴¹ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 104.

Cuando habla de término medio en la *Política*, se refiere sobre todo a la clase media, como dice a continuación¹⁴². Lo que será más conveniente en la ciudad es evitar los extremos: ni excesiva pobreza, ni excesiva riqueza; ni que sean “demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos” ni “demasiado pobres, débiles o despreciados”; ni apetecer los cargos ni rehuirlos etc. Por eso:

La ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media, de modo que una ciudad así será necesariamente la mejor gobernada por lo que se refiere a los elementos de que hemos dicho que se compone¹⁴³.

Es lo mismo que afirma en el siguiente párrafo:

Queda claro, pues, que también la mejor comunidad política es la constituida por el elemento intermedio, y que están bien gobernadas las ciudades en las cuales este elemento es muy numeroso y más fuerte que los otros dos juntos¹⁴⁴.

Esta idea es resumida por Fernando Inciarte, en un texto que apareció ya a inicio de este trabajo, al comentar el propósito de la *Política*, que se dirige a personas que viven en un término medio. Por eso el punto de referencia de estos libros,

al que no pierden nunca de vista, es el ciudadano medio. Ahora bien, el ciudadano medio, como la experiencia enseña, no aspira tanto a una elevada moralidad como a una subsistencia segura y a una convivencia ordenada. Y para lograr un fin relativamente tan modesto, le basta con una actitud estrictamente legal (...). De esta vida de minoría y letargia moral es de lo que trata esencialmente la *Política*; su objeto fundamental

¹⁴² “La intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón”, Pol. IV 11, 1295b5-6. Además, porque “la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades”, Pol. IV 11, 1295b12-13.

¹⁴³ Pol. IV 11, 1295b25-28.

¹⁴⁴ Pol. IV 11, 1295b35-37.

son, por ello, las leyes educativas, con su carácter más obligante que obligatorio o empeñante¹⁴⁵.

El ciudadano medio aspira a vivir bien; esto no implica que ponga en práctica todas las virtudes, sino que lleve una vida más o menos virtuosa, más o menos ordenada, con lo que Inciarte llama una actitud legal, una cierta habilidad para no salirse de los límites de la legalidad. En este sentido no coincide el buen ciudadano con el *spoudaios*. El buen ciudadano así considerado se limitará a cumplir las leyes, tal vez porque encuentra más ventajas en hacerlo que en no hacerlo, o por el temor al castigo; a la vez que es capaz de parecer virtuoso sin serlo realmente.

Por este motivo son necesarias las leyes, “porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad”¹⁴⁶. Lo ideal sería que el legislador propusiera la práctica de la virtud, y que los hombres libre y voluntariamente siguieran este camino; pero esto sólo pueden hacerlo los virtuosos, aquellos a los que atrae el bien, a quienes el bien verdadero se les presenta como apetecible y agradable, y por desgracia son poco numerosos, entre otras cosas, porque para ello han tenido que haber sido bien educados desde pequeños. Es la misma idea que Christine Korsgaard afirma:

La idea de obligación se asocia naturalmente con la idea de ley. Y la obligación y la excelencia se diferencian de manera importante. Cuando buscamos la excelencia, la fuerza que el valor ejerce sobre nosotros es de atracción; cuando nos obligan, es compulsiva. Porque la obligación es la imposición del valor en una materia reacia, recalcitrante y resistente. La obligación es la fuerza compulsiva de la forma. La excelencia es natural; pero la obligación (...) es la labor del arte¹⁴⁷.

¹⁴⁵ INCIARTE, *Liberalismo y republicanism*, 103.

¹⁴⁶ EN X 9, 1180a4-5.

¹⁴⁷ “The idea of obligation is naturally associated with the idea of law. And obligation differs from excellence in an important way. When we seek excellence, the force that value exerts upon us is attractive; when we are obligated, it is compulsive. For obligation is the imposition of value on a reluctant, recalcitrant, resistant matter. Obligation is the compulsive power of form. Excellence is natural; but obligation (...) is the work of art”, KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, 4.

La obligación se nos impone desde fuera, como una ley perteneciente al arte, o lo que es igual, a la técnica, o a la política. Sin embargo, la virtud —o el valor en este caso— mueve al sujeto de una forma más amable, menos forzada, atrayéndolo hacia sí. Pero esta autora considera que el valor hoy no tiene validez, y que la ética es principalmente una ética de obligación: “Es la obligación la que nos hace humanos”¹⁴⁸. La diferencia entre los dos planteamientos es que Korsgaard entiende que en el mundo tal como se presenta en la actualidad no tiene cabida una ética de la virtud, sino estrictamente una ética de la obligación con un cierto corte kantiano. Aristóteles verá en la obligación un mal menor que nos acerca poco a poco a lo ético, como la frontera entre la política y la ética. Por eso:

Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos (por *logoi*, por argumentos) que por el poder político, judicial o policíaco o, simplemente, por el temor a sanciones sociales¹⁴⁹.

Hasta aquí Aristóteles nos ha dicho que es mejor que, en términos generales, se encuentre el prudente medio también en la comunidad política. Sin embargo pudiera darse la circunstancia de que lo mejor en una situación concreta, no fuera ese término medio:

Forzosamente será mejor el que más se aproxime a éste, y peor el que diste más del régimen intermedio, a no ser que se juzgue en vista de ciertas circunstancias; digo en vista de ciertas circunstancias, porque con frecuencia, aun siendo preferible un régimen, nada impide que a algunos les convenga más otro régimen¹⁵⁰.

De nuevo vemos reflejada en este párrafo la prudencia aristotélica; nuestro Filósofo se cuida mucho de afirmar que un régimen sea mejor que otro en términos absolutos: si hay razones para afirmar que un régimen es mejor en absoluto, a la vez habrá que examinar las condiciones reinantes en una polis determinada para poder asignarle el régimen correcto. Es decir, en política resulta complicado —al igual que

¹⁴⁸ KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, 5.

¹⁴⁹ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 105.

¹⁵⁰ Pol. IV 11, 1296b7-12.

en la ética, aunque de diverso modo— dar leyes absolutas aplicables a toda polis en todo tiempo: cada polis tendrá su régimen, su legislación y sus magistraturas propias. En este sentido, el buen ciudadano será siempre diferente en las diferentes polis, por más que sea en todas ellas un buen hombre.

VI. EL CIUDADANO EN UNA ARISTOCRACIA

1. INTRODUCCIÓN

Hemos estado viendo cómo la vida del hombre se desenvuelve en una polis, siendo esta realidad algo necesario para su desarrollo. Pero toda ciudad requiere de un cierto orden para subsistir —en realidad para ser tal tipo de polis y no otro—, y esto se consigue mediante el régimen¹, el cual, según Aristóteles, es la forma de la ciudad²: una ciudad es lo que es gracias a su régimen político, es decir, a la organización que tenga, atendiendo a los diversos elementos que la configuran.

Por su parte, el régimen determina de alguna manera la vida de los ciudadanos, va acompañado de un *ethos* concreto. Como dice Newman: “Cada constitución encarnaba un esquema de vida, y tendía, conscientemente o no, a armonizar la vida de los que vivían bajo el régimen con ese esquema particular”³. Por ejemplo, si las leyes de una ciudad reservan los puestos políticos a las personas con dinero, *ipso facto* surge en la ciudad un respeto por la riqueza de los ciudadanos, ya que “sea lo que quiera aquello que los hombres principales tengan por valioso, necesariamente los seguirá la opinión de los demás ciudadanos”⁴. Hay una interrelación entre el régimen y el tipo de ciudadanos que se da en una polis determinada⁵. Al respecto afirma Leo Strauss:

¹ “El régimen es el orden, la forma que da a una sociedad su carácter. Es, por tanto, un modo específico de vida”, STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, 44.

² “La constitution (*πολιτεία*) était primitivement le droit du citoyen, tour à tour gouvernant et gouverné, de participer à la direction et à la gestion de la cité, au niveau de la consultation, de la jurisprudence et de l’exercice des fonctions publiques. Dans un second sens, elle est l’ordre établi qui règle juridiquement cette participation”, RITTER, “Le droit naturel chez Aristote”, 433.

³ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 210.

⁴ Pol. II 11, 1273a39-41.

⁵ Cfr. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 305-307.

El régimen es la forma de vida como convivencia, el modo de vida de la sociedad y en la sociedad, porque este modo de vida depende principalmente del predominio de un tipo determinado de seres humanos, depende de la dominación manifiesta de la sociedad por ese tipo determinado de hombres. El régimen comprende todo ese conjunto que hoy nosotros estamos acostumbrados a contemplar en una forma eminentemente fragmentaria: comprende, al mismo tiempo, la forma de vida de una sociedad, su estilo, su gusto moral, su forma social, su forma política, su organización y el espíritu de sus leyes⁶.

Es decir, el régimen no se presenta como algo externo a la sociedad, independiente de ella, sino como la vida misma de la ciudad. Por eso varía según los ciudadanos que compongan la polis⁷. Dentro de los componentes de la ciudad, como es lógico, adquieren un papel preponderante los gobernantes y aquellos que conforman las magistraturas. Dice Aristóteles:

Una constitución (*politeia*) es una ordenación de todas las magistraturas (*archōn*), y especialmente de la suprema, y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad (*to politeuma tēs poleōs*), y ese gobierno es el régimen (*politeuma d'estin hē politeia*)⁸.

La idea de que el régimen no es simplemente un ordenamiento de la ciudad, sino sobre todo de las magistraturas, y en primer lugar de la suprema, pone de manifiesto el concepto griego de *politeuma* (gobierno en la traducción castellana), que Aristóteles identifica con el régimen⁹.

⁶ STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, 44.

⁷ “*Politeia*, ‘costituzione’, non è quindi qualcosa di autonomo, ma varia a seconda del rapporto in cui stanno fra loro i diversi strati sociali della *polis*”, RITTER, *Metafisica e politica*, 104.

⁸ Pol. III 6, 1278b9-11.

⁹ “We have seen that the identity of a State resides in its constitution: we have yet to see that the constitution is identical with the Government [Nota 1: *πολις* = *πολιτεία* = *πολιτευμα*: State = constitution = government]. This is twice affirmed by Aristotle in the third book of the *Politics*. A constitution is an arrangement of offices, and especially of the supreme office, or government; and the government, whether it be that of the few or the many, is the constitution. In other words, the constitution being *par excellence* a determination of the residence of the supreme authority, one may say, *convertendo*, that the residence of the supreme authority determines the nature of the constitution”, BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 307.

Berti explica lo que es el *politeuma*, considerado como parte de la ciudad, y como algo que determina al régimen de la polis. De aquí la importancia, en cualquier polis griega, de la parte de la ciudad que detenta el poder: llegar a configurar el régimen:

Con el término *politeuma* hay que entender la parte de la ciudadanía que detenta el poder supremo, como se ve por los ejemplos que Aristóteles da a continuación: en las democracias el *politeuma* es el *demos*, es decir, el pueblo, en las oligarquías los *oligoi*, es decir, los pocos. La afirmación de que es el régimen significa que el *politeuma* lo determina, en el sentido de que los regímenes se diferencian uno de otro según cuál sea el *politeuma* de la ciudad respectiva, es decir, la parte que gobierna¹⁰.

2. NATURALEZA DE LA ARISTOCRACIA

a) Aristocracia y virtud

Ahora toca enfrentarse al régimen llamado aristocrático, caracterizado en términos generales por el gobierno de unos pocos, y éstos virtuosos – lo iremos matizando a lo largo de estas páginas–. Pero, como bien claramente señala Aristóteles, preguntarse por el régimen es preguntarse por la ciudad y por los ciudadanos¹¹.

Si el fin de la polis es la vida buena, (tanto de cada uno como de los ciudadanos en su conjunto), y si la vida buena implica virtud, no parece un despropósito señalar que –de entre todos los ciudadanos– conviene que gobiernen los más virtuosos. Esto se debe en el pensamiento aristotélico a que misión de los gobernantes es conducir al pueblo hacia la virtud –porque ahí está la felicidad o vida buena–, y el modo más eficaz de hacerlo es siendo uno mismo virtuoso, ya que, hablando en sentido estricto, la virtud no se puede enseñar sino que se aprende viviéndola.

¹⁰ BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 62.

¹¹ Cfr. Pol. III 1.

Del mismo modo, el político o gobernante que quiere conducir a los súbditos a la felicidad –que no se da sin la virtud– deberá ser él mismo virtuoso. En otras palabras, si el fin de la polis es conducir a los hombres a una vida de virtud y felicidad, las leyes de la polis deberán poner el poder supremo en manos de hombres capaces de hacer que la polis cumpla dicha función¹².

Es decir, en la lógica del pensamiento aristotélico, la virtud es necesaria para la vida en la polis, ya sea para gobernar como para ser gobernado: cada uno deberá tener la virtud que sea oportuna, como ya se vio. En el caso de los gobernantes, deben ser virtuosos para poder ser prudentes en su tarea, que consiste en gobernar hombres libres, de modo que, en la medida de lo posible, realicen por sí mismos el bien común. Pero a la vez, la virtud de la prudencia no se da aislada sino que necesita las demás virtudes morales, por lo que el gobernante deberá ser virtuoso. Y si la aristocracia es el régimen cuyo criterio distintivo es la virtud, entonces será el mejor de los regímenes.

Todo ello será necesario si la aristocracia se define, en términos generales, como aquel régimen en que gobiernan los que tienen virtud, los mejores, como de hecho afirma Aristóteles de modo explícito en varias ocasiones. Así por ejemplo: “El gobierno de unos cuantos hombres todos ellos buenos se llama aristocracia”¹³, o cuando afirma que “allí donde no se estima sobre todo la virtud, no es posible que el régimen sea sólidamente aristocrático”¹⁴, u otros pasajes¹⁵.

Sin embargo, parece que no basta esta condición, ya que Aristóteles añade otro matiz al régimen aristocrático al afirmar que “al gobierno de unos pocos, pero más de uno [lo llamamos] aristocracia, sea porque gobiernan los mejores (*aristoi*), o porque se propone lo mejor (*ariston*)

¹² “Holding as he [Aristotle] did that the *polis* existed to guide men to the life of full virtue and happiness, he could not fail to hold that the constitution and laws of the *polis* must place supreme power in the hands of men able and purposed to rule and be ruled in such a way as to enable the *polis* to discharge this function”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, viii-ix.

¹³ Pol. III 15, 1286b4-5.

¹⁴ Pol. II 11, 1273a41-1273b1.

¹⁵ Cfr. Pol. III 18, 1288a35; Pol. IV 2, 1289a32-34; Pol. IV 7, 1293b3-4.

para la ciudad y para los que pertenecen a ella”¹⁶. Es decir, en este texto plantea la opción de que en una aristocracia siempre gobiernan pocos, pero estos pocos son tales por dos características que no parecen necesitarse mutuamente: o bien son los hombres mejores, los hombres virtuosos —como hemos visto que se define generalmente a la aristocracia—, o bien quieren lo mejor para la ciudad, el bien común¹⁷.

b) Gobierno de unos pocos

De todos modos, el hecho de preocuparse por el bien común no es un dato exclusivo de la aristocracia. Para Aristóteles, tanto la monarquía como la aristocracia y la república o *politeia* tienen su mira en el bien de los súbditos, pues si no no serían regímenes justos. Si buscan el bien común, se entiende que quieren “lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella”, aunque no vivan en un régimen aristocrático. Es decir, el hecho de buscar lo mejor para la ciudad no implica de por sí una aristocracia, porque ésta es precisamente la misión de cualquier buen gobernante.

Como hay varios regímenes que buscan el bien común¹⁸, el modo de distinguirlos será acudiendo a un criterio numérico, que por otro lado es el mismo que se da para diferenciar entre sí a los regímenes injustos (tiranía, oligarquía y democracia): también ellos se clasifican según la cantidad de personas que detentan el mando. En este sentido, la referencia al número de componentes del régimen parece un criterio algo pobre, y una característica que no altera la esencia del régimen¹⁹, a no ser

¹⁶ Pol. III 7, 1279a34-37. Jowett (internet): “That in which more than one, but not many, rule, [we call it] aristocracy; and it is so called, either because the rulers are the best men, or because they have at heart the best interests of the state and of the citizens”.

¹⁷ Cfr. Pol. III 6, 1278b21.

¹⁸ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 217: bien común = justicia. Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 251; 266.

¹⁹ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 217-218 y MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 154. Parece que sí puede hablarse de diferentes esencias en los regímenes, pero sin que el criterio numérico sea lo decisivo, igual que Aristóteles considera que hay diferencia esencial entre la casa y la polis, pero no debido a la cantidad de hombres sujetos a la autoridad: “No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos,

que se combine con algo más. En todo caso, lo que definiría a la aristocracia sería que fueran unos pocos los que buscaran el bien común: estas dos condiciones deben darse unidas.

Una cuestión interesante sería ver si realmente una persona gobernante que no fuera virtuosa podría de hecho acertar con lo bueno para sus súbditos. Parece que, según el planteamiento aristotélico, aquí está de modo implícito presente también la virtud, por lo que se vio anteriormente sobre que el gobernante necesita de ella para su función. El otro criterio sería que los que gobiernan fueran unos pocos con virtud. En este sentido, Aristóteles parece ver una relación intrínseca entre número y virtud; así lo señala Simpson:

Los regímenes gobernados por uno o unos pocos virtuosos son simplemente los mejores porque, como dice Aristóteles y parece evidente, la virtud perfecta sólo se encuentra en uno o en unos pocos. Un régimen dirigido por muchos virtuosos no tiene por qué ser el mejor (y por eso no merece un nombre que signifique perfección), pero será virtuoso con la virtud que la multitud puede tener, concretamente la virtud militar (y por eso merecerá un nombre que no signifique nada más que corrección)²⁰.

Y concluye un poco más adelante: “Por tanto, la división de los regímenes correctos según uno, pocos y muchos es concretamente una

pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente”, Pol. I 1, 1252a8-10.

²⁰ “These regimes concretely differ, then, according to the ways that one, few, or many can be virtuous. Hence regimes run by one or a few virtuous are simply best because, as Aristotle says and as is obvious to observation, perfect virtue can only be found in one or a few. A regime run by many virtuous will therefore not be best (and so will not deserve a name signifying perfection), but it will be virtuous with the virtue that a mass can have, namely military virtue (and so will deserve a name signifying correctness but nothing more). For soldiers are manifestly trained to act for the advantage of the whole, and the military life contains parts of virtue (2.9.1270a4-8). Such a regime, because it is not best, will not deserve a name signifying perfection as the names kingship and aristocracy do, but, because it is a case of rule by the virtuous, it will nevertheless deserve a name signifying correctness”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 154-155.

división de regímenes según la virtud perfecta e imperfecta. Sigue siendo una división según la cantidad, pero según cantidades cualificadas”²¹.

Aunque la cantidad ha sido el primer criterio para clasificar los regímenes en tres justos y tres imperfectos, no puede ser una cantidad sin más, sino una cantidad cualificada, donde se tome en consideración la virtud y no el simple número de quienes conforman el gobierno: lo decisivo no será tanto que gobierne uno o unos pocos, cuanto el hecho de qué virtud posean. De manera similar a cómo para Aristóteles, en última instancia, la democracia no es el gobierno de todos sino el gobierno de los pobres; no basta sólo con que gobierne la mayoría, sino un tipo específico de multitud²². Hace falta un pueblo que posea virtud moral y en este sentido, si uno se toma en serio la definición de ciudadano –que parece extraída del régimen democrático–, parecería que todo ciudadano, no sólo el gobernante, necesitaría virtud.

A esto podría oponerse el conocido texto aristotélico:

En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo²³.

De todos modos, el mismo Aristóteles sostiene que esta idea no está exenta de dificultad y se relaciona con el gobierno de la clase media: la cuestión a dilucidar será si es mejor el gobierno de unos pocos mejores, o el gobierno de la clase media, ya que hay textos para apoyar tanto una como otra cuestión.

²¹ SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 155.

²² “El que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias (...); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia”, Pol. III 8, 1279b35-1280a3.

²³ Pol. III 11, 1281a42-1281b3.

Hasta ahora, Aristóteles nos ha dado dos parámetros para distinguir a los regímenes: uno, el número; y el otro, que sea conforme al bien común. Esta última característica es la que opone regímenes justos e injustos. Sin embargo, es necesario particularizar un poco más y ver quién efectivamente detenta el poder. Para hablar de los regímenes justos –y ahora en concreto de la aristocracia– no basta ni una mera referencia numérica, ni considerar que son gobiernos dirigidos al bien común; es necesario algún otro dato, que será diferente en la monarquía, en la aristocracia y en la república. Con relación a la aristocracia, señala Newman:

No es simplemente una forma en la cual unos pocos gobiernan con vistas al bien común, sino aquella en la que esos pocos son hombres con virtud completa (*ἀπλως σπουδαιοι*), y poseen una virtud provista de recursos (*a full complement of external means*) (6 (4). 2. 1289 a 32: 4 (7). 13. 1332 a 32), o aquella en que la virtud del hombre y del ciudadano coinciden (6 (4). 7. 1293 b 5)²⁴.

En resumen, parecería que la aristocracia en general debe cumplir tres requisitos –después hablaremos de los diversos tipos de aristocracia, con lo que habrá que matizar algo más–: gobierno i) con miras al bien común de ii) unos pocos hombres iii) virtuosos. (En algunos casos también implicará la posesión de riqueza). La exigencia de virtud parece implicar que necesariamente gobiernen algunos y no todos, pues es imposible que toda la muchedumbre sea buena: los mejores necesariamente serán unos pocos.

Como ya se vio, la aristocracia, además de ser uno de los gobiernos justos, es uno de los dos excelentes en absoluto²⁵: el otro es la monarquía, que incluso a veces se considera como una variación de la aristocracia²⁶.

²⁴ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 219.

²⁵ “Porque el considerar el régimen mejor equivale a hablar de los regímenes así llamados [monarquía y aristocracia], pues ambos pretenden estar constituidos sobre la base de la virtud provista de recursos”, Pol. IV 2, 1289a31-33.

²⁶ “Este es, pues, el punto de vista que suele adoptarse acerca de los regímenes pero nuestra división es más verdadera y mejor: una o dos formas están bien constituidas, y las otras son desviaciones”, Pol. IV 3, 1290a23-26; “la realeza es de la índole de la aristocracia”, Pol. V 10, 1310b3; “la realeza se clasifica como próxima a la

Si esto es así, parece que Aristóteles –puestos a elegir entre ambos– piensa que la aristocracia es mejor, ya que de por sí incluye a la monarquía. Sería el gobierno de los mejores, ya sea uno o varios, si es que pueden encontrarse unos cuantos hombres buenos en la polis²⁷. De hecho, afirma expresamente que

si el gobierno de unos cuantos hombres todos ellos buenos se llama aristocracia, y el de uno monarquía, la aristocracia deberá considerarse mejor que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, siempre que sea posible reunir unos cuantos semejantes²⁸.

Newman, por el contrario, considera que esto presenta una aporía en el pensamiento aristotélico, ya que “el verdadero monarca es quien sobrepasa en virtud y capacidad política a todo el resto de los ciudadanos juntos. Esta superioridad no es poseída por los gobernantes individuales de una aristocracia”²⁹. De la misma opinión es Aubonnet, quien señala que el rey está muy por encima de todo el resto de los ciudadanos, tanto en virtud como en capacidad política, y por eso no puede compararse con la superioridad que tengan los gobernantes aristocráticos; además es esa superioridad –más que el número– lo que marca la distinción entre monarquía y aristocracia³⁰.

aristocracia”, Pol. V 10, 1310b31. “The Absolute Kingship (παμβασιλεια) and the ideal Aristocracy are found to represent the ‘rule of virtue fully provided with external means with a view to the most perfect and desirable life’ (3. 18. 1288 a 32-37: cp. 6 (4). 2. 1289 a 32), and to be, in reality, a single form (6 (4). 3. 1290 a 24), standing at the head of the list of constitutions as the ‘most normal constitution’”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 218. Llama la atención que Newman hable de formas ideales del régimen.

²⁷ “A closer study of them [the constitutions] reveals to us that they differ among themselves, not only in the aim and nature of the rule exercised in them, but in the qualities of the rulers, or in other words, the attributes to which they award supreme power. When once we apply this standard, the ideal Kingship and Aristocracy present the aspect of a single constitution, for they both award power to ‘virtue fully furnished with external means’”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 220.

²⁸ Pol. III 15, 1286b4-7. La traducción de García Gual dice: “se impone por la fuerza”.

²⁹ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 285.

³⁰ “Pour Aristote, royauté et aristocratie ne diffèrent pas en tant que l’un est le règne d’un seul, tandis que l’autre est le règne de plusieurs (ce que suggérerait Platon, *Rép.*, IV, 445 D et *Polit.*, 301 A), mais par le fait que le vrai roi est un homme qui surpasse en vertu et en capacité politique tout le reste des citoyens, alors que chacun des

En realidad la cuestión está, a mi parecer, en resaltar la última frase del texto aristotélico citado: la aristocracia se subordina al hecho de que “sea posible reunir unos cuantos semejantes”. Es decir, la aristocracia sería superior sólo en el caso de que se diera la posibilidad de encontrar varios hombres buenos para el gobierno, cuestión difícil de lograr³¹. Para Aristóteles resulta más sencillo conseguir que uno solo, el monarca, lo sea. Además, otro problema inherente a la aristocracia es que, si son muchos los que gobiernan, pueden surgir disensiones, cosa imposible en el gobierno de uno: la monarquía tiene la indiscutible ventaja de la unidad.

c) Virtud en la aristocracia

Volviendo ahora a la nota de la virtud como distintivo del régimen aristocrático, encontramos un texto que lo señala claramente y que dice así:

La aristocracia parece consistir especialmente en la distribución de los honores de acuerdo con la virtud, pues el principio³² (*horos*) de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el de la democracia la libertad. La opinión (*doxē*) de la mayoría prevalece en todas ellas, ya que tanto en una oligarquía, como en una aristocracia, como en la democracia, tiene fuerza de ley (*tout'esti kurion – has authority*) lo que opina la mayor parte (*ho ti an doxē tō pleioni merei*) de los que participan en el gobierno (*politeias*)³³.

gouvernants dans une aristocratie ne possède pas une telle supériorité”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 92, n. 6.

³¹ “La nobleza de sangre y virtud se encuentran en pocos”, Pol. V 1, 1302a1.

³² Aubonnet traduce *horos* por “norme”, II-1, 164. Newman se refiere a *horos* como “characteristic by which it [the constitution] is defined”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 220.

³³ Pol. IV 8, 1294a9-14. “La constitution dépend donc toujours de la proportion des ‘fractions’ qui ‘composent’ la cité. La forme de la constitution doit évoluer, si le rapport des forces entre les différents groupes se modifie et qu’un groupe obtient l’avantage, alors que les autres perdent du terrain”, RITTER, “Le droit naturel chez Aristote”, 435.

Que el principio de la aristocracia –en el sentido de la característica que la define– sea la virtud se entiende bien en cuanto que en la aristocracia, como su nombre indica, gobiernan los buenos: *aristos*, superlativo de *agathos*; y ya vimos cómo este régimen no puede diferenciarse sólo por su fin o por la cantidad de gobernantes, pues estas particularidades las poseen también otros regímenes políticos.

Resulta curiosa la referencia, sin embargo, en el párrafo que estamos viendo, a la opinión de la mayoría. Esto no significa que todos los regímenes puedan reconducirse a la república, sino que lo que cuenta es lo que opina “la mayor parte de los que participan en el gobierno”³⁴. Es decir, no la mayoría del pueblo –a no ser en algún régimen concreto– como pudiera parecer a primera vista, sino de los que mandan. En efecto: a la hora de gobernar, cuentan mucho las opiniones que los que gobiernan, sean pocos, muchos o todos, tienen sobre los distintos asuntos, y esas opiniones son las que entran en la deliberación.

Aristóteles está afirmando que, en cualquier régimen, lo que opinan los ciudadanos gobernantes tiene fuerza de ley; y en este sentido puede decirse que la política no es ciencia exacta, pues en ella se tiene en cuenta la opinión –y no la ciencia– de los gobernantes. Esto se debe a que la política trata de lo contingente, acerca de lo cual no hay ciencia; si de algo hay ciencia, es decir, conocimiento cierto por causas, entonces eso, por su propia naturaleza, se sustrae a la opinión –y de ahí la importancia de determinar si hay o no una ciencia moral–.

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles contrapone la opinión con la elección o *proairesis*:

La opinión, en efecto, parece referirse a todo, y no menos a lo eterno y a lo imposible que a lo que está a nuestro alcance; y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección más bien por esto último³⁵.

³⁴ Respecto a las partes de la polis, ya hemos visto la importancia que Aristóteles les da y su relación con el régimen: según la parte que predomine en la polis obtendremos uno u otro régimen, lo que a su vez determina el tipo de población de la ciudad. Pero es una población que no es un todo uniforme sino que conforma una multiplicidad.

³⁵ EN III 2, 1111b31-34.

La elección entra de lleno en el campo moral: es ella la que nos hace buenos o malos, la que modula nuestro carácter. La opinión, por el contrario, se desenvuelve en un terreno más aséptico desde el punto de vista ético, pues para Aristóteles el opinar no nos hace ni buenos ni malos, aunque sí nos podemos equivocar al dar nuestro parecer: tiene que ver con la verdad o falsedad.

Llama la atención asimismo que Aristóteles pone al mismo nivel la aristocracia y la oligarquía y democracia, cuando estos dos últimos son en principio regímenes injustos. Se va viendo cómo la división entre rectos y no rectos no es tan clara, o por lo menos no es posible hacerla en la práctica, por más de que en teoría cada régimen tenga sus características determinadas, diferentes de las de los demás. Al final, en muchas ocasiones, todo dependerá del pueblo que se esté gobernando.

De hecho, la oligarquía y la democracia, como se verá en su momento, son regímenes que Aristóteles trata extensamente, pues predominan en numerosas *polis* griegas de su tiempo. Y no hay una separación neta o distinción rígida entre las polis: la monarquía es una forma de aristocracia y a la vez algunas son tiranías; la oligarquía puede tender más o menos a la aristocracia o a la democracia etc.

El problema que plantea la aristocracia es cómo asegurarse de que sean los virtuosos los que ejerzan el poder, ya que, como la misma experiencia enseña,

por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si los gobernantes fuesen enfermizos y sólo disfrutasen de salud mientras están en funciones; ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán³⁶.

Por eso mismo afirma que “en todo régimen es de máxima importancia que la legislación y el resto de la administración estén

³⁶ Pol. III 6, 1279a13-15.

ordenadas de suerte que no sea posible que los magistrados se lucren”³⁷. Si bien la aristocracia es el régimen en el que mandan los virtuosos, esto no significa que tales personas vayan a actuar bien de por vida. La virtud implica un constante ejercicio, y puede tanto perderse como reforzarse. Además, no basta para la vida en la polis, donde un papel primordial lo cumplen las leyes, que crean el marco adecuado para el ejercicio de la virtud.

En una ciudad con unas leyes injustas es complicado hacer el bien y actuar virtuosamente. Si, por el contrario, las leyes son buenas –y en este caso ejercen un cierto control para dominar a los gobernantes–, será más sencillo comportarse de modo virtuoso. En este sentido, no conviene oponer *the rule of law* contra *the rule of man*³⁸: El gobierno de la ley es preferible en el sentido de que la ley es razón sin deseo, válida para todos, incluido el gobernante –a menos de que sea un gobernante absoluto, es decir, absuelto de la ley–. Pero la aplicación de la ley es obra siempre de hombres, ya sea el gobernante o el juez, y exige de parte de estos últimos las virtudes de la prudencia y justicia respectivamente.

Aristóteles no presupone que los gobernantes por ser tales vayan a comportarse siempre de modo correcto. Esto se daría sólo cuando destacaran tanto por su virtud que estuvieran por encima de la media de los mortales. Pero lo más común será que necesiten, como cualquier otro ciudadano, unos límites a su mandato. Por eso propone unas medidas legales que puedan servir para todos los regímenes, en especial la democracia y la oligarquía, tales como

no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano, sino intentar conferir cargos modestos y duraderos más bien que cargos importantes fugaces, porque esto los corrompe, y no está al alcance de cualquiera soportar la prosperidad; o de no hacerlo así, si han conferido todos los cargos juntos, no quitarlos al menos todos a la vez, sino gradualmente. Debe procurarse, sobre todo, legislar de suerte que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero; o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero³⁹.

³⁷ Pol. V 8, 1308b31-33.

³⁸ Cfr. FRANK, “Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature”.

³⁹ Pol. V 8, 1308b11-19.

Además de al ostracismo, que ya se vio, hay una clara alusión a la importancia de la medida en los cargos políticos; en definitiva, del término medio. La cuestión de la clase media saldrá más adelante, al tratar de la república; baste añadir que en Pol. IV 11 Aristóteles parece proponerlo incluso como el mejor régimen asequible a la mayoría de las ciudades: el compuesto por ciudadanos de la clase media.

Un método interesante, previsto por Aristóteles, es que los magistrados no cobren por el ejercicio de dichos oficios: nadie querrá mandar, porque no será posible lucrarse⁴⁰. Así afirma: “que sea la clase superior la que ejerza las magistraturas es aristocrático, y esto ocurrirá cuando no sea posible lucrarse con ellas”⁴¹. Es éste también el modo que tienen los aristócratas de asegurarse el poder, pues los pobres, al no disponer de dinero para mantenerse, no podrán ocupar cargos de gobierno, y “no querrán gobernar, puesto que no se gana nada con ello, y preferirán dedicarse a sus negocios privados, y los ricos podrán gobernar, puesto que no necesitan nada de la comunidad”⁴². Aristóteles, que está en un primer momento refiriéndose a los aristócratas –y por tanto excelentes en virtud–, pasa seguidamente a referirse a los ricos, identificando ambos grupos sociales. Esta identificación se basa seguramente en que el ejercicio de determinadas virtudes, tal como explica en la *Ética a Nicómaco*, requiere disponer de bienes y de propiedad.

Entonces, ¿en qué se diferencia el régimen aristocrático de la oligarquía? En que en aquél “los magistrados se eligen no sólo de acuerdo con la riqueza, sino también con la virtud”⁴³; pero pareciera que la riqueza sí importa –por lo menos en alguno de los tipos de aristocracia, como veremos–. Lo que late en el fondo es la idea de que, de alguna manera, riqueza y nobleza coinciden⁴⁴, sea al menos por las posibilidades

⁴⁰ Esto es algo propio del primitivo republicanismo tal como se dio después de la revolución norteamericana.

⁴¹ Pol. V 8, 1309a 3-4.

⁴² Pol. V 8, 1309a4-7.

⁴³ Pol. IV 7, 1293b10-11.

⁴⁴ En la *Ética Eudemia* habla Aristóteles de la nobleza o *kalokagathia*, como la suma de todas las virtudes, el ideal de nobleza de la época. Considera que esta “nobleza” (que no hace sólo referencia al nacimiento noble, sino a la suma de todas las virtudes) se

de educación, que llevaría a la virtud, que los ricos tienen y no los pobres⁴⁵.

Lo que prima en una aristocracia es la virtud⁴⁶, por lo que es un régimen bastante difícil de alcanzar –por no decir imposible– y por eso “caen fuera de las posibilidades de la mayoría de los ciudadanos” o si no es el caso, son más bien “próximas a la llamada república (*politeia*), y por ello debe hablarse de ambas como de una sola”⁴⁷. Es decir, como la aristocracia en estado puro es difícil que se dé –como lo es cualquier otro régimen sin mezcla–, lo más parecido a ella será una especie de república⁴⁸.

Sin embargo –como ya se vio–, no es la virtud el único elemento a tener en cuenta al clasificar un régimen como aristocrático y por eso hay varias especies de aristocracia. No es la aristocracia un modelo único rígido, sino que, como siempre, deberá adaptarse a las circunstancias de la polis donde se dé, cada una de las cuales está compuesta de diversos elementos.

3. ESPECIES DE ARISTOCRACIA

Como se ha dicho, Aristóteles no hace una división tajante entre los distintos regímenes, de tal manera que quizá fuera más conveniente hablar de tal régimen con rasgos oligárquicos o aristocráticos o monárquicos, porque además muchas veces esos rasgos aparecen

diferencia de ser “bueno” en que implica una referencia a la belleza: la belleza incluye la bondad, pero no a la inversa. Cfr. EE VIII 3, 1248b10-35.

⁴⁵ Cfr. Pol. IV 8, 1293b37-38.

⁴⁶ Dice por ejemplo que “la nobleza (*eugeneia*) es riqueza y virtud antiguas”, Pol. IV 8, 1294a21-22.

⁴⁷ Pol. IV 11, 1295a32-34.

⁴⁸ Pellegrin dice que el régimen de las ciudades, la *politeia*, varía según cuatro criterios. El cuarto sería según la proporción, ya que “peu de constitutions sont pures mais la plupart participent de plusieurs formes dans proportions differentes (...). C’est à ce sens de *politeia* que se réfèrent la deuxième, la troisième et peut-être la première figure de l’*aristē politeia* distinguées plus haut”, PELLEGRIN, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, 19.

mezclados⁴⁹. Estas *mixed constitutions* o regímenes mixtos son los más frecuentes en la teoría aristotélica, al ser los más corrientes en las polis griegas, y a veces plantean problemas de clasificación. Es decir, la tradicional división tripartita aristotélica aparece enriquecida por una nueva visión de los regímenes, con contornos algo difusos.

En este contexto se entiende por qué numerosas veces llama Aristóteles aristocracia a una especie de oligarquía. Lo mismo sucede en relación con la *politeia*: en ocasiones Aristóteles le da el nombre de democracia, casi como haciendo coincidir estos dos regímenes. Es decir, a veces trata la democracia como si fuera un régimen justo, y no de los que él mismo califica como injustos: tal vez porque es el que prima en las ciudades griegas, ya que, de hecho, los dos regímenes más tratados en la *Política* son la democracia y la oligarquía⁵⁰.

Por tanto, lo que Aristóteles llama aristocracia no siempre cumple las condiciones que él mismo establece para tal régimen de gobierno, como lo es el hecho de basarse exclusivamente en la virtud. Ciertamente ésta será tomada en cuenta –si no, no se estaría dando este régimen–, pero en muchas ocasiones no es el único factor determinante. Entre estos factores, como es claro, se encuentra el hecho de la diversidad de los ciudadanos, que se verá a continuación.

⁴⁹ “The mixed constitution of Aristotle (...) is not necessarily a combination of all constitutions (...). It is not an union of Kingship, Aristocracy and Democracy, for a King has no necessary place in it; it is rather a combination of social elements –virtue, wealth, free birth– than a combination of constitutions; it is a constitution which finds a place in the State for the good, the wealthy, and the many, and which rallies them all round it. It does justice to everything that contributes to the life of the State. Under its shadow the good, the wealthy, and the free-born work happily together, ruling and being ruled for the common good. This is Aristotle’s conception of the normal (not the best) State in the form which it most commonly assumes”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 264-265.

⁵⁰ “It is clear that in the ordinary use of language the term ‘aristocracy’ was applied to constitutions which Aristotle did not think worthy of the name. It was applied to combinations of oligarchy and democracy which inclined towards oligarchy, while combinations of oligarchy and democracy inclining towards democracy were called polities (6 (4). 8 1293b 34 sqq.: 7 (5). 7. 1307 a 15sq.)”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 497. Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 293.

a) Distinción entre los ciudadanos: la elección

La variedad de ciudadanos y la variedad de regímenes contribuyen a la riqueza de las ciudades. Ya se vio cómo la pluralidad es algo constitutivo de la polis⁵¹; cada ciudad está formada por partes, que en uno u otro régimen adquieren diversa relevancia: los distintos regímenes aparecen según se combinen las partes que los conforman⁵². Esto implica, por un lado, que las ciudades poseen regímenes políticos distintos; y por otro, que en una misma polis el régimen puede variar, según quién adquiera mayor o menor preponderancia (cuestión distinta será si, para Aristóteles eso significa que cambie la esencia de la polis o no)⁵³.

El régimen que nos ocupa ahora, la aristocracia, resalta la diferencia entre las personas, ya que se basa expresamente en la desigualdad que existe entre los ciudadanos: el criterio que marca al régimen es el hecho de que gobiernen los que poseen mayor virtud. Que los virtuosos sean considerados como los más aptos para gobernar es una cuestión que no sorprende, ya que la virtud –y en especial la prudencia–, capacita para

⁵¹ Es interesante al respecto la cuestión “Unity and Difference” en la polis, de que trata Jill Frank en su libro. Allí señala que “Aristotle underscores that political harmony requires not homogeneity but difference. Indeed, he suggests that there can be no political harmony without difference (...). Political unity is not a commonality that subsumes or transcends difference. It is, rather, a commonality that preserves difference”, FRANK, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*, 143-144.

⁵² Miller remarca cómo la diversidad de constituciones se debe a tres criterios: el primero, el diverso concepto de buena vida que tienen los hombres; el segundo, la diferencia de riqueza en los grupos ciudadanos: ricos, pobres y clase media; y por último, según las funciones que se ejerzan en la polis (que Aristóteles compara con los órganos de un animal). Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 159-161.

⁵³ “This is added to explain and justify what has just been said, that the existence of parts of the State differing in kind involves the existence of constitutions differing in kind. A constitution is an ordering of the parts of the State in relation to their participation in magistracies. One constitution gives the magistracies to the rich, another to the poor, another to rich and poor together, and constitutions differ according as they give the magistracies to one part of the State or to another”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 155 (ref. 1290a7).

ejercer el gobierno con miras al bien común. Se presupone que un hombre virtuoso ejercerá su mandato con justicia e imparcialidad, sin pretender un enriquecimiento abusivo ni aprovecharse de la situación de mando.

Ahora, es evidente que no es sólo la virtud lo que diferencia a los seres humanos; las personas, siendo por un lado iguales en cuanto pertenecientes al género humano, se distinguen entre sí por numerosos factores, como pueden ser el sexo, el oficio, la posesión de riquezas etc. En particular, en los tiempos de Aristóteles, las personas se distinguían en primer lugar por los papeles que poseían en el hogar: amo o esclavo, varón o mujer, padre o hijo. Además, los hombres son ricos o pobres, o de condición intermedia, unos campesinos, otros comerciantes u obreros. Y entre los ciudadanos distinguidos también hay diferencias según la magnitud de sus riquezas. Todas estas cualidades se presentan, de modo más o menos velado, al hablar de las diferencias entre los diversos regímenes. En definitiva éstos existen porque los hombres no son completamente iguales –con una uniformidad en la polis como la propuesta por Platón–.

Aristóteles considera que “además de las diferencias fundadas en la riqueza existen las que se fundan en el linaje o en la virtud, o en cualquier otra condición de las que hemos dicho, al hablar de la aristocracia, que constituyen un elemento de la ciudad”⁵⁴. Los autores discuten a qué textos se está refiriendo Aristóteles cuando señala que ya habló de la aristocracia. Ahora lo que interesa, sin embargo, es ver cómo afirma que no basta la virtud para hablar de la aristocracia. Implícitamente admite que al tratar de la aristocracia se han nombrado otras cualidades que son parte integrante de la ciudad: por tanto la aristocracia no tiene exclusivamente en cuenta la virtud.

En la aristocracia algunos quedan excluidos del gobierno –en sentido estricto–, que pasa a manos de los más capaces, según criterios diversos. Estos últimos, elegidos entre los varones ciudadanos, son constituidos en gobernantes y los demás en súbditos –contrario a lo que debería ser propio del ciudadano, que es la posibilidad de gobernar y de ser gobernado–. En este caso, cuando hablo de gobernar, me estoy refiriendo

⁵⁴ Pol. IV 3, 1289b41-1290a3.

exclusivamente a la posibilidad de ejercer ciertas magistraturas⁵⁵, porque en la aristocracia el pueblo sí es capaz de elegir a sus propios magistrados (y en ese sentido no está excluido del gobierno).

La cuestión es ver hasta qué punto la cuestión de la elección implica realmente participar en el gobierno. El buen ciudadano no será solo el que obedece, sino también el que participa en la polis eligiendo a los magistrados. Hay un escalón más alto que en relación con la monarquía: en ésta el pueblo tal vez elija al rey –en las monarquías electivas–, pero no va más allá.

Dice Aristóteles: “Que algunos magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean entre algunos ciudadanos por elección, es aristocrático”⁵⁶. Llama la atención cómo los magistrados, en la aristocracia, pueden ser nombrados entre todos, es decir, como si fueran capaces de ocupar puestos de gobierno no sólo los virtuosos, sino cualquier ciudadano⁵⁷. Si precisamente estamos hablando de una aristocracia, parece que debería ser más bien que “sean nombrados entre algunos”⁵⁸, como señala en la segunda parte de la frase. En Pol. IV 4 habla Aristóteles de las distintas clases de personas que se encuentran en la polis, y en el número ocho sitúa a

la que sirve en los servicios públicos y las magistraturas, puesto que sin magistrados (*archontōn*) no puede existir la ciudad. Tiene que haber, por tanto, algunos ciudadanos capaces de ejercer las magistraturas y desempeñar los servicios públicos, de un modo permanente o por turno. Quedan las clases que acabamos de definir: la deliberativa y la que juzga en caso de litigio. Si la ciudad, pues, tiene que contar con todos estos elementos y todos han de desempeñar sus funciones bien y justamente, tendrá que haber algunos ciudadanos que participen de la virtud de los políticos⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. Pol. IV 15, 1299b23-25.

⁵⁶ Pol. IV 15, 1300b4-5.

⁵⁷ De todos modos, Aristóteles señala que sólo ocuparán algunas magistraturas.

⁵⁸ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 357.

⁵⁹ Pol. IV 4, 1291a34-1291b1.

Parecería que los magistrados forman una única clase y que no se eligen entre toda la ciudadanía. Sólo algunos son “capaces de ejercer las magistraturas y desempeñar los servicios públicos”, porque de hecho sólo algunos ciudadanos participan de la virtud de los políticos.

Esto se debe a que el hecho de elegir se considera ya algo aristocrático: elegir es seleccionar, y por tanto una acción más aristocrática que el echar a suertes (procedimiento empleado para ciertas magistraturas), ya que supone un criterio de preferencia. La elección implica una valoración que, en principio, no sería adecuada para un sistema democrático⁶⁰.

Newman explica que esta aparente contradicción se resuelve si caemos en la cuenta de que se está hablando de las “así llamadas aristocracias” –y no de la aristocracia en sentido absoluto–, caracterizadas por tomar elementos de los demás regímenes, ya que son un régimen mixto. Es decir, que las aristocracias –si excluimos la mejor– se organizarán de modo ecléctico, combinando características variadas. Si en la democracia todos eligen a los magistrados entre toda la población, y si en la oligarquía se nombran algunos ciudadanos entre algunos, entonces en la aristocracia todos elegirán de entre todos los ciudadanos, o algunos entre todos⁶¹.

De todos modos, el criterio para elegir a los que conforman el gobierno no es único. Así dice Aristóteles que “aspiran con razón a los honores los nobles, los libres y los ricos”⁶², por lo que, por el contrario, no tendrán derecho a las magistraturas los viciosos, los esclavos y los pobres. Esta afirmación es matizable, pues luego veremos cómo la democracia se constituye por el gobierno de los pobres, que son siempre la mayoría.

⁶⁰ A pesar de esto, resulta interesante ver cómo, cuando surge el sistema representativo en Norteamérica, se adopta la idea de la elección, y se rechaza de raíz la posibilidad de repartir los cargos por sorteo. Cfr. MANIN, *Los principios del gobierno representativo*, 166.

⁶¹ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, xiv.

⁶² Pol. III 12, 1283a16-17.

En resumidas cuentas, pueden reducirse a tres los criterios para aspirar al gobierno de modo exclusivo –pues los libres aspiran a él en cuanto todos son libres–: la riqueza, el linaje y la virtud, que se dan aislados o en combinación unos con otros, que será lo más corriente⁶³. Estos tres son los criterios que pueden aparecer en las distintas aristocracias; según cuál de ellos predomine, tendremos uno u otro tipo de aristocracia, que veremos en los siguientes parágrafos.

b) Aristocracia como mejor régimen, *haplos*

Ya hemos afirmado varias veces que los regímenes políticos que presenta Aristóteles no se reducen a dos o tres modelos rígidamente fijados, sino que se corresponden con la realidad humana: en este sentido presentan múltiples variaciones y matizaciones.

Si nos fijamos en la aristocracia, en primer lugar está la aristocracia propiamente dicha o en términos absolutos. Es la que en griego se denomina aristocracia *haplos* o también *kat'euche*, es decir, sin nada que interfiera con ella, sin ningún otro término de comparación. Sería la basada exclusivamente en la virtud, pero una virtud que no hace referencia a un régimen concreto, y que se presenta, por decir así, en estado puro, sin mezclar con otro criterio: es la aristocracia considerada –junto a la monarquía– como el régimen mejor. Las otras especies de aristocracia, como veremos, lo son en un sentido relativo: además de la virtud cuentan con más elementos que se mezclan para configurar el régimen, tales como el dinero o la nobleza de quienes gobiernan, o incluso tienen en cuenta el número de ciudadanos, y se acercan así a la democracia). Como afirma Miller expresamente:

El régimen conforme a nuestras oraciones (o nuestros deseos), aunque posible en principio, según Aristóteles no es alcanzable en la práctica.

⁶³ En este sentido, Miller habla de la aristocracia como un régimen “mixto o mezclado” (*a mixed constitution*), de democracia, oligarquía y virtud, siguiendo Pol. V 7, 1307a5-9: “Pero las repúblicas y las aristocracias se destruyen sobre todo por la desviación de la justicia dentro del régimen mismo, que se origina en el hecho de que la democracia y la oligarquía no están bien mezcladas en la república, y en la aristocracia no están bien combinadas aquellas y la virtud”, cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 296.

Porque, debido a la naturaleza y a la suerte, las ciudades de su día no poseían ni la población ni los recursos requeridos para asegurar el mejor tipo de vida para cada uno y para todos los ciudadanos (cf. Pol. VII 4 1325b33-40)⁶⁴.

Es un régimen considerado en absoluto y no por referencia a otra característica, pero que presenta el problema de que, siendo el mejor posible, ninguna polis reúne las características necesarias para albergarlo. En él se asumen de modo optimista ciertas condiciones relativas a la población y a los recursos de que goza, que en realidad es difícil que se den⁶⁵. Algunos autores⁶⁶ consideran que aquí sólo se incluyen las ciudades de nueva fundación, que parten de unos presupuestos ideales, como señala Aristóteles al hablar de la ciudad que busca estar constituida lo mejor posible: “Por eso tenemos que presuponer muchas condiciones ideales, ninguna de las cuales, sin embargo, debe ser imposible⁶⁷”.

He aquí uno de los problemas para clasificar esta aristocracia: por un lado es ideal en cuanto concebida como el mejor régimen, que no existe en la vida corriente. Es un régimen que debe cumplir un sinnúmero de condiciones de territorio, población, gobierno, etc. para que pueda llamarse el mejor y que, en realidad, hasta la época aristotélica, no había existido nunca. Por otro lado es un ideal que no debe ser un imposible, pues en ese caso, no serviría de nada: sería como proponer un régimen abstracto sin posible aplicación, cuestión que no casa con el pensamiento aristotélico.

El texto que describe a este régimen es aquel donde Aristóteles afirma:

⁶⁴ “The ‘constitution of our prayers’, though possible in principle, was unattainable in practice on Aristotle’s view. For, owing to nature and fortune, the polises of his day possessed neither the population nor the resources required to secure the best way of life for each and every citizen (cf. Pol. VII 4 1325b33-40)”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 252.

⁶⁵ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 190.

⁶⁶ Cfr. por ejemplo PELLEGRIN, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”.

⁶⁷ Pol. VII 4, 1325b38-39.

El nombre de aristocracia puede aplicarse legítimamente al régimen que hemos estudiado en los primeros libros⁶⁸ (pues el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos y no por hombres buenos según un supuesto determinado, es el único que en justicia puede denominarse aristocracia ya que sólo en él la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen)⁶⁹.

Es un texto muy importante, que se verá con mayor detenimiento. Por ahora sólo interesa señalar que hay sólo una, por llamarla así, aristocracia verdadera: aquella en donde el buen ciudadano es también un buen hombre⁷⁰. En este sentido, parecería que el bien humano exige una cierta actividad política⁷¹: la vida buena se da en la polis, y no existe fuera de ella, a no ser entre los dioses. La polis como lugar de perfeccionamiento del hombre y por ello, la vida política como la vida feliz –por lo menos en la vida real– (lo que no significa que la vida contemplativa no sea considerada por Aristóteles como algo superior, como ya se vio al principio de este trabajo).

El pasaje puede desgranarse en varias afirmaciones: la aristocracia está constituida por los mejores hombres; la virtud de estos hombres es absoluta y no relativa al régimen; y en este régimen coinciden el buen hombre y el buen ciudadano. Si lo relacionamos además con Pol. VII 9, donde hablando del régimen mejor afirma que “en la ciudad mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto y no según los supuestos del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero

⁶⁸ Alexander defiende que esta definición, al decir Aristóteles que ya se estudió en los primeros libros, se relaciona directamente con el régimen visto en el libro III de la *Política*, y no con los libros VII y VIII, es decir, con el régimen ideal o mejor. Alexander afirma que todas las características que sobre el mejor régimen se afirman en el libro IV, concuerdan perfectamente con el régimen descrito en el libro III.

⁶⁹ Pol. IV 7, 1293b1-7. Newman traduce así: “For to only one constitution is it right to apply the name of aristocracy, to the constitution the citizens of which are men best in respect of virtue absolutely and not merely good with reference to certain given conditions, for in this constitution alone the same man is an absolutely good man and good citizen, whereas in all others good citizens are good men only relatively to their own constitution”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 193.

⁷⁰ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 192.

⁷¹ Cfr. Pol. VII 2.

ni mercader⁷², entonces se advierte cómo para Aristóteles la aristocracia es el mejor régimen (junto a la monarquía, como vimos).

La cuestión es ver si la aristocracia perfecta es un régimen posible, ya que “la aristocracia deberá considerarse mejor que la monarquía para las ciudades (...) siempre que sea posible reunir unos cuantos semejantes”⁷³. Pero tal vez no sea posible conseguir un solo monarca que encarne la perfección, ni tampoco varios gobernantes que sean hombres perfectos. Asimismo, lo más normal es que las virtudes de los hombres que conforman la multitud no sean completas, pero tienen la ventaja de que, al ser más, se perfeccionan unos a otros para tomar las decisiones oportunas en el gobierno. En este sentido parece que, según Aristóteles, conviene compartir el mando, aunque sólo sea por el hecho de que “cuatro ojos ven más que dos”, como señala el dicho popular.

Tenemos entonces que el mando será compartido, en la aristocracia, por varios ciudadanos. Y así puede afirmarse que el ciudadano en la aristocracia participará del gobierno, aunque cada uno en diversa medida. Parecería que sólo unos pocos, los virtuosos, puedan ser efectivamente nombrados magistrados, pero eso no significa que no exista una cierta colaboración de los demás, ya que hay varios modos de participar en el gobierno.

De hecho Aristóteles hace un estudio exhaustivo en los tres últimos capítulos del libro IV de la participación de los ciudadanos en el elemento deliberativo, en las magistraturas (*tas archas*) –que sería el gobierno propiamente dicho– y en los tribunales. Si entendemos ciudadano como aquel que tiene la capacidad de participar en el gobierno, hay que ver qué se entiende por gobierno. Porque de lo que habla Aristóteles al definir al ciudadano es de magistraturas indefinidas, y la palabra que emplea es *arches*, que también se traduce por gobierno. Por tanto parece que cuando se dice que en las aristocracias sólo los nobles son adecuados para el gobierno, nos referimos a las magistraturas, quedando la deliberación y el juicio –así como la elección de los magistrados– en manos de todos los ciudadanos.

⁷² Pol. VII 9, 1328b37-40.

⁷³ Pol. III 15, 1286b5-7.

La aristocracia como buen régimen sería aquel en donde el ciudadano, que obedece las leyes de la polis, y que, en las tareas que tiene encomendadas como ciudadano, juzga y delibera conforme al bien del régimen, es por ese mismo hecho un buen hombre. Cabe suponer que esto se debe a que el ejercicio de tales funciones supone prudencia o al menos sus partes potenciales. La vida en la polis no sólo posibilita sino que facilita la vida virtuosa: ambas no se contradicen, ya que una lleva a la otra. Parecería que ésta es una situación ideal en cuanto no factible, aunque posible. Según Aristóteles la aristocracia perfecta, en la realidad, no existe. Lo que no impide que se pueda tener en consideración la identidad entre buen hombre y buen ciudadano para fundamentar y estudiar los distintos regímenes.

Lo que conviene determinar es la distinción entre bueno en sentido absoluto y bueno en algún aspecto, por ejemplo, un aspecto destacado en el propio régimen: es decir, cada régimen considerará como buenas a personas diferentes, según lo que se valore en esa comunidad. Y no es lo mismo ser buen ciudadano en una monarquía que en una democracia: cada sistema político requiere unas condiciones gracias a las que se puede llamar bueno al hombre que las cumple.

En el tipo de aristocracia que estamos viendo lo determinante es que se sea bueno sin referencia a nada más. Por lo que será una bondad asumible en las distintas polis. Si esta aristocracia coincide con el mejor régimen que vimos en el apartado anterior, parece ser un régimen que – para muchos comentaristas de Aristóteles– es inviable por imposible en la práctica: no existen hombres tan perfectos en virtud. Lo que no significa que sea un régimen ideal en sentido platónico, sino simplemente un régimen que podría llegar a ser, pero que de hecho no es nunca. Es la mejor constitución en sí de la que se habla en Pol. VII.

Dentro de este tipo de aristocracia, Newman describe dos variedades: una en la que siempre gobiernan los mismos, y otra en la que los gobernados llegan al mando después de pasado un tiempo, cuando han adquirido la suficiente madurez y educación⁷⁴. Se entiende que si los que una vez fueron gobernados, con el tiempo, pueden llegar a ser gobernantes, es porque entre tanto han adquirido la prudencia.

⁷⁴ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, ix.

c) Otras aristocracias: Cartago y Esparta

Sin embargo no es ésta la única clase de aristocracia: en el libro IV, Aristóteles abre la mano –por decir así– y califica como aristocracias regímenes que en sentido estricto parecería que no lo son; o por lo menos, añade otras cualidades que conviene que tenga el gobernante, además de la virtud. Estas últimas son, según Newman, las *so-called aristocracies*⁷⁵, que en definitiva son regímenes o constituciones mixtas, propias de ciudades como Esparta y Cartago.

De todos modos, lo que las debe caracterizar es que tengan en cuenta la virtud para la elección de las magistraturas (y así distinguirlas de la oligarquía y de la república). Aristóteles afirma que, en ellas, por lo general, “los magistrados se eligen no sólo de acuerdo con la riqueza, sino también con la virtud [en inglés, *merit*]”⁷⁶. Y precisamente por esto, señala Simpson, la virtud que consideran –en contraste con la virtud de la aristocracia verdadera– no tiene que ser virtud perfecta, sino sólo una virtud parcial⁷⁷: la virtud queda compensada o completada con otras características. Según Richard Kraut la finalidad de Aristóteles en los libros IV a VI de la *Política* es planear

instituciones que promuevan el bienestar y la virtud; pero aquí el tipo de virtud que busca desarrollar no es la virtud completa estudiada en la ética, sino una serie de aptitudes más básicas, y por tanto una forma atenuada

⁷⁵ Miller señala que “so-called aristocracy differs from true aristocracy, because in the latter the government is composed solely of those who possess true virtue equipped with the necessary resources, but in so-called aristocracy the government is composed only partially of virtuous persons”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 164.

⁷⁶ Pol. IV 7, 1293b10-11.

⁷⁷ “For regimes that choose the offices on the basis of virtue as well as wealth are not aristocracies proper, for virtue is not the only criterion of rule, nor oligarchies or polities, for virtue is also a criterion of rule (though this virtue, by contrast with the virtue of true aristocracy, need not be perfect virtue but only partial virtue, or even a certain reputation for virtue)”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 316.

de bienestar humano. Estas habilidades son las virtudes del buen ciudadano⁷⁸.

La virtud del ciudadano varía de polis en polis, y puede poseerse sin tener la virtud completa; y misión del político será promoverla. Esto se debe a que muchos de los ciudadanos de los regímenes imperfectos no llegarán nunca a ser completamente virtuosos, ya sea por falta de la educación necesaria o porque la misma polis –con un régimen imperfecto– no admite instituciones que establezcan la virtud perfecta⁷⁹. De ahí la importancia que concede Aristóteles a la educación, en el libro VIII.

En esta polis existen hombres justos, hombres de bien (*epieikeīs*), que son estimados por el pueblo, y por eso, aunque los regímenes no se preocupan públicamente de la virtud, el régimen puede llamarse aristocrático⁸⁰: de alguna manera la virtud está presente en la configuración de la sociedad. Estos hombres justos viven en un régimen que no es perfecto, que tal vez promulgue leyes que no persigan directamente el bien común, pero ellos, como ciudadanos que son, deciden dar primacía a la virtud como criterio de selección de los gobernantes.

Ahora bien, aunque el pueblo es consciente de que conviene que gobiernen los mejores, y por ello los elige, estos “mejores”, como vimos, necesitan también una cierta riqueza para poder ejercer el gobierno de modo independiente y objetivo. Si dependieran de un sueldo para vivir, se aferrarían al cargo de cualquier manera, o se dejarían llevar por intereses particulares en vez de buscar el bien común. Además, muchas

⁷⁸ “In IV-VI, his aim is again to design institutions that promote well-being and virtue; but here, the kind of virtue he seeks to develop is not the full virtue studied in the ethical works, but a less exalted set of skills and therefore a more attenuated form of human well-being. These skills are the virtues of a good citizen”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 377.

⁷⁹ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 363-364; 377-378.

⁸⁰ “When, in the absence of a public care for virtue on the part of the State, men reputed to be good (*επιεικεῖς*) are elected to office, the community may fairly be said to elect *αριστινδην* and its constitution may be called aristocratic”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 194.

veces va unida la nobleza y el dinero, “porque la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos”⁸¹.

Por lo visto hasta aquí, parece que una primera caracterización de la aristocracia como régimen mixto consiste en unir el dinero a la virtud. Puede considerarse que estas dos notas están presentes –aunque en uno de los casos sólo de manera implícita–, en los diversos tipos de estas aristocracias de segundo orden: riqueza y virtud como cualidades propias de las aristocracias que no son aristocracias puras.

Pasa Aristóteles a continuación a determinar las especies de aristocracia:

Así, cuando el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud y el número (*dēmon*), como en Cartago, es aristocrático, y lo es también cuando sólo tiene en cuenta dos de esas condiciones, como en Lacedemonia, la virtud y el número, y es una mezcla de las dos, de democracia y virtud⁸².

Tenemos por tanto dos tipos de aristocracia –además de la perfecta–, según cuáles sean las posibles combinaciones de los elementos que las conforman (Aubonnet considera que son dos variaciones de un solo tipo, cuestión que no altera lo esencial)⁸³.

La aristocracia en Cartago tiene en cuenta, además de la virtud, la riqueza y el número de los ciudadanos; en este sentido, es una mezcla de oligarquía y democracia pero que toma en consideración la virtud. Esto es lo que la diferencia de la llamada república o *politeia*, que resulta ser

⁸¹ Pol. IV 8, 1293b37-38.

⁸² Pol. IV 7, 1293b14-18.

⁸³ Es la segunda forma de las “así-llamadas aristocracias” (la primera es la que reúne virtud y riqueza): “La forme commune de l’aristocratie, ‘celle qu’on appelle aristocratie’, la seule qui semble avoir été incluse dans les listes traditionnelles de constitutions et qui répond à des Etats existant réellement, comporte deux variétés qui sont plus ou moins de la nature des formes mixtes et se situent entre l’oligarchie et la ‘politie’. Là où le régime politique prend en considération, en plus du critère du nombre, ceux de la richesse et de la vertu ou celui de la vertu seulement, on a une constitution comme celle de *Carthage* ou comme celle de *Lacédémone*”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 121-122.

una mezcla de oligarquía y democracia (con inclinación a la democracia). En cambio, la virtud no aparece nombrada de modo expreso en el régimen de Esparta; en él sólo importa, además de la virtud, la cantidad o número, con lo que parece una aristocracia que tiende a la democracia.

Peter Simpson destaca que estas aristocracias, “a diferencia de los tipos de democracia y oligarquía, no son tanto variaciones de un solo principio (número o riqueza) cuanto combinaciones de uno o más principios (número, riqueza y virtud)”⁸⁴. Lo que hace cada uno de los regímenes es mezclar estos elementos en diferente medida: algunos darán mayor importancia a que las magistraturas se determinen por la riqueza de los ciudadanos, y otros destacarán la virtud de los mismos, pero no dándose nunca sólo uno de ellos⁸⁵.

Fred Miller hace una clasificación de las aristocracias en tres tipos, que no coinciden exactamente con el texto aristotélico. El primero sería el que conjuga las cualidades de riqueza y virtud, que llama oligarquía aristocrática⁸⁶; los otros dos tipos serían la democracia aristocrática y la república aristocrática. Como notas de la democracia aristocrática propone la virtud y la libertad –sin embargo Aristóteles propiamente habla de virtud y número– y la referencia que da es 1293b16-18 y el régimen de Cartago⁸⁷ (mientras que Aristóteles, al hablar de Cartago, se refiere a tres elementos: riqueza, virtud y número). Parecería que Miller condensara en uno los dos tipos de aristocracia, de Cartago y de Lacedemonia. Y señala como notas de la república aristocrática, virtud, libertad y riqueza, haciendo referencia al texto del capítulo siguiente de la *Política*:

Pero como son tres los elementos que se disputan la igualdad en la ciudad –la libertad, la riqueza y la virtud– (porque la cuarta, llamada nobleza (*eugeneian*), acompaña a las dos últimas, pues la nobleza es riqueza y

⁸⁴ SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 316.

⁸⁵ “It is mixed, not because it divides power between king, nobles and people, but because two or more of the social elements which can justly claim power in a State share power within it”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 498.

⁸⁶ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 164-165.

⁸⁷ “Aristocratic democracy (e.g. Carthage) [is described] at 7 1293b16-18”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 164.

virtud antiguas (*archaíos ploūtos kai aretē*), es evidente que la mezcla de dos de estos elementos, de ricos y de pobres, debe llamarse república, y la de los tres, aristocracia en más alto grado que todas las demás, excepto la verdadera y primera⁸⁸.

Es decir, Fred Miller hace hincapié, más que en el número, en el valor de libertad. Se entiende que si la libertad es lo definitorio de la democracia⁸⁹, entonces de alguna manera puede hacerse equivaler a libre.

Siguiendo con Aristóteles, puede resumirse su postura en el texto donde afirma: “Estas dos formas hay, pues, de aristocracia además de la primera –el régimen mejor–, y una tercera es la de las llamadas repúblicas que tienden más bien a la oligarquía”⁹⁰. Por tanto tendremos: la aristocracia como mejor régimen; la aristocracia que valora la virtud, riqueza y número; la que tiene en cuenta sólo el número y la virtud, y un último modo de aristocracia, que es aquel que asume forma de una república (por tanto oligarquía más democracia) con tendencia oligárquica⁹¹.

Esta última es el concepto popular –por llamarlo de alguna manera– que había de la aristocracia en tiempos de Aristóteles, aunque propiamente son regímenes que no merecen el nombre de aristocracia. Por eso señala Simpson que es simplemente una concesión que hace Aristóteles a la opinión del común de las gentes⁹². Para Newman no es propiamente una aristocracia, ya que no encontramos en ella rastro alguno de virtud:

Aristóteles aquí se separa de la explicación que normalmente da de la aristocracia como un régimen donde la virtud es reconocida a través del otorgamiento de una magistratura (para ejercer una magistratura), ya sea

⁸⁸ Pol. IV 8, 1294a19-25.

⁸⁹ Cfr. Pol. IV 8, 1294a9-14.

⁹⁰ Pol. IV 7, 1293b18-21. “Finalement Aristote inclut parmi les aristocraties, comme troisième forme, les ‘polities’ à tendance oligarchique. De fait, cela peut se concevoir, puisque d’autres penseurs, tel Platon et Aristote à leur suite, ont considéré l’oligarchie et l’aristocratie comme apparentées”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 122.

⁹¹ Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 320-322.

⁹² Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 317.

sola o en combinación con otras cosas, y otorga ese nombre a regímenes en los que éste no es el caso (a los que no se aplica esto)⁹³.

En resumidas cuentas, además del régimen mejor aristocrático, existen otras tres variantes de aristocracia, que juegan con distintos elementos (riqueza y virtud; virtud y número; libertad, riqueza y virtud) siendo común a todas ellas la presencia de la virtud.

Sin embargo, parecería que el tipo más común de aristocracia es el que se asemeja a la oligarquía⁹⁴, ya que no es fácil que haya hombres buenos lo bastante numerosos para conformar un régimen de esa calidad. De hecho, ya vimos como existe un tipo de aristocracia que consiste en ser una *politeia* con tendencia oligárquica, es decir, combinando principalmente los elementos de riqueza y de número –o democracia–. Por eso, en algunos textos parece casi equiparar estas dos formas de gobierno⁹⁵.

En esta misma línea afirma Aristóteles que “la aristocracia la clasifican como una forma de la oligarquía por considerarla como una cierta oligarquía”⁹⁶; sin embargo este texto puede entenderse como la respuesta al hecho de que antes ha intentado reducir todas las formas de

⁹³ “Aristotle here departs from the account which he frequently gives of aristocracy as a constitution in which virtue is recognized in the award of office either alone or in combination with other things, and concedes the name to constitutions in which this is not the case”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 195. Cfr. Pol. V 7, 1307a10-16.

⁹⁴ “The custom of calling aristocracies those polities that lean more toward oligarchy arises from a certain similarity between the well-off and the best. For first, education and good birth (which are marks of the best) go along with being well-off, and second, the well-off have what people do wrong for. The force of the latter point may be either that the well-off are assumed to be just because, having abundant means, they are assumed to have no motive to be unjust, or that since they have what people think is best (and so what they do wrong for, namely wealth and the advantages of wealth), they are themselves thought of as best. At any rate, the well-off are called noble and good or gentlemen”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 319.

⁹⁵ “Y lo mismo que la aristocracia concede la supremacía a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están constituidas principalmente por los selectos”, Pol. IV 8, 1293b40-42. “Además, como todos los regímenes aristocráticos son oligárquicos, las clases superiores abusan más”, Pol. V 7, 1307a34-35.

⁹⁶ Pol. IV 3, 1290a16-17.

gobierno a dos, oligarquía y democracia, pues son los regímenes que se dan más en la vida real de la antigua Grecia⁹⁷. En este sentido, si queremos equiparar la aristocracia a una de estas formas de gobierno, tiene mucho más en común con la oligarquía que con la democracia, como es evidente. Y también considera el parecido entre la aristocracia y oligarquía cuando se trata de estudiar las causas de las revoluciones; en efecto, en ambas son pocos los gobernantes, por lo que resulta más sencillo que la mayoría se rebele contra ellos⁹⁸, pues es claro que un régimen que desee conservarse debe lograr que la mayoría esté de acuerdo con él⁹⁹. Aristóteles reconoce –como se ve sobre todo en el texto del libro V– que, ya que la aristocracia es difícil de lograr, tal vez debamos conformarnos con la oligarquía, régimen más cercano a los pueblos que en ese momento vivían en Grecia.

Sin embargo no se identifican absolutamente oligarquía y aristocracia, como es claro, por el hecho de ser la oligarquía uno de los regímenes injustos. Aristóteles, sigue pronunciándose a favor de los regímenes que considera propiamente justos, como son la monarquía, aristocracia y república. Por eso dice:

Este es, pues, el punto de vista que suele adoptarse acerca de los regímenes [es decir, que hay dos formas de gobierno, la democracia y la oligarquía]; pero nuestra división es más verdadera y mejor: una o dos formas están bien constituidas, y las otras son desviaciones: en un caso, de la armonía bien combinada; en el otro, del régimen mejor; las formas oligárquicas son las más estridentes y despóticas; las democráticas, las más lánguidas y blandas¹⁰⁰.

La oligarquía resulta así un régimen desviado del régimen mejor, que es la aristocracia.

⁹⁷ “But the view that there were only two constitutions, democracy and oligarchy, may well have been suggested by the fact that most constitutions in ancient Greece were democratic or oligarchical”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 156.

⁹⁸ “La parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen debe ser más fuerte que la que no la quiere”, Pol. IV 12, 1296b15-16.

⁹⁹ “Por ser la aristocracia en cierto modo una oligarquía; pues en ambas son pocos los gobernantes, pero no son pocos por la misma razón y por ello parece que también la aristocracia es una oligarquía”, Pol. V 7, 1306b24-27.

¹⁰⁰ Pol. IV 3, 1290a23-28.

4. EL CIUDADANO EN UNA ARISTOCRACIA

Ahora bien, siendo la aristocracia uno de los dos regímenes mejores, no conviene a cualquier pueblo, ya que hace falta una mínima cualidad: poseer la capacidad de ser gobernado con el gobierno propio de los hombres libres: “es apto para el gobierno aristocrático el pueblo que de un modo natural suministra una multitud que puede ser gobernada con gobierno de hombres libres por aquellos a quienes su virtud capacita para la dirección en el gobierno político”¹⁰¹.

Se ve claro en este texto la importancia de la virtud en los gobernantes de una aristocracia: esta virtud es la que les hace capaces de gobernar. Pero no menos importante es la condición del pueblo, que debe estar constituido por hombres libres. Hay una interrelación gobernante-gobernado: por un lado el gobernante debe ser capaz de mandar; por otro, los ciudadanos deben comportarse con libertad y por tanto no actuar como meros esclavos o ejecutores de órdenes¹⁰². Y estos ciudadanos constituyen una mayoría o multitud (*plēthos*), que de modo natural reconoce la superioridad de otras personas. Tal vez ahí va implícita una característica de los hombres libres: la humildad para reconocer al más dotado para el gobierno.

El problema ahora sería determinar qué pueblo está preparado para producir este tipo de hombres, capaces de ser gobernados libremente: evidentemente –dice Aristóteles– ni los bárbaros ni los asiáticos, sino tan sólo los griegos, de los que a la vez deben obtenerse hombres suficientemente virtuosos como para gobernar aristocráticamente a los demás. Porque lo cierto es que a lo largo de toda la historia de la filosofía

¹⁰¹ Pol. III 17, 1288a10-12.

¹⁰² La razón que da Peter Simpson de por qué Aristóteles nombra a los que mandan y a los que obedecen es que se supone que los aristócratas deben entrenar a los jóvenes gobernados para que lleguen a mandar algún día. De ahí la necesidad de hacer referencia a los aptos para gobernar: mando sobre los libres que llegarán un día a ser ellos gobernantes. Cfr. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 191.

política, también posterior, los asiáticos han sido puestos como ejemplo de pueblos gobernados despóticamente.

Aristóteles hace hincapié en que este gobierno surge naturalmente, por lo que se podría plantear hasta qué punto la educación juega un papel importante. En la aristocracia los futuros gobernantes sí que han debido ser educados desde pequeños: se va formando en la polis una clase aristocrática, que se supone tomará el mando cuando los que gobiernan ya hayan cumplido su mandato. De hecho, afirma que estando la ciudad compuesta de cualidad y cantidad –características que se combinan y hacen a la polis más o menos duradera¹⁰³–, “llamo cualidad a la libertad, la riqueza, la educación (*paideian*), la nobleza (*eugeneian*), y cantidad a la superioridad numérica”¹⁰⁴. Es decir, nombra a la educación como uno de los elementos cualitativos a tener en cuenta a la hora de la distribución del poder, cuestión de la que no ha tratado expresamente al hablar de la aristocracia –aunque sí en cuanto la virtud requiere educación–.

Es decir, la polis no es una mera agrupación de ciudadanos, y su régimen no depende tan solo del número que conforma el gobierno (como podría parecer al hablar del gobierno de uno, de pocos o de muchos como característica –respectivamente– de la monarquía, aristocracia o república): cada parte de la ciudad es una parte cualitativa. Esta idea se advierte claramente en la explicación aristotélica de los regímenes desviados (oligarquía y democracia), donde tiene en cuenta no tanto el número cuanto la riqueza o pobreza de los que mandan:

La oligarquía no es el régimen donde unos pocos gobiernan en su propio beneficio, sino aquel donde los ricos mandan en interés propio; y lo mismo en la democracia, los que dominan no son los muchos sino los pobres, que gobiernan en su provecho. El contraste entre los que detentan

¹⁰³ “A city is itself made up of quality and quantity (a city is self-sufficient and to be self-sufficient it needs not just a multitude of people but a multitude of a certain sort). So quality is things like freedom, wealth, education, and good birth, and quantity is simply numbers. The weight of both these must be assessed together in determining which part of the city is stronger”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 335.

¹⁰⁴ Pol. IV 12, 1296b17-19.

el poder en los dos regímenes se convierte por tanto en un contraste cualitativo y no numérico¹⁰⁵.

Aristóteles está hablando, al nombrar la cualidad y cantidad, de las partes de la ciudad: “la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen debe ser más fuerte (*kreítton*) que la que no la quiere. Ahora bien, toda ciudad se compone de cualidad y cantidad¹⁰⁶”. Por tanto, la fortaleza o superioridad de las partes no se refiere sólo a superioridad numérica, sino que se mide atendiendo a la cantidad de personas que conforman el gobierno y a sus cualidades, que son los atributos que permiten gobernar de modo adecuado. Debe haber un equilibrio entre ambas. Así por ejemplo, “los pobres tienen una ventaja relativa atendiendo al número y los ricos en cuanto a la cualidad. La cuestión es cuál de los grupos es superior tomando todo esto en cuenta”¹⁰⁷.

Por tanto, el pueblo de una aristocracia no puede ser un pueblo acostumbrado a vivir sometido al gobierno despótico; pero tampoco un pueblo compuesto mayoritariamente por la clase obrera y trabajadores manuales, ya que “en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos”¹⁰⁸.

Lo anterior merece explicación. Según Aristóteles, los obreros y campesinos, en la medida en que realizan tareas serviles o necesarias, no son sujetos de virtud –al menos de la virtud necesaria para el mando; aunque sí puedan poseer ciertas virtudes, por ejemplo, las que sirven para la vida en la casa–. Pero, en la medida en que su tiempo se emplea en tareas serviles, no cabe esperar que surja entre ellos alguien con capacidad de gobierno aristocrático.

Lo que resulta claro es que, si la aristocracia está constituida por los mejores hombres, y –en los otros regímenes– los demás hombres son buenos sólo en un sentido relativo al régimen, en la aristocracia

¹⁰⁵ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 217.

¹⁰⁶ Pol. IV 12, 1296b15-17.

¹⁰⁷ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 286.

¹⁰⁸ Pol. III 5, 1278a17-20.

coincidirá el buen hombre y el buen ciudadano: los mejores hombres en absoluto son los propios de la aristocracia. Es decir, la respuesta entra de lleno en el tema de si el buen hombre coincide o no con el buen ciudadano.

Cuando hablamos de hombres buenos en absoluto, hablamos de hombres virtuosos, a la vez buenos hombres y buenos ciudadanos; mientras que otras veces la bondad es relativa al régimen. Si el hombre es bueno solamente “según un supuesto determinado”, lo será con referencia a un régimen concreto, más o menos perfecto. Al cambiar el supuesto –si hay una modificación en el régimen– parecería que algo de la bondad del hombre variará también, o por lo menos el modo efectivo de poner en práctica esas virtudes.

Sin embargo, hay un régimen –la aristocracia *haplos*– en el que la persona no es buena simplemente por referencia a ese régimen, sino en un sentido absoluto, ya que la aristocracia es “el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos”. En el caso del régimen mejor coinciden el buen hombre y el buen ciudadano, y lo mismo que hace al hombre bueno hace buena a la ciudad y al régimen, ya sea aristocrático o monárquico. Es la idea que recoge Aristóteles al final del libro III:

Y al principio de nuestro estudio se mostró que la virtud del hombre y la del ciudadano en la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es claro, por tanto, que de la misma manera y por las mismas causas que el hombre se hace bueno, se constituye también la ciudad aristocrática o monárquica, de suerte que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que lo hacen apto para ser gobernante (*politikon*) o rey vienen a ser las mismas¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Pol. III 18, 1288a37-1288b2.

VII. EL CIUDADANO EN UNA REPÚBLICA

1. INTRODUCCIÓN

Nos centramos ahora en el último de los regímenes considerado justo por Aristóteles. El término utilizado por él para designarlo es *politeia*, palabra que podría dar lugar a confusiones, ya que cabe entenderla en dos sentidos: como régimen en general, o como un régimen en concreto. En el primer sentido se traduce sencillamente como régimen, o a veces como constitución. El segundo es lo que conocemos por república o simplemente *politeia*. A pesar de lo dicho, en Aristóteles se suele diferenciar cuándo lo utiliza en un sentido y cuándo en otro¹.

En el primer sentido, el régimen –como se vio– es simplemente el orden y forma que posee una sociedad, su modo de vida, que dependerá de los ciudadanos que lo conformen, así como de las leyes que se posean². Si la *politeia* es una comunidad política ordenada y por tanto bien gobernada, se entiende la afirmación de Fernando Inciarte de que “una monarquía puede ser no menos republicana que una aristocracia o una democracia. Lo que no puede darse es que una tiranía o una oligocracia sean republicanas”³. Porque lo que se está tomando en cuenta es que se gobierne con justicia, con vistas al bien común. Así lo explica Claude Mossé:

¹ “It is necessary to begin with Aristotle’s terms for the second-best constitutions. First is the term *politeia*, which Aristotle uses in two senses: a general sense, ordinarily translated as ‘constitution’ or ‘regime’; and a specific sense, as ‘polity’ or ‘republic’ (cf. III 7 1279a37-9; IV 7 1293a39-40). This ambiguity sometimes gives rise to difficulties of interpretation, but it is generally clear which sense is intended. Aristotle sometimes marks this distinction by referring to polity as ‘the so-called politeia’, which implies that the use of *politeia* for a specific constitution was not his innovation”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 252-253.

² Cfr. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, 43-44.

³ INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo*, 15.

El término *politeia* se emplea frecuentemente en el siglo IV con un significado bastante próximo al que los juristas romanos dieron a la palabra latina *civitas*: la *politeia* es el derecho de ciudad y, en el régimen democrático, el derecho a participar en la vida política. Pero precisamente porque «participar en la *politeia*» significa también participar en la vida política tal como está organizada en la Ciudad, el término *politeia* se convierte en sinónimo de constitución: se trata entonces del orden establecido entre los diferentes poderes⁴.

De todos modos, no es éste el sentido de *politeia* que ahora nos interesa, sino aquel que identifica la *politeia* con un régimen justo en concreto, en donde la mayor parte de los ciudadanos se caracteriza por poseer un cierto grado de virtud o excelencia⁵.

El término “república” puede traer a la mente diversas connotaciones al lector actual, que no se corresponden con lo que efectivamente está queriendo decir el Filósofo. A primera vista, podría parecer un régimen importante en el planteamiento aristotélico, al ser un régimen justo que implica el gobierno de muchos. Sin embargo y sorpresivamente, Aristóteles le dedica pocas páginas y tiende a identificarlo con la democracia⁶, o más bien a considerarlo desde el principio como una mezcla de oligarquía y democracia⁷. Parecería ser un régimen que no

⁴ MOSSÉ, *Las doctrinas políticas en Grecia*, 64.

⁵ “And if that majority was characterized by some degree of excellence, then the regime was called a republic (*politeia*); often, to describe this very theoretical type of regime, the Greeks simply used the same word they used to designate any political regime”, BRUNSCHWIG-LLOYD, *Greek Thought*, 126.

⁶ “The term ‘polity’ is used commonly for certain constitutions which resemble or tend towards democracy”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 253.

⁷ “Aristóteles incluye en el concepto de *politeía* todo lo que de bueno y salvable encuentra en la democracia real, aquello que más que una alternativa radical, puede considerarse una corrección. Por tanto, realiza en el plano teórico y clasificatorio un recorrido absolutamente especular respecto al del léxico griego común, cuando éste difunde y casi generaliza (aunque no inventa) el término *demokratía* para definir toda situación «no monárquica», caracterizada por ser el «gobierno de la ley». Si su recorrido es análogo y especular, por tanto, de apariencia inversa pero de auténtica analogía, es porque las características institucionales y sociales del régimen que él pretende contienen lo mejor de la democracia y lo mejor (lo aristocrático) de la oligarquía. Todo esto se resume en el calificativo «moderada» que con toda razón se puede asignar a la teoría democrática del siglo IV”, MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 275-276.

tiene identidad propia, que obtiene sus caracteres al contrastarlo con otros regímenes. Así, cuando aparece el término *politeia* por primera vez en la *Política* –en el momento en que está criticando las *Leyes* de Platón– dice que el régimen al que se refiere Platón

no se deja reducir a la democracia ni a la oligarquía, sino que es un término medio entre las dos, que llaman república, porque es el régimen de los que tienen armas pesadas. Si establece este régimen como el más adecuado para las demás ciudades, quizá tenga razón, pero si lo considera como el mejor después del de la *República*, no la tiene: es probable que alguien prefiera el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático⁸.

Si bien el texto es una crítica al platonismo, por otra parte Aristóteles acepta este régimen, en cuanto señala que Platón tendrá razón si lo considera “como el más adecuado para las ciudades”. Apenas introduce el régimen, Aristóteles nombra dos características que van a definir lo que él considera una república: que gobierne el término medio, y que participen en el régimen aquellos que poseen armas pesadas, es decir, los hoplitas.

2. REPÚBLICA Y DEMOCRACIA

Por lo visto hasta ahora, parece que lo que define a una república es que es un régimen intermedio entre la democracia y la oligarquía, y que los poseedores de armas gozan de un especial estatus en dicho régimen. Además Aristóteles nos lo presenta como una constitución muy cercana a la democracia, por más que ésta sea un régimen injusto.

De momento estudiaremos esas dos condiciones que exige este régimen político. La primera es que la *politeia* implica un término medio, en este caso, término medio entre otros dos regímenes⁹. En este sentido, la *politeia* no gozará de los defectos que ordinariamente se achacan tanto a la democracia como a la oligarquía; respecto de la primera, el hecho de

⁸ Pol. II 6, 1265b27-33.

⁹ Más adelante se verá la idea de que ella misma es un régimen intermedio.

que gobiernen los pobres, respecto de la segunda, que sean unos pocos los que detenten el gobierno. Aristóteles se queda con lo adecuado: que gobiernen muchos, pero no completamente pobres. Esta referencia al medio nos hace suponer que para Aristóteles conviene que la república esté constituida por la clase media: ésta es muy eficaz para gobernar, ya que, al no poseer grandes riquezas, no resultará tiránica, pero a la vez al no estar en una situación de indigencia será libre para gobernar.

El concepto de clase media conduce a la otra característica: el predominio en la república de los hoplitas, que son los ciudadanos que poseen armas. Newman destaca la importancia de la constitución de un régimen con este tipo de ciudadanos (infantería pesada), afirmando que de este modo se aseguran un régimen firme, donde mande la ley y donde los magistrados tendrán una verdadera autoridad. Reafirma la idea de que conviene que los que detentan el poder no sean ni muy ricos ni extremadamente pobres¹⁰. Pero, si hay que elegir entre pobres y ricos, estos ciudadanos parecen pertenecer más a los ricos que a los pobres¹¹, y en este sentido se diferencia de la democracia. Es decir, en la república o *politeia* no son los pobres los que tienen el poder, sino que son ciudadanos aquellos que detentan una cierta categoría social.

¹⁰ Dice Newman: “The surest way, however, to secure a sound constitution in which law would be supreme, and the magistrates would have real authority, was (wherever the social conditions were favourable) to institute a polity. Power must be given to those who would be neither too poor to possess self-respect nor rich enough to be overbearing. Such a class Aristotle found in the moderately well-to-do or hoplite class. A citizen-body composed of the hoplites of the State would be neither too narrow and consequently insecure, nor too inclusive and consequently inferior”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 507-508.

¹¹ “Porque la infantería pesada es más propia de los ricos que de los pobres”, Pol. VI 7, 1321a12-13. En la frase anterior a esta cita, en realidad, Aristóteles señala que “donde el terreno sea apto para la infantería pesada deberá establecerse la siguiente forma de oligarquía”. Es decir, que parecería –contrario al texto visto– que los hoplitas son el pueblo que conviene a uno de los tipos de oligarquía, más que a la república. Lo que es claro es que los hoplitas detentan necesariamente una buena posición económica, pues deben tener el suficiente desahogo económico como para poder comprar las propias armas.

Por tanto, el régimen conocido como república o *politeia* va indisolublemente unido a una buena posición económica, situación que se entiende si se advierte el carácter guerrero de la polis griega: los ciudadanos debían poder defender la ciudad en cualquier momento; para ello necesitaban armas, cuya posesión dependía de cada particular y no del Estado.

Esto recuerda a las ciudades medievales italianas, ya que antes de que se impusieran los ejércitos mercenarios, eran los mismos ciudadanos los que salían en defensa de la república y ahí residía su nobleza. Lo explica Pocock:

Era la posesión de las armas lo que hacía del hombre un ciudadano pleno, capaz (y también requerido) de dar cuenta de su múltiple versatilidad y de un desarrollo de sí mismo que fuera la coronación (y requisito previo) de la ciudadanía. Entregar las armas a profesionales es, para Bruni, abandonar el control de la política en manos de aquellos grupos de la elite a los que su riqueza y su prudencia hicieron especialmente aptos para dominar y eso significa, también, por parte de los muchos renunciar a toda aspiración de convertirse en igualmente idóneos y virtuosos —un objetivo que podrían haber alcanzado mediante el ejercicio de las armas—¹².

Por otro lado, la importancia de la economía en la división de clases se advierte incluso en el nombre que, en la *Ética a Nicómaco*, asigna Aristóteles a este tipo de régimen. Allí dice que, además de la realeza y de la aristocracia, hay un tercer régimen “fundado en la propiedad (*timēmatōn*), que parece propio designar timocracia (*timokratikēn*), pero suele llamarse república (*politeian*)”¹³. Efectivamente, señala Aristóteles que se funda en la propiedad, ya que sólo participan en las asambleas aquellos que gozan de un cierto bienestar económico¹⁴, y no los que se ven sometidos a trabajos necesarios —que por otro lado impiden materialmente concurrir a las actividades políticas—.

¹² POCOCK, *El momento maquiavélico*, 177.

¹³ EN VIII 10, 1160a32-34.

¹⁴ Aristóteles “calls polity a ‘timocracy’, from the moderate property-assessment (*timēma*) that each citizen was required to have. Aristotle frequently mentions the use of the property assessment to assign different political rights to different groups within the polis”, MILLER, *Nature, Justice and Rights*, 154.

Llama la atención que Aristóteles acuda a un criterio más bien económico para calificar este régimen como justo, e incluso para darle un nombre. Sin embargo lo que importa no es tanto el dato cuantitativo en sí, sino el hecho de que sean ciudadanos, lo que en ese momento implicaba poseer un pequeño patrimonio. El hombre griego no es ciudadano por el hecho de ser hombre, sino por tener una cierta situación patrimonial, que hace que sólo una pequeña parte de los habitantes de la ciudad sean ciudadanos, y que participen en el gobierno.

Sin embargo, el término “timocracia” no aparece ninguna vez en la *Política*; aquí afirma que el último de los regímenes justos es el que “lleva el nombre común a todos los regímenes”¹⁵, *politeia*, señalando que de alguna manera reúne en sí lo bueno de los demás¹⁶. Lo definitivo de este régimen es que gobierne la masa¹⁷ o el número, siempre con vistas al bien común. Se distingue poco de la democracia, que es el mejor de los regímenes desviados, en la que lo distintivo –como se verá– es que manden los pobres.

Tenemos por tanto que en la *politeia* gobierna el pueblo, y en ese aspecto se presenta como un régimen muy cercano a la democracia; al mismo tiempo, si bien no es el mejor gobierno en absoluto, sí puede llegar a ser el que más convenga a los gobiernos de las distintas polis que existen. No es difícil encontrar una aceptación generalizada de este tipo de régimen, ya que el pueblo es siempre –por definición– el más numeroso, y, al menos en teoría, todos prefieren verse implicados en el gobierno de la propia ciudad¹⁸ (aunque en la práctica algunos, tal vez por comodidad, no lo deseen)¹⁹.

¹⁵ Pol. IV 2, 1289a36.

¹⁶ También cuando afirma que “el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república”, Pol. III 7, 1279a38.

¹⁷ Más adelante se verá cómo la virtud propia del pueblo de una república es la virtud guerrera, que es un punto importante en la tradición del pensamiento republicano.

¹⁸ Esto no significa que la totalidad de los habitantes de Atenas lo haga (como es propio de las democracias actuales) pues un gran número de personas estaban excluidas de la categoría de ciudadanos, como se vio en su momento. Difícilmente hoy llamaríamos democracia a un régimen así constituido.

¹⁹ El pueblo “incluso se alegra de que se lo deje en libertad para dedicarse a sus asuntos”, Pol. V 8, 1308b35-36.

Ésta parece ser la actitud de los ciudadanos en la antigua Grecia: un afán por ejercitar de modo colectivo la soberanía, lo que pudo propiciar una cierta dejadez respecto de la libertad individual²⁰. El ciudadano quedaba sometido al todo, la ciudadanía, a la que considera incluso superior a la propia vida. De ahí la justificación de instituciones como el ostracismo, incomprensibles en nuestra época, que se entienden solamente en este contexto.

Otro problema que se plantea al considerar la *politeia* en Grecia es simplemente la cuestión de qué se quiere decir exactamente con esta palabra, ya que en numerosas ocasiones aparece casi como un sinónimo de democracia. El mismo Aristóteles, si bien considera el régimen democrático como un régimen desviado, por otro lado lo identifica con el típico ejemplo de lo que significa ser ciudadano: cuando habla del gobierno por turnos afirma que esa situación se da primordialmente en la democracia. Parecería que, por lo que señala Domenico Musti, la democracia está muy próxima a la república:

Aristóteles refiere a la *pólis* en general el principio del *árchein kai árchesthai*, que caracteriza el rol del ciudadano, pero es a la *pólis* democrática, fundamentada en grado máximo sobre el principio de libertad y los derechos del hombre libre, a la que refiere específicamente la solución del uso por turnos (*en mérei*) del derecho a gobernar (*Política* VI, 1317 a 40-b 3). En la *Retórica* I, 1365 b 30 y ss., el propio autor define la democracia como aquel régimen en el cual se distribuyen los cargos por sorteo, lo que comporta una duración breve, generalmente anual, de los cargos democráticos, y la rotación de los ciudadanos en el ejercicio de las funciones públicas correspondientes. El sistema se corresponde con la práctica democrática que conocemos, y constituye uno de los aspectos centrales de la idea de igualdad política propuesta por Pericles en el *Epitafio*²¹.

Además, es conocido el aprecio que, en general, se tiene en la polis griega hacia el régimen democrático²² –en el que todos los ciudadanos participan en el poder–, que no es considerado un mal régimen. La

²⁰ Cfr. CONSTANT, “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos”, 68-69.

²¹ MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 16.

²² Cfr. MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 33ss.

democracia griega parece poseer las connotaciones que hoy damos al régimen democrático, en cuanto régimen respetuoso de la libertad de los ciudadanos, en el cual éstos toman parte activa en el gobierno de la ciudad; o son al menos capaces de elegir a sus gobernantes²³.

El término democracia griega ha quedado ineludiblemente unido a la persona de Pericles, gran estratega que la llevó a su esplendor; por ello puede afirmarse que en Grecia Pericles representa el mayor exponente de la democracia²⁴. Si se quisiera realizar un estudio histórico de este régimen, habría que referirse necesariamente al periodo del siglo V a.C. Sin embargo Aristóteles pertenece al siglo IV, por lo que habría que determinar a qué tipo de democracia se refiere este filósofo al calificarla como un régimen injusto. De todos modos, ahora sólo quisiera insistir en que, para Aristóteles, república y democracia son dos modelos de régimen muy semejantes. Así, el Filósofo afirma que “al crecer las ciudades y fortalecerse la infantería, aumentó el número de los que participaban en el gobierno. Por eso las que ahora llamamos repúblicas se llamaban antes democracias”²⁵. Se puede afirmar que la democracia adquiere gran esplendor antes de los tiempos aristotélicos, pero que en época de nuestro filósofo ha ido perdiendo prestigio. Evidentemente, nos interesa el pensamiento aristotélico, y Aristóteles afirma que la

²³ “Lo que se llamaba pueblo en las repúblicas democráticas de la Antigüedad, no se parecía en nada a lo que nosotros denominamos hoy el pueblo. En Atenas, todos los ciudadanos participaban en los asuntos públicos, pero no había más que veinte mil ciudadanos entre más de trescientos cincuenta mil habitantes; todos los demás eran esclavos y desempeñaban la mayoría de las funciones que hoy pertenecen al pueblo, e incluso a las clases medias. Atenas, con su sufragio universal, no era, pues, al fin y al cabo, más que una república aristocrática donde todos los nobles tenían igual derecho al gobierno”, TOCQUEVILLE, *La democracia en América* II, 56-57.

²⁴ “Tal como se realizó la democracia en Grecia y tal y cómo se expresaron y se condensaron en una teoría destinada a la realización política las ideas democráticas, Pericles representa ciertamente una punta de lanza, pero la punta de lanza de un proceso de continuidad de tipo evolutivo que resulta imposible separar de la historia de lo griego. Pericles es un auténtico representante de aquella democracia históricamente realizada, y un teórico de las ideas democráticas, el único merecedor de nuestra atención. Si se elige como término comparativo para juzgar a Pericles una democracia distinta a la históricamente verificable se entra en otro discurso, pero éste tiene poco de histórico”, MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 12.

²⁵ Pol. IV 13, 1297b22-25.

democracia se caracteriza por la libertad, que consiste tanto en “ser gobernado y gobernar por turno”, como en “vivir como se quiere”²⁶.

Sin embargo, Aristóteles en sus estudios, aunque utiliza datos y experiencias históricas, no pretende simplemente hacer un repaso histórico de lo sucedido, sino analizar qué tiene de conveniente o perjudicial la democracia, tomando como ejemplo los pueblos que conocía. En la *Constitución de los Atenieses*, hace un repaso histórico de algunas de sus instituciones, para contar al final, desde el capítulo 42, las instituciones contemporáneas suyas, que destacan por lo democráticas. Dice Alberto Bernabé, en la introducción a la edición castellana de ese texto:

Aunque la evolución no está exenta de saltos atrás, Aristóteles la presenta como una serie de cambios encaminados a alcanzar su final, el acabado sistema democrático. La democracia no es, sin embargo, el sistema precisamente considerado ideal por el Filósofo, que lo considera, junto con la oligarquía, perversiones de su ideal político que sería el ‘término medio’, con el gobierno de los mejores, una especie de aristocracia ideal. En la obra hallamos a menudo detalles de esta prevención aristotélica contra la democracia extrema y contra la oligarquía. Pese a la aparente objetividad que la preside, los puntos de vista del autor, su peculiar óptica, afloran aquí y allá. Incluso puede decirse que en la *Constitución de los Atenieses* nos presenta un panorama según el cual la democracia evoluciona desde unos orígenes tolerables a un progreso excesivo que deja la ciudad en manos de desaprensivos²⁷.

Por eso me parece que la democracia iniciada por Pericles, que se considera un buen régimen de gobierno, se identifica en cierta manera con lo que Aristóteles llama república o *politeia*. Sin embargo, la democracia de tiempos de Aristóteles es ya un sistema corrompido, que encontramos descrito como tal en la *Política*, aunque siempre con diversos matices.

Conviene centrarse ahora en las características que presenta el gobierno republicano defendido por Aristóteles. Algunas ya han ido

²⁶ Pol. VI, 1317b2-3; 13.

²⁷ BERNABÉ, *Aristóteles: Constitución de los atenienses*, 16-17.

saliendo, como la importancia de la libertad o su cercanía con la democracia, pero deberemos verlas de modo detenido.

3. NATURALEZA DE LA REPÚBLICA

a) Libertad e igualdad

De modo claro señala Aristóteles en qué consiste la república, que se da “cuando es la masa (*plēthos*) la que gobierna en vista del interés (*sumpheron*) común”²⁸. Es realmente una forma de autogobierno, de la que de entrada puede decirse que –al ser un régimen justo– necesariamente tendrá que buscar el bien de todos; en la definición, además, da un papel fundamental en la constitución del régimen al elemento cuantitativo: la masa o el pueblo. Éste, constituido por los ciudadanos, es el que gobierna en una república.

Hannah Arendt, para referirse al sistema de gobierno de las polis utiliza el vocablo “isonomía”, como un equivalente de república, destacando fundamentalmente el elemento de igualdad entre los ciudadanos. Eran las ciudades-estado

una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados. Esta idea de ausencia de poder se expresó con el vocablo isonomía (...). La polis era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra «democracia» que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originariamente por quienes se oponían a la isonomía²⁹.

Lo que destaca en esas polis es que la libertad se presenta como una cualidad casi idéntica a igualdad: los ciudadanos –y sólo ellos– son libres e iguales. De hecho, “la igualdad de la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres los cuales accedían a la igualdad

²⁸ Pol. III 7, 1279a37.

²⁹ ARENDT, *Sobre la revolución*, 38.

en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento”³⁰. No es la libertad algo propio del hombre por su naturaleza, sino más bien por su *status* social; los ciudadanos, que intervienen en el gobierno de la polis, y que por tanto toman las decisiones sobre el modo de vida de la ciudad, son los únicos sujetos plenamente libres, en la medida en que se relacionen con sus iguales. Como sólo se es libre entre iguales, no lo son el tirano en relación con sus súbditos, ni el paterfamilias en su ámbito familiar. Si la libertad coincide con la ausencia de poder, entonces el gobernante que sea superior a los demás no es libre en sentido propio, porque se separa de sus iguales.

Por esto, sólo una vez que se instituye la polis quedan atrás diferencias entre más fuertes y más débiles, y los hombres pueden tratarse entre sí como libres e iguales. Esto se debe a lo siguiente: si el ser libre es el que es principio o causa de sí mismo, entonces tiene que tener parte en el bien común que es fin de la polis, tiene que ser capaz de reconocer su propio bien en el bien común; y también: si, a pesar de la diferencia entre gobernantes y gobernados se ha de mantener la igualdad fundamental de ciudadanos, es necesario que el gobierno sea político y no despótico, de tal forma que los ciudadanos gobernados y los ciudadanos gobernantes coincidan en la referencia al bien común. ¿Y por qué la libertad está íntimamente unida a la igualdad? Responde Hannah Arendt:

La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto en la interrelación existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas, actividades humanas, y que estas actividades sólo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de un hombre libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado³¹.

La libertad no es tanto una característica humana cuanto algo propio de la acción: el hombre puede estar sometido a una actividad necesaria – y entonces no es libre– o puede estar por encima de las acciones exigidas por la supervivencia, y realizar actos de libertad, que necesitan para ser tales la presencia de otros hombres, de otros iguales. Así encontramos

³⁰ ARENDT, *Sobre la revolución*, 39.

³¹ ARENDT, *Sobre la revolución*, 40.

dos sentidos de libertad: uno negativo y uno positivo. De ellos, el liberalismo retendría principalmente el negativo. Así, mientras que el clásico republicano reconoce como libre al que, liberado de atender a las necesidades de la vida, puede dirigir su atención hacia la vida buena, el moderno liberal pone su ideal de libertad en la independencia de que goza el burgués que se ocupa en sus asuntos, liberado, en este caso, del cuidado del bien común³².

Alexis de Tocqueville resume la relación libertad-igualdad cuando afirma:

No es que los pueblos de estado social democrático desprecien naturalmente la libertad; al contrario, sienten un amor instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y constante de su deseo. Lo que aman con amor eterno, es la igualdad. Hacia la libertad se lanzan con impulso rápido y súbitos esfuerzos, pero acaban resignándose si no la alcanzan. En cambio, nada podría satisfacerles sin la igualdad, y antes preferirían morir que perderla³³.

Tenemos que la república es el régimen de gobierno ligado a la libertad. Pero ésta entendida no como simple liberación de la opresión, o como el tener cubiertas las necesidades básicas, pues eso puede darse en un régimen autoritario, sino como libertad para intervenir en el gobierno de la polis, para dirigir los asuntos públicos de una manera directa³⁴. Se puede decir que tanto la igualdad como la libertad son decisivas en la conformación de la república griega, pues es difícil encontrarlas por separado. Si la libertad se da en la esfera política –y no en la privada– esa misma esfera exige la igualdad de los conciudadanos, y de ahí la importancia de las reuniones en el ágora en Atenas³⁵. Todos los

³² GONZÁLEZ, ““Republicanismo: orígenes historiográficos y relevancia de un debate”, 139.

³³ TOCQUEVILLE, *La democracia en América I*, 53-54.

³⁴ “Lo importante es que mientras el primero, el deseo de ser libre de la opresión, podía haberse realizado bajo un gobierno monárquico (...), el último exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de la república”, ARENDT, *Sobre la revolución*, 42.

³⁵ “Imaginemos un extremo en el que la libertad y la igualdad se abracen y confundan. Supongamos que todos los ciudadanos intervengan en el gobierno y que cada uno tenga el mismo derecho de participar. No diferenciándose ninguno de sus semejantes, nadie

ciudadanos por igual deciden de los temas sometidos a su opinión, mediante el voto.

Por lo afirmado hasta aquí, la *politeia* parece ser un régimen que merecería ser estudiado a fondo. Sin embargo, Aristóteles no lo hace así: considera que es un régimen poco frecuente en la vida política³⁶ –y por eso le dedica pocas páginas–; y sobre todo lo define en función de otros dos, democracia y oligarquía, a los que dedica mucha atención, ya que la república sería una mezcla de ambos. La idea de que es un régimen poco frecuente en la vida política parece contradecirse con la frase: “En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república”³⁷. Peter Simpson –siguiendo a Newman– propone una traducción algo diferente, para evitar este contrasentido. Afirma que cuando Aristóteles habla de mayoría de las ciudades, en realidad se está refiriendo a la mayor parte de las ciudades que poseen un régimen mixto:

La clase en la mayoría de las ciudades (es decir, en la mayoría de las ciudades que tienen mezcla o un régimen mixto) es del tipo que es (correctamente) llamado república, y no el tipo que es (correctamente) llamado aristocracia. Con otras palabras, (...) Aristóteles no dice que la mayoría de las ciudades tengan un régimen mixto, sino que la mayoría de las ciudades que poseen un régimen mixto, tienen una república y no una aristocracia (cosa que no se contradice con lo que afirma en otro sitio sobre los regímenes mixtos)³⁸.

podrá ejercer un poder tiránico. Los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales; y serán perfectamente iguales porque enteramente libres. Este es el ideal que buscan realizar los pueblos democráticos”, TOCQUEVILLE, *La democracia en América* II, 85-86.

³⁶ “Una quinta forma es la que se denomina con el nombre común de todas ellas –ya que se llama república (*politeian*)–, pero por no encontrarse con frecuencia, pasa inadvertida a los que se proponen enumerar las clases de régimen (*politeiōn*)”, Pol. IV 7, 1293a39-42. Newman comenta: “Though Aristotle says heres that the polity ‘did not occur frequently’, we gather from c. 13. 1297b24sq. that what were called democracies in early times were really polities, and of early democracies there can have been no lack”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 192.

³⁷ Pol. IV 8, 1294a15. García Gual traduce: “En la mayoría de las ciudades se llama república a un régimen donde...”.

³⁸ “Translations that do try to follow the Greek include: “In most cities the form which is called polity exists”, and “In most cities the form of the regime is called polity.” Both these translations, however, imply that most cities have a polity, which is contrary to

Así tiene además sentido la referencia que hace Aristóteles a continuación al modo de mezcla que se da en este régimen entre ricos y pobres, riqueza y libertad. El problema es que Aristóteles no explica cómo pueda obtenerse un régimen justo con la mezcla de dos regímenes injustos. Respecto a esto señala Newman:

La razón por la que la mezcla de oligarquía y de democracia en una *politeia* da como resultado una forma normal (de régimen) es porque las mezcla de una manera especial. Las fusiona de tal manera que evita el exceso y la parcialidad de ambas, y acierta con el medio³⁹.

Por este motivo, una vez tratados extensamente por Aristóteles los dos regímenes, democrático y oligárquico, procede a hablar de la república.

La razón que da Aubonnet para explicar por qué la república se presenta pocas veces en la polis, es el hecho de que parece más bien una constitución deseable que real, ya que extrae sus orígenes de algunos principios políticos ya desaparecidos, como el régimen espartano, y no de

what Aristotle said before (6 (4).4.1291b11-13, 7.1293a39-42) and says again later (6 (4).11.1296a22-b2), namely that most existing regimes are either oligarchies or democracies.

To avoid this problem, but to keep still to the Greek as it stands, I suggest the following: "In most cities the kind is the kind that is called polity," or: "The kind in most cities is the kind that is called polity." I then understand this to mean that the kind of *mixture* in most cities (that is, in most cities that have a mixture or a mixed regime) is the kind that is (rightly) called polity, and not the kind that is (rightly) called aristocracy. In other words, in contrast to the two translations just given, Aristotle is no longer made to say that most cities have a mixed regime, but rather that most cities that have a mixed regime have a polity and not an aristocracy (which is not in conflict with anything he says about mixed regimes elsewhere). The next sentence now neatly follows on, for it provides the reason for this fact, namely that the mixture in most cities aims only at the well-off and the needy, at wealth and freedom", SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 321.

³⁹ "The reason why the mixture of oligarchy and democracy in polity results in a normal form is that it mixes them in a special way. It fuses them in such a manner as to avoid the excesses and the one-sidedness of both, and to hit the mean between them", NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, xv.

la realidad de un Estado existente⁴⁰. La república como tal no se habría dado en la realidad, pues lo más común es que los regímenes aparezcan corrompidos en algún punto. Pero sigue siendo un régimen que se desea alcanzar, y por tanto podría considerarse como un régimen normativo, es decir, aquel que marca las pautas que los ciudadanos deben buscar, por más que no siempre lo consigan.

b) Entre la oligarquía y la democracia

Conviene ahora detenerse un poco más en qué consiste propiamente este régimen político. Una idea constante, como ya he señalado, es que la *politeia* es algo intermedio entre oligarquía y democracia, y por tanto conforma lo que se ha dado en llamar un régimen mixto⁴¹. Lo afirma Aristóteles en varios textos; por ejemplo cuando señala: “Su naturaleza resulta más clara una vez definidas la oligarquía y la democracia, pues la república es, en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia”⁴². Que sea una mezcla de estos regímenes requiere en ella la presencia de dos clases, los ricos y los pobres. Es decir, que tenga algo en común con la democracia implica la preeminencia de los pobres; que posea características oligárquicas hace resaltar la importancia de la riqueza. Por eso dice Aristóteles que “la mezcla de dos de estos elementos, de ricos y pobres debe llamarse república”⁴³.

⁴⁰ “Quant à la ‘politie’ elle-même, la présentation qui en est faite ici est celle d’une constitution plus désirable* que réelle; et ceci n’est pas étonnant, puisque ce régime, selon O. Gignon, semble puiser ses origines dans les principes exposés par certains programmes politiques (maintenant disparus, mais assez voisins semble-t-il, de ceux de la constitution spartiate), et non dans la réalité de quelque État existant”. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 126.

*Nota 3, p. 126: Dans ce chapitre [cap. IX, libro IV], comme dans le ch. XI, il semble fortement impliqué que la ‘politie’ ne se trouve que rarement ou jamais, et qu’elle est un régime à envisager pour le futur, plutôt qu’une constitution à étudier dans le présent ou dans le passé. Cependant, Aristote, dans le livre V, parle comme si les ‘politie’ étaient fréquentes; on devrait donc conclure que, dans le livre IV, il s’agirait d’une sorte particulière de ‘politie’ que n’a jamais existé ou très rarement.

⁴¹ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 256.

⁴² Pol. IV 8, 1293b32-34. La misma idea: “las repúblicas intentan mezclarlas [la democracia y la oligarquía]”, Pol. V 7, 1307a11.

⁴³ Pol. IV 8, 1294a22-23.

La república, de alguna manera, tomará lo mejor de cada uno de estos regímenes y los equilibrará para que no se den excesos⁴⁴: mientras que por un lado da una ventaja a los ricos en un aspecto, por otro se la da a los pobres, y así se balancean los diferentes intereses⁴⁵. En este sentido, y aunque sea adelantarse algo, parece conveniente afirmar que el pueblo típico de una república es la clase media. Ésta evita los inconvenientes que pueden tener clases extremas como son los muy ricos o los muy pobres, y otorga estabilidad al régimen, al evitar conflictos. Miller explica que las sociedades con una fuerte clase media son más estables y con menos conflictos, no necesariamente –según él– porque la clase media sea moralmente superior, sino por el hecho de que actúa de amortiguador entre la clase de los ricos y de los pobres, al no oponerse directamente a ninguna de estas clases⁴⁶.

Ahora bien, si la república surge de la combinación de dos regímenes, se deberá ver qué elementos se toman de cada uno: habrá que hacerse cargo de la diferencia entre la democracia y la oligarquía, tomar “una característica de cada una y combinarlas”⁴⁷. La combinación puede realizarse atendiendo a tres criterios distintos⁴⁸, como señala Newman:

⁴⁴ “This passage [el de la nariz, 1309b23ss] combined with IV 11 1296b5-9 indicates that the middle or mixed constitution represents a norm from which the other constitutions deviate in either or two directions: democratic and oligarchic. It also implies that if a deviant constitution reasonably approximates the norm, it may be satisfactory”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 267.

⁴⁵ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, xv. Se advierte también en la *Constitución de los atenienses*, donde por ejemplo se afirma que “reciben remuneración, en primer lugar, el pueblo: en las Asambleas, una dracma, pero en la principal, nueve óbolos” (62, 2). Era el modo de asegurarse de que los trabajadores a sueldo asistieran a la Asamblea.

⁴⁶ “The fact that societies with a strong middle class tend to be more stable and less prone to conflict does not have to be explained in terms of the moral superiority of the middle class. It can be explained instead in terms of the strategic relationships among the classes. The middle class serves as a buffer between the other two groups, because its interests are less opposed to either of theirs than theirs are to each other’s”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 268.

⁴⁷ Pol. IV 9, 1294a34-35.

⁴⁸ Cfr. Pol. IV 9, 1294a35-1294b13.

En el primero de los tres modos para mezclar la democracia y la oligarquía aquí descritos, todo el aparato característico de la democracia es adoptado en conjunto con todo el aparato propio de la oligarquía, en el segundo se toma prestada una institución (la *property-qualification* para la asamblea) de cada una de ellas, no de la manera en que existen en la democracia y en la oligarquía, sino de modo intermedio, y en el tercero, una parte del conjunto característico de la democracia es adoptado en unión con una parte del conjunto característico de la oligarquía. Así, al crear una *politeia*, el legislador debe conjugar una institución democrática con una oligárquica, o puede hallar un camino intermedio entre democracia y oligarquía, o unir una parte de la institución democrática con una parte de la oligárquica. Las *politeias* se diferenciarán más o menos entre sí según el método que sea empleado de modo predominante en su creación⁴⁹.

Lo decisivo será evitar el exceso que puede darse al apoyar de modo extremo uno u otro régimen político. Si la democracia extrema favorece a los pobres y la oligarquía a los ricos, al tomar instituciones de ambas se producirá un balance en el poder que evitará la parcialidad en el ejercicio del gobierno y no sobresaldrá más una clase que otra. Por eso, para Aristóteles, si la combinación de elementos está bien hecha, el régimen republicano podrá recibir indistintamente los nombres de oligarquía o de democracia, ya que “una república bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno”⁵⁰.

⁴⁹ “In the first of the three modes of mixing democracy and oligarchy here described the entire arrangement characteristic of democracy is adopted in conjunction with the entire arrangement characteristic of oligarchy, in the second an institution (a property-qualification for the assembly) is borrowed from both, not however in the form in which it exists in democracies and oligarchies, but in a midway form, and in the third a part of the arrangement characteristic of democracy is adopted in conjunction with a part of the arrangement characteristic of oligarchy.

Thus in framing a polity the lawgiver might balance a democratic institution with an oligarchical one, or he might steer a midway course between democracy and oligarchy, or he might ally a part of a democratic institution with a part of an oligarchical one. A polity would evidently differ much according as one or other of these methods was predominantly employed in its construction”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 201-202.

⁵⁰ Pol. IV 9, 1294b34-36.

Cómo pueda ser esto no parece fácil de entender: si es una república no podrá llamarse oligarquía; y menos aún, si es una oligarquía, ¿cómo se denominará democracia? Parece que ambos regímenes son excluyentes entre sí. Lo que tal vez ponga de manifiesto es que el régimen republicano no tiene características bien definidas, como tampoco los demás regímenes. Quiero decir con esto que no son sistemas cerrados o perfectamente delimitados, sino que sus contornos no están definidos –como por otro lado corresponde a cualquier realidad social– y por eso hay muchos tipos de un mismo régimen: hay varias clases de democracias, oligarquías, aristocracias... Perteneciendo al mismo tipo, gozan de muchos aspectos que los diferencian, ya que si bien lo que les hace ser tal o cual régimen es una característica concreta, después hay un amplio espectro de otras cualidades que pueden o no poseer.

En el caso que nos ocupa, la república es el gobierno de muchos con vistas al bien común; pero como lo que la caracteriza es ser la mezcla de oligarquía y democracia, tanto puede identificarse con un régimen como con otro, pues posee rasgos y elementos de ambos. El ejemplo que da Aristóteles es el de Lacedemonia⁵¹, régimen que algunos llamaban democrático –si se fijaban en la educación de los niños y en el vestido– y otros oligárquico –por ejemplo, porque las magistraturas eran electivas–. En efecto, parece ser que en Esparta sólo se tenía en cuenta la virtud y el número: una mezcla de democracia y de virtud⁵².

Lo que parece claro es que para Aristóteles la república tiene que ser una mezcla perfecta de los otros dos regímenes; y tal vez por esto considere que existen tan pocas repúblicas: en cuanto se inclina un poco a uno u otro lado, desaparece la *politeia*, y tenemos una oligarquía o una democracia, regímenes mucho más comunes. Por eso, lo mejor será que la mezcla de los elementos sea tan perfecta que esté presente tanto lo oligárquico como lo democrático, pero que no se puedan distinguir. Dice Newman:

⁵¹ Cfr. Pol. IV 9, 1294b19-34.

⁵² Cfr. Pol. IV 7, 1293b16-18.

La mezcla debe ser tan sutil y completa que se sienta que ambos elementos están y no están presentes, como se dice de un vaso de vino y agua que tanto el agua como el vino están presentes pero a la vez ninguno, sino sólo una mezcla de ambos⁵³.

En caso de que la mezcla no sea perfecta, el régimen tenderá hacia uno u otro extremo, y las posibles combinaciones propiciarán gran variedad de regímenes: “las que se inclinan a la democracia suelen llamarse repúblicas y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracias, porque la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos”⁵⁴.

Otra posible interpretación es considerar la *politeia* como la virtud, entre dos extremos viciosos, y así la república será la que consiga equilibrar dos tendencias malas, mediante oportunas instituciones.

En realidad, la llamada república pero que tiende a la oligarquía, no es tanto una república cuanto un tipo de aristocracia, pues la riqueza va acompañada muchas veces de una buena educación. Dice Alberto Bernabé, al comentar la *Constitución de los Atenieses*, que de acuerdo con la ideología aristocrática, “la pertenencia a determinadas familias condiciona una especial protección divina que las hace superiores; la riqueza se considera asimismo fruto de un designio divino”⁵⁵. Esta *politeia* tiene algo de oligarquía en cuanto toma en consideración la riqueza e incluso la nobleza, porque si no se distinguiría en absoluto de la democracia. Veremos más adelante cómo puede darse la virtud en este régimen.

⁵³ “The mixture must be so subtle and complete that the mixed elements are felt to be both present in it and not present, just as one might say of a glass of wine and water both that wine and water are each present in it and that neither is present but only a mixture of wine and water”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 206.

⁵⁴ Pol. IV 8, 1293b35-38. “Las que se inclinan más a la oligarquía reciben el nombre de aristocracias, las que se inclinan más a la masa el de repúblicas (*politeias*)”, Pol. V 7, 1307a15-16.

⁵⁵ BERNABÉ, *Aristóteles: Constitución de los atenienses*, 182, nota 13.

Por otro lado, la república tiene –como parece natural– más de democracia que de oligarquía, por la importancia ya señalada del número de los ciudadanos que interviene en el gobierno, generalmente la masa sin recursos. Incluso, como vimos, llega Aristóteles a identificar república y democracia: “y la llamada república (*politeian*) [la clasifican] como una democracia”⁵⁶.

A la vez, la república, compuesta por diferentes clases, se mantiene porque todas las partes apoyan al régimen; es decir, tanto los ricos como los pobres desean que la ciudad siga siendo una república, y no una democracia u oligarquía.

Y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma no porque sean mayoría los que quieren ese régimen (pues esa condición podría darse en un régimen malo), sino por no querer otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto⁵⁷.

Los ciudadanos de una república se sienten implicados en la polis, y por eso es necesario que deseen que el régimen se mantenga. De alguna manera son ellos mismos los que llevan el peso del gobierno. Para eso necesitan una cierta liberación de los trabajos necesarios, y así poder atender las diferentes reuniones y asambleas. En Grecia se solucionó, ya en tiempos de Pericles, con la existencia de los *mistoi* que se pagaban a quien ejercía una función pública⁵⁸. La idea de liberación de los trabajos necesarios marca la conveniencia de que la república esté formada por una clase determinada de ciudadanos y no por otra, y de ahí que estos ciudadanos posean unas características propias que se verán en el siguiente epígrafe.

⁵⁶ Pol. IV 3, 1290a18. Otro texto sobre lo mismo: “Por eso las que ahora llamamos repúblicas (*politeias*) se llamaban antes democracias (*dēmokratias*)”, Pol. IV 13, 1297b24-25.

⁵⁷ Pol. IV 9, 1294b36-41.

⁵⁸ Cfr. MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 99.

4. ELEMENTOS DE LA REPÚBLICA

a) Ricos y pobres; nobles y libres

Esencial para cada régimen es ver de qué partes está compuesto, qué elementos contiene, pues eso en definitiva será la materia que resultará informada por un específico régimen. La población debe adaptarse al régimen, del mismo modo que éste debe tener en cuenta qué ciudadanos componen la polis.

Respecto a la república, hemos estado viendo cómo se confunden en ella la oligarquía y la democracia. Miller considera que esta referencia no es acertada, y piensa que por eso Aristóteles utiliza después otros términos que aclaran la naturaleza de la *politeia*: los ricos y los pobres; la riqueza y la libertad, como veremos⁵⁹. Dijimos que Aristóteles afirma, en lo referente a la república como régimen mixto: “la mezcla alcanza únicamente a ricos y pobres, riqueza y libertad, ya que en la mayoría de los casos los ricos parecen llenar el lugar de los selectos”⁶⁰; según esto podremos determinar cuáles son los elementos que constituyen a una *politeia*.

Aquí, la mezcla presente en toda república de ricos y pobres, se equipara con ricos y libres, como si fuera la libertad la nota característica que se une a la pobreza. De alguna manera los pobres, al no tener propiedad, no están comprometidos con ningún interés: no tienen nada que perder, son libres –y por eso mismo peligrosos–. Los ricos, por su parte, al ser propietarios, están más interesados en la estabilidad del régimen: es lo que se advierte en todas las constituciones. Por eso anteriormente el voto quedaba restringido a los propietarios, o a los que podían certificar ciertos ingresos; y por eso el senado, cámara conservadora, suele tener representación territorial. Allí donde falta el senado, y hay una única cámara, hay menos estabilidad de gobierno⁶¹.

⁵⁹ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 256.

⁶⁰ Pol. IV 8, 1294a16-19.

⁶¹ “En América, donde existe una escala de poderes inversa a la europea, los ricos se encuentran en una posición análoga a la de los pobres en Europa; son ellos quienes suelen desconfiar de la ley. Como he dicho anteriormente, la verdadera ventaja del

Pero además los ricos pueden identificarse con otro tipo de población, con los nobles, ya que generalmente los ricos son los más cultos e instruidos⁶². Así lo afirma Aristóteles al decir que “la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos”⁶³, y que a los ricos “llamamos selectos y distinguidos”⁶⁴. Esta idea también se desprende del texto: “la cuarta, llamada nobleza (*eugeneian*), acompaña a las dos últimas [a la riqueza y a la virtud], pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas”⁶⁵. El motivo lo explica el mismo Aristóteles al afirmar que “se considera como nobles (*eugeneīs*) a aquellos cuyos antepasados se distinguieron por su virtud y riqueza”⁶⁶. Señala Newman que la visión general de los griegos era probablemente que la *eugeneia* sólo implicaba la descendencia de varias generaciones de antepasados ricos⁶⁷. De este modo, junto a la riqueza aparece la virtud, y así afirma –como se vio en el capítulo anterior– que “son tres los elementos que se disputan la igualdad en la ciudad –la libertad, la riqueza y la virtud–”⁶⁸. Si se dan los

gobierno democrático no consiste en garantizar los intereses de todos, como a veces se ha afirmado, sino solamente en proteger los de la mayoría. En los Estados Unidos, donde es el pobre el que gobierna, los ricos están expuestos a que se abuse del poder en su contra. Esta disposición de ánimo de los ricos puede producir un sordo descontento pero no perturba a la sociedad, pues la misma razón que impide al rico otorgar su confianza al legislador le impide desafiar sus órdenes. El rico no hace la ley porque es rico, y no osa violarla a causa de su riqueza. En las naciones civilizadas, por lo general sólo se rebelan aquellos que no tienen nada que perder”, TOCQUEVILLE, *La democracia en América* I, 227.

⁶² No siempre es así, pues bien dice Aristóteles que “los ricos parecen llenar el lugar de los selectos”. Así dice Simpson: “The facts stated earlier, therefore (that education and good birth go along with being well-off, and that the well-off have the wealth that others do wrong to acquire), are no guarantee, it is clear, that the well-off are in fact educated or well-born, or that they have used their wealth and leisure actually to acquire virtue and to become gentlemen”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 321.

⁶³ Pol. IV 8, 1293b37-38.

⁶⁴ Pol. IV 8, 1293b39

⁶⁵ Pol. IV 8, 1294a21-22.

⁶⁶ Pol. V 1, 1301b3-4.

⁶⁷ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 200.

⁶⁸ Pol. IV 8, 1294a19-20. También en el libro III habla de que los tres regímenes fundan sus decisiones en riqueza, nobleza, libertad, virtud: Cfr. Pol. III 13, 1283a30-1283b9.

tres tendremos una aristocracia; si sólo aparecen los dos primeros, una república.

Parecería que, hablando de la *politeia*, puede decirse que está formada, en vez de por ricos y pobres, por nobles y libres, y por ello siempre se necesita algo de virtud. Los ciudadanos de la república necesitan al menos la virtud que les habilite para vivir en la polis, aunque no sea la virtud perfecta, que es propia de la aristocracia⁶⁹. Afirma Miller:

Aristóteles presupone que los ciudadanos del régimen medio quedan lejos del mejor régimen, porque los ciudadanos del mejor régimen son magnánimos (VII 7 1328a9-10; VIII 3 1338b2-4), pero los magnánimos no tienen un nivel medio (EN IV 3 1124b17-23). No se sugiere en la *Política*, IV 11, que los ciudadanos de clase media disfrutarán del tiempo libre y de los medios necesarios para la vida completamente virtuosa del estado ideal, donde la producción y el intercambio es llevado a cabo por esclavos y extranjeros⁷⁰.

De todos modos, la afirmación de que “en la mayoría de los casos los ricos parecen llenar el lugar de los selectos” puede interpretarse de modo negativo, y defender que lo que está queriendo decir es simplemente que los virtuosos son difíciles de encontrar; sin embargo a los ricos es fácil hallarlos, y por eso más que acudir al virtuoso nos conviene conformarnos con los que poseen riquezas. Se podría aquí hacer una comparación con la república tal como la entiende Maquiavelo, ya que según él, en una ciudad conviene que los ciudadanos sean pobres pero

⁶⁹ “Polity, then is a regime that mixes oligarchy and democracy, in contradistinction to so-called aristocracy, which mixes these, or democracy only, and virtue”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 31.

⁷⁰ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 265-266. “The virtuous persons in the mixed constitution are described as reasonable, reputable, refined, notable, and noble-and-good; but they are not characterized as excellent or great-souled as are the citizens of the best constitution. This description of so-called aristocracy is consistent with the observation in III 7 1279a40-b2 that the citizens of polity possess not virtue in its entirety but ‘military virtue’, i.e. the virtue characteristic of the hoplite class. Presumably, so-called aristocracy ‘borders on’ [raya en] polity (see IV 11 1295a31-4) because there is a trade-off [solución de compromiso/compensación] between the standard of virtue and the standards of wealth and freedom which are in force [están en vigencia] in polity”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 257.

que la ciudad sea rica, para así evitar los vicios y las corrupciones que puede implicar una vida acomodada.

Conviene señalar que al comenzar el capítulo 8, Aristóteles parece colocar a la república en el mismo saco que la tiranía, opción que llama bastante la atención, pero luego aclara cuál es el motivo:

Réstanos hablar de la denominada república y de la tiranía. Colocamos a la república en este orden, no siendo una desviación, como tampoco las aristocracias que acabamos de mencionar, porque en realidad todas ellas yerran respecto del régimen mejor, y en consecuencia se enumeran con las desviaciones, que son en rigor desviaciones de ellas⁷¹.

Es decir, como la república no es un régimen perfecto, pues éste lo es la monarquía, y tal vez la aristocracia, en ese sentido puede considerarse una desviación: desviado del régimen mejor, pero no injusto. También puede decirse que es un régimen desviado cuando no combina libertad, riqueza y virtud como se debiera.

b) La ley en la república

Nos podemos preguntar si bastarían estos elementos para tener una república. Aristóteles acude a otro criterio, que podemos llamar legal, en cuanto que exige el predominio de la ley en este tipo de régimen. De alguna manera, lo que diferenciará una *politeia* de una democracia es que en ésta se gobierna a base de decretos, y por tanto queda la justicia a merced de los demagogos, ya que “los decretos del pueblo son como los edictos del tirano”⁷². Lo propio del régimen de una república, en cambio, es que la ley esté por encima de todo, y que los magistrados y la república decidan sólo en los casos particulares⁷³.

Es decir, Aristóteles pone un gran énfasis en la ley: si las leyes no mandan, no hay república sino una democracia –que él incluye dentro de

⁷¹ Pol. IV 8, 1293b23-27.

⁷² Pol. IV 4, 1292a19-20.

⁷³ Cfr. Pol. IV 4, 1292a33-34.

los regímenes injustos—, ya que la ley tiene la ventaja de no estar sometida a los vaivenes de las personas, y hace posible una polis justa⁷⁴. Esto aleja la postura aristotélica de las visiones democráticas de la república, que subordinan la ley a la voluntad de la mayoría, y lo acerca en cambio, a las liberales, que ponen la ley por encima de la voluntad del pueblo. Uno de los textos donde Aristóteles parece defender esta idea es cuando señala que “podría parecer justa la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia (*dēmokratian*), pero no una república (*politeian*), porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república”⁷⁵.

Sin embargo, conviene atender a las distintas traducciones ya que García Gual lo interpreta de diferente manera, al decir que “sin duda podría parecer razonable la crítica de quien dijera que tal democracia no es un sistema político. Pues donde no gobiernan las leyes, no hay sistema”. Y lo mismo la traducción inglesa de Jowett⁷⁶. En esta traducción se pone de manifiesto que toda democracia en la que no manden las leyes no es en realidad democracia, pues no tiene las características de un verdadero régimen político: se queda en mera demagogia. Verdad que por otro lado coincide con lo que Aristóteles ha señalado unos párrafos antes, al distinguir la variedad de democracias, diciendo que también en muchas de las democracias las leyes tienen la supremacía⁷⁷, con lo que esto no sería una característica que las diferenciara de las repúblicas. De hecho la ley, la ley escrita, surge como una exigencia del pueblo democrático, que desea saber qué leyes vigen, ya que, según parece, fue Dracón el primero en dar leyes escritas a los atenienses.

Tal vez se pudiera decir que, para Aristóteles, la democracia desviada, o régimen injusto, es cuando no mandan las leyes sino el pueblo, que actúa como un tirano. Por tanto no es el hecho de que todos compartan el

⁷⁴ “La invención de la *politeia* por parte de Aristóteles permite restituir la posibilidad de una democracia en sentido lato, según la ley: se levanta de ese modo la condena hecha por Platón”, ROMILLY, *Los fundamentos de la democracia*, 208-209.

⁷⁵ Pol. IV 4, 1292a30-32.

⁷⁶ “Such a democracy is fairly open to the objection that it is not a constitution at all; for where the laws have no authority, there is no constitution”.

⁷⁷ Cfr. Pol. IV 4, 1292a1ss.

poder el que hace un gobierno bueno, sino el que se obedezca a las leyes para no convertirse en un déspota, sea éste una persona sola o todo un pueblo.

5. EL CIUDADANO EN UNA REPÚBLICA

El último punto que conviene tratar es dilucidar en qué consiste ser ciudadano en una república, para luego poder matizar quién es el buen ciudadano. Si, como vimos, la república es un régimen justo, debe buscar como tal el bien común de sus miembros. Ahora, de alguna manera todo régimen justo debe implicar cierta virtud de sus ciudadanos, ya que si los ciudadanos son justos, la polis también lo será. La justicia es una virtud que hace siempre referencia al otro; en esa medida, el hombre justo, con su actuación, construye el bien común de la polis. Quiera o no, sus acciones influyen en la ciudad y la hacen más o menos virtuosa. En este caso nos estamos refiriendo a una bondad que hace referencia al régimen político, no a una bondad absoluta del ciudadano.

Por otro lado, lo propio de la república es que todos gobiernen; y Aristóteles, en el libro donde habla del régimen ideal, señala que en él todos los ciudadanos participan del gobierno –por lo que podría verse como la imagen de una república (aunque ya se dijo que el mejor régimen parece ser la monarquía y la aristocracia)–: “La ciudad es buena cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno, y todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos”⁷⁸.

Si los ciudadanos son buenos, la ciudad también lo será. Pero decir que sean buenos no implica afirmar que deban poseer la virtud en el más alto grado, pues esto es imposible si se trata de toda la población: la virtud excelsa pueden sólo tenerla unos pocos. En el caso de la república, que no es un régimen perfecto, conviene determinar cuál será la virtud que necesariamente deban tener los ciudadanos –ya que es imposible que tengan todas–. Y ésta es la virtud guerrera, ya que, como se dijo, cada régimen exige de sus ciudadanos un tipo de virtud que precisamente es el

⁷⁸ Pol. VII 13, 1332a32-35.

que se necesita para el mantenimiento del régimen. Por eso hay tantas virtudes del buen ciudadano, y una sola del hombre bueno.

¿Y por qué necesita la república la virtud guerrera? La explicación que da Aristóteles es que es la virtud más fácilmente poseída por la mayoría y que es imprescindible para el mantenimiento de la ciudad: por eso el pueblo debe poseerla. Una polis que no pueda defenderse de los ataques enemigos está condenada a una rápida extinción. De ahí también la importancia de ciudades como Esparta, cuyo régimen estudia a fondo Aristóteles, que en algún momento poseyó la hegemonía en Grecia – aunque no fuera muy duradera–. Respecto a esta virtud Richard Kraut la señala:

La virtud militar de la persona corriente a la que se refiere Aristóteles en Pol. III.7 1279b1-2 es la forma más baja (*lessen*) de valor que describe como valor cívico (*politikē*) en EN III.8 1116a16-29. Al llamarlo *politikē*, quiere decir que es el tipo de valor que tipifica a los que son ciudadanos de la república (el régimen rectamente regido por los muchos)⁷⁹.

Por otro lado no todos los hombres por el hecho de serlo poseen la virtud guerrera, pues para la misma es necesario al menos poseer armas – así como, para Aristóteles, sólo el que posee bienes puede vivir la generosidad–. Y esto implica un cierto nivel económico. Por esto se entiende que los ciudadanos de una república, como se vio, sean principalmente los hoplitas o infantería pesada, clase para cuya pertenencia se exige poseer algo de riqueza. La riqueza entra entonces a formar parte del baremo para medir cuál es el típico pueblo propio de una república:

y es un pueblo republicano (*politikon*) aquel en que de modo natural se da una masa guerrera, que puede ser gobernada y gobernar según la ley y que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados (*euporoi*) según sus méritos (*kat'axian*)⁸⁰.

⁷⁹ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 400, nota 16.

⁸⁰ Pol. III 17, 1288a12-15.

La idea de que sean acomodados es, según Simpson, para que puedan cubrir los gastos que implica la defensa de la ciudad, es decir, el papel de hoplitas:

Finalmente, la república es apropiada ahí donde, de la multitud de la ciudad, surge una multitud de soldados que son capaces de participar en el gobierno y de gobernar según una ley que distribuye el poder (*rule*) a las personas capaces de ser soldados, es decir, a aquellos que poseen la virtud militar y tienen posición económica para poseer armas⁸¹.

Sin embargo, aunque Aristóteles considera la importancia de la riqueza, no deja de lado ni la insistencia en el gobierno según la ley, para que pueda ser considerado un gobierno justo, ni en el recurso a los méritos de los ciudadanos. Los méritos son importantes en cuanto que la virtud es necesaria; si bien la virtud perfecta no se exige en este régimen, sí conviene un cierto tipo de virtud. Todos pueden ser buenos ciudadanos:

Pueden considerar la promoción de la virtud cívica –una aproximación a la virtud real– como su meta colectiva, aunque no compartan la misma idea de felicidad. En cuanto coincidan respecto a la meta común, y sean imparciales en el gobierno de la ciudad, no estarán divididos en facciones (*warring*). Aunque no sean todos perfectamente virtuosos, y aunque estén en desacuerdo respecto al bien, todavía pueden llevar a cabo (*accomplish*) algo valioso: tienen la suficiente justicia como para cooperar unos con otros como iguales, y promover algo parecido (*akin*) a la virtud perfecta⁸².

Entonces ¿en qué se distinguirán los ciudadanos? Precisamente al ser un número tan elevado, deben vivir la virtud propia de las armas, que es necesaria para toda polis⁸³. En este sentido afirma Aristóteles que, si bien

⁸¹ “Finally polity is appropriate where from the multitude of the city a multitude of soldiers emerges who will be able to share ruling and being ruled according to a law that distributes rule to people fit to be soldiers, that is, to those who have military virtue and are well enough off to afford arms”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 90.

⁸² KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 400-401.

⁸³ “Pero si estas condiciones son necesarias, es evidente que también lo son la justicia y la capacidad guerrera, porque tampoco sin ellas puede gobernarse la ciudad”, Pol. III 12, 1283a20. García Gual traduce por “virtud política” la capacidad guerrera. Son éstas condiciones indispensables para que se gobierne bien.

la virtud perfecta es difícil que la posean todos, la virtud guerrera es en cierta manera fácilmente poseída:

un individuo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es difícil que descuelle en todas las cualidades; en cambio puede poseer extremadamente la virtud guerrera (*polemikēn*), porque ésta se da en la masa. Por ello, en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan de él todos los que poseen armas⁸⁴.

Para Aristóteles, los regímenes se suceden unos a otros, más o menos según unas leyes que se cumplen en la historia. Al hablar de la república, señala que este modo de organización de la polis se formó a partir de la monarquía⁸⁵: “Pero cuando se dio el caso de que hubo muchos semejantes en virtud, ya no soportaron el gobierno de uno solo, sino que buscaron cierta comunidad y establecieron una república (*politeian*)”⁸⁶.

La república contrasta con la monarquía, pues éste es un gobierno primitivo, que se da cuando encontramos pocos hombres excelsos; cuando aparecía uno, o una familia, que destacaba sobre los demás, lo normal era que tuviera el mando de la polis. Pero a medida que los hombres se van igualando –y los ciudadanos de la polis griega son iguales– piden necesariamente participar en el gobierno. Lo interesante es que Aristóteles señala que se fueron igualando en virtud, como para manifestar que el ser virtuosos es lo que hace iguales a los que gobiernan, pues en la antigüedad parece que mandaba quien poseía las mejores cualidades, también para el gobierno.

No es ésta la interpretación de Aubonnet, a quien llama la atención el hecho de que Aristóteles describe el siguiente proceso cuando habla de la evolución de los regímenes: régimen más antiguo, monarquía; a continuación, con muchos semejantes en virtud, república; después se corrompen y llega la oligarquía; por último la tiranía, y a partir de ésta la

⁸⁴ Pol. III 7, 1279a39-1279b4.

⁸⁵ Platón habla también de varios cambios de regímenes. En la *Política* no habla de república sino de democracia, que proviene de la oligarquía; cfr. Platón, *La República*, 555b y ss.

⁸⁶ Pol. III 15, 1286b12-13.

democracia⁸⁷. Es decir, Aristóteles no nombra a la aristocracia, por lo que su lugar parecería estar donde en realidad coloca a la república: “Como se trata de individuos semejantes en virtud, la palabra *politeia* designa aquí a una aristocracia, aunque Aristóteles no emplee este término en sus esquemas evolutivos”⁸⁸.

Ahora bien, si consideramos que la igualdad en virtud nos lleva a la idea de igualdad en general, que es lo propio de los ciudadanos en Grecia, en la república destacará la clase media –y no la aristocracia–, por ser la que posee más similitudes entre sí. El problema, como se vio al tratar el régimen mejor, es saber si efectivamente el régimen constituido por la clase media coincide con el mejor –como propone, por ejemplo, Berti–. Y si el régimen mejor coincide o no con la *politeia*, que realizará el justo medio entre oligarquía y democracia (porque mezcla a los ricos y a los pobres y está constituida por los que poseen armas –y por tanto cierta riqueza–)⁸⁹. Con respecto a esto, Jean Aubonnet afirma:

La *politeia*, en tanto que gobierno de la clase media, después de todo aparece como el mejor régimen aplicable a la mayor parte de los Estados y, tomado como criterio de clasificación de las formas secundarias de democracia o de oligarquía –en la medida en que éstas se le acercan o alejan–, permite juzgar el valor relativo de estos regímenes; pero esto no impide que, en una determinada hipótesis, ese régimen mejor adaptado podrá ser más ventajoso que otro, teóricamente el mejor⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. Pol. III 15, 1286b8.

⁸⁸ “*Constitution*. Comme il s’agit d’individus pareils en vertu (*ομοιους προς αρετην*), le mot *πολιτεια* désigne ici une aristocratie, bien qu’Aristote n’emploie pas ce terme dans ses schémas évolutifs”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (46), 206, n. 3.

⁸⁹ Cfr. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 71.

⁹⁰ Ref. 1296b2: “La ‘politie’, en tant que gouvernement des classes moyennes, apparaît, d’après tout cela, comme la meilleure constitution applicable à la plupart des États et, prise comme critère d’une classification des formes secondaires de démocratie ou d’oligarchie, dans la mesure où celles-ci s’en rapprochent ou s’en éloignent, elle permet de juger de la valeur relative de ces constitutions; mais il n’en reste pas moins que, dans une hypothèse donnée, telle constitution mieux adaptée pourra être plus avantageuse que telle autre, théoriquement la meilleure”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 130.

Es decir, la república sería el régimen conveniente para la mayoría de las ciudades, ya que se propone como régimen de la clase media. No será sin embargo el mejor régimen en absoluto, es decir, tomado en sí mismo, como se vio en el capítulo V de este trabajo. Lo cual no significa, evidentemente, que Aristóteles piense que debe darse en todas las ciudades sin excepción: la elección de uno u otro régimen también depende del pueblo al que se gobierna. Pero es a la vez un régimen respecto al cual puede medirse la validez o no de otras formas como la democracia o la oligarquía.

Por eso, además de lo visto en referencia al mejor régimen hay que destacar dos cuestiones que necesitan ser aclaradas al tratar de la república. La primera, como acabo de señalar, será determinar si efectivamente coincide la *politeia* con el régimen que Aristóteles considera dirigido por la clase media, tratado en el capítulo 11 del libro IV de la *Política*. El Filósofo no lo afirma expresamente, pero puede deducirse que sí. Por ejemplo se advierte un paralelismo entre su afirmación de que la república es un régimen poco frecuente⁹¹ y que “el régimen intermedio no ha existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades”⁹². De esta opinión es Richard Kraut, quien afirma que si el término de *politeia* se usa en sentido estricto para hablar de un régimen recto –que busca el bien común–, parece que debe reservarse para el régimen gobernado por la clase media⁹³.

El otro punto será ver si efectivamente es un régimen mixto. De esto no parece haber duda, y la mayoría de los estudiosos así lo consideran, al ver cómo insiste Aristóteles en que la república es una mezcla de oligarquía y democracia⁹⁴. Es ésta una cuestión que vimos al inicio del

⁹¹ Ref. Pol. IV 7, 1293a39-42.

⁹² Pol. IV 11, 1296a37-38.

⁹³ “By implication, then, if the term ‘polity’ is to be used in its strict sense to name a correct regime –one that aims at the common good– then it should be reserved for the constitution ruled by the middle class. Although Aristotle does not say so explicitly, the constitution that is called a ‘polity’ in Book III is the middle-class regime studied in IV.11. This is the one correct regime investigated in Books IV-VI”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 431; cfr. 438.

⁹⁴ Se habla también de la *politeia* como régimen intermedio: diferencia de grado entre lo más y lo menos perfecto. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, 165-166.

presente capítulo y que destaca en numerosas citas de la *Política*. Sobre esta cuestión se pronuncia Jacqueline de Romilly:

Contra la democracia tiránica, cuyos defectos había conocido Atenas a finales del siglo V, Platón había propuesto el remedio de una unidad absoluta, suprimiendo las diferencias: Aristóteles, una vez restituido el sentido de la diversidad, encuentra un único remedio, necesario y suficiente, a la lucha entre los extremos. Este remedio consiste en un equilibrio basado en el papel que puede desempeñar el centro, el término medio, el justo medio. Y esto es cierto en el ámbito de las instituciones, en el de la sociedad y en la orientación de la vida política (...). La *politeia* no se define, en efecto, solamente por el imperio de la ley y la preocupación por el interés común (...); el régimen que alaba Aristóteles, es un régimen mixto en el que se combinan elementos de la oligarquía y de la democracia⁹⁵.

En definitiva, se advierte de nuevo esa tendencia en Aristóteles a la moderación, a la huida de los extremos, tanto en su consideración de la virtud como término medio, cuanto en su visión de la vida política como vida intermedia: no conviene que destaquen ni los muy pobres ni los muy ricos, por las consecuencias negativas que pueden derivarse. Y en este ámbito se podrá encontrar el buen ciudadano, que no será un ciudadano mediocre sino un varón moderado, libre y con cierta holgura económica, que participe en las decisiones de la polis con los medios de que disponga.

⁹⁵ ROMILLY, *Los fundamentos de la democracia*, 209-210.

VIII. EL CIUDADANO EN LOS REGÍMENES INJUSTOS

1. INTRODUCCIÓN

El tema que nos ocupa, hombre bueno y buen ciudadano, quedaría incompleto si no se hiciera referencia a la existencia de regímenes injustos: democracia, oligarquía y tiranía. De los tres, sólo el último es considerado como un régimen no deseable, de alguna manera intrínsecamente injusto. Los otros dos son aceptados sin problema por Aristóteles, quien además les dedica numerosas páginas: se ocupa de ellos igual que de los justos, e incluso con más atención, de tal manera que se ha llegado a afirmar que la teoría constitucional de Aristóteles está “toda ella fundamentada en la oposición democracia-oligarquía (Política IV 1290 a 13 y ss.)”¹.

En lo que sigue, no nos detendremos en cada uno de estos regímenes, sino que trataremos de mostrar el reto que, en su cualidad de regímenes injustos, plantean todos ellos al hombre bueno, que, ahora, ya no podrá sin más identificarse con el buen ciudadano. Esto es, trataremos de mostrar de qué manera el vivir en uno de estos regímenes puede ser perjudicial o no para la vida personal y en sociedad de este hombre.

A estas alturas, damos por hecho que el hombre aristotélico vive necesariamente en una polis, dotada de un régimen específico que, según la *Política*, encontramos en número de seis, cuatro o dos. En efecto: además de la tradicional división en seis regímenes, propia del libro III, hemos visto también otra división en cuatro²: realeza, aristocracia, oligarquía y democracia (como por otro lado ya había hecho Platón), la cual, a su vez puede reducirse a dos: oligarquía y democracia³, tal y como

¹ MUSTI, *Demokratía. Orígenes de una idea*, 285.

² Cfr. Pol. IV 7, 1293a37ss.

³ “*Deuxième schéma à deux constitutions (oligarchie et démocratie, mise à part [puesta a parte] la constitution idéale: royauté ou aristocratie, IV, ch. II, § 1, 1289 a 30 sq.) – IV, ch. III, § 6, 1290 a 13 sq. –, dérivé d’un schéma courant à quatre constitutions (royauté, aristocratie, oligarchie et démocratie) – IV, ch. VII, § 1, 1293 a 37 sq. – que connaissent*

da a entender Aristóteles en el conocido texto de Pol. IV 3, cuando, comparando los regímenes con dos tipos de viento afirma que “así también se establecen dos formas de gobierno: la democracia y la oligarquía. Pues la aristocracia la clasifican como una forma de la oligarquía (...) y la llamada república como una democracia”⁴.

Parece ser que Aristóteles otorga tanta importancia a esta división bipartita porque está interesado en comprender a fondo los regímenes de su tiempo. Por ello, tras estudiar las diferentes constituciones existentes, se detiene en la oligarquía y en la democracia, que son las más numerosas, y las que tienen más claramente marcadas las clases que las componen; como los regímenes se constituyen como tales según qué partes de la ciudad sean preponderantes, parece claro que las polis se pueden reducir a estos dos tipos, según primen los ricos en el gobierno, o los pobres⁵. O también puede deberse al diferente concepto de justicia que se mantenga, según la igualdad o desigualdad que debe presidir la polis⁶. La opinión de Miller, sin embargo, es que la elección obedece a una razón de practicidad: la política es una realidad práctica y Aristóteles busca aconsejar al político:

Con el estudio de los regímenes inferiores se pretende preparar al político y legislador para ser un profesional eficaz. Conforme a esto, *Política*, IV 1-2 incluye de modo destacado entre las funciones de la ciencia política el estudio de los regímenes inferiores, y cómo establecerlos, preservarlos y corregirlos (1289a1-7)⁷.

des auteurs comme Platon (Polit., 302 C sq.), que l'on trouve dans la *Rhétorique* (I, 8, 1365 b 31 sq.), que n'ignore pas le livre III (p. ex., ch. I, § 2, 1275 a 2 sq.; ch. VI, § 2, 1278 b 11 sq.; ch. VIII, § 2, 1279 b 16 sq. etc.) et où la 'politie' s'ajoute comme cinquième forme (IV, ch. VII, § 1, 1293 a 38 sq.)”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, (101), 278, n. 4.

⁴ Pol. IV 3, 1290a15-18.

⁵ AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-1, 111.

⁶ “Si può dire, pertanto, che tutte le ribellioni nascono dalla disuguaglianza, cioè perché alcuni si sentono trattati in modo non corrispondente alla loro idea di giustizia, e sono prodotte dalla ricerca di uguaglianza, cioè dal desiderio di essere trattati in modo ad essa corrispondente. Poiché le possibili idee di giustizia sono essenzialmente due, cioè la pretesa di una maggiore uguaglianza e la pretesa di una maggiore disuguaglianza, sono essenzialmente due anche le forme di costituzione, cioè la democrazia e l'oligarchia”, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, 74.

⁷ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 276.

Aquí despunta un tema interesante y es que si bien a veces se le reprocha acertadamente a la ética aristotélica el que apenas trate del mal, esto tal vez requiera de algún matiz, a la vista de la importancia que le concede al mal en el campo de la política. Para la política no sólo es necesario conocer los regímenes rectos, sino que resulta imprescindible estudiar los injustos, que son los más frecuentes.

Con excepción de la tiranía, Aristóteles considera a los otros regímenes como perfectamente adaptables a las ciudades, y como ámbito donde se puede desarrollar una vida en sociedad, ya que, a pesar de sus fallos, permiten la práctica de una cierta justicia⁸. Aristóteles los considera válidos por el hecho de servir (de alguna manera) a la justicia, virtud de la polis. Cada ciudad tendrá un tipo diferente de justicia y parecería que para el mantenimiento de la polis basta con que se cumpla una cierta justicia. Es decir, no existe polis sin justicia, pero no es necesario que ésta sea total sino adecuada a cada régimen. Así como cada ciudadano es educado conforme al régimen, así también cada régimen se plantea un modo de vivir justamente.

Según esto, Aristóteles reconocería estas dos formas de gobierno como un hecho que merece la pena estudiar, aunque ello no significa que las apruebe en sentido pleno, pues, como he dicho, son formas injustas⁹, que se ajustan a las características –probablemente lamentables– de algunos pueblos:

Por eso también los regímenes son principalmente dos: la democracia y la oligarquía; porque mientras la nobleza de sangre y la virtud se encuentran en pocos, los atributos en que se fundan la democracia y la oligarquía se

⁸ Hablando de la oligarquía y democracia, afirma Aristóteles: “Así, pues, todos tienen cierta justicia, pero en términos absolutos yerran”, Pol. V 1, 1301a35-36.

⁹ Así lo dice claramente en Pol. III 7, 1279b7-10, Pol. IV 2, 1289b3-5 y Pol. V 9, 1309b31-35. Lo mismo afirma en la *Ética a Nicómaco*: “La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república”, EN VIII 10, 1160b19-20.

encuentran en más; en efecto, los nobles y los buenos no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos hay en todas partes¹⁰.

Y más aún pobres, se podría añadir.

Según el texto anterior, en efecto, Aristóteles parece estar dando simplemente un criterio de conveniencia: no es que lo mejor sea que gobiernen los ricos o los pobres, sino que es lo más práctico, pues los encontramos fácilmente. En cambio el virtuoso es más difícil que se dé, y de alguna manera la suma o de pobres, o de ricos, pero muchos, hace posible que se pueda alcanzar un cierto bien común de la polis. Aristóteles parece estar haciendo primar la cantidad, lo que se encuentra en todas partes, frente a la calidad, que sería la persona virtuosa. Por eso, de todos los regímenes políticos, la oligarquía y la democracia destacan de modo especial, no ya por su bondad intrínseca, sino por el hecho de que pueden darse de modo universal al basarse en principios que se encuentran fácilmente en las distintas ciudades: número y riqueza. Cualquier pueblo puede disponer de ellos, cosa que no se puede afirmar de la virtud: en todas las *polis* hay bienes materiales –o por lo menos personas con más o menos riquezas– pero no en todas encontramos a personas completamente virtuosas, ya que esto último requiere un mayor ejercicio por parte del hombre.

Aristóteles plantea entonces que tanto un régimen como otro son aceptables en la vida política: aunque no busquen directamente el bien de la comunidad, algún bien deben lograr pues sirven al menos para organizar la polis. Todo pueblo necesita una cierta estructura, la forma, que le dé viabilidad. El problema aparece cuando estos dos regímenes adquieren connotaciones tan extremas, que ya ni sirven para organizar la vida en la polis, y por eso dice que “acabará por no ser ni siquiera un régimen”: no se cumple el cometido de los regímenes¹¹.

¹⁰ Pol. V 1, 1301 b39-1302a2. La misma idea se lee en: “así también se establecen dos formas de gobierno: la democracia y la oligarquía”, Pol. IV 3, 1290a15-16.

¹¹ “En *Política* V.9 nos dice muy claramente [Aristóteles] que el modo de preservar un régimen oligárquico o democrático es mezclarlo con su opuesto, para que no sea una oligarquía o democracia extrema (1309b18.35). Compara un régimen defectuoso con una nariz encorvada o chata: aunque esas formas se desvíen del ideal de rectitud, esto no implica que sean poco atractivas, si la desviación no es pronunciada. Pero si se alejan mucho del ideal, pierden su atractivo; en casos extremos ni siquiera parecerán narices.

Resumiendo, estas dos son formas desviadas o perversas de régimen político, y tal desviación se debe a que no buscan el bien común, sino el bien de los que gobiernan, sean éstos unos pocos o la mayoría. Tales regímenes políticos pueden aceptarse, pero siempre que no se extremen sus características propias de régimen injusto, con lo que se advierte una alusión al término medio: lo mejor, tanto en la vida personal como en la vida política, no se da en los extremos sino en la búsqueda del término medio que representa la perfección posible¹². Con esta última frase se introduce la cuestión de hasta qué punto un régimen injusto es régimen político, ya que si lo propio de la polis es vivir relaciones de justicia, y el régimen no las facilita totalmente, no podrá llamarse régimen en sentido pleno. El paralelo se encuentra en la misma idea referida a las leyes: hasta qué punto pueden llamarse leyes las leyes injustas. Si deben ordenar la ciudad, pero no lo hacen... ¿son realmente leyes?

Kraut destaca que las leyes de estos regímenes injustos, aun siendo siempre parciales en algún sentido, a la vez ponen ciertos límites a la injusticia –excepto en el caso de la democracia y de la oligarquía extremas–. Es decir, en estos regímenes, que son de alguna manera el asiento de la injusticia, es imprescindible el orden de la ley: a la vez hay situaciones peores que el vivir bajo estos regímenes en sus formas moderadas¹³. Conviene más vivir bajo una ley, aunque no sea perfecta, que vivir en el desorden de una polis sin legislación alguna.

De manera similar, las democracias y oligarquías extremas ya no son regímenes, porque han perdido todo orden, y un régimen es por naturaleza algo que impone orden en la ciudad. Los ciudadanos deberán por tanto tratar de preservar estas ciudades imperfectas manteniéndolas moderadas, es decir, impidiendo cualquier tendencia que puedan presentar de convertirse en formas extremas”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 370.

¹² Cfr. Pol. V 9, 1309b18-21. “This passage [1309b23ss] combined with IV 11 1296b5-9 indicates that the middle or mixed constitution represents a norm from which the other constitutions deviate in either of

two directions: democratic and oligarchic. It also implies that if a deviant constitution reasonably approximates the norm, it may be satisfactory”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 267.

¹³ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 456.

Y según la ley que se dé en la polis, encontramos diferentes categorías de regímenes injustos: hay una gradación entre ellos, que depende en definitiva del gobierno o no de la ley. En la democracia extrema no gobierna la ley sino los decretos, y el pueblo se convierte entonces en un tirano. En estas polis lo que decide el demos es lo que está bien y esto puede cambiar continuamente, dependiendo de los caprichos o del estado de ánimo del pueblo. Por eso habla Aristóteles de esa tiranía de la mayoría.

Entonces, ¿hasta que punto el buen ciudadano deberá someterse a estas leyes? Parecería que debe someterse a las leyes que, si bien no perfectas, de alguna manera contribuyen a la ordenación de la ciudad, mientras sean leyes que no ordenen directamente la realización de un acto malo en sí. De todos modos el problema mayor se plantea en las democracias extremas donde se gobierna a base de decretos; éstos, al ser cambiantes por definición dificultan la vida en la ciudad y es más fácil que se imponga de manera arbitraria la voluntad de los gobernantes.

2. NATURALEZA DE LA DEMOCRACIA Y DE LA OLIGARQUÍA

a) Cantidad y cualidad

Conviene concretar ahora un poco más qué es lo que determina que un régimen sea democrático u oligárquico. Parecería que, de entrada, lo que les caracteriza es que sean la mayoría o pocos respectivamente quienes manden –es decir, siguiendo el criterio cuantitativo–, y lo hagan, no en busca del bien común, sino en beneficio propio.

Si el dato cuantitativo es importante, nos preguntamos hasta qué punto la opinión de la mayoría es determinante o vinculante para el poder público; es decir, si el hecho de que la mayor parte de los ciudadanos apoye o vote una moción vincula a las autoridades para que actúen en esa dirección. Parecería que no siempre lo que la mayoría opine o decida tiene que ser la mejor decisión para la polis. Se pueden encontrar en la historia numerosos casos de pueblos que se equivocaron en alguna decisión, aunque sólo nos hayamos dado cuenta a posteriori. Por eso hablar de la tiranía de la mayoría no es un contrasentido, ya que la figura del tirano no tiene por qué identificarse necesariamente con una sola

persona: es posible que el pueblo entero actúe como tal, cuando pierde de vista el bien común y se centra en su propio interés. Es una idea expresada claramente por Alexis de Tocqueville, y que se ha dado en llamar despotismo blando:

Si los pueblos democráticos sustituyeran las fuerzas que entorpecen o retardan excesivamente el progreso de la razón individual por el poder absoluto de la mayoría, el mal sólo cambiaría de carácter. Los hombres no habrían asegurado su independencia; sólo habrían descubierto, lo que ya es difícil, una nueva forma de servidumbre. Es ésta una cuestión –y no me cansaré de repetirlo– que merece la pena subrayar para que aquellos que no sólo odian al déspota, sino al despotismo, y que ven en la libertad de la inteligencia una cosa santa, reflexionen sobre ella. Por lo que a mí respecta, poco me importa saber quién me oprime, y no me siento más dispuesto a meter la cabeza en el yugo si un millón de brazos me lo presentan¹⁴.

Esto precisamente es lo que diferencia a la democracia de la *politeia*, tal como desarrolla Pocock, y lo que hace superior –para Aristóteles– a la república frente a la democracia en cuanto gobierno del mayor número:

Un gobierno de hombres no diferenciados entre sí, un régimen en el cual todo el poder era ejercido por mayorías mecánicas, es decir, numéricas, y en el que sólo se tenían en cuenta aquellos bienes u objetivos que resultaran deducibles de la hipótesis de que todos los hombres eran iguales. Era la tiranía del número, la tiranía de la igualdad, en la que el desarrollo de la individualidad se encontraba separado del ejercicio del poder, en la que no existía ninguna relación entre lo que un hombre era y lo que podría hacer en política. Aristóteles estaba anticipando los rasgos del concepto moderno de alienación, y en las actuales críticas de los efectos despersonalizadores de la sociedad de masas se encuentran elementos de su crítica hacia la igualdad indiscriminada.

Como antítesis, Aristóteles propone la imagen de la *polity*: el régimen en que la individualidad y las diferencias entre los individuos eran tenidas en cuenta en la distribución de las funciones políticas y en la asignación de poder¹⁵.

¹⁴ TOCQUEVILLE, *La democracia en América II*, 17.

¹⁵ POCOCK, *El momento maquiavélico*, 156-157.

Evidentemente, en Aristóteles no coinciden democracia y *politeia* o república. La democracia parece quedar reducida a una mera cuestión numérica; en la *politeia*, por el contrario, aun siendo determinante el número, importa ver quién gobierna, qué tipo de hombre detenta el poder. De alguna manera la *politeia* toma en cuenta la virtud. En este sentido tal vez pudiera relacionarse con el republicanismo clásico norteamericano, que defiende un cierto tipo de liberalismo: la exigencia de liberarse de las necesidades de la vida para poder preocuparse por la vida buena y por el bien común, algo que claramente exige virtud¹⁶.

El peligro de la tiranía de la mayoría se soluciona acudiendo a la ley: en todo régimen debe respetarse la ley, incluso en los llamados injustos¹⁷, mientras no sean de una injusticia extrema. Por eso es sensato pensar que debe haber en todo Estado unas normas intangibles, sobre las que se asiente el régimen; si estas leyes pudieran cambiarse fácilmente con sólo recurrir a la mayoría, se produciría una gran inestabilidad en los regímenes políticos¹⁸. La arbitrariedad –y por tanto la injusticia– se da cuando decae el imperio de la ley y el poder se concentra en manos del pueblo; un pueblo que a su vez es fácilmente manipulable. De ahí que sea decisivo que en una polis se dé el imperio de la ley y no el de los hombres¹⁹.

¹⁶ Cfr. GONZÁLEZ, “Republicanism: orígenes historiográficos y relevancia de un debate”, 121-145.

¹⁷ “The rule of law is present even in the deviant constitutions, except for the most extreme forms which do not deserve the name ‘constitution’: tyranny, dynasty (extreme oligarchy), and extreme democracy (5 1292b5-10). The rule of law is contrasted with the rule according to the wish or will (*kata boulēsin*) of the individual or multitude”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 82.

¹⁸ Cfr. PETTIT, *Republicanism*, 227-228; 236

¹⁹ “Con la evolución de la tradición republicana desde el siglo XVI, se fue ligando más y más con un punto de vista que sugería razones para no identificar a las buenas leyes con el apoyo mayoritario, ni hacerlas responder de modo exagerado a la opinión mayoritaria. Una influencia capital en esa evolución fue la llamada jurisprudencia integradora, desarrollada en Inglaterra por la obra de juristas como Sir Edward Coke y Sir Matthew Hale. Este estilo de jurisprudencia imputaba a la ley la autoridad de una tradición probada históricamente por su sensibilidad respecto de las expectativas de la comunidad y por su capacidad, diríamos nosotros, para sostener a la libertad como no-dominación. La tradición estaba incorporada en la vieja constitución no escrita que tantos hombres de la *commonwealth* inglesa alabaron en la Gran Bretaña, y fue una fuente inspiradora –si no la única fuente– de la constitución que los republicanos

Hay que tener en cuenta que estamos hablando de regímenes injustos. Otra cosa sucede en los regímenes perfectos, en aquellos que gobierna un ser superior, quien se presenta a sí mismo como la ley para la polis. Así señala Simpson que sucede en Platón; para este filósofo el mejor régimen es el gobierno sin ley de los que poseen la verdadera ciencia de gobierno. Los demás regímenes lo único que hacen es imitar este mejor régimen mediante el sometimiento a la ley²⁰.

Sigue Simpson afirmando que Aristóteles no considera necesariamente bueno un régimen por el hecho de que se dé el imperio de la ley. También es necesario que tenga como finalidad el bien común: parecería que el Filósofo mira más al fin del régimen que a la ley. Y en este sentido las democracias y las oligarquías, por más que en sus formas moderadas estén sometidas a la ley, nunca pueden ser regímenes justos. La ley lo que hace es transformarlos en más o menos moderados, pero no en regímenes buenos²¹.

Aquí se puede encontrar la situación del hombre bueno que, como buen ciudadano, pretende obedecer a la ley de la polis; pero a la vez esta

norteamericanos forjaron para el ordenamiento de sus propios asuntos”, PETTIT, *Republicanism*, 239.

²⁰ “The stranger’s [podría ser Plato’s *Statesman*] simply best regime, in fact, is the rule, without law, of those who have the true science of ruling, but other regimes can imitate this simply best one by ruling with law. When they do, democracy is worst, and when they do not, it is best”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 290.

²¹ “Hence Aristotle is not prepared to consider good any regime that does not have the common good as its end, even if it is ruled by law. Instead he will only consider such a regime less bad. The stranger and Aristotle agree, therefore, that some other regime is simply best (both in fact agree that the simply best regime is a kind of kingship and aristocracy), but they do not agree about which regimes are good, and they do not agree because the stranger looks to law and Aristotle evidently to the end. The difference here is not a merely verbal one (...); it is rather a substantive one about how to assess goodness or correctness in regimes. Hence whatever words one happens to use, Aristotle’s way of assessing goodness means that democracies and oligarchies are never good regimes, even if the presence or absence of law makes some of them to be less extreme. For a less extreme deviant regime is still a deviant regime”, SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 290-291.

ley de la polis no está garantizado que sea justa, si precisamente falta esa tendencia al bien común. De todos modos –como valorar la equidad de una ley puede ser difícil para el individuo, y, en todo caso, un régimen es mejor que ninguno–, entendemos que el ciudadano deberá obedecerla, no tanto por sí misma, cuanto para evitar males mayores, siempre y cuando la ley en cuestión no mande aquellos actos que Aristóteles considera malos por sí mismos como el robo, el homicidio o el adulterio²².

Resumiendo, para Simpson Aristóteles no considera bueno un régimen que no busque el bien común, independientemente de que esté regulado o no por leyes. Es decir, el sometimiento a la ley, o el que el régimen sea un régimen legal, no implica necesariamente que sea un buen régimen ya que de hecho pueden darse leyes injustas. Por esto toda democracia y toda oligarquía es un régimen injusto, aunque serán más o menos extremas dependiendo de su sometimiento o no a la ley: “Nosotros, por el contrario, afirmamos que estas formas son completamente defectuosas, y (que) no es exacto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala”²³. Y en este sentido será fácil que en estos regímenes se dé una tiranía por parte de la mayoría, que no busque el bien común, por más que de alguna manera se vea sometida a la ley.

Además, la tiranía de la mayoría, por otro lado, se acompaña con el surgimiento de demagogos que, adulando al pueblo, consiguen que haga lo que ellos quieren, aunque el pueblo no se dé cuenta de ello²⁴. En este sentido, un autor como Charles Taylor hace ver que la posibilidad de elección de por sí no implica que se elija bien, por más que lo haga la mayoría: entre todas las cuestiones elegibles hay unas que son más significativas que otras, independientemente de la elección propiamente dicha²⁵.

La cuestión de la mayoría o no mayoría, y en definitiva del número de ciudadanos que ejerza el poder, no es decisiva para Aristóteles. Afirma que en el fondo es algo accidental, y por tanto, no determinante de la esencia o tipo de régimen que exista en una *polis*:

²² Cfr. EN, II, 7.

²³ Pol. IV 2, 1289b9-11.

²⁴ Cfr. Pol. IV 4, 1292a15-27.

²⁵ Cfr. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 74-75.

Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias (...); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia²⁶.

Lo decisivo no es la distinción cuantitativa sino cualitativa: el tipo de personas que ejerce el poder. Si mandan los ricos, tenemos una oligarquía; si los pobres, una democracia²⁷. Por tanto, Aristóteles considera que lo más característico de una democracia es que manden los pobres; y de una oligarquía que lo hagan los ricos, siendo la cuestión numérica algo accidental²⁸. Es decir, aunque Aristóteles realiza la primera distinción de los regímenes según el número de los que conforman el gobierno, después parece matizar esta opinión, al señalar que lo importante no es tanto la cantidad, sino la calidad: ver quiénes están en el poder.

De todos modos, la cantidad o el número, aunque se den accidentalmente, no dejan de ser un componente fundamental: no son

²⁶ Pol. III 8, 1279b35-1280a3. También afirma: “No debe considerarse la democracia de un modo absoluto (...) como el régimen en el cual el elemento soberano es la multitud (...) ni tampoco la oligarquía como el régimen en el cual ejercen la soberanía unos pocos”, Pol. IV 4, 1290a30-33.

²⁷ “Oligarchy is not the constitution in which the few rule for their own advantage, but that in which the rich rule for their own advantage; and so again in democracy it is not the many, but the poor, that hold sway and rule for their own advantage. The contrast between the holders of power in the two constitutions thus becomes, not a numerical, but a qualitative contrast”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 217. “The qualitative, not the numerical, difference is the essential one. The numerical difference between oligarchy and democracy is only accidental and may be reversed. It is the rule of the rich in their own interest that makes an oligarchy, and the rule of the poor in their own interest that makes a democracy”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 247.

²⁸ “Donde la superioridad cualitativa de los ricos y de las clases distinguidas es mayor que su inferioridad numérica, surge una oligarquía, y del mismo modo, cada forma de ella según el elemento que predomine en el contingente oligárquico, Pol. IV 12, 1296b31-34. “Even in his initial discussion, Aristotle implies that a distinction based on the mere number in authority does not capture what is essential to the constitutions being classified”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 154.

algo accesorio de lo que se pueda prescindir. Porque de hecho siempre acontece “que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad”²⁹: el mayor número va unido a la pobreza, y el menor a la riqueza. La riqueza y la pobreza son considerados como contrarios dentro del mismo género, pues ambas se refieren a lo mismo: la posesión o no de riqueza. Dice Aristóteles al respecto:

Por eso éstos parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: la democracia y la oligarquía³⁰.

Lo que tenemos es la idea de que los dos regímenes principales – excluyendo el mejor – son la democracia y la oligarquía, según qué parte de la ciudad predomine. Como lo normal es que los pobres sean una multitud, si mandan los que carecen de recursos, necesariamente imperará la mayoría de la ciudad, pues siempre encontraremos muchos más pobres que ricos. Por eso Aristóteles añade a la democracia la idea de un gran número, y lo contrario aplicado a la oligarquía: “Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría en las oligarquías”³¹.

b) Consideración de la libertad

Acabamos de hablar del número y de las riquezas en estos dos regímenes, señalando que lo más decisivo parece ser, para Aristóteles, el estatus económico de quienes participan en el régimen. Y esto en definitiva, porque la cantidad de personas se relaciona íntimamente con ello, ya que los pobres a lo largo de la historia siempre han sido los más numerosos. Pero de modo inequívoco, se une a estas dos características, la de la libertad. El texto completo de la *Política* dice

²⁹ Pol. III 8, 1280a4.

³⁰ Pol. IV 4, 1291b8-13.

³¹ Pol. III 6, 1278b12-13.

el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias (...); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad (*euporoūsi*), aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder³².

Aristóteles está otorgando un papel importante a la libertad dentro del sistema democrático: la libertad parece ser la característica definitoria o principio en el que se asienta tal régimen³³. Evidentemente, no se refiere a una libertad ontológica ni psicológica, sino a una libertad política: lo definitivo en la democracia es que todos sean libres –todos los ciudadanos, se entiende–, ya que participan de la libertad en cuanto son capaces de intervenir en la arena pública³⁴. El ciudadano griego es a la vez un político, como explica Hannah Arendt:

Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, presupone un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición. Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phronesis*, aquel discernimiento del hombre político (del *politikos*, no del hombre de estado, que aquí no existe), que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las

³² Pol. III 8, 1279b35-6.

³³ “The incorrect constitutions also have hypotheses. For example, ‘the hypothesis of the democratic constitution is freedom’ (VI 2 1317a40-1)”, MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 157.

³⁴ “Para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, de la (del) ágora que ésta rodeaba. Fuera de estas fronteras estaba por un lado el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad”, ARENDT, *¿Qué es la política?*, 113.

posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas³⁵.

El político –no el hombre de Estado, sino el prudente–, necesita ser libre para conducir un comportamiento realmente político, que implica cierto discernimiento. A la vez tiene mucho que ver, al parecer, con la libertad de los propios intereses, necesaria también para poder discernir con justicia. De ahí la importancia de la *phronesis* en la vida del ciudadano griego, aunque de la prudencia participen todos los hombres por el hecho de serlo, en distintos niveles: está la propia de la mujer, del hombre y del ciudadano, como ya se vio; incluso el esclavo goza en cierta medida de prudencia.

La libertad política en su más alto grado puede identificarse, en los griegos, con el discernimiento:

Donde estos otros e iguales, así como sus opiniones, son suprimidos, por ejemplo en las tiranías, en las que todo se sacrifica al único punto de vista del tirano, nadie es libre y nadie es apto para el discernimiento, ni siquiera el tirano. Además, esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento, no tiene que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano, hasta el punto de que incluso falta en la lengua griega la palabra para todo esto. El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis³⁶.

La libertad política se relaciona con la igualdad que se da entre los ciudadanos, que puede dividirse en igualdad social y en igualdad política, igualdades que no se identifican ya que puede existir una sin la otra. Alexis de Tocqueville señala refiriéndose a los Estados Unidos del siglo XIX:

La igualdad puede darse en la sociedad civil y no darse en el mundo político. Los hombres pueden gozar de los derechos de entregarse a los mismos placeres, de ingresar en las mismas profesiones, de reunirse en los mismos lugares: en una palabra, de vivir de la misma manera y de perseguir la riqueza por los mismos medios, sin participar en igual

³⁵ ARENDT, *¿Qué es la política?*, 111-112.

³⁶ ARENDT, *¿Qué es la política?*, 112-113.

medida en el gobierno. Incluso puede establecerse una especie de igualdad en el mundo político aunque la libertad política no exista. Cada individuo es igual a sus semejantes, excepto a uno que es el amo de todos indistintamente, y que así mismo elige, entre el pueblo, los agentes de su poder³⁷.

Esto no parece ser, sin embargo, lo que sucede en el mundo griego, donde libertad e igualdad van de la mano, ya que en la medida en que hay igualdad, uno no tiene que preocuparse tanto de defender sus intereses: es más libre para pensar en lo común. Y todos participan de la libertad política en la democracia griega.

Una postura contraria mantiene Isaiah Berlin, quien considera la libertad política como libertad negativa, y por tanto alejada de la libertad como discernimiento:

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado (...). La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política³⁸.

Sin embargo, a pesar de ser la libertad un tema central al hablar de la democracia –no en cambio de la oligarquía– siendo que la democracia parece ser hoy el régimen que mejor garantiza la igualdad y la libertad de los ciudadanos, Aristóteles no parece darle demasiada importancia. De hecho nombra la libertad como de pasada en el libro III, como acabamos de ver, y luego habla de ella en el libro IV. En este último, al describir la

³⁷ TOCQUEVILLE, *La democracia en América II*, 86.

³⁸ BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 191-192.

república de alguna manera Aristóteles identifica a los libres con los pobres³⁹, y la nobleza con la riqueza.

Pero no solo relaciona libertad y medios materiales cuando se refiere a la *politeia*, sino también cuando habla de los dos regímenes injustos que estamos tratando: oligarquía y democracia. Hay un paralelismo por un lado entre libertad y pobreza; y por otro entre los que poseen riqueza y son por ello nobles y mejor educados: “El régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos”⁴⁰.

Aristóteles no explica por qué considera que pobreza y libertad van unidas; de todos modos, es evidente que el pobre, por decir así, no tiene mucho de qué preocuparse ya que tampoco tiene nada que perder. En la historia de las instituciones políticas se advierte cómo por ejemplo, el senado solía estar unido a la propiedad, para dar así más estabilidad a los senadores⁴¹. Parecería que los pobres son la clase social que sale mejor parada ante cualquier disturbio en la polis, ya que no están comprometidos con nada⁴², aunque esto no signifique que el pueblo

³⁹ “En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república: la mezcla alcanza únicamente a ricos y pobres, riqueza y libertad, ya que en la mayoría de los casos los ricos parecen llenar el lugar de los selectos”, Pol. IV 8, 1294a15-19.

⁴⁰ Pol. IV 4, 1290b18-20.

⁴¹ Por ejemplo, se advierte en el estudio de Tocqueville sobre el Senado y la Cámara de diputados de Estados Unidos: “El Senado difiere de la Cámara de diputados no sólo en el principio mismo de la representación, sino también en el modo de elección, en la duración del mandato y en la diversidad de atribuciones. La Cámara de diputados es nombrada por el pueblo; el Senado, por los legisladores de cada Estado. La primera se compone mediante elección directa; el segundo, mediante elección en dos grados. El mando de los diputados no dura más de dos años; el de los senadores, seis.

La Cámara de diputados sólo tiene funciones legislativas; no participa del poder judicial más que en la acusación de funcionarios públicos. El Senado interviene en la formulación de las leyes, juzga los delitos políticos que le denuncia la cámara de diputados y es, además, el gran consejo ejecutivo de la nación. Los tratados concertados por el presidente deben ser ratificados por el Senado, y sus decisiones, para ser definitivas, requieren la aprobación de dicho cuerpo”, TOCQUEVILLE, *La democracia en América* I, 111-112.

⁴² En este sentido, la demagogia es claramente la táctica de halagar al pueblo, prometiéndole lo que desea oír, con independencia de que realmente se esté pensando

siempre quiera cambios o revoluciones. Tenemos así que la democracia, además de caracterizarse por ser el gobierno de los pobres, implica libertad; y la oligarquía, a la vez que riqueza, nobleza.

A estas alturas podría uno preguntarse qué es más definitivo en la democracia: el número, la pobreza o la libertad. Aristóteles parece apostar por las dos últimas características, siendo el número un añadido que se dará necesariamente. Es decir, lo que determina el régimen parece ser el hecho de que quienes gobiernan son pobres y libres, y en este sentido ciudadanos. Evidentemente no cabe que gobiernen pobres como pudieran ser los esclavos o los artesanos más bajos; el término de pobreza es un término relativo al tipo de vida de las polis griegas.

Entre libertad y pobreza, a veces se inclina hacia un lado, y otras hacia otro, pero al final parece destacar más el papel de la libertad en la democracia como característica principal, sin detenerse tanto a considerar la cuestión de los recursos. Todo esto aunque, como ve Hannah Arendt, están relacionadas en la práctica: si eres pobre, tienes que trabajar y te queda poco tiempo para participar en la vida de la polis y decidir libremente su destino. Así por ejemplo cuando Aristóteles afirma: “Pues el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el de la democracia la libertad”⁴³; o dice que “Hay democracia cuando son los libres los que tienen la soberanía, y oligarquía cuando la tienen los ricos”⁴⁴.

La referencia a la libertad como base de la democracia aparece también de modo tajante en el libro VI: “El fundamento del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es, según afirman, el fin a que tiende toda democracia)”⁴⁵. Es decir, la libertad no sólo es el fundamento del régimen democrático, sino a lo que tiende, lo que tiene que lograr

en concedérselo o no. Cualquier situación, exceptuado el momento presente, es mejor para este tipo de pueblo. Los pobres también son por eso los más peligrosos. Hannah Arendt lo hace notar así, al pensar en lo que llevó a Hitler al poder: el que por primera vez participaban del voto los que no tenían nada que perder.

⁴³ Pol. IV 8, 1294a10-11.

⁴⁴ Pol. IV 4, 1290b1-2.

⁴⁵ Pol. VI 2, 1317a40-1317b2.

instaurar entre los ciudadanos de esa polis. Como señala Newman, esta frase implica tanto el hecho de que el régimen democrático busca insaciablemente la libertad, como el que los ciudadanos que viven en una democracia mantienen que ninguno que sea libre por naturaleza querrá vivir en otro régimen⁴⁶.

Así dicho, parecería que todo buen ciudadano que se precie querrá vivir en democracia. Esta visión algo idealizada de la democracia parece oponerse a la consideración de ella como un régimen injusto. Por eso conviene destacar de nuevo que el problema que encuentra Aristóteles en este régimen es que los ciudadanos se ven iguales en un aspecto y pretenden serlo en todos los demás. Pero en cuanto a su defensa de la libertad es un régimen loable. Y lo mismo en los siguientes párrafos:

La democracia, en efecto, parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad, pues la justicia parece consistir en la igualdad, la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde, y la libertad y la igualdad en hacer uno lo que le plazca⁴⁷.

Se advierte de nuevo el criterio cuantitativo unido a la libertad; añade además una cierta explicación de lo que entiende por libertad. En definitiva, el concepto aristotélico de libertad parece implicar dos características:

Una igual participación para cada ciudadano –ya sea en todo, incluida la propiedad, o no, no lo sabemos– y por tanto un intercambio entre gobernar y ser gobernado, y asimismo la supremacía de la voluntad de la mayoría, o en otras palabras, de los pobres, porque los pobres son mayoría; [y] (...) vivir como uno quiera⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 494.

⁴⁷ Pol. V 9, 1310a28-32.

⁴⁸ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 494-495. Es lo mismo que afirma Aristóteles en el siguiente texto: “en las democracias resulta que los pobres tienen más poder que los ricos, puesto que son más numerosos y lo que prevalece es la opinión de la mayoría. Ésta es, pues, una característica de la libertad, que todos los partidarios de la democracia consideran como un rasgo esencial de este régimen. Otra es el vivir como se quiere; pues dicen que esto es resultado de la libertad, puesto que lo propio del esclavo es vivir como no quiere. Éste es el segundo rasgo esencial de la democracia, y de aquí

En este último caso parecería que un hombre puede ser libre sin participar necesariamente en el gobierno. Lo característico del hombre libre es que vive su vida por y para sí mismo, no para otro, y en este sentido se encuentra libre de ejercer trabajos manuales⁴⁹ o de trabajar para los demás con ánimo servil o de un modo que se embrutezca: si fuera un instrumento para otro sería un esclavo⁵⁰. Visto así, la libertad podría relacionarse con la autarquía, pero, ¿coinciden estos dos conceptos? Ya se dijo al principio del trabajo que Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, relaciona expresamente la autarquía con la vida feliz o perfecta: conseguir una vida perfecta es lo mismo que lograr una vida autárquica. Sin embargo, como se advierte en la *Política*, tal vida se da siempre en la polis: no hay ciudad que, precisamente por ser tal, no sea autárquica. Y a la vez sólo en la polis puede el hombre llevar una vida realmente autosuficiente, y por tanto feliz. De alguna manera, la autarquía es fin del individuo –en cuanto que quiere ser feliz– y fin de la polis –en cuanto nota esencial suya–⁵¹.

¿Cuál será entonces la relación de la autarquía con la libertad? En la *Metafísica*, Aristóteles ha relacionado la filosofía, ciencia libre, con el ser humano, libre también. Ambos poseen libertad en cuanto que son buscados por ellos mismos y no por otra cosa, en definitiva, en cuanto que son fines y no medios. Y también la autarquía tiene carácter de fin. Si

vino el de no ser gobernado, si es posible por nadie, y si no, por turno. Esta característica contribuye a la libertad fundada en la igualdad”, Pol. VI 2, 1317b8-17.

⁴⁹ Conviene señalar que lo que Aristóteles rechaza no son tanto los trabajos manuales en cuanto manuales, sino el hecho de que sean serviles, que es lo que impide al hombre dedicarse al conocimiento y a la acción propiamente dicha.

⁵⁰ W. L. Newman reduce el concepto aristotélico de libertad a esta segunda característica: “Democratic opinion held this interchange [of rule] to be essential to freedom, but Aristotle’s view is that the governed are free when the government is exercised for their benefit. A freeman, according to him, is ‘one who exists for his own sake and not for that of another’ (Metaph. A. 2. 982b25: cp. Pol. 3. 4. 1277b5: 5 (8). 2. 1337b17 sqq.). A man may thus be a freeman without having a share in ruling. The true characteristic of a freeman is that his interest counts as a thing to be studied – that his life is lived for himself, not for another”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 246.

⁵¹ Para Fred Miller, la autarquía aristotélica es aplicable sólo a la polis y no al individuo, en cuanto éste no desea llevar una vida solitaria. La autosuficiencia se logra en comunidad, cooperando con los demás. Cfr. MILLER, *Nature, Justice and Rights*, 50.

el hombre libre es quien vive su vida para sí y no para otros, su vida deberá ser autárquica para que realmente pueda considerarse independiente de los demás.

Resumiendo, el régimen democrático aún en sí las siguientes características: gobiernan los pobres, la masa y los libres –porque en el fondo coinciden entre sí–. Es decir, gobiernan todos: “en efecto, que el gobierno esté abierto a todos es democrático”⁵². Sin embargo, respecto a la oligarquía, en la mayoría de los casos mandan los ricos, los pocos y los nobles “porque la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos”⁵³.

La idea de que la democracia implica libertad o participación política puede oponerse a los que postulan que Aristóteles mantiene un intelectualismo absoluto, que le llevaría a afirmar que la mejor vida consiste en la contemplación o actividad filosófica⁵⁴. En este caso parecería que si el mejor régimen debe promover la vida contemplativa, entonces la actividad política resulta ser un impedimento. En este sentido, la “monarquía absoluta es el mejor régimen precisamente porque el rey releva a los ciudadanos de la pesada tarea del gobierno para que puedan dedicarse al ocio y a la filosofía”⁵⁵. De alguna manera, es lo que se observa en el gobierno liberal, que reduce la participación política a un voto cada cierto tiempo. El partidario del liberalismo político insistirá en la no interferencia del Estado en sus asuntos: es la libertad burguesa para vivir una vida cómoda y despreocupada del bien común⁵⁶.

c) La igualdad del ciudadano

La igualdad es otra característica que sirve para determinar el tipo de régimen que existe en una polis. En principio, en una democracia, se

⁵² Pol. V 8, 1309a2.

⁵³ Pol. IV 8, 1293b37-38.

⁵⁴ Por otro lado, el propio Aristóteles dice que actúan en sentido más alto los que dirigen sus actividades con el pensamiento.

⁵⁵ MILLER, *Nature, Justice and Rights*, 236.

⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ, “Republicanism: orígenes historiográficos y relevancia de un debate”, 121-145.

buscará la igualdad para todos; mientras que lo que define a una oligarquía es la desigualdad: habrá unos mejor dotados para ejercer las magistraturas debido a la posesión de riquezas (que los hace menos ambiciosos de otros favores), o a veces también por talento natural. Sólo unos pocos sobresalen en el régimen oligárquico, con lo que la mayoría será relegada a sus asuntos de orden privado, a no intervenir en el gobierno político.

Sin embargo, al calificar la democracia, llama la atención que Aristóteles casi no hable de la igualdad, como si fuera una característica que diera por supuesta. Esto se debe a que, si todos los ciudadanos son libres –y lo son los que viven en un régimen democrático–, necesariamente serán iguales, porque libres políticamente sólo son los iguales: dentro de una familia no hay libertad porque no hay igualdad. De hecho, la justicia política, como se vio, se da entre los que son iguales bajo la ley; sólo éstos son libres políticamente⁵⁷.

Aristóteles, cuando define al ciudadano como aquel que puede participar en la administración de justicia y en el gobierno, aunque pretende dar un concepto de ciudadano aplicable a todos los regímenes, llega a afirmar que “el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen. Por eso el que hemos definido es sobre todo el de una democracia”⁵⁸. Como lo propio del ciudadano es participar en el poder que rige la polis, y esto se da de modo más perfecto en la república y en la democracia, parecería que el ciudadano propiamente dicho es el de los regímenes democráticos. Esto es así en cuanto que en los demás regímenes la participación del individuo en el régimen es menor: incluso a veces sólo participa obedeciendo –como vimos al principio de este trabajo–. Y en este sentido se entiende cómo la libertad implica igualdad: todos los ciudadanos bajo el mismo régimen democrático son libres e iguales.

Un texto decisivo, que explica en cierta medida el origen de la democracia y de la oligarquía es el siguiente:

Así la democracia resultó de creer los hombres que por ser iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto (porque todos son de un modo

⁵⁷ Cfr. EN V 6, 1134a26-30.

⁵⁸ Pol. III 1, 1275b3-5.

semejante *libres*, piensan que son iguales absolutamente), y la oligarquía de suponer que siendo desiguales en un solo aspecto, son por ello desiguales en absoluto (porque son desiguales en *bienes* suponen que son desiguales sin más). Después, los unos, creyéndose iguales, exigen una participación igual en todas las cosas; y los otros, creyéndose desiguales, procuran tener más que los restantes, porque el tener más es una desigualdad⁵⁹.

Es verdad que en una democracia somos iguales ante la ley, pero eso no significa que seamos iguales en todos los aspectos; incluso aunque es cierto que somos iguales por naturaleza, tenemos también muchos factores que nos diferencian unos de otros y que serían relevantes para el gobierno. Sin embargo, la democracia esconde una deriva igualitaria, que puede poner en peligro el mismo ejercicio del gobierno.

Es decir, el ciudadano de una democracia, que se sabe libre como los demás en cuanto que tiene posibilidades de intervenir en el régimen – eligiendo a los magistrados entre todos o algunos de los ciudadanos; participando de las funciones consultivas y judiciales⁶⁰ etc.– suele querer extender esa libertad a todos los ámbitos de la vida; o por lo menos desea recibir del Estado las mismas ventajas que los demás, sin atender a ningún mérito: sólo por el simple hecho de ser ciudadano⁶¹. Lo mismo, en sentido contrario, puede aplicarse a las oligarquías. Como se consideran, y son, desiguales respecto a las riquezas, desean que los bienes de la polis sean distribuidos de modo desigual –y que a ellos les toque más, por supuesto–.

⁵⁹ Pol. V 1, 1301a28-35. La misma idea cuando señala: “Los unos, si los hombres son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros, si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales”, Pol. III 9, 1280a23-25.

⁶⁰ Cfr. Pol. III 11, 1281b25-38.

⁶¹ “The claim of democracy is that those who are on an equality with the rest in one thing (*ἐλευθερία*) shall be accounted equal in all (i.e. shall receive an equal amount of the advantages distributable by the State) [nota 2: It does not seem quite true that Greek democracy expected absolute equality in all advantages distributable by the State; we do not find, for instance, that all offices were filled by lot even in the extreme democracy]: that of oligarchy is that those who are unequal in one respect (wealth) shall receive an unequal amount in the distribution”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 221.

Evidentemente, tanto los defensores de la oligarquía, como los defensores de la democracia piensan que sus reclamaciones entran dentro de la justicia, son algo justo, porque se basan en la igualdad. Lo que les diferencia es el tipo de persona que consideran debe ser retribuida: para unos, aquellos que son iguales en riqueza; para otros, aquellos que son iguales respecto a la libertad o libre nacimiento⁶². Por todo esto es importante determinar el concepto de justicia que prima en un régimen, pues cada uno tendrá su propia manera de ver lo que es justo, así como cada régimen implica un determinado tipo de ciudadano. De hecho, afirma Newman que la diversidad de regímenes puede deberse tanto al diferente concepto de justicia como a los pueblos que viven en cada polis⁶³.

Al principio de este trabajo se habló de la justicia. Conviene recordar que ésta busca ordenar las partes de que se compone la polis, realidad relacional: la justicia se da cuando los componentes de la ciudad buscan el bien común. Ahora bien, parecería que el bien común varía según el tipo de régimen que mantenga la ciudad. Por ejemplo, en los dos regímenes que estamos viendo, oligarquía y democracia, la búsqueda de lo justo se dará de diferente manera: cada régimen lo mide por criterios distintos, aunque de fondo buscando una pretendida justicia. El concepto de justicia tanto en el régimen democrático como en el oligárquico variará: según sean la oligarquía y la democracia así serán las justicias respectivas.

Tenemos que hacernos cargo en primer lugar de las definiciones que se dan de la oligarquía y la democracia, y ver en qué consiste la justicia oligárquica y democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema (*to kuriōs dikaion*) en su integridad⁶⁴.

No pretende aquí Aristóteles hablar de la justicia absoluta, sino de una justicia relativa a cada uno de los regímenes, que es lo que de hecho se encuentra en la polis. Lo malo se da cuando los que “hablan de una

⁶² Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 247-248.

⁶³ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, 221-222.

⁶⁴ Pol. III 9, 1280a7-11.

justicia hasta cierto punto, (pero) creen hablar de la justicia absoluta”⁶⁵. Si bien es lógico que en cada régimen se dé una justicia propia, conviene tener presente que eso no es la justicia en sentido absoluto, sino una justicia relativa al régimen y por ello cambiabile: no es la justicia suprema, sino la justicia en un determinado sentido. Habrá una justicia democrática y una justicia oligárquica.

El concepto de justicia democrática lo explica Aristóteles en el libro VI de la *Política* al afirmar que

la justicia democrática consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no según los merecimientos, y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre, y lo que aprueba la mayoría, eso tiene que ser el fin (*telos*) y lo justo (*dikaion*)⁶⁶.

Como es sabido, en la democracia manda la mayoría, y lo que ella decide parece ser lo justo, porque no cuentan los méritos sino el *número*. De hecho, un procedimiento típicamente democrático es que “administren justicia (*to dikazein*) todos los ciudadanos, elegidos entre todos, y acerca de todas las cuestiones o de la mayoría de ellas, y de las más importantes y principales”⁶⁷. La justicia democrática sigue un criterio cuantitativo, que parece consistir en no tener en cuenta la calidad de las opiniones expresadas por los ciudadanos: todas valen exactamente lo mismo por el hecho de ser emitidas por un ciudadano, ya que todos son libres e iguales. Termina Aristóteles este capítulo resumiendo su concepto de justicia democrática:

la democracia que más parece merecer ese nombre y el pueblo que verdaderamente lo es, son los que se deducen del concepto democrático de la justicia admitido por todos, según el cual la justicia consiste en que todos tengan numéricamente lo mismo, y lo mismo es que no gobiernen más los pobres que los ricos, ni tengan sólo los primeros la soberanía, sino todos por igual numéricamente, pues de esta manera podría juzgarse que se dan en el régimen la igualdad y la libertad⁶⁸.

⁶⁵ Pol. III 9, 1280a21-22.

⁶⁶ Pol. VI 2, 1317b3-7.

⁶⁷ Pol. VI 2, 1317b25-27.

⁶⁸ Pol. VI 2, 1318a4-10.

Como en la democracia manda la mayoría, así también se determinará lo justo; como en la oligarquía el poder lo tienen los ricos, parece que ellos definen la justicia: “Los partidarios de la democracia llaman justo a la opinión de la mayoría, sea cual fuera, y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza, porque afirman que se debe decidir de acuerdo con la magnitud de la fortuna”⁶⁹. Sin embargo, Aristóteles considera que

las dos posiciones implican desigualdad e injusticia. En efecto, si la justicia consiste en el parecer de los pocos, esto es tiranía (...), y si consiste en el parecer de la mayoría numérica, ésta confiscará injustamente los bienes de la minoría rica⁷⁰.

Por otro lado, la oligarquía necesitará otro criterio para definir lo que es justo, aparte de la riqueza; Aristóteles lo encuentra en el orden: “A las democracias en general las salva el gran número de ciudadanos, pues este factor suple en ellas la justicia según el mérito; es claro que, a la inversa, la oligarquía encontrará su salvación en el buen orden (*eutaxias*)”⁷¹.

La democracia tiene la ventaja de que, aunque no se tienen en cuenta los merecimientos de los ciudadanos, al mandar la mayoría podrán acertar con lo justo, pues dos ojos ven más que uno: el número compensa los defectos que se pudieran encontrar en este régimen –que efectivamente los hay–. La oligarquía, al no disponer de la ventaja del número, debe acudir a otro criterio, que Aristóteles encuentra en el orden. Se busca así compensar el énfasis excesivo en el mérito que se da en las oligarquías, siendo en este caso el mérito la posesión de riquezas. Aunque la oligarquía sea un régimen injusto, en el sentido de no buscar directamente el bien común, sino el bien de unos pocos –los que gobiernan debido a su patrimonio–, puede realizar parcialmente ese bien común, en cuanto al menos implica un orden en la *polis*: puede definirse quién ocupa las magistraturas, quién detenta el poder, quién será nombrado juez, etc. Y si está sometido a las leyes, se evitarán las arbitrariedades, que son las que impiden la existencia del régimen político. Pues si hay ley hay régimen.

⁶⁹ Pol. VI 3, 1318a19-21.

⁷⁰ Pol. VI 3, 1318a21-26.

⁷¹ Pol. VI 6, 1321a1-4.

d) El buen ciudadano en un régimen injusto

Hemos visto brevemente las características y naturaleza de los dos regímenes injustos en los que –Aristóteles piensa– el hombre bueno puede tener cabida: la tiranía es un caso aparte. De hecho, de alguna manera, cada régimen proporciona un modo determinado de ser hombre bueno, si es que la vida del hombre bueno necesita de la polis para desarrollarse y por eso mismo vive en cada régimen la virtud –aunque sea la propia del hombre bueno– de un modo particularizado.

Evidentemente aquí el hombre virtuoso, que conoce y practica el bien, debe hallar dificultades para vivirlo en esas polis que presentan un cierto grado de injusticia. Si el hombre es político por naturaleza y su vida no encuentra desarrollo pleno fuera de la polis, el buen hombre tiene que descubrir algún modo de vivir su vida en dichas ciudades, ya que no se puede afirmar que necesariamente todos los ciudadanos de las oligarquías y democracias sean malos hombres. Ahora bien, ¿qué actitud debe tomar el hombre bueno en estos regímenes? Lo que es claro es que el buen hombre no realizará actos injustos y de alguna manera procurará ser un buen ciudadano en esos regímenes tan limitados en virtud. Tendrá que procurar vivir la virtud propia de cada régimen, diferente en todos ellos. Como señala Kraut:

Los hábitos sin la razón tienen un limitado alcance de aplicación. Debido a eso, alguien que había desarrollado los hábitos necesarios para ser buen ciudadano en un tipo de régimen, no tendrá por qué ser un buen ciudadano en un régimen diferente⁷².

En concreto misión del buen ciudadano en la polis imperfecta será, por un lado, poner los medios para que el régimen no derive a los extremos. Así como, manteniendo la misma especie de régimen, encontramos clases diversas –por ejemplo, hay varias clases de

⁷² “Habits without reason have a limited scope of application. That is why someone who has developed the habits needed to be a good citizen in one type of constitution would not make a good citizen in a different regime (III.4 1276b31-4)”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 441.

oligarquía y de democracia— así también podrá hacerse que, sin variar el régimen, se pase de una clase a otra. El buen ciudadano procurará que dentro de ese régimen oligárquico o democrático, se viva la mayor justicia posible, es decir, se viva el régimen más moderado⁷³.

Esto no implica necesariamente un cambio de régimen, ya que también vimos cómo la misión del buen ciudadano según Aristóteles es la conservación del propio régimen⁷⁴. Y a lo mejor, el hecho de buscar la moderación de la constitución de la polis, tal vez haga que dicho régimen —oligarquía o democracia— sea precisamente más duradero y el mejor régimen que esa polis permita y le convenga, por el tipo de ciudadanos que posee⁷⁵.

Evidentemente, el buen ciudadano no actuará igual en todas estas constituciones: si es ciudadano de una democracia, intentará que la polis se dirija hacia una oligarquía. Y al contrario: si vive en una oligarquía, luchará por que sea lo más democrática posible⁷⁶.

⁷³ “The idea suggests itself that a good citizen of a democracy or an oligarchy is someone who tries to moderate the defects of such regimes. Instead of supposing that such a person pursues the democratic goal (freedom) or the oligarchic goal (wealth) single-mindedly and without limit, we should explore the idea that, on the contrary, he makes a democracy less of a pure democracy by accepting non-democratic elements into its constitution (and similarly for oligarchy) (...). A good citizen of a democracy is not someone who pushes it ever further towards an extreme; rather, he is someone who opposes such extremism”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 369-370.

⁷⁴ Cfr. Pol. III 4, 1276b26-29; cfr. Pol. V 9, 1309b18-35.

⁷⁵ “We now see what he [Aristotle] is presupposing: a good citizen of a bad regime is someone who helps to make it less bad by moderating its defects”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 371.

⁷⁶ “A good citizen of a democracy is someone who is able to move it towards oligarchy; a good citizen of an oligarchy knows how to move his city in the opposite direction, towards democracy. Aristotle thinks that these are different skills, because their goals are opposed. If one could renounce one’s citizenship in an oligarchy and be granted citizenship in a democracy, one would have to unlearn the habits one drew upon and push the regime in the opposite direction. And so the virtues of citizenship are not perfect virtues, because the latter remain the same, whatever the situation”, KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 371.

¿Y cómo deberá actuar el político? Si misión del político es promover no la virtud sin más sino específicamente la virtud cívica; y si en las polis imperfectas muchos ciudadanos nunca serán plenamente virtuosos por no haber sido educados convenientemente, mirando a la virtud completa, sino solamente mirando al propio y defectivo régimen –que no posee instituciones perfectas–, entonces parecería que los legisladores de estos regímenes imperfectos deberían bajar sus miras, y proponer instituciones que fomentaran las virtudes del buen ciudadano. Es cierto que parecería que, al no ser regímenes perfectos, nada bueno podría sacarse de esta educación conforme al régimen: sin embargo, la ventaja que observa Aristóteles es la estabilidad de la polis.

El buen ciudadano de estos regímenes –que posee una virtud cívica adecuada a su régimen– no será un hombre completamente virtuoso, no necesitará vivir la virtud perfecta del hombre bueno, que es única.

Las habilidades mentales de una persona virtuosa son de un orden muy elevado; ser un buen ciudadano de un régimen defectuoso no requiere que uno alcance ese nivel. Exige solo los hábitos de moderación que impidan el desarrollo de democracias u oligarquías puras⁷⁷.

En definitiva, lo que deberá hacer el buen ciudadano es fomentar la virtud por antonomasia en este ámbito: conservar el régimen, oponiéndose en todo caso a la extrema democracia y a la extrema oligarquía. Este conservar el régimen no implicaría una total inmovilidad, sino, siendo tanto la oligarquía como la democracia un régimen mixto, el hecho de conseguir que cada vez esa mezcla sea más perfecta y balanceada.

No parece posible que en estos regímenes pueda producirse un cambio radical, y modificarse de injustos a justos, precisamente porque el pueblo no está preparado para ese cambio. Pocos de los ciudadanos captarán de modo adecuado la importancia del bienestar y de la virtud y no estarán capacitados para vivir bajo una aristocracia o una monarquía. De todos modos, Aristóteles no se opondría a que, alguien con gran poder de persuasión, convenciera a todos los ciudadanos de que deben dejar ese modo de vida y ser gobernados por un número pequeño de sujetos

⁷⁷ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 371.

excelentes. Pero este tipo de transformaciones no ha ocurrido nunca en la historia y no parece que pueda suceder fácilmente⁷⁸.

Para Aristóteles, por decirlo así, no es una pérdida de tiempo la consideración de los regímenes injustos. Éstos también pueden aportar algo al ciudadano: el hecho de que busque tender al término medio, algo muy propio de la virtud. Y de alguna manera contribuyen así al bien humano⁷⁹. Es decir, en estas ciudades el hombre puede practicar la virtud, pero en ellos se puede distinguir el buen ciudadano y el buen hombre, que no se identifican –como sí sucede en el mejor de los regímenes–.

Nos preguntamos entonces si basta con que el hombre bueno luche por ese mantenimiento de la polis y su régimen. La respuesta es negativa. Además de que conviene que posea cuánta más virtud mejor, para poder distanciarse de un determinado régimen –de forma que lo encamine hacia otro mejor– deberá, de ser posible, buscar la instauración de un régimen más perfecto. En este sentido no se conformará solamente con buscar, dentro de la misma especie política, la mejor clase, sino que procurará cambiar el régimen. Esta propuesta no significa incitar a la rebelión, sino ver cómo hace el ciudadano para promover ese cambio utilizando los mecanismos legales propuestos en la polis donde vive. Ahora bien, esta última idea parece contradecir la misión del buen ciudadano, que sería el mantenimiento del régimen. ¿Cómo se compaginan ambas?

Para responder a esto hay que recordar que en Aristóteles no se puede separar el régimen del ciudadano; es decir, el Filósofo no contempla nunca el régimen como un algo externo y superpuesto al modo de vida de los ciudadanos que componen la polis. En este sentido, parecería que si los ciudadanos por ejemplo defienden un falso concepto de justicia y de felicidad, entonces así también será su constitución, ya que el régimen es el modo de vida de la ciudad⁸⁰.

Lo que hace defectuoso a un régimen es el hecho de que quienes lo controlan –los demócratas en las democracias, los oligarcas en las oligarquías– no miran al bien común; es su fallo como individuos, no el

⁷⁸ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 374.

⁷⁹ Cfr. KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 378.

⁸⁰ Cfr. Pol. IV 11, 1295a40-b1.

defecto en el diseño de las instituciones, lo que cuenta para la injusticia del sistema político⁸¹.

Se puede decir que no habría regímenes injustos si todos los ciudadanos, y especialmente los gobernantes, buscaran el bien de la polis. Esto no significa que las instituciones de por sí no cuenten, pues es cierto que algunas de ellas podrían estar mal orientadas, como por ejemplo alguna ley. Entonces el buen ciudadano deberá desplegar todos los medios a su alcance para modificarla.

Sin embargo, el cambio de régimen implicaría un cambio de los ciudadanos ya desde el inicio de su vida política. Es decir, se deberá buscar una educación que facilite la práctica de todas las virtudes, fomentando la búsqueda del bien común político –y, por tanto, fomentando la búsqueda del bien común en un contexto de libertad e igualdad–.

3. LA TIRANÍA

a) La tiranía como monarquía

La tiranía es el último de los regímenes injustos; éstos, como ya se ha dicho, tienen como característica definitoria el hecho de no buscar el provecho de la comunidad⁸². Cada uno de los regímenes injustos se opone a un régimen justo. En el caso que toca, la tiranía, es un régimen monárquico, que se opone a la monarquía en el sentido de realeza. Es decir –como ya se señaló– tanto la realeza como la tiranía son monarquías, en cuanto implican el gobierno de uno. Lo que las diferencia es la finalidad que poseen: o el bien común o el bien personal del que gobierna. Aristóteles define a la tiranía como “una monarquía

⁸¹ KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, 435.

⁸² Cfr. Pol. III 7, 1279b9-10.

(*monarchia*) orientada hacia el interés del monarca”⁸³, o también “una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política”⁸⁴.

Llama la atención la idea de que el poder despótico puede darse sobre la comunidad política, ya que, por definición, el poder político no es despótico⁸⁵: el gobierno político se opone al gobierno despótico, en cuanto que aquel se da sobre ciudadanos libres e iguales, y éste sobre los individuos sometidos a las necesidades de la vida, como pudieran ser los esclavos. Eso significa que lo político, en este caso, reside en el modo de gobernar, que de facto vendría a suprimir la libertad de los teóricamente libres e iguales. Por ello, tal y como sugiere Hannah Arendt, cabe decir que lo propio del tirano es ejercer el poder de un modo semejante a como el amo lo ejerce sobre los siervos, pero el gobierno del peor amo, ya que “se impone por la violencia porque es más fuerte”⁸⁶.

La relación con la monarquía se da de modo más evidente cuando Aristóteles habla de las diferentes clases de ese régimen que se han dado en la historia, en el libro III de la *Política*. De dos de ellas –aunque “todas (...) son muy próximas a la tiranía”⁸⁷– dice expresamente que son tiránicas⁸⁸. Por un lado está la de los bárbaros⁸⁹, con un “gobierno (es) despótico y legal fundado en la estirpe”⁹⁰, muy próximo a la tiranía pero hereditario y legal.

⁸³ Pol. III 7, 1279b6-7.

⁸⁴ Pol. III 8, 1279b16-17.

⁸⁵ “El gobierno de hombres libres es más digno e implica más virtud que el despótico”, Pol. VII 14, 1333b28-29.

⁸⁶ Pol. III 10, 1281a22-23. Cfr. EN VIII 10, 1160b28-30.

⁸⁷ Pol. III 14, 1285a18-19.

⁸⁸ Cfr también Pol. IV 10, 1295a8-17. Newman encuentra un gran parecido entre la monarquía griega de los *aisymnetas*, y la monarquía de los bárbaros, llegando a decir que “it is possible that the Greeks borrowed this great office from the barbarians”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 268.

⁸⁹ Al ser estos pueblos, según Aristóteles, de condición servil, “soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado: por eso estas monarquías son tiránicas, sin duda”, Pol. III 14, 1285a22-23.

⁹⁰ Pol. III 14, 1285b24-25.

Por otro lado, tenemos la llamada *aisymnetas*, una “tiranía electiva que se distinguía de la de los bárbaros no por no ser legal, sino únicamente por no ser hereditaria”⁹¹. Lo que diferencia a estas monarquías de la tiranía propiamente dicha es el hecho de que son monarquías legales, regidas por ley, y no por el capricho del monarca.

Un añadido nos dice que, además de ser legales, estas monarquías se diferencian de la tiranía porque los reyes son elegidos y cuentan con la aprobación de los súbditos⁹². Parecería entonces que la palabra “regio” o “real” tiene que ver con contar con el asentimiento de los súbditos, y no tanto con heredar un puesto de padres a hijos. La característica de contar con la voluntad de los ciudadanos⁹³, para distinguir la monarquía de la tiranía, no plantea problemas, en el sentido de que es algo comprensible; sí los plantea la condición de ser electivas, porque según nos ha dicho antes el mismo Aristóteles, la de los bárbaros no lo es –aunque cuente con el consentimiento de los súbditos–. La de los *aisymnetas* cumple ambas condiciones. Además, aunque el *aisymneta*, como el tirano, tuviera una guardia personal, se diferencia de él pues su guardia es más pequeña y está formada por ciudadanos –como en el caso del rey– y no por mercenarios⁹⁴.

Sin embargo, además de estas dos hay otra forma de tiranía que es la tiránica propiamente dicha, y se relaciona con la monarquía absoluta (*pambasileia*): se da cuando “se ejerce el poder de un modo irresponsable sobre todos, iguales o superiores, en vista de su propio interés y no del de los súbditos; por tanto contra la voluntad de éstos, porque ningún libre soporta de grado un poder de esta naturaleza”⁹⁵.

⁹¹ Pol. III 14, 1285a31-33. En Pol. III 14, 1285a37 señala que eligieron a Pitaco como tirano en Mitilene. Más adelante identifica *aisymneta* con tirano de la ciudad: Cfr. Pol. III 15, 1286b39. Señala Newman: “Thus tyrants in early days were called Aesymnetes”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 268.

⁹² “Estas monarquías son, pues, y eran tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con el asentimiento de los súbditos son regias”, Pol. III 14, 1285b1-2.

⁹³ Esto no implica que la justificación de la autoridad provenga de la voluntad de los ciudadanos. Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 273-274.

⁹⁴ Cfr. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, 268.

⁹⁵ Pol. IV 10, 1295a20-23. Cfr. EN VIII 10, 1160b2; 8.

Es decir, la tiranía en sentido estricto es la corrupción de la monarquía absoluta; en ésta el que gobierna, además de buscar el bien de los ciudadanos, es un hombre superior a los demás, virtuoso, y por eso el pueblo acepta sin problemas su mandato. Sin embargo, nadie obedece de buena gana al tirano⁹⁶, que es un hombre igual a los demás y que no sobresale por su virtud. En este sentido Aristóteles afirma: “Por esta razón los ciudadanos no soportan de grado la realeza, y si alguno la conquista por engaño o por fuerza, ya parece tiranía”⁹⁷. Habla de realeza en vez de tiranía porque considera que en su época “son muchos los iguales y ninguno sobresale tanto como para estar a la altura de la grandeza y dignidad de ese cargo”⁹⁸. Es decir, las monarquías en tiempos de Aristóteles eran regímenes no muy populares, por falta de personas idóneas para conformarlos, y por esto eran escasos y estaban en desuso⁹⁹; cuando existían eran muy semejantes a la tiranía.

El rey cuenta con el asentimiento de los ciudadanos, el tirano no. Por eso, “dejará de haber rey tan pronto como no lo quieran, mientras que hay tirano aunque no lo quieran”¹⁰⁰. La razón de la maldad de la tiranía estriba en buscar el provecho particular del tirano, ya que éste

no pone sus miras en ningún bien común, sino en su provecho particular. El fin del tirano es el placer, el del rey el bien; por eso sus ambiciones son también distintas; el tirano ambiciona el dinero, el rey la honra; y la

⁹⁶ “La plupart des royautes ont disparu, parce que les rois trop ambitieux n’étaient pas à la hauteur de leur charge; et il ne s’en crée plus guère, car il n’y a plus d’hommes qui possèdent cette autorité exceptionnelle qui, d’elle-même, s’assure l’obéissance volontaire de tous les sujets”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, (82), 214, n. 3.

⁹⁷ Pol. V 10, 8, 1313a8-10.

⁹⁸ Pol. V 10, 8, 1313a6-8.

⁹⁹ “La rareté des royautes à cette époque s’explique par le fait qu’un pouvoir reposant sur le libre consentement des sujets et ayant compétence souveraine sur les affaires majeures est incompatible avec l’extension des cités où il y a maintenant beaucoup de gens de mérite égal, sans qu’aucun n’ait une supériorité digne de la grandeur royale. Les hommes refusant donc ce pouvoir, il ne peut s’imposer que par le fraude ou la violence, et la tyrannie est ainsi la seule forme actuelle de monarchie”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, 32-33.

¹⁰⁰ Pol. V 10, 1313a14-16.

guardia del rey está constituida por ciudadanos, mientras que la del tirano lo está por mercenarios¹⁰¹.

Es evidente que el tirano sólo busca su provecho personal. Así se recoge también en la *Ética a Nicómaco* cuando afirma Aristóteles que “en las cortes de los tiranos son muy estimados los que son hábiles en pasatiempos de esa naturaleza [juegos agradables], porque dan gusto a los tiranos en aquello que más les interesa”¹⁰². En ese texto aparecen los tiranos como hombres que buscan exclusivamente el placer corporal, y que no conocen los placeres más elevados, propios del espíritu¹⁰³.

b) Defectos de la tiranía como régimen político

A estas alturas nos podemos preguntar si la tiranía es realmente un régimen político¹⁰⁴. Aristóteles piensa que, aunque perverso, es realmente un régimen, que debe ser estudiado: “para que reciba la parte que le corresponde de nuestra investigación, puesto que la consideramos como una parte de los regímenes”¹⁰⁵. ¿Es régimen solamente porque introduce un orden, aunque sea malo? Sin embargo, también es claro que, aun siendo un régimen político, la tiranía es el peor de ellos, llegando Aristóteles a calificarlo de antinatural: “En cuanto al gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza (*phusin*), así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de un modo antinatural”¹⁰⁶.

Además, como la corrupción de lo mejor es lo peor, y la monarquía es el mejor régimen, su corrupción dará lugar al peor régimen posible, que es la tiranía¹⁰⁷:

¹⁰¹ Pol. V 10, 1311a2-8.

¹⁰² EN X 6, 1176b13-15.

¹⁰³ Cfr. EN X 6, 1176b20-21.

¹⁰⁴ Aubonnet señala que “la royauté, (qui) est sans doute pour lui, comme pour Socrate, de même que la tyrannie une *archè*”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, (74), 202, n. 8.

¹⁰⁵ Pol. IV 10, 1295a2-3.

¹⁰⁶ Pol. III 17, 1287b39-41.

¹⁰⁷ Es la misma idea de Platón en la *República*: “-¿Y cuál es la diferencia en virtud entre la ciudad tiranizada y la real, de que discurrimos en primer término? -La de ser todo lo

la peor será la perversión del régimen mejor y más divino; ahora bien, la monarquía (*basileian*), o lo es únicamente de nombre, o se funda necesariamente en la gran superioridad del que reina; de modo que la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución (*politeias*)¹⁰⁸.

Es decir, la tiranía es lo que menos se parece a un régimen político, “la que menos puede llamarse una constitución (*politeian*)”¹⁰⁹. Y por eso Aristóteles la suele tratar en último lugar, una vez estudiados los demás regímenes. Se puede afirmar que la tiranía resume en sí lo negativo de cualquier gobierno, y en concreto surge a partir de la desviación de los otros dos regímenes injustos, democracia y oligarquía. De alguna manera acumula en sí los defectos de los demás regímenes, ya que “se compone de la forma extrema de oligarquía y democracia; por eso es también lo más perjudicial para los gobernados, por estar compuesta de dos regímenes malos y tener los extravíos y defectos de ambos”¹¹⁰.

Aristóteles no se queda en datos genéricos, sino que concreta cuáles son los vicios de la tiranía, lo que tiene en común con los regímenes recién nombrados. Con la oligarquía comparte la idea de tener como meta el incremento de la riqueza: tanto los oligarcas como el tirano necesitan dinero para poder llevar la vida lujosa que desean, y sobre todo mantener a la guardia –compuesta de mercenarios¹¹¹– que les proteja del descontento del pueblo. Descontento que se dará porque los gobernantes no piensan en el bien común sino en su provecho personal. El pueblo se ve privado de armas, para que no sea capaz de sublevarse contra las

contrario –contestó–: la una es la mejor; la otra, la peor que existe”, PLATÓN, *La República*, 576d.

¹⁰⁸ Pol. IV 2, 1289a40-1289b2. “Es bastante claro en el caso de la tiranía que es el peor régimen, y es lo peor lo contrario de lo mejor”, EN VIII 10, 1160b8-9.

¹⁰⁹ Pol. IV 8, 1293b29.

¹¹⁰ Pol. V 10, 1310b3-7. Es interesante su afirmación de que además “La democracia extrema es una tiranía”, Pol. V 10, 1312b5-6.

¹¹¹ “Son ciudadanos armados los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es de mercenarios: (...) los primeros tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros para defenderse de los ciudadanos”, Pol. III 14, 1285a25-29. La cuestión de que los ciudadanos sean los defensores de la ciudad tiene su importancia en la filosofía política, y por ejemplo Maquiavelo la volvió a proponer a sus contemporáneos.

autoridades despóticas; a eso se debe el que el ejército no sea de ciudadanos¹¹².

En cuanto a la democracia, tiene en común con ella el desprecio a las clases superiores; y no sólo desprecio, sino el oponerse a ellas por diversos medios (con la guerra, el destierro...), pues son un peligro para el mantenimiento del tirano en el poder. Esto se debe a que las conspiraciones en el régimen tiránico suelen partir de las clases superiores, que están capacitadas para el gobierno y les interesa hacerse con el poder. Aunque sea por razones distintas a las que mueven a los tiranos, los demócratas tampoco valoran a las clases nobles, pues su existencia implica desigualdad; desigualdad que va contra los presupuestos básicos del régimen: que todos sean iguales en todo. Por ello, todo lo superior o desigual deberá ser eliminado de la polis¹¹³.

Al estar la tiranía compuesta de oligarquía y democracia en sus formas más extremas, puede surgir a partir de estos dos regímenes, ya que

donde unos poseen demasiado y otros nada, surge o la democracia extrema o la oligarquía pura o la tiranía, por exceso de una o de otra, porque la tiranía nace tanto de la democracia más desatada como de la oligarquía, pero con mucha menos frecuencia de los regímenes intermedios y de los próximos a ellos¹¹⁴.

Los regímenes moderados, lo que Miller llama *the middle constitution*¹¹⁵ son los más propensos a la estabilidad y por eso conviene fomentarlos¹¹⁶. Porque de nada sirve un buen régimen si no tiene la capacidad de ser duradero en el tiempo. Por eso, el régimen tiránico nace de un exceso de democracia o de oligarquía, y en principio no se da cuando los regímenes no son extremos, como es el caso de la república y de la aristocracia.

¹¹² Cfr. Pol. V 10, 1311a8-15.

¹¹³ Cfr. Pol. V 10, 1311a15-20.

¹¹⁴ Pol. IV 11, 1296a1-5.

¹¹⁵ Cfr. MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 262-269.

¹¹⁶ “Que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde la clase media es numerosa es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen”, Pol. IV 11, 1296a7-9.

La democracia puede desaparecer por causas diversas, y dar origen a otro tipo de régimen. Aristóteles, en el libro V de la *Política*, cuando habla de los cambios y revoluciones que se producen en las democracias, señala que muchas veces la causa son los demagogos¹¹⁷: “En las democracias las revoluciones se producen sobre todo por la insolencia de los demagogos”¹¹⁸. La revolución lleva consigo el cambio de régimen, de democracia a oligarquía, o –y es el caso que nos interesa– a una tiranía¹¹⁹. También aquí es debido a la acción turbadora de los demagogos:

Antiguamente, cuando el demagogo era a la vez general, la democracia se transformaba en tiranía. Y en efecto, la mayoría de los antiguos tiranos fueron antes demagogos; la causa de que esto ocurriera antes y ahora no, es que entonces los demagogos (*dēmagōgoi*) solían ser generales (*stratēgountōn*), pues aún no eran hábiles en hablar; mientras que ahora, con el desarrollo de la retórica, los que saben hablar dirigen al pueblo, pero por su inexperiencia de las cosas de la guerra no se imponen, salvo alguna posible excepción sin importancia¹²⁰.

El tirano surge principalmente del pueblo, supuestamente para protegerlo de la opresión de los nobles, y para ello se arroga un poder despótico. Viendo los datos históricos, Aristóteles concluye que la mayoría de los tiranos ha salido de demagogos que se ganaban el favor del pueblo. Se da esto una vez que las polis han adquirido una extensión

¹¹⁷ Según Aristóteles, “el demagogo es el adulador del pueblo”, Pol. V 11, 1313b40-41. También explica que son los que se ganan la confianza del pueblo, la mayoría de las veces con calumnias y mentiras, para que la masa se fíe de ellos y puedan hacerse con el poder. Cfr. Pol. V 10, 1310b15-16. Jean Aubonnet, atendiendo a la etimología, traduce la palabra *démagogues* por “chefs du peuple” (*dém-agogues*), cfr. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, 123, (1319b11).

¹¹⁸ Pol. V 5, 1304b20-21.

¹¹⁹ También para Platón la tiranía deriva de la democracia: “Es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud”, PLATÓN, *La República*, 564a.

¹²⁰ Pol. V 5, 1305a7-15. Esto puede querer decir que no se imponen por conocimiento del arte de la guerra (pues no lo tienen) sino por conocimiento del arte de la retórica; con ello estaría aludiendo al *Gorgias* de Platón.

considerable y se han desarrollado más¹²¹, situación que ha hecho que los ciudadanos habiten en la ciudad y no en los campos, ocupados con sus trabajos. Además coincide que estos demagogos de los tiempos antiguos eran también generales, por lo que tenían capacidad suficiente para hacerse con el poder y dirigir el gobierno (cosa que, según Aristóteles, no se da en su tiempo, donde los demagogos no tienen ninguna cualidad militar)¹²².

En los tiempos primitivos, el demagogo era a la vez militar; por tanto, podía convencer al pueblo de que le apoyara en su deseo de ser un tirano, y a la vez ejecutarlo de manera conveniente. Sin embargo, en tiempos aristotélicos, aunque abundan los demagogos con una buena retórica, no son capaces de tomar el mando, ya que les faltan los mínimos conocimientos de estrategia¹²³.

Las tiranías según Aristóteles tienen un origen principalmente demagógico, ya que “la mayoría de los tiranos han surgido de demagogos, que han logrado la confianza del pueblo por sus calumnias contra las clases superiores”¹²⁴. Quien en una democracia logre el favor del pueblo, como la norma de éste es su voluntad soberana y no la ley, podrá hacer lo que quiera en la polis, sin restricción legal alguna. Y los medios para lograr convencer al pueblo, como se ve, no parecen muy lícitos, pero sí utilizados de modo habitual en numerosas ocasiones.

¹²¹ “As the States grew greater, the demos and the demagogues came to be more powerful”, NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, 416.

¹²² Cfr. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, 28.

¹²³ Comenta Jean Aubonnet: “Dans les temps anciens, les tyrannies étaient beaucoup plus fréquentes qu’aujourd’hui. Comme les chefs du peuple étaient en même temps des stratèges, ils s’emparaient du pouvoir par la force et changeaient facilement la démocratie en tyrannie, tandis que maintenant les démagogues sont de bons orateurs, mais leur inexpérience de la guerre les empêche de fomenter des séditions. D’autre part –ce qui ne se produit plus depuis que les villes ont pris une grande extension– quelques hauts magistrats menaient les affaires de l’Etat, tandis que le peuple, dispersé à la campagne et absorbé par les travaux des champs, n’exerçait pas aucun contrôle. Dès qu’un chef, par son animosité contre les riches, s’était acquis l’entière confiance du peuple, il aspirait à la tyrannie”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, 15.

¹²⁴ Pol. V 10, 1310b15-16.

En general, es fácil que una persona revestida de autoridad, si se deja llevar por la soberbia y la ambición¹²⁵, vaya acumulando poder hasta quedarse él solo al frente del régimen. Así señala Aristóteles:

La supremacía origina sublevaciones cuando alguien –sea uno o varios– tiene más poder del que le corresponde según la ciudad y la fuerza del gobierno, pues en tales circunstancias suele surgir una monarquía [en el sentido de tiranía, aclara Jean Aubonnet¹²⁶] o una dinastía¹²⁷.

Evidentemente este último caso se dará si varias personas sustentan el poder, y el primero, en caso de que sea uno solo. Parecería que para Aristóteles la tiranía puede ser ejercida no sólo por uno, sino por varios, que conforman lo que en realidad llama dinastía¹²⁸: una forma, casi tiránica, de oligarquía. Esta misma idea la trata de modo más explícito cuando afirma que

de este modo [haciendo las magistraturas de corta duración] las oligarquías y las aristocracias degeneran menos en dinastías, porque no es tan fácil hacer daño si el ejercicio de la magistratura dura poco como si dura mucho, puesto que ésta es la razón de que en las oligarquías y en las democracias surjan las tiranías: o bien los más importantes en unas y otras –aquí los demagogos¹²⁹ y allí los poderosos– aspiran a la tiranía, o bien los que ejercen las magistraturas más importantes, cuando lo hacen por mucho tiempo¹³⁰.

Por todo esto, puede verse cómo la tiranía puede provenir también de la degeneración del otro régimen injusto, la oligarquía, tema que trata

¹²⁵ Cfr. Pol. V 3, 1302b5-6.

¹²⁶ Cfr. AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, (47), 153, n. 7.

¹²⁷ Pol. V 3, 1302b15-18.

¹²⁸ Aubonnet habla de los que conforman la dinastía como “tyrans locaux qui se taillaient [labrarse, cortar] un domaine [patrimonio, competencia?] sous leur autorité despotique”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, (66), 193, n. 4.

¹²⁹ Aubonnet señala que también Platón habla de la acción nefasta de los demagogos y su parecido con los tiranos en *Gorg.* 466B: “pareils aux tyrans, ils font périr qui ils veulent, dépouillent de leur fortune et chassent des cités qui ils jugent bon de traiter ainsi”, AUBONNET, *Aristote: Politique*, II-2, (66), 193, n. 4.

¹³⁰ Pol. V 8, 1308a18-24.

Aristóteles al hablar de las revoluciones o cambios que puede sufrir el régimen oligárquico.

Parecería que la tiranía es el último paso en la degeneración de los regímenes. No es ésta la opinión de Newman, para quien

el surgimiento de la tiranía no era necesariamente un síntoma de agotamiento y cansancio de la polis, sino que se debía muchas veces a la dificultad del pueblo por derrocar las oligarquías que le oprimían. En las primeras oligarquías, el pueblo era sobre todo un pueblo rural, mientras que los oligarcas habitaban en la ciudad. Un demagogo que estuviera a la cabeza de un pueblo de esta clase se encontraba en una posición difícil. En la ciudad tenía que defender los derechos de sus partidarios, diseminados por el campo, y muy lejos y ocupados para darle un apoyo efectivo. Debía enjuiciar en los tribunales oligárquicos a ricos que habían perjudicado a pobres. Podemos imaginar cómo sería llevado casi por la fuerza de las circunstancias a convertirse en tirano¹³¹.

Es decir, se debía más bien a la dificultad del gobierno de determinadas polis, formadas tanto por hombres del campo como por oligarcas, entre los que era muy complicado conciliar intereses.

¹³¹ NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, IV, lxiii-lxiv.

CONCLUSIONES

Nadie duda que la polis está compuesta por hombres. Seguramente no suscribiríamos la afirmación aristotélica de que sólo ciertos individuos – varones y libres– conforman la ciudad, pero sí nos parece acertada la visión de la polis como la comunidad de los hombres libres. Los libres intervienen en la decisión de la ciudad, porque ésta les afecta en su vida: no hay separación neta entre lo individual y lo social. El hombre antiguo cede su libertad privada –cosa hoy impensable– con el deseo de gozar de mayor libertad política. Ésta es lo importante en la ciudad. Porque además él mismo está implicado –casi sustancialmente diría Ritter– en esa polis.

Que la polis está compuesta por ciudadanos es otra verdad indiscutida: no hay *cives* sin ciudadano o polis sin el hombre político. En tiempos de Aristóteles, el hombre es tanto más humano en cuanto su vida se inscribe en la vida de la polis: de ahí su definición de hombre como animal político. De manera que, fuera de ella, no hay lugar para el desarrollo humano: o se es una bestia o un dios. Ahí están los bárbaros, que no conocen la excelencia griega, en lo cual se veía un indicio para justificar su sometimiento por los griegos. Por eso, la expresión máxima del hombre es el ciudadano, y éste es parte esencial de la ciudad.

Ahora bien, en el hombre existe una tendencia natural al bien, y en última instancia a la felicidad. A la vez, si el hombre es social por naturaleza, parece que dicha tendencia sólo se satisface en un ámbito comunitario (el de la polis en concreto). Esta naturaleza –en Aristóteles– es concebida como *orexis*, como deseo o tendencia, por la que el hombre se inclina a los bienes convenientes a su naturaleza, pero que no alcanza de un modo necesario, a menos que intervenga la *proairesis*, la elección, por la cual el hombre se convierte en un ser moral.

Es esta naturaleza como génesis, todavía indeterminada, el punto de partida de su actuación; pero a la vez, la naturaleza como *telos* es el fin al que tiende el hombre. Un *telos* que en parte viene ya dado, el bien común, pero que a la vez es necesario concretar y realizar mediante

acciones libres. Por eso, para que esta naturaleza llegue a su perfección, necesita el ser humano de la guía de la razón práctica y de las virtudes, que se desarrollan, a su vez, en el seno de una comunidad, con su educación y sus leyes.

En efecto: la felicidad del hombre, para Aristóteles, la vida lograda, se alcanza gracias a la virtud, o mejor, a la vida vivida virtuosamente, y más en concreto, a la vida conforme a las virtudes morales que son las virtudes de la vida práctica. Pero esta vida se desarrolla en un ámbito social determinado, y será allí donde entren en juego las virtudes. En este sentido, sus virtudes morales, tanto las propiamente personales, fortaleza y templanza, como la que dice referencia al otro y al bien común, la justicia, así como la propia de la razón práctica por la que dirige su vida, la prudencia, adquirirán sus perfiles más nítidos en la polis. Ésta es el lugar, no sólo físico, del hombre, en el sentido de que le proporciona el contexto de vida necesario para que dichas virtudes alcancen su plenitud al modo humano.

A la vez, Aristóteles no concibe la vida humana separada de la razón. La mejor vida del hombre, la vida virtuosa, es la vida según razón, en sus dos vertientes: teórico y práctica. La polis –si de verdad es lo propio del hombre– deberá facilitar este desenvolvimiento natural del ser humano, que es un ser por esencia racional. Y la razón práctica es la que asume la guía del actuar del hombre, al informar desde dentro sus inclinaciones al bien. Si lo propio del hombre es la actividad contemplativa, la polis deberá facilitar este tipo de vida, y evitar, por ejemplo, ser reducida a una polis donde prime la actitud defensiva de sus ciudadanos. Si, además de la *theoria*, el hombre es feliz en la medida en que su actuar se ve perfeccionado por la virtud, la ciudad deberá preocuparse de que sus habitantes desarrollen virtudes.

En suma, es necesario que, si la vida del hombre está unida a la de la polis, ésta proporcione el lugar adecuado para el desenvolvimiento humano, como los mejores hombres y por tanto los mejores ciudadanos. Por ello, en principio, puede identificarse el buen hombre con el ciudadano, pues la vida del hombre bueno se desarrolla en una polis concreta, y de alguna manera se nutre de sus posibilidades. Y por ello, también, cabe pensar que, si es buen hombre, deberá ser buen ciudadano, pues su misma virtud le llevará a participar virtuosamente en la vida de la ciudad.

De lo dicho puede extraerse una primera conclusión: aunque conceptualmente se pueda separar al buen hombre del buen ciudadano, si asumimos que el hombre es un ser naturalmente político, parece que en la práctica serán lo mismo, aunque para ello también debe darse una condición: el régimen debe ser recto, debe encaminarse realmente al bien común

Si ciudadano es el que tiene la capacidad de participar en el régimen, en el fondo y aunque Aristóteles dé importancia a los distintos regímenes, cabría una cierta virtud única del buen ciudadano, la virtud cívica. Ésta presenta multitud de facetas, pues no hay un único modo de participar en la vida de la polis como hombre libre y ciudadano. Pero en el fondo, lo decisivo es que el ciudadano participe en el régimen, colabore con él –a su mantenimiento–, y en definitiva al bien común, en la medida de sus posibilidades.

La diversidad en la polis existe, porque, además de poder vivir en regímenes distintos, el hombre, en cuanto ciudadano, tiene diferentes funciones, reconducibles en última instancia a dos: ser gobernante o ser gobernado. Tenemos así que el ciudadano en la polis griega, que participa directamente en el régimen de la ciudad, puede hacerlo de dos maneras básicas: mandar y obedecer. Evidentemente, lo más común será esto último: acatar las órdenes del gobernante, pero sabiéndose parte integrante y esencial de la ciudad, no como mero instrumento pasivo sino considerando que su actuación, en este caso la simple obediencia –pero, en definitiva, praxis–, es decisiva para el buen gobierno de la ciudad; al fin y al cabo no hay gobierno sin gobernados. En este sentido, para Aristóteles, no hay ciudadanos de –por llamarlos de alguna manera– segunda categoría: todos juegan un papel determinante en la polis en la que viven, sea cual sea el papel que ocupen.

El gobernado tiene como virtud propia la obediencia y la opinión verdadera. La virtud del gobernante, por el contrario, es la prudencia. Con ésta puede dirigir a los ciudadanos de la polis, mediante la deliberación y elección (*proairesis*) a su mejor fin. La prudencia, por definición, versa sobre lo contingente, y no puede dar leyes universales y necesarias. Por eso esta dirección es la propiamente política, distinta de la ciencia, y los súbditos también participan de ella en cuanto ciudadanos libres. Su intervención es posible porque, como hombres que son, poseen

dos partes en el alma: la racional y la irracional que participa de la razón. Ésta última, donde tienen asiento las virtudes morales, hará que acaten libremente los mandatos para el bien de la polis.

Es decir, la polis funciona cuando todos los ciudadanos –sea cual sea su función concreta– dirigen sus actos hacia el bien de la ciudad. Y esto es posible principalmente gracias a la justicia, que, como virtud, ordena las partes de la polis. No hay polis que se mantenga sin justicia, que hace que los ciudadanos miren, en sus actos, al bien común, más que al propio. O mejor dicho, que vean su bien particular realizado en el bien común, pues no hay oposición entre ellos. La justicia es el bien político por antonomasia. Pero es ésta una justicia que no se agota en el mero sometimiento a las leyes positivas, sino que existe cuando todos, ciudadanos y polis, buscan el bien común. A esto ayudarán ciertamente las leyes, en cuanto son –deben ser– expresión del orden racional, del orden que debe tener la ciudad.

En este sentido, la polis es una realidad ética y no meramente técnica, pues facilita la vida buena del hombre, que es una vida virtuosa. No es misión única de la polis, aunque sí la más importante para Aristóteles, hacer a los hombres buenos, pero ciertamente debe facilitar que todos los ciudadanos lo sean, porque si no, entre otras cosas, difícilmente serán buenos ciudadanos, y –sobre todo– no lograrán la vida buena a la que tienden.

Al mismo tiempo, la vida del hombre no se agota en la polis, en el sentido de que hay otras realidades previas que también contribuyen, pero sólo en cierta medida, a la buena vida. La casa y la aldea son para la supervivencia; pero a la vez, la familia es el primer lugar de desenvolvimiento ético, donde se da la educación del individuo. Allí adquirirá los hábitos que en el futuro le permitan –o no– comportarse como un buen ciudadano. Allí se da también una amistad natural, que será la base de la amistad política que debe existir, en cierta medida, en toda polis.

Es la polis, pues, el modo de vida del hombre libre. El ámbito donde puede desenvolverse como ser racional y hombre virtuoso; el lugar de la amistad y de la justicia. ¿Significa esto que todo buen ciudadano, por el hecho de serlo, es ya un buen hombre? Parece que, desde el punto de vista conceptual hay distinción entre ambos, pues el ciudadano será buen

ciudadano en cuanto tal, con sólo participar en la polis en la medida conveniente a su función. A la vez, el ciudadano puede ser o gobernante o gobernado, y en esta medida se diferenciará su virtud.

Para ser gobernante necesitará la prudencia, y se identificará su virtud con la del hombre bueno. El buen ciudadano gobernante necesita ser un buen hombre para realizar su función de mando; si no, difícilmente acertará en sus decisiones con el bien conveniente a la polis.

El ciudadano gobernado, en la medida en que obedeciendo participa del imperio del príncipe, deberá poseer un algo de prudencia, ya que contribuye a la obra común de ambos. Sin embargo, la misma fuerza de las leyes hará que, en caso de no ser un buen hombre, sus acciones no se desvíen de lo que conviene a la comunidad, y pueda ser, en cierta manera, un buen ciudadano sin poseer plenamente la virtud del hombre bueno. Bastará para eso que sea un individuo continente, que realiza el bien “obligado por las circunstancias” en sentido amplio, es decir, porque se da cuenta con su razón de que eso es lo que debe hacer y lo hace –a pesar de que su tendencia es otra–, o porque la ley se lo impone, y no quiere sufrir el castigo que conllevaría la desobediencia.

La segunda conclusión del trabajo es, por tanto, la siguiente: la virtud por la cual el hombre llega a ser bueno, la prudencia, coincide con el hombre bueno en el caso del ciudadano que es gobernante; pero no así en el gobernado, cuya virtud propia es la opinión verdadera –aunque participe en cierto modo de la prudencia–. Entonces puede afirmarse que el buen gobernante ha de ser buen hombre, pero el buen hombre no necesita ser gobernante *de facto*. Le basta con poder serlo, es decir, le basta con ser ciudadano.

Las dos conclusiones deben ser matizadas en el caso de los regímenes injustos, aquellos que por definición no buscan el bien común de los ciudadanos, y que, en definitiva no facilitan la vida buena. Porque si la vida del ciudadano mira necesariamente a la comunidad, la bondad y virtud del ciudadano dependerá de en cuál de los regímenes posibles viva.

Dicho de otro modo, aunque en la práctica coinciden el buen hombre y el buen ciudadano, en cuanto que aquel realiza su vida virtuosa en una polis concreta, y por tanto, debe llevar la vida del buen ciudadano, si la

ciudad –por tener, por ejemplo, leyes contrarias al bien humano– imposibilita la vida buena, se dificultará la vida virtuosa del ciudadano y por tanto el buen ciudadano, obediente al régimen político, y por consiguiente a disposiciones contrarias al bien común, no podrá ser un buen hombre. Mientras que éste –cabe añadir– movido por su virtud, dirigirá sus esfuerzos a modificar el régimen.

A este respecto conviene diferenciar entre los regímenes injustos de modo extremo, y aquellos, muy comunes, que, aunque injustos, tienen cierta razón de justicia. En este caso, el buen hombre que a la vez es buen ciudadano, debe ser capaz de detectar dónde se da la desviación del régimen en el que vive, e intentará corregirlo desde dentro de la misma polis, es decir, favoreciendo lo que de justo encuentre en el régimen. Esto le resultará más fácil en el caso de que sea gobernante, pues podrá mediante su actuación influir más decisivamente en la vida política. Es más, su misión como legislador debe ser, según Aristóteles, hacer buenos a los hombres, y a eso deberá dirigir, con prudencia, sus acciones.

Tenemos así una tercera conclusión: es imprescindible, para comprender el planteamiento aristotélico de lo que es un buen hombre y un buen ciudadano, acudir a su diferenciación entre regímenes justos e injustos. Estos últimos se centran principalmente en el interés del gobernante, sea quien sea; los primeros tienen como prioridad la búsqueda del bien común. Hay que señalar que Aristóteles no considera necesariamente bueno un régimen por el hecho de que se dé el imperio de la ley, sino que es necesario que tenga como finalidad el bien común: parecería que el Filósofo mira más al fin del régimen que a la ley mediante la cual busca realizarse tal fin. Esto se debe, cabe señalar, a que el mero sometimiento a la ley, no contribuye al bien común si la ley es injusta.

De todas maneras, aunque los regímenes justos se propongan el bien común de la polis, hallamos numerosas diferencias en la realización de cada uno de ellos: de modo que se impone ver cómo se da en cada uno de ellos el buen ciudadano.

La monarquía es el primero de los regímenes justos que interesa a Aristóteles, que se presenta de entrada como el mejor régimen; esto se debe a que, si bien para el Estagirita en general es mejor el gobierno de la ley antes que el del hombre, al estar este último sometido a las pasiones,

si hubiera un hombre virtuoso, que destacara por encima de los demás – casi como un dios–, sería el mejor gobernante.

Sin embargo, la monarquía no es un régimen único; Aristóteles describe los diferentes tipos de monarquía que se encuentran o se han encontrado en las diversas polis, con diferencias importantes. De hecho la monarquía parece más bien un régimen de épocas antiguas y tiempos heroicos, no apropiado al caso de las *polis* griegas, donde se gobierna sobre iguales: si todos los hombres son iguales, lo más apropiado para Aristóteles será que gobiernen por turno, guiándose por la ley.

De todos modos, la monarquía absoluta o *pambasileia* sí recibe por parte del Filósofo una atención especial: este rey no se somete a la ley, sino que él mismo es la medida del gobierno, al ser superior en virtud al resto. De igual manera que el *spoudaios* u hombre prudente es la medida de lo que está bien y de lo que está mal, el monarca será el hombre bueno por antonomasia, la encarnación del hombre prudente. Y además su gobierno claramente mirará al bien común, pues si no fuera así, no podría llamarse régimen justo.

Que el monarca no se someta a la ley no significa que en tal régimen reine el caos o el desorden: simplemente resulta que el gobierno de la ley es asumido por la figura del monarca. Éste representa a la razón y al orden, necesarios en toda polis.

Ilustra el concepto aristotélico de monarquía su comparación con la casa: es el padre de familia el único a quien corresponderá la función de mando en el hogar, por más que haya una diferencia entre las relaciones del padre con la esposa, y del padre con los hijos y con los esclavos. Y esta comparación con la casa introduce una nueva dificultad: si el ciudadano por definición es el que participa, o puede participar en las magistraturas, y en este régimen todo el poder se concentra en el monarca, ¿son realmente ciudadanos los súbditos? ¿Es la monarquía un gobierno político? Este problema lo plantea Aristóteles de un modo indirecto al diferenciar el gobierno del amo y el de la ciudad, porque uno –el doméstico– es una monarquía, y el otro es sobre libres e iguales: por tanto parecería que el gobierno monárquico, al que se asimila el de la casa, no es político, por no darse entre iguales.

La cuestión se resuelve si afirmamos que es posible que el gobierno monárquico busque el bien común, y por tanto beneficie a todos, por más que los ciudadanos no participen en la configuración del régimen. El ciudadano tendrá un papel pasivo, que no parece cumplir las características del ciudadano propuesto por Aristóteles, pero que sí las cumple en cuanto que es capaz de obedecer –tomando la obediencia como la mínima participación que puede darse en el gobierno–.

Entrarían estos súbditos en la calidad de ciudadanos pasivos, quienes, aun sin participar de modo activo en el mando, constituirían la polis monárquica. Porque si en teoría todos tienen derecho a participar en el gobierno, en la práctica no sucede así: es verdad que “en cierto sentido todos [los ciudadanos] tienen derecho al poder, pero en absoluto no todos”¹.

El monarca sí gobierna sobre seres libres, por más que éstos no tengan participación directa en el poder y en ese sentido no parezcan iguales (porque las notas de libertad e igualdad estaban unidas en los tiempos griegos). Pero son iguales ya que lo que define al libre es que exista para sí mismo y no para otro y así se puede ser libre sin participar en el gobierno. Además, los gobernados son libres cuando el gobierno se ejercita en su beneficio.

Según esto, la misión del monarca es gobernar y buscar para su pueblo la mejor vida posible; deberá procurar la felicidad de todos sus súbditos, los cuales podrán llevar una vida feliz, aunque dentro del ámbito privado. Esto último, sin embargo, plantea un problema importante, a saber, admitir en la polis la existencia de algunos ciudadanos que no participan directamente en la actividad política, pero que siguen siendo ciudadanos. Por eso, la discusión planteada gira en torno de hasta qué punto los súbditos de una monarquía –e incluso de una aristocracia– son realmente ciudadanos, ya que no parecen capaces de compartir el poder con las personas que lo detentan en su polis. Y Aristóteles ha propuesto una aproximación entre los conceptos de ciudadano y de gobernante –al menos en su sentido amplio– ya que el ciudadano necesariamente ha de tener la capacidad de gobernar.

¹ Pol. III 13, 1283a30-31.

Ahora bien, la respuesta a esto sólo se puede obtener si resolvemos a qué exactamente se está refiriendo Aristóteles cuando habla del mejor régimen: ¿es el mejor régimen en absoluto, o es el mejor régimen que se puede lograr efectivamente en las polis de su época?

Este análisis nos ha llevado a estudiar las diferencias entre el libro III y los libros IV a VI por un lado, y los libros VII y VIII de la *Política* por el otro. Parecería que en el libro III, IV, V y VI Aristóteles examina los sistemas políticos tradicionales, y aconseja cómo debe organizarse una polis para llevar una vida justa y al final para decidir cuál es el mejor entre todos ellos: su conclusión es que lo serán o bien la monarquía o bien la aristocracia. Una razón simple es que es más fácil que pocos posean excelencia, antes que muchos, y en este sentido parece más factible la existencia de una minoría virtuosa gobernante. Pero no busca en estos libros proponer un nuevo modo de organización civil.

Sin embargo, en los libros VII y VIII de la *Política*, Aristóteles busca el mejor régimen que permita de hecho que sus ciudadanos sean felices y vivan la vida más deseable de todas. Tampoco propone en estos libros una polis ideal al estilo platónico sino un régimen bueno, que a imagen de la felicidad humana, pueda ser alcanzado en alguna polis y que no esté absolutamente por encima de las fuerzas humanas. En este sentido se ha afirmado que “el régimen ideal no es tanto un régimen idealizado cuanto un ideal político hecho régimen”².

Si bien Aristóteles no afirma en ningún momento a qué régimen en concreto se está refiriendo cuando explica este estado ideal, los autores han buscado todo tipo de explicaciones. Para unos consiste en la aristocracia; otros opinan que si así fuera, el Estagirita lo habría anunciado claramente –cosa que no hace–; y finalmente otros optan por decir que el régimen ideal es el propio de la clase media, ya que “la ciudad es buena (*spoudaia*) cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno, y todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos”³. Para éstos, no es tanto que todo ciudadano tenga una función de autoridad –como si se tratara de una democracia o de una república– cuanto que tenga esa posibilidad.

² CRUZ PRADOS, “Política de Aristóteles y democracia” (I), 22.

³ Pol. VII 13, 1332a32-34.

Pienso, sin embargo, que la interpretación correcta de este texto aristotélico es la de Fred Miller, quien afirma que Aristóteles está hablando de una aristocracia donde “el régimen tendrá previstos modos mediante los cuales los ciudadanos participan en la deliberación, en las magistraturas y en las resoluciones judiciales. En un régimen aristocrático, toda la ciudadanía será en principio elegible para los cargos, y se utilizará la elección para seleccionar a los mejor cualificados (IV 15 1300b4-5)”⁴. Es decir, todos los ciudadanos son elegibles para determinadas magistraturas, y cada uno las detendrá un periodo de tiempo similar en el transcurso de su vida.

En resumen, cuando Aristóteles afirma que todos los ciudadanos participan en el gobierno de la mejor ciudad, debe entenderse no como una defensa de la *politeia* o democracia como el mejor régimen, sino como afirmando que todos participan del gobierno en cuanto que “tienen la facultad” de hacerlo, o por lo menos en cuanto son elegibles para participar en determinadas magistraturas.

El estudio del mejor régimen nos lleva de la mano a la aristocracia, régimen que otorga el poder supremo a hombres destacados en virtud: “La aristocracia parece consistir especialmente en la distribución de los honores de acuerdo con la virtud, pues el principio (*horos*) de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el de la democracia la libertad”⁵. Se entiende que sea así si la polis debe buscar conducir a los hombres a una vida de virtud y felicidad. Ahora bien, estos hombres serán pocos, no porque para Aristóteles sea la cantidad lo definitivo para la vida ciudadana, sino porque resulta más fácil que sean pocos los poseen virtud perfecta: en este sentido ve el Filósofo una clara relación entre número y virtud.

Tenemos así tres requisitos que definen a la aristocracia: es el gobierno de unos pocos virtuosos con miras al bien común, que en algunos casos también implicará la posesión de riqueza. Si la riqueza juega también un papel, ¿en qué se diferencia el régimen aristocrático de la oligarquía? En que en aquél “los magistrados se eligen no sólo de

⁴ MILLER, *Nature, Justice, and Rights*, 224.

⁵ Pol. IV 8, 1294a9-11.

acuerdo con la riqueza, sino también con la virtud”⁶. En el fondo de esta idea descansa el convencimiento de que riqueza y nobleza coinciden, ya que los ricos pueden recibir educación – no así los pobres–, y aprender y practicar la virtud desde niños⁷.

En cuanto a su consideración de mejor régimen, la aristocracia es uno de los dos excelentes en absoluto⁸: el otro es la monarquía, que incluso a veces se considera como una variación de la aristocracia⁹. Si esto es así, parece que Aristóteles –puestos a elegir entre ambos– piensa que la aristocracia es mejor, ya que de por sí incluye a la monarquía. Sería el gobierno de los mejores, ya sea uno o varios, si es que pueden encontrarse unos cuantos hombres buenos en la polis. Es importante subrayar esta última frase: la aristocracia se subordina al hecho de que “sea posible reunir unos cuantos semejantes”. Es decir, sería superior sólo en el caso de que se diera la posibilidad de encontrar varios hombres buenos para el gobierno, cuestión difícil de lograr.

Por eso, los gobernantes por ser tales, no necesariamente se comportan –incluso según Aristóteles– de modo recto. Esto se daría sólo cuando destacaran tanto por su virtud que estuvieran por encima de la media de los demás hombres. Pero lo más común será que necesiten, como cualquier otro ciudadano, unos límites a su mandato: unas medidas legales que impongan un límite a los cargos políticos que desempeñan.

En la aristocracia algunos quedan excluidos del gobierno en sentido estricto, que pasa a manos de los más capaces. Éstos, elegidos entre los varones ciudadanos, son constituidos en gobernantes y los demás en súbditos –algo que se opone a lo típico del ciudadano, que es la posibilidad de gobernar y de ser gobernado–. En este caso, cuando hablo de gobernar, me estoy refiriendo exclusivamente a la posibilidad de ejercer ciertas magistraturas, porque en la aristocracia el pueblo sí es

⁶ Pol. IV 7, 1293b10-11.

⁷ Cfr. Pol. IV 8, 1293b37-38.

⁸ “Porque el considerar el régimen mejor equivale a hablar de los regímenes así llamados [monarquía y aristocracia], pues ambos pretenden estar constituidos sobre la base de la virtud provista de recursos”, Pol. IV 2, 1289a31-33.

⁹ “La realeza es de la índole de la aristocracia”, Pol. V 10, 1310b3; “la realeza se clasifica como próxima a la aristocracia”, Pol. V 10, 1310b31.

capaz de elegir a sus propios magistrados (y en ese sentido no está excluido del gobierno)¹⁰.

Por esto, un concepto clave es analizar qué se entiende por elección en una aristocracia, ya que el mismo hecho de elegir –en contraposición con el sorteo– se considera un rasgo aristocrático; más en concreto, es importante ver hasta qué punto la cuestión de la elección implica realmente participar en el gobierno. Y así, el buen ciudadano no será solo el que obedece, sino también el que participa en la polis eligiendo a los magistrados.

El modo de elección y los ciudadanos elegibles varía según el tipo de aristocracia que estemos tratando. Si en la democracia todos eligen a los magistrados entre toda la población, y si en la oligarquía se nombran algunos ciudadanos entre algunos, entonces en la aristocracia todos elegirán de entre todos los ciudadanos, o algunos entre todos¹¹. Pero será no una aristocracia en sentido absoluto, sino una de las “así llamadas aristocracias”, que tiene como característica el ser un régimen mixto, y por tanto, formada por elementos de los demás regímenes. Es decir, las aristocracias –si excluimos la mejor– se organizarán de modo ecléctico, combinando características variadas.

En contraste con las “así llamadas aristocracias” encontramos la aristocracia propiamente dicha o en términos absolutos (*haplos* o *kat'euche*). Es la que se basa en una virtud que no hace referencia a un régimen concreto, y que se presenta sin mezclar con ningún otro criterio: aristocracia como mejor régimen. Es en este régimen donde, según Aristóteles, coinciden el buen hombre y el buen ciudadano: “pues el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos y no por hombres buenos según un supuesto determinado, es el único que en justicia puede denominarse aristocracia ya que sólo en él la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano,

¹⁰ Cfr. Pol. IV 15, 1299b23-25.

¹¹ “Que algunos magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean entre algunos ciudadanos por elección, es aristocrático”, Pol. IV 15, 1300b4-5.

mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen”¹².

El problema que se plantea es si tal régimen es posible en la realidad, porque “la aristocracia deberá considerarse mejor que la monarquía para las ciudades (...) siempre que sea posible reunir unos cuantos semejantes”¹³. Pero tal vez no sea posible conseguir un solo monarca que encarne la perfección, ni tampoco varios gobernantes que sean hombres perfectos.

De hecho Aristóteles hace un estudio exhaustivo en los tres últimos capítulos del libro IV de la participación de los ciudadanos en el elemento deliberativo, en las magistraturas (*tas archas*) –que sería el gobierno propiamente dicho– y en los tribunales. Si entendemos ciudadano como aquel que tiene la capacidad de participar en el gobierno, hay que ver qué se entiende por gobierno. Porque de lo que habla Aristóteles al definir al ciudadano es de magistraturas indefinidas, y la palabra que emplea es *arches*, que también se traduce por gobierno. Por tanto parece que cuando se dice que en las aristocracias sólo los nobles son adecuados para el gobierno, nos referimos a las magistraturas, quedando la deliberación y el juicio –así como la elección de los magistrados– en manos de todos los ciudadanos.

La aristocracia como buen régimen sería aquel en donde el ciudadano, que obedece las leyes de la polis, y que, en las tareas que tiene encomendadas como ciudadano, juzga y delibera conforme al bien del régimen, es por ese mismo hecho un buen hombre. Cabe suponer que esto se debe a que el ejercicio de tales funciones supone prudencia o al menos sus partes potenciales. La vida en la polis no sólo posibilita sino que facilita la vida virtuosa: ambas no se contradicen, ya que una lleva a la otra. Parecería que ésta es una situación ideal en cuanto no factible, aunque posible. Según Aristóteles la aristocracia perfecta, en la realidad, no existe. Lo que no impide que se pueda tener en consideración la identidad entre buen hombre y buen ciudadano para fundamentar y estudiar los distintos regímenes.

¹² Pol. IV 7, 1293b3-7.

¹³ Pol. III 15, 1286b5-7.

Además de la aristocracia perfecta tenemos las “así llamadas aristocracias”, que en definitiva son los regímenes de Esparta y Cartago, constituciones mixtas. En estas polis existen hombres justos, hombres de bien (*epieikeis*), que son estimados por el pueblo, y por eso, aunque los regímenes no se preocupan públicamente de la virtud, el régimen puede llamarse aristocrático: de alguna manera la virtud está presente en la configuración de la sociedad; si bien no es el único elemento definitorio. También encontramos la riqueza y el número de los ciudadanos. Estos hombres justos viven en un régimen que no es perfecto, que tal vez promulgue leyes que no persigan directamente el bien común, pero ellos, como ciudadanos que son, deciden dar primacía a la virtud como criterio de selección de los gobernantes.

En resumen, si queremos señalar los tipos de aristocracia, encontramos tres variaciones: la aristocracia como mejor régimen; la aristocracia que valora la virtud, riqueza y número; la que tiene en cuenta sólo el número y la virtud, y un último modo de aristocracia, que es aquel que asume forma de una república (por tanto oligarquía más democracia) con tendencia oligárquica.

Y en toda aristocracia, como por otra parte en los demás regímenes, es esencial la condición del pueblo, que debe estar constituido por hombres libres. Hay una interrelación gobernante-gobernado: por un lado el gobernante debe ser capaz de mandar; por otro, los ciudadanos deben comportarse con libertad y por tanto no actuar como meros esclavos o ejecutores de órdenes. Es decir, no puede ser un pueblo acostumbrado a vivir sometido al gobierno despótico; pero tampoco un pueblo compuesto mayoritariamente por la clase obrera y trabajadores manuales. Y esto porque la aristocracia está formada por los mejores hombres en absoluto: hombres virtuosos, a la vez buenos hombres y buenos ciudadanos, con una bondad que no se define meramente por referencia al régimen. Por eso, en este régimen coincidirán el buen hombre y el buen ciudadano.

El último régimen que Aristóteles considera justo es la república o *politeia*, régimen indisolublemente unido a una buena posición económica, porque es el régimen de los que tienen armas pesadas (importante clase por el carácter guerrero de la polis griega), cuya adquisición exigía un cierto estatus económico. Por eso, sólo participan en las asambleas aquellos ciudadanos con un mínimo de propiedad.

Un problema que plantea este régimen es cómo puede Aristóteles calificarlo como de mezcla entre oligarquía y democracia, siendo estos dos regímenes injustos. La explicación es que se requiere en la república la presencia de dos clases, los ricos y los pobres. Es decir, que tenga algo en común con la democracia implica la preeminencia de los pobres; que posea características oligárquicas hace resaltar la importancia de la riqueza. Y a la vez pone de manifiesto que el régimen republicano no tiene características bien definidas –como por otro lado tampoco los demás regímenes–.

Pero la república tiene que ser una mezcla perfecta de los otros dos regímenes; y tal vez por esto considere que existen tan pocas repúblicas: en cuanto se inclina un poco a uno u otro lado, desaparece la *politeia*, y tenemos una oligarquía o una democracia, regímenes mucho más comunes en los tiempos griegos.

En la república la masa gobierna mirando al interés común¹⁴ y se dan las características de igualdad y libertad de los ciudadanos, que tienden casi a identificarse. La libertad es concebida como libertad para intervenir de alguna manera en el gobierno de la polis. Si todos los ciudadanos son libres e iguales, todos participarán en el gobierno, y la virtud que todos deberán tener será la virtud guerrera –ya que es imposible que tengan todas–.

Además, la república sería el régimen conveniente para la mayoría de las ciudades, ya que se propone como régimen de la clase media. Lo cual no significa, evidentemente, que Aristóteles piense que debe darse en todas las ciudades sin excepción: la elección de uno u otro régimen también depende del pueblo al que se gobierna. Pero es a la vez un régimen respecto al cual puede medirse la validez o no de otras formas como la democracia o la oligarquía.

El último tema que se ha estudiado en la presente investigación es la cuestión de los regímenes injustos. De los tres que existen, sólo se salvan –en opinión de Aristóteles– la democracia y la oligarquía en cuanto que,

¹⁴ Cfr. Pol. III 7, 1279a37.

a pesar de su imperfección, permiten la práctica de una cierta justicia, virtud de la polis. La tiranía es considerada como un caso aparte.

En estos regímenes encontramos leyes, que, aun siendo siempre parciales en algún sentido, a la vez ponen ciertos límites a la injusticia – excepto en el caso de la democracia y de la oligarquía extremas–. Es decir, en estos regímenes, que son de alguna manera el asiento de la injusticia, es imprescindible el orden de la ley: hay situaciones peores que el vivir bajo estos regímenes en sus formas moderadas, como el hecho de vivir en una ciudad sin ley. Además el régimen legal impedirá que se produzca en ellos la tiranía de la mayoría, a la que son tan propensos.

A pesar de lo dicho, conviene señalar que el sometimiento a la ley, o el que el régimen sea un régimen legal, no implica necesariamente que sea un buen régimen ya que de hecho pueden darse leyes injustas.

Si pensamos en lo definitorio de estos dos regímenes, según Aristóteles lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, más que el que sean pocos o muchos los que ejerzan la soberanía, cuestión accidental. Cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero la realidad de la vida es que siempre los ricos son pocos y los pobres muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos.

Entonces, lo decisivo en la democracia será la pobreza y la libertad; y en la oligarquía la riqueza y la libertad. Y la libertad implica igualdad: todos los ciudadanos bajo el mismo régimen democrático son libres e iguales. Pero la igualdad es también importante en la oligarquía; de hecho, tanto los defensores de la oligarquía, como los defensores de la democracia piensan que sus reclamaciones entran dentro de la justicia, son algo justo, porque se basan en la igualdad. Lo que les diferencia es el tipo de persona que consideran debe ser retribuida: para unos, aquellos que son iguales en riqueza; para otros, aquellos que son iguales respecto a la libertad o libre nacimiento.

Con este trabajo ha pretendido examinar hasta qué punto se relacionan o son independientes en Aristóteles la ética y la política. A este respecto,

con carácter general, se puede decir que la ética proporciona los principios de la acción, mientras que la política los concreta en un contexto social determinado. En este modo de concebir la relación entre ética y política se recogen las tensiones que acompañan en la práctica a dicha distinción: pues supuesto que el hombre es un ser naturalmente social y político, las formas concretas de lo bueno y lo justo le vendrán dadas en gran medida por el contexto social y político en el que vive. Sin embargo, esto no quiere decir que la ética se reduzca a una determinada concreción social y política, pues, de hecho, existen diversidad de regímenes posibles, de los cuales unos son justos y otros injustos, y de los cuales unos se cuidan más de la virtud del hombre y otros menos.

En todo caso, Aristóteles no discute que el político debe ocuparse sobre todo de la virtud, pues si quiere “hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes”, a ello debe dirigir su actividad. En efecto: si la política contribuye al bien humano ordenando la convivencia entre los hombres –en cuanto el ser humano es naturalmente social y político–, a la vez este convivir se ordena a la vida lograda, pues la polis existe para la vida buena. Pero esta vida, para Aristóteles, es inseparable de la virtud. Y el modo principal –no el único– de que dispone la política para posibilitar la vida buena, y por tanto virtuosa, es la creación de leyes justas. Éstas son obra del legislador y poseen aptitud pedagógica para llevar a los ciudadanos a la virtud, facilitándoles la consecución de buenos hábitos e incluso imponiéndose coactivamente cuando sea necesario.

Por este motivo, el legislador debe conocer lo que hace buenos a los hombres, la virtud, tanto en un plano especulativo, como en un plano práctico. Es decir, no sólo tiene que saber qué es lo bueno para el hombre, sino en concreto con qué régimen puede ser mejor gobernada la polis en la que vive, para que efectivamente conduzca al hombre a la vida buena. Para ello necesitará hacerse cargo de las diversas constituciones posibles, y buscar siempre el bien común.

En resumen: Aristóteles no confunde ética y política, en la medida en que atribuye a la ética la investigación de lo que hace bueno al hombre, y a la política la concreción histórico-cultural del modo de ser bueno. Pero también en esta medida se da entre ética y política un nexo evidente, pues la polis existe para la buena vida del hombre, y ésta no se da sin virtud. La política, al tener como fin el buen vivir –y no sólo la subsistencia– presenta una unión intrínseca con la ética. Y por todo ello conviene, en el

pensamiento aristotélico, marcar en qué régimen vive el ciudadano: su vida virtuosa adquirirá uno u otro matiz dependiendo de la polis donde viva.

BIBLIOGRAFÍA

TRADUCCIONES Y COMENTARIOS DE OBRAS DE ARISTÓTELES

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (trad. Julián Marías y María Araujo), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, 8ª ed. (1ª ed. 1949).

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (trad. J.L. Calvo Martínez), Alianza, Madrid, 2003.

ARISTOTELE, *Metafisica*, (trad. Giovanni Reale), Vita e Pensiero, Milano, 1993.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, (trad. W.D. Ross),
<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/aristotle-nico-eth.txt>

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, (trad. W.D. Ross), en *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.), Princeton University Press, 1985, 1729-1867.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, (trad. Terence Irwin), Hackett Publishing Company, 1985.

ARISTÓTELES, *Política*, (trad. Julián Marías y María Araujo), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, 6ª ed. (1ª ed. 1951).

ARISTÓTELES, *Política*, (trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez), Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ARISTOTLE, *Politics*, (trad. Benjamin Jowett),
<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/aristotle-politics.txt>

ARISTÓTELES, *Retórica*, (trad. Antonio Tovar), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, 3ª ed. (1ª ed. 1953).

AUBONNET, J., (trad. y coment.), *Aristote: Politique*, vol. I, II-1, II-2, Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1968 (1ª ed. 1960).

BERNABÉ, A., (introd., trad. y coment.), *Aristóteles: Constitución de los atenienses*, Abada Editores, Madrid, 2005.

GAUTHIER, R. – JOLIF, J.Y., (introd., trad. y coment.), *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, Centre de Wulf-Mansion, Louvain, 1970.

NEWMAN, W.L., (introd., trad. y coment.), *The Politics of Aristotle*, vol. I, II, III, IV, Ayer Company, Publishers, Inc., Salem, New Hampshire, Reprint edition, 1988, (1ª ed. 1887 Oxford, Clarendon Press),.

PAKALUK, M., (trad. y coment.), *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, (trad. Francisco Bravo), Pensamiento filosófico, Monte Ávila editores, Caracas, 1987.

ADKINS, A.W.H., "The Connection Between Aristotle's Ethics and Politics", en *Political Theory*, Vol. 12, 1, February 1984, 29-49, reproducido en *Aristotle*, John Dunn y Ian Harris (ed.), Vol. II, Edward Elgar Publishing, 1997, 44-64.

ALEXANDER, L.A., "The Best Regimes of Aristotle's *Politics*", *History of Political Thought*, Volume 21, Number 2 (2000), 189-216, <<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=B84CRGT6RE97AQ2L9C29>>

ALLAN, D.J., "Individual and State in the *Ethics and Politics*", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Vol. 11, Fondation Hardt, 55-95; reproducido en *Aristotle*, John Dunn y Ian Harris (ed.), Vol. I, Edward Elgar Publishing, 1997, 248-288.

ALLARD-NELSON, S.K., "Virtue in Aristotle's Rhetoric: A Metaphysical and Ethical Capacity", en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 34, 3, 2001, 245-259.

ANNAS, J., "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", en *The Review of Metaphysics*, 49, June 1996, 731-753.

ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993.

ANSCOMBE, G.E.M., "Action, Intention and 'Double Effect'", en *Human Life, Actions and Ethics. Essays by E.G.M. Anscombe*, Mary Geach and Luke Gormally (ed.), Imprint Academic, 2005.

ANSCOMBE, G.E.M., "Thought and Action in Aristotle", 1965; reproducido en *Articles on Aristotle*, Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (ed.), Duckworth, 1977, 61-71.

ARENDT, H., *La condición humana*, (trad. Ramón Gil Novales), Paidós, Barcelona, 1998.

ARENDT, H., *Sobre la revolución*, (trad. Pedro Bravo), Alianza editorial, Madrid, 2004.

ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, (trad. Rosa Sala Carbó), Paidós, Barcelona, 1997.

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, (trad. Guillermo Solana), Alianza Editorial, Madrid, 2006.

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 1963.

BALOT, R., *Greek Political Thought*, Blackwell Publishing, 2006.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959.

BASTONS i PRAT, M., *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, Prohom Edicions, Barcelona, 2003.

BENTLEY, R., “Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life”, en *Political Studies*, Vol. 47, 1, March 1999, 100-113.

<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=44B4A5AC1C2FC4871265>>

BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, (trad. Julio Bayón), en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

BERTI, E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Editori Laterza 1997.

BERTI, E., *Nuovi studi aristotelici. III – Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, 2008.

BODÉÜS, R., “The Natural Foundations of Right and Aristotelian Philosophy”, en *Action and Contemplation*, Robert Bartlett y Susan Collins (ed.), State University of New York Press, 1999, 69-103.

BODÉÜS, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fascicule CCXXXV), 1982.

BODÉÜS, R., *Politique et philosophie chez Aristote*. Recueil d’études par Richard Bodéüs, Société des Études Classiques, Namur, 1991.

BRADLEY, A.C., “Aristotle’s Conception of the State”, en *Hellenica*, Evelyn Abbott (ed.), London, Rivington, 181-243; reproducido en

Aristotle, John Dunn y Ian Harris (ed.), Vol. I, Edward Elgar Publishing, 1997, 1-63.

BRUNSCHWIG, J. – LLOYD, G., (ed.) *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.

BURNS, T., “Aristotle and Natural Law”, en *History of Political Thought*, Vol. 19, 2, 1998, 142-166.

<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=32KBE1UBYARNHWYP8MAE>

BURNYEAT, M.F., “Aristotle on Learning to Be Good”, en *Essays on Aristotle's Ethics*, Amélie O. Rorty (ed.), University of California Press, 1980, 69-92.

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., “Citoyens a six mines”, en *Aristote. Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Alonso Tordesillas (ed.), Presses Universitaires de France, 34-47.

COLLINS, S., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, 2006.

CONSTANT, “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos”, (trad. Marcial Antonio López), Tecnos, Madrid, 2002.

CRUZ PRADOS, A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2006.

CRUZ PRADOS, A., “Política de Aristóteles y democracia” (I), en *Anuario Filosófico*, 1988, (21), 9-34.

CRUZ PRADOS, A., “Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación”, *Anuario Filosófico*, 2003, (36), 83-109.

DESIDERI, P., (ed.), *La democrazia ateniese*, Casa Editrice G. D'Anna, Messina-Firenze, 1974.

FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)*, Universidad de Murcia, 1996.

FINNIS, J., *Absolutos morales: tradición, revisión y verdad*, (trad. Juan José García Norro), Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

FINNIS, J., “Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy”, en *Metaphysics Research Lab*, CSLI, Stanford University, Dec. 2005.

<http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>

FIVES, A., “Aristotle's ethics and contemporary political philosophy: virtue and the human good”, en *Twenty-First Century Society*, 1:2, 2006, 205-220, <http://www.informaworld.com/10.1080/17450140600913423>

FLACELIÈRE, R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Hachette, 1959.

FORTENBAUGH, W.W., “Aristotle on Slaves and Women”, en Bambrough (ed.), 1977; reproducido en *Articles on Aristotle*, Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (ed.), Duckworth, 1977, 135-139.

FRANK, J., *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*, The University Chicago Press, Chicago and London, 2005.

FRANK, J., “Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature”, en *American Political Science Review*, Vol. 98, 1, February 2004, 91-104.

<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=ATG1DARH7HY7KGY P9YRV>

FUSTEL DE COULANGES, N., *La ciudad antigua*, (trad. J. F. Yvars.), ediciones Península, Barcelona, 1984.

GALLEGO GARCÍA, E., *Sabiduría clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*, Ciudadela Libros, Madrid, junio, 2009.

GEORGE, R.P., *Para hacer mejores a los hombres. Libertades civiles y moralidad pública*, (trad. Carmen Ruiz), Eiunsa, Madrid, 2002.

GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*, Eunsa, Pamplona, 1989.

GÓMEZ-LOBO, A., “La fundamentación de la ética aristotélica”, en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, 17-37.

GOMPERZ, T., *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. IV, Aristotele e i suoi successori, “La Nuova Italia” Editrice, Firenze, 1962.

GONZÁLEZ, A.M., “Republicanismo: orígenes historiográficos y relevancia de un debate”, en *Revista de Occidente*, diciembre 2001, nº 247, Madrid, 121-145.

GONZÁLEZ, A.M., “Democracia y representación”, en *Persona y Derecho*, 52, 2005, 237-265.

GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006, 2ª ed. actualizada.

GRECO, E., *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Donzelli editore, Roma, 1999.

GUTHRIE, W.K.C., *Los filósofos griegos – de Tales a Aristóteles*, (trad. Florentino M. Torner), Fondo de Cultura Económica, México – Buenos Aires, 1967.

HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

HELD, D., *Models of Democracy*, Polity Press, 1996.

HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, (trad. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya), ediciones Península, Barcelona, 1983.

HENNIS, W., *Política y filosofía práctica*, (trad. Rafael Gutiérrez Girardot), editorial SUR, Buenos Aires, 1973.

HOCHSCHILD, A.R., *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, (trad. Lilia Mosconi), Katz Editores, Madrid, 2008.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, (estudio preliminar, trad. y notas Félix Duque), Tecons, Madrid, 2002.

HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999.

HUTCHINSON, D.S., "Ethics", en *The Cambridge Companion to Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.), Cambridge University Press, 1995, 195-232.

HUXLEY, G., "On Aristotle and Greek Society", 1979, Belfast, 1, 5-71, 73-4, reproducido en *Aristotle*, John Dunn y Ian Harris (ed.), Vol. I, Edward Elgar Publishing, 1997, 485-569.

INCIARTE, F., "Discovery and Verification of Practical Truth" en *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Lourdes Flamarique (ed.), Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, 2005, 317-357.

INCIARTE, F., "Derecho natural o derecho racional: treinta tesis y una propuesta", en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, 171-187.

INCIARTE, F., "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, 97-112.

INCIARTE, F., "Practical Truth", en *Persona, verità e morale*, Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986), Città Nuova Editrice, 1986, 201-215.

IRRERA, E., "Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship", en *History of Political Thought*, Vol. 26, 4, 2005, 565-585.

<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=47B1AA78BA78EFB9C673>

IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

JOHNSON, C., "Who is Aristotle's Citizen?", en *Phronesis* XXIX, 1984, 73-90, reproducido en *Aristotle*, John Dunn y Ian Harris (ed.), Vol. II, Edward Elgar Publishing, 1997, 65-82.

KANT, *Metafisica de las costumbres*, (trad. Adela Cortina y Jesús Conill), Altaya, Barcelona, 1994.

KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

KORSGAARD, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989.

KRAUT, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002.

KULLMANN, W., *Il pensiero politico di Aristotele*, (trad. Agostino Marsoner), Istituto italiano per gli studi filosofici, Guerini e Associati, Milano 1992.

KULLMAN, W., "Man as a Political Animal in Aristotle", en *A Companion to Aristotle's Politics*", Blackwell, David Keyt and Fred Miller (ed.), 1991, 94-117.

LLANO, A., *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.

LLANO, A., "El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas", *Anuario Filosófico*, 1999 (32), 443-468.

LLANO, A., "Libertad y sociedad", en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, 75-126.

MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984.

MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, (trad. Alejo G. Sison), Eiunsa, Barcelona, 1994.

MANENT, P., *La cité de l'homme*, Flammarion, Paris, 1997.

MANENT, P., *La razón de las naciones. Reflexiones sobre la democracia en Europa* (trad. Esteban Molina González), Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2009.

MANIN, B., *Los principios del gobierno representativo*, (trad. Fernando Vallespín), Alianza Editorial, 1998.

MILLER, F., "Aristotelian Autonomy", en *Aristotle on Modern Politics*, Aristide Tessitore (ed.), 2002, 375-402.

MILLER, F., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, (trad., introd. y notas de Demetrio Castro Alfín), Istmo, Madrid, 2002.

MOSSÉ, C., “Citoyens actifs et citoyens ‘passifs’ dans les cités grecques: une approche théorique du problème”, en *Revue des études anciennes*, LXXXI (1979), 241-249.

MOSSÉ, C., *Las doctrinas políticas en Grecia*, (trad. Rosario de la Iglesia), A. Redondo Editor, colección Beta, Barcelona, 1970.

MUSTI, D., *Demokratía. Orígenes de una idea*, (trad. Pepa Linares), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

NAVAL, C., *Educación de ciudadanos: la polémica liberal-comunista en educación*, Eunsa, Pamplona, 2000, 2ª ed. corregida.

NUSSBAUM, M.C., “Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle’s Criticism of Plato”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Amélie O. Rorty (ed.), University of California Press, 1980, 395-435.

NUSSBAUM, M.C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001.

PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978.

PELLEGRIN, P., “La Politique d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, en *Aristote. Politique. Études sur la Politique d’Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque; publiées par Alonso Tordesillas, Presses Universitaires de France, 3-34.

PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, (trad. Toni Domènech), Paidós, Barcelona, 1999.

PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1998.

PLATÓN, *La República*, (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano), Alianza, Madrid, 2008.

PLATÓN, *Las Leyes*, (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, (trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García), Tecnos, Madrid, 2002.

POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, Ciudad de México, 1993.

QUEVEDO, A., *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989.

RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiology*, (trad. Bartolomé Parera, José Luis Legaza y Gonzalo Haya), BAC, Madrid, 1987.

RHONHEIMER, M., “El hombre como sujeto de la experiencia moral”, (trad. José Carlos Mardomingo), en “Congreso Internacional de Teología Moral”, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 27, 28 y 29 de noviembre 2003, <http://www.arvo.net/documento.asp?doc=0106020106d>

RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, (trad. José Carlos Mardomingo), Rialp, Madrid, 2000.

RITTER, J., “Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel”, *Archives de Philosophie*, XXXII (1969), 416-457.

RITTER, J., *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Gerardo Cunico (ed.), Marietti, Genova, 1997, 1ª ed italiana, 1983, ‘Politica’ ed ‘etica’ come filosofia pratica, 94-118.

RITTER, J., “Felicità e vita civile”, en *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Gerardo Cunico (ed.), Marietti, Genova, 1997, 2ª ed italiana, 50-93.

RITTER, J., “‘Politica’ ed ‘etica’ come filosofia pratica”, en *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Gerardo Cunico (ed.), Marietti, Genova, 1997, 2ª ed italiana, 94-118.

ROMILLY, J., *Los fundamentos de la democracia*, (trad. Ana María Aznar), Cupsa Editorial, Madrid, 1977.

ROSS, W.D., *Aristóteles*, (trad. Diego F. Pró), editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

RUIZ RUIZ, R., *La tradición republicana. Renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*, Dykinson, Madrid, 2006.

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, (trad. Vicente Herrero), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995.

SALIN, P., *Liberalismo. Una nueva y profunda evaluación del pensamiento liberal*, (trad. Juan Marcos de la Fuente y Pedro Andrés Rodríguez), Unión Editorial, Madrid 2008.

SALKEVER, S., “Democracy and Aristotle’s Ethics of Natural Questions”, en *Aristotle on Modern Politics*, Aristide Tessitore (ed.), 2002.

SALKEVER, S., *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990.

SALKEVER, S., “Whose Prayer?: The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle’s Politics”. *Political Theory*, Volume 35, Number 1 (February 2007), pp. 29-46,

<<http://ejournals.ebsco.com/direct.asp?ArticleID=4C9B84F99575667CCF41>>

SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética; metafísica*. Fondo de Cultura Económica, Paideia, Madrid, 1991.

SHERMAN, N., *The fabric of character. Aristotle’s Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

SIMMEL, G., *Cuestiones fundamentales de sociología*, (trad. Ángela Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2002.

SIMPSON, P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1998.

SIMPSON, P., “Contemporary Virtue Ethics and Aristotle”, en *Review of Metaphysics* 45, 1992, 503-524; reproducido en Daniel Statman (ed.), Edinburgh University Press, 1997.

http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/pdf_4.pdf

SIMPSON, P., “Making the Citizens Good: Aristotle's City and its Contemporary Relevance”, en *Philosophical Forum* 22, 1990, 149-166.

<http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/MakingtheCitizensGood.pdf>

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. I y II, (trad. Juan José Utrilla), Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1985.

SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.

STRAUSS, L., *La ciudad y el hombre*, (trad. Leonel Livchits), Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

STRAUSS, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, (trad. Leonel Livchits), Katz editores, Bs As – Madrid, 2007.

STRAUSS, L., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1953.

STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?*, (trad. Amando A. de la Cruz), Guadarrama, Madrid, 1970.

STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, 1984.

STRAUSS, L. - CROPSEY, J., (ed.), *Historia de la filosofía política*, (trad. Leticia García Urriza), Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Fondo de cultura económica, México, 1993.

SWANSON, J.A., “Aristotle on Nature, Human Nature, and Justice. A Consideration of the Natural Functions of Men ad Women in the City”, en *Action and Contemplation*, Robert Bartlett y Susan Collins (ed.), State University of New York Press, 1999, 225-247.

SWANSON, J.A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992.

TAYLOR, C.C.W., “Politics”, en *The Cambridge Companion to Aristotle*, Jonathan Barnes, (ed.) , Cambridge University Press, 1995, 233-258.

TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, (trad. Pablo Carbajosa Pérez), Barcelona, 1994.

TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América I*, (trad. Dolores Sánchez de Aleu), Alianza Editorial, Madrid, 5ª reimpr. 1998.

TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América II*, (trad. Dolores Sánchez de Aleu), Alianza Editorial, Madrid, 2ª reimpr. 1989.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae 1892, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit,
<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, (trad. Teófilo Urdanoz), vol. 9, BAC, Madrid, 1956.

VANDER WAERDT, P.A., en ‘Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime’, *Phronesis*, XXX (1985), pp. 249-273.

VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007.

VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006.

VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, (trad. Carlos Ignacio Massini), Gherzi, Buenos Aires, 1981.

VOLPI, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo”, *Anuario filosófico*, 1999, (32), 9-13.

WEBER, M., “La política como profesión”, en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, (trad. Joaquín Abellán, Austral), Espasa Calpe, Madrid, 1992.

WOOD, G., *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred A. Knopf, New York, 1992.

ZELLER, E., – MONDOLFO, R., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, (trad. Claudio Cesa), Armando Plebe (ed.), La nuova Italia Editrice, Firenze, 1966.

