

JUAN CARLOS OSSANDÓN

FELICIDAD Y POLÍTICA  
EL FIN ÚLTIMO DE LA POLIS  
EN LA FILOSOFÍA DE  
ARISTÓTELES

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 125: Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y Política.*  
*El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*

© 2001. Juan Carlos Ossandón

Imagen de portada: Aristóteles

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

*A mis padres.  
A Alejandro Vigo.*



## ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
I. LA VIRTUD ÉTICA Y LA VIRTUD POLÍTICA ( <i>POLÍTICA</i> III 4) 15	
1. Formulación del problema.....	15
2. Primera argumentación.....	17
3. Segunda argumentación.....	19
4. Un texto paralelo: <i>Política</i> VII 14, 1332b12-41 ....	26
II. EL HOMBRE, ANIMAL POLÍTICO POR NATURALEZA ( <i>POLÍTICA</i> I 2).....	31
1. La explicación de la polis en <i>Política</i> I 2 .....	32
2. Aproximación a la noción aristotélica de naturaleza ( <i>physis</i> ).....	37
3. La autosuficiencia ( <i>autárkeia</i> ), característica de la polis y requisito de la felicidad .....	39
a) La autosuficiencia de la polis.....	40
b) La autosuficiencia como característica de la felicidad.....	47
4. Naturaleza en <i>Política</i> I 2 .....	57
a) Carácter natural de la polis.....	57
b) La polis, anterior por naturaleza a cada uno de sus miembros.....	62
5. Autosuficiencia en <i>Política</i> I 2 .....	66
6. Apéndice. Interpretaciones de la tesis aristotélica <i>ánthropos physei politikón zôion</i> .....	72
III.LA IDENTIDAD ENTRE EL FIN DEL HOMBRE Y EL DE LA POLIS DESDE LA PERSPECTIVA DEL R	

	<i>Índice</i>
<b>¡Error!</b>	
<b>Marca-</b>	
<b>dor no</b>	
<b>definido.</b>	
1. Los dos argumentos de <i>Política</i> VII 1-2: la identificación de la virtud ética con la virtud política y la identidad formal entre el fin de la polis y el fin del hombre.....	79
2. La felicidad de la polis y la felicidad de sus partes	89
IV. CRÍTICA DE LA TEORÍA MINIMALISTA DE LICOFRÓN ( <i>POLÍTICA</i> III 9) .....	99
1. Contexto de la crítica.....	99
2. El texto de <i>Política</i> III 9 .....	102
3 Un paso más allá del texto de <i>Política</i> III 9.....	115
BIBLIOGRAFÍA.....	123

## LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

EE	<i>Ética a Eudemo</i>
EN	<i>Ética a Nicómaco</i>
Fís.	<i>Física</i>
HA	<i>Historia de los animales</i>
Met.	<i>Metafísica</i>
Poét.	<i>Poética</i>
Pol.	<i>Política</i>
Ret.	<i>Retórica</i>
Tóp.	<i>Tópicos</i>





## INTRODUCCIÓN

“the truths of politics, and of  
Aristotle's *Politics*, are old;  
but they are not really obvious”  
Richard ROBINSON (1962), xiii.

Sin duda, la *Política* de Aristóteles no es un texto de fácil comprensión. De lo contrario, ¿cómo explicar la gran variedad de interpretaciones que ha recibido y sigue recibiendo esta obra?

En efecto, mientras para algunos Aristóteles es un precursor del totalitarismo o por lo menos “tuvo una tendencia hacia el totalitarismo”, en opinión de Jonathan BARNES<sup>1</sup>, para otros, en cambio, como ZELLER, Aristóteles, a diferencia de Platón, “transfirió el fin último de las acciones humanas y de las instituciones desde el Estado al individuo”<sup>2</sup>. Y otras tantas opiniones opuestas entre sí se podrían citar de las discusiones acerca de si Aristóteles fue un liberal o un comunitarista, un paternalista o un defensor de la libertad, etc.

Ahora bien, la dificultad para interpretar la *Política* proviene no sólo de un estilo a ratos demasiado sintético o del incierto orden en la secuencia de los ocho libros que la componen, sino también de problemas más de fondo,

---

<sup>1</sup> J. BARNES, “Aristotle and Political Liberty”, en *Patzig* (1990), 259-263, citado por MILLER (1998), 196.

<sup>2</sup> E. ZELLER (1897), 224-226, citado por MILLER (1998), 201 (traducción mía). MILLER (1998), 194-204, divide las interpretaciones sobre el bien común según Aristóteles en tres: holismo extremo, como BARNES, holismo moderado, como MACINTYRE (1984), e individualismo moderado, como ZELLER. Para cada posición, cita varios autores: aquí sólo se han tomado algunos, simplemente para ilustrar las grandes diferencias existentes entre los intérpretes de la *Política*.

relativos a su contenido<sup>3</sup>. Precisamente, lo que se intentará dilucidar en este trabajo es el significado de una de las tesis más decisivas a la hora de interpretar el pensamiento político de Aristóteles en su conjunto: la afirmación de que el fin de la comunidad política es la felicidad.

Al estudiar de qué manera entiende y desarrolla Aristóteles su teoría política, es natural preguntarse por las razones que lo llevaron a dar un fin moral –la felicidad– al Estado o, mejor dicho, a la polis<sup>4</sup>. En efecto, no resulta

<sup>3</sup> Una de las razones que explican esta complejidad es, a mi juicio, una tensión casi constante en Aristóteles entre la descripción de la realidad *Política* y la aplicación a ésta de su teoría ética –tensión que destacó JAEGER (1946b) tanto en la *Política* como en otras obras del *corpus*, interpretándola como señales de la presencia de un idealismo temprano, de inspiración platónica, opuesto a un empirismo más tardío, interpretación que se encuentra hoy abandonada por la mayoría de los estudiosos–. De los textos que se estudiarán aquí, se puede percibir esta tensión especialmente en los del libro III, que se recogen en el capítulo 2. En cambio, el texto de *Pol. I 2*, analizado en el capítulo 3, es más bien teórico, y los libros VII y VIII lo son totalmente, pues consisten en la descripción de cómo debería ser una polis si se dieran todas las condiciones para establecerla.

<sup>4</sup> Traslitero la palabra griega *pólis*, porque a mi juicio intentar darle una traducción presenta mayores problemas. En efecto, ni “ciudad” ni “Estado” recogen fielmente los distintos elementos que formaban la polis griega y usar la expresión compuesta “ciudad-Estado” resulta artificial y no ayuda demasiado. Por su parte, es verdad que la opción de no traducir *pólis* también presenta un problema, pues puede dar la impresión de que Aristóteles estaría hablando de un peculiar fenómeno griego del siglo IV a. C., cuando en realidad para él la polis es natural a todo hombre (cfr. SIMPSON (1998), XXII, que plantea esta objeción). Sin embargo, me parece que la misma objeción se podría plantear a todas las traducciones de polis, en el sentido de que con ellas parecería que Aristóteles está hablando del Estado o de la ciudad tal como se los entiende actualmente, lo que es evidentemente falso. Vistas así las cosas, creo que, para justificar la mera trasliteración de polis, basta advertir lo siguiente:

i) dejar una palabra sin traducir resulta sin duda poco acertado cuando se trabaja en la traducción completa de una obra, pero no en un estudio específico como éste;

ii) Aristóteles efectivamente está hablando del peculiar fenómeno social griego llamado polis, aunque es cierto que ve en él elementos naturales que traspasan cualquier época;

iii) determinar cuáles son para Aristóteles estos elementos naturales o esenciales y cuáles accidentales en la polis es otro problema, cuya respuesta de alguna manera se busca en este libro, pues en él se hablará acerca del fin de la polis, que constituye, por así decirlo, su núcleo esencial;

intuitiva la verdad de la afirmación de que la polis se ordene principalmente a la consecución de la felicidad por parte de sus miembros, sobre todo si esto equivale a hacerlos moralmente buenos.

La dificultad para comprender esta idea no pertenece en exclusiva a los tiempos que corren, en que política y moral se consideran saberes autónomos e incluso opuestos, sino que, de alguna manera, también estaba presente entre los contemporáneos de Aristóteles. De hecho, él mismo alude a una teoría contraria a la suya en este punto, la del sofista Licofrón. Éste plantea, según Aristóteles en *Pol.* III 9, 1280b 8-12, que la ley es “una garantía de los derechos de unos y otros” (1280b 11), con lo cual la comunidad política no se distinguiría de una mera alianza. Aristóteles, en cambio, cree que para definir la polis no basta decir que es una comunidad que se forma para evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Éstas son condiciones necesarias, pero no suficientes, para que una comunidad sea una verdadera polis. Hace falta, además, la búsqueda de la vida buena<sup>5</sup>.

Para fundamentar esta tesis, hay en la *Política* una línea argumental que, de manera no siempre explícita y con diversas variantes, maneja Aristóteles y que constituye, por así decir, como el nervio de esta obra: identificar el fin de la polis con el fin del hombre. El principal supuesto está tomado de la *Ética a Nicómaco*, donde, además de establecerse que existe un fin propio del hombre llamado por todos “felicidad” o “vida buena”, se determinó en qué consiste: en una actividad de la razón según la virtud (cfr. *EN* I 7, 1097b 22-1098a 18). Si se consigue demostrar que esta felicidad es el objetivo no sólo de cada uno de los hombres, sino también de

---

iv) por último, determinar, en un segundo nivel de análisis, a la luz de fenómenos sociales distintos a la polis, como la ciudad o el Estado contemporáneos, si el diagnóstico de Aristóteles acerca de lo natural y lo accidental en la polis es correcto constituye un nuevo y complejísimo problema, que va más allá del alcance de este estudio, aunque se plantee inevitablemente a cualquiera que se interese de verdad por la filosofía *Política* aristotélica.

<sup>5</sup> En IV.2 se estudiará con más detención la crítica de Aristóteles a Licofrón; otras teorías distintas de la aristotélica, en éste o en otros puntos, se mencionarán en IV.1

la comunidad política llamada polis, se justificará desarrollar una teoría política paralela a la teoría ética, centrada, como ésta, en las virtudes como plenitud de la naturaleza humana, teoría que se puede considerar, de hecho, el contenido esencial de la *Política*<sup>6</sup>.

Por este motivo, para un análisis de la noción aristotélica de felicidad como fin de la polis, se torna decisivo el estudio de los lugares de la *Política* donde Aristóteles examina la

<sup>6</sup> Parece desprenderse de lo dicho que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no consideraría la dimensión social o *Política* del hombre, sino exclusivamente su vida individual, y que tal dimensión vendría a añadirse recién en la *Política*.

Evidentemente, esto no es así. De partida, es sabido que la *Ética a Nicómaco* y la *Política* son el mismo libro (de hecho, la *Ética a Nicómaco* termina diciendo “comencemos, pues, a hablar de estas cosas”, X 9, 1181a 23-24, traducción mía). Aquí se entra en un problema complejísimo: precisar la relación entre la ética y la *Política* aristotélicas, que va más allá del tema de este trabajo. Sintéticamente, se puede expresar cuál es la vinculación que establece Aristóteles entre ética y *Política* diciendo, con VIAL LARRAÍN (1992), 30, que son “la misma disciplina y la misma realidad, en espacios de mayor o menor extensión”

Para todo el que quiera estudiar este tema, resultan fundamentales dos pasajes de la *Ética a Nicómaco*. Uno se encuentra al comienzo, en I 2, 1094a 18-b11, donde Aristóteles dice que, dentro de las ciencias, corresponde a la *Política* estudiar cuál es el bien buscado por sí mismo, es decir, la felicidad. El segundo texto está en VI 8, 1141b 23ss., donde afirma que la prudencia y la *Política* son la misma disposición (*héxis*), pero que varían en cuanto al ser. Para explicarlo, Aristóteles propone una división de la prudencia según su ámbito de realización o aplicación: a escala individual (donde se aplica la llamada simplemente “prudencia”) y supraindividual (donde se aplican la prudencia económica, la legislativa, la político-deliberativa y la político-judicial).

Una posibilidad interesante para entender la relación entre ética y *Política* consiste en reconstruir una distinción, semejante a la que se da entre cada tipo de prudencia, para las ciencias respectivas, de manera que ética, economía, legislación y *Política* serían la misma ciencia, pero diferirían en cuanto al “ser”, es decir, en cuanto al punto de vista y al ámbito de aplicación. Así, la ética atiende al bien del hombre singular, mientras que la *Política* tiene puesta la mirada en el conjunto de hombres que forman la polis. Por eso, la *Política* es superior a la ética y se sirve de ella, pues alcanzar el bien de la polis es más grande y perfecto que alcanzar el de cada uno (cfr. *EN* I 2, 1094b 4-10). Pero, a su vez, la ética es metodológicamente anterior a la *Política*, pues ésta define el bien de la polis suponiendo cuál es el bien del individuo, que se determina en la ética. Por eso, se puede decir con BRADLEY (1880), 14, que para Aristóteles “la ciencia *Política* se fundamenta en la ética”

Sobre este tema, cfr., entre otros, la Introducción de MARÍAS a su traducción de la *Política*, ADKINS (1991), BODÉUS (1993) y BERTI (1997).

posible identidad entre el fin de la polis y el fin del hombre. Con tales textos se estará reconstruyendo la justificación metodológica recién aludida, que permite a Aristóteles aplicar al nivel social las conclusiones alcanzadas en la *Ética*, más bien referidas a la conducta de cada hombre. De este modo, se irá determinando, al mismo tiempo, cómo entendía Aristóteles la felicidad como fin de la polis.

La exposición del capítulo I tomará como punto de partida uno de estos textos, *Pol.* III 4, en que de manera indirecta se afirma cierta identidad de los fines del hombre y de la polis, en cuanto tales fines puedan considerarse equivalentes a la virtud ética y a la virtud cívica o política, respectivamente. A continuación, en el capítulo II, se estudiará el mismo problema a partir del clásico y complejo texto de *Pol.* I 1-2 – donde Aristóteles propone su teoría acerca de la polis como culmen de todas las agrupaciones o comunidades humanas– y, en el capítulo III, se recogerán textos del libro VII de la *Política* que apuntan a afirmar la identidad entre la felicidad a nivel individual y la felicidad de la polis. Finalmente, en el capítulo IV se analizará la crítica de Aristóteles a Licofrón, especialmente interesante por la semejanza entre la teoría de éste, y de otros sofistas de la época, con muchas tesis modernas acerca del Estado y su origen, aunque una comparación entre ambas excede los límites del presente estudio.

Por último, para cerrar esta introducción, es conveniente advertir que, aunque la ordenación de los capítulos seguida aquí resulta útil, también habría sido posible usar casi cualquier otra, pues no parece posible establecer una clara concatenación entre los argumentos estudiados a partir de la propia secuencia del texto aristotélico. Al contrario, como resultado de esta lectura de la *Política* se ha obtenido un conjunto heterogéneo de argumentos, de diversa estructura y complejidad, conducentes además a conclusiones no del todo equivalentes entre sí, como se verá, aunque todas versan acerca de la felicidad como fin de la polis. Sin duda, este resultado no sorprenderá a quien se encuentre familiarizado con la lectura de las obras éticas de Aristóteles, pues, como se

dirá en I.4, él mismo es consciente del carácter no sistemático, por así decir, de sus investigaciones en esta área.

## I

# LA VIRTUD ÉTICA Y LA VIRTUD POLÍTICA, (POLÍTICA III 4)

III 4 is “a chapter more aporetic  
even than usual in the *Politics*”  
Richard ROBINSON (1962), p. 14.

### 1. Formulación del problema

En los capítulos anteriores a *Pol.* III 4, Aristóteles realiza una búsqueda de la definición de ciudadano (*polítes*)<sup>1</sup> y después se pregunta qué es lo que caracteriza específicamente a la polis. Pero en el capítulo 4 plantea un problema nuevo: la identidad entre el fin del hombre y el de la polis.

En realidad, no lo formula en esos términos, sino que se pregunta más bien “si ser hombre bueno y ciudadano cabal (*andròs agathoû kaî politoû spoudaíou*) consiste en la misma excelencia (*tèn autèn aretén*) o no”<sup>2</sup>. Por lo tanto, antes de iniciar el análisis de *Pol.* III 4, hay que detenerse a examinar si equivale el fin de la polis a la virtud del ciudadano y el fin del hombre a la virtud ética, pues lo que interesa extraer de este texto es una identificación entre tales fines, más que entre esos dos tipos de virtud. Para ello, conviene hacer dos precisiones.

---

<sup>1</sup> Aunque no traduciré polis ni por “ciudad” ni por “Estado”, sí traduzco *polítes* por “ciudadano”, pues este término se ha distanciado semánticamente de su referencia a la ciudad y tiene un sentido más amplio que puede referirse a otros tipos de comunidad, como la nación o el Estado.

<sup>2</sup> III 4, 1276b 16-18. Salvo cuando se indique lo contrario, las citas de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco* se harán según las traducciones de MARIAS-ARAÚJO, reemplazando siempre “ciudad” por polis. Cuando se introduzcan otros cambios en la traducción, se indicarán en nota al pie. Para las citas de otras obras de Aristóteles, se indicará en cada caso el origen de la traducción.

a) En primer lugar, se debe tener en cuenta que, a pesar de muchos textos en que compara la polis con un organismo, para Aristóteles ésta no es una sustancia, una entidad con vida propia<sup>3</sup>, sino un conjunto autosuficiente de hombres ordenados a la vida buena por un régimen o constitución<sup>4</sup>. Por consiguiente, el fin de la polis es el fin del conjunto de hombres que la forman en cuanto son miembros de ella. De este modo, pueden homologarse las expresiones “fin de la polis” y “fin del ciudadano (en cuanto ciudadano)”

b) Por otra parte, cuando Aristóteles habla de la virtud o excelencia (*areté*), no piensa en algo desvinculado del fin, pues la virtud es la disposición que posibilita la plena realización del fin. La razón ha de buscarse en la *Ética a Nicómaco*, donde se define el fin del hombre (la felicidad) como actividad conforme a la virtud, definición que aparece recogida también en la *Política*<sup>5</sup>. En consecuencia, comparar

<sup>3</sup> Cfr. KULLMANN (1991), 109-114, que estudia todos los lugares donde Aristóteles hace tal comparación y concluye que en todos los casos se trata *sólo* de una comparación, sin mayores consecuencias. KULLMANN también deja en claro, a partir de otros textos, que para Aristóteles la polis no es una sustancia, ni tampoco otro tipo muy definido de entidad. Cfr. también BRADLEY (1880), 29-35; MILLER (1995), 53-56; y MAYHEW (1997), 13-31, que examina este tema desde el punto de vista de la unidad, mostrando que para Aristóteles la polis tiene menos unidad que una sustancia y que una casa, pero más unidad que una mera alianza.

<sup>4</sup> En I 2, 1252b 27-30, Aristóteles define así la polis: “la comunidad de varias aldeas, «cuando llega a ser» perfecta, es una polis, que posee, por así decir, el extremo de toda autosuficiencia, que surgió para la vida y que existe para la vida buena”, traducción mía (cfr. III 9, 1280b 33-35 y 1280b 40-1281a 1). Más adelante, en III 3, 1276b 1-13 (cfr. VII 8, 1328a 37-b1), Aristóteles aclara que el elemento determinante de cada polis es su régimen (*politeía*), entendiendo por éste “cierta ordenación de los habitantes de la polis” (III 1, 1274b 38), o también “la forma de vida de la polis” (IV 11, 1295b 1). Es muy importante tener en cuenta, de acuerdo con las razones de SIMPSON (1998), XXV-XXVI, que “constitución”, que habitualmente se entiende como un documento escrito que recoge las leyes fundamentales de una sociedad, no es una buena traducción de *politeía* y que en cambio “régimen” recoge mejor el significado de esta palabra para Aristóteles: más que un conjunto de leyes, *politeía* se refiere al conjunto de personas que las redactan y, sobre todo, que transmiten un determinado modo de vida a los demás ciudadanos. “Régimen y gobierno (*políteuma*) significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las polis”, III 7, 1279a 25-27 (cfr. III 6 1278b 8-11).

<sup>5</sup> “Ya hemos dicho en la *Ética*, si es que aquellos argumentos tienen algún valor, que la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud”, VII 13,



la virtud del hombre (virtud ética) con la del ciudadano (virtud política) puede verse, en definitiva, como un modo diferente de aludir a la comparación de los fines de cada uno, donde el fin del ciudadano equivale al fin de la polis.

## 2. Primera argumentación

Al inicio de III 4, para responder la pregunta por la identidad del hombre y del ciudadano buenos, Aristóteles se detiene a mostrar qué se entiende por “buen ciudadano” No hace lo mismo, en cambio, con el significado de “hombre bueno”, pues, como ya se dijo, el trasfondo de este texto y de toda la *Política* es la *Ética a Nicómaco*, donde ya se desarrolló una teoría de las virtudes morales, centrada en la prudencia, que permite manejar una idea determinada de lo que significa ser un “hombre bueno”

Para determinar en qué consiste un buen ciudadano, Aristóteles toma en consideración que el ciudadano es miembro de una comunidad y como tal cumple en ella una función determinada, distinta a las de los demás ciudadanos, pero común en cuanto todas ellas se dirigen al mismo fin. Aristóteles usa el ejemplo de la tripulación de un barco<sup>6</sup>, en el cual uno es remero, otro vigía y otro piloto –funciones distintas–, pero todos trabajan para mantener a salvo la navegación –fin común–. “Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra (*érgon*) común que es la seguridad (*sotería*) de la comunidad”, dice Aristóteles<sup>7</sup>.

1332a 9. Probablemente Aristóteles se refiere al famoso argumento del *érgon*, cfr. *EN* I 7, 1097b 22-1098a 18, pero cfr. también *EE* II 1, 1218b 31-1219a 39. SIMPSON (1998), 233, resume la discusión existente acerca de si Aristóteles se refiere aquí a la *Ética a Nicómaco* o a la *Ética a Eudemo*.

<sup>6</sup> Cfr. 1276b 26-27. La metáfora de la nave de la polis es un recurso frecuente en la lírica griega arcaica.

<sup>7</sup> 1276b 27-29. Que Aristóteles afirme que la obra o función común de los ciudadanos (o sea, de la polis) es la *sotería*, en vez de la felicidad, debe entenderse a la luz de lo que ha dicho sobre la navegación, cuyo fin acaba de describir con esta palabra. Además, en este contexto, *sotería* tiene una clara referencia al fin al que se dirige algo: en la navegación, se trata de llegar a buen puerto; en el caso de

Pero en seguida extrae de aquí una conclusión un poco inesperada:

“La comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única<sup>8</sup>. Es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre” (1276b 29-35).

Se puede calificar de “inesperada” esta conclusión por lo dicho anteriormente: que III 4 es uno de los textos de la *Política* donde se identifica el fin del hombre con el de la polis. Cabría esperar, por tanto, que aquí Aristóteles asimilara la virtud del ciudadano a la del hombre. Pero, al menos en este momento, esta asimilación no parece posible, porque la diversidad de regímenes implica diversidad de virtudes del ciudadano, mientras que la virtud del hombre es única, porque no depende del régimen de la polis en que vive.

Por supuesto, Aristóteles no piensa que la virtud del hombre o virtud moral sea la misma para todos en un sentido absoluto, pues debe adecuarse a las circunstancias de la vida de cada hombre<sup>9</sup>. El problema para identificarla con la virtud política radica en que ésta no sólo debe adaptarse a las circunstancias de cada uno, sino que será una virtud distinta, según cuál sea el régimen que ordene la polis. En efecto, no es la misma la virtud del ciudadano en una oligarquía que en una democracia, por ejemplo, donde ni siquiera se considera ciudadanos a los mismos hombres (cfr. III 1, 1275a 3-5 y 1275b 3-5).

Pero la conclusión de Aristóteles no es definitiva. De inmediato, reformula el problema, buscando esta vez determinar cuál es la virtud del ciudadano “desde el punto de

---

la polis, la *sotería* corresponde en definitiva a mantener las condiciones para que ésta alcance la felicidad, que es propiamente su fin.

<sup>8</sup> “Es decir, según la prudencia, de la cual dependen todas las virtudes morales”, comenta TOMÁS DE AQUINO (1971), *ad. loc.*

<sup>9</sup> Recuérdese, por ejemplo, *EN* II 6, donde Aristóteles define la virtud por referencia a un “término medio relativo a nosotros”, 1106b 36-1107a1, es decir, que no es “ni uno ni el mismo para todos”, 1106a 32.

vista del régimen mejor (*tês arístes politeías*)” (1276b 37), que es uno solo<sup>10</sup>. Así, desde la perspectiva del análisis teórico se elimina el factor de diversidad –la pluralidad de regímenes existentes– que impedía reconducir el contenido de la virtud política al de la virtud ética.

En este momento, Aristóteles comienza a desarrollar una nueva y compleja argumentación que conviene seguir paso a paso. Se puede advertir desde ya que esta segunda argumentación lo llevará a una conclusión que dista mucho de una afirmación o negación simples o absolutas de la identidad entre virtud ética y virtud política.

### 3. Segunda argumentación

En primer lugar, Aristóteles retoma la discusión anterior en el punto en que atribuía a cada ciudadano distintas funciones. Lo mismo acontece en el régimen mejor: cada ciudadano debe cumplir su función y cumplirla bien, para lo cual necesita poseer cierta virtud.

Aun así, no parece necesario que todos los ciudadanos sean buenos moralmente, porque, para que la polis sea la mejor, basta que cada uno cumpla bien su función respecto de ella. Es más, ni siquiera es posible que todos sean buenos, porque no pueden ser iguales todos los ciudadanos, sino que en la polis se encuentran distintos elementos, cada uno con su virtud propia.

De ahí que Aristóteles pueda ofrecer una conclusión parcial al problema de si son o no la misma la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano: “resulta, por tanto, claro que no se trata absolutamente de la misma”<sup>11</sup>. Si más tarde se descubre una cierta equivalencia entre ambas

---

<sup>10</sup> Aristóteles desarrolla su teoría del régimen mejor o ideal en los libros VII y VIII de la *Política*. Basta señalar ahora que “ideal” no debe entenderse como “utópico” o “irrealizable”, sino como “el mejor posible” Cfr. VI 1, 1288b 7-39; VII 4, 1325b 38-39 y BERTI (1997), 83.

<sup>11</sup> 1277a12-13. Para las razones, recién expuestas, que llevan a Aristóteles a esta conclusión, cfr. 1276b 37-1277a 12.

virtudes, ésta no será absoluta, sino relativa a un punto de vista. Queda descartada una identidad total.

Aristóteles prosigue su investigación, pero toma una dirección contraria a la seguida hasta aquí, pues ahora quiere encontrar elementos comunes a las virtudes política y ética. Para esto se pregunta si “es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno” y anota en seguida la siguiente observación, fundamental para el nuevo curso del argumento: “decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente”<sup>12</sup> La prudencia es la virtud central

<sup>12</sup> 1277a 14-15. La fuente de esta afirmación puede ser tanto una creencia comúnmente aceptada, como una referencia a otros textos de Aristóteles (cfr. SCHÜTRUMPF (1991), vol. II, 424, y SIMPSON (1998), 143). SANTO TOMÁS DE AQUINO (1971), *ad. loc.*, piensa que Aristóteles se refiere a *EN VI 8*, 1141b 23-33, donde afirma que “la *Política* y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición (*héxis*)” (23-24) y luego advierte que, dentro de las formas de la prudencia, se reserva el nombre específico de “prudencia” a la virtud referida a la propia conducta, mientras que a otras de sus formas se las llama “economía”, “legislación” y “*Política*” (Éste es el mismo texto que fue citado en la introducción, al tratar el tema de la relación entre la ética y la *Política* aristotélicas).

También respecto a la cita, conviene hacer una pequeña digresión sobre el texto. La frase completa, 1277a 14-16, en la traducción de MARÍAS y ARAUJO (que se basan en la edición de NEWMAN, idéntica en este punto a la de BEKKER), dice: “decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente y que el político tiene que ser prudente” El original griego según todos los códices dice: “*phamèn dè tòn árjonta tòn spoudaíon agathòn éinai kaí phrónimon, tòn dè politikòn anankaíon éinai phrónimon*” El problema está en que, según la edición de ROSS (1957), quien se basa en una conjetura de CONGREVE, la última parte de la frase parece contener un error, que debería corregirse de la siguiente manera: “*phamèn dè tòn árjonta tòn spoudaíon agathòn éinai kaí phrónimon, tòn dè políten ouk anankaíon éinai phrónimon*”, es decir, “decimos que el gobernante recto es bueno y prudente, mientras que no es necesario que el ciudadano sea prudente” (traducción mía). La traducción de la *Política* de GARCÍA VALDÉS (1988) sigue la edición de AUBONNET (1968), que no acepta la corrección de ROSS, mientras que la de ROBINSON (1962), la de SCHÜTRUMPF (1991) y la de JOWETT (1885) en la edición de BARNES (1995), basada en el texto de A. DREIZEHNTER, Munich, 1970, siguen la versión de ROSS. También BERTI (1997), 60, ADKINS (1991), 90, y MAYHEW (1997), 25, usan la versión corregida de ROSS. Ninguno de ellos explicita las razones de su decisión, ni señala la existencia del problema textual.

Sin entrar a decidir entre una versión y la otra, si se acepta la modificación de ROSS (que, en efecto, parece muy plausible) hay que intentar decir alguna palabra sobre la interpretación de la frase corregida, pues a primera vista parece un poco problemática, más aún si se advierte que el adjetivo *spoudaíon*, que va con

del hombre bueno<sup>13</sup>, de manera que la virtud del hombre bueno parece coincidir al menos con la de cierto tipo de ciudadano: el gobernante recto. Así, si se dijo que, de haber equivalencia entre la virtud ética y la política, ésta sería relativa, puede aclararse ahora que la equivalencia es relativa a la virtud política de un ciudadano determinado:

“Si la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno son la misma, pero también es ciudadano el gobernado, 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 no es la misma que la del ciudadano” (1277a 20-23).

Dicho en otros términos: la distinción, dentro del género “ciudadano”, entre los gobernantes y los gobernados ofrece un criterio de aplicación de la virtud ética al ámbito político, pues “decimos” que el buen gobernante es prudente.

Pero la intención de Aristóteles va más allá de asimilar únicamente la virtud del gobernante a la virtud ética y por eso asume una nueva estrategia argumentativa. Se trata de revisar la división de la virtud de los ciudadanos en dos clases, según si son gobernantes o gobernados, pues no parece haber tal.

En efecto, aunque es cierto que son distintas la virtud del gobernante y la del gobernado, no son excluyentes, si es cierta la opinión comúnmente aceptada de que quien gobierna aprende a mandar obedeciendo y quien obedece es también

---

*árjonta*, debe suponerse también con *polítes*. Por ejemplo, MAYHEW (1997), 25, traduce así el texto: “We claim that the excellent ruler is good and *phronimon*, while the «excellent» citizen is not necessarily *phronimon*” A partir de aquí, se seguiría que Aristóteles afirma que el buen ciudadano, en el régimen ideal, no necesariamente es prudente; es decir, que la virtud *Política* del ciudadano no tiene por qué coincidir con la virtud ética. Sin embargo, como se verá por lo que sigue, lo más plausible es pensar que ésta no es una conclusión, sino una tesis que será revertida con la argumentación posterior. En efecto, Aristóteles dirá que todo ciudadano es un posible gobernante y que por tanto se le puede atribuir la virtud propia del gobernante, la prudencia. Según esta interpretación, se puede decir que el problema de las dos versiones no tiene gran repercusión en el sentido del texto.

<sup>13</sup> Para Aristóteles, las virtudes morales están unidas a la prudencia, que se encuentra en todo hombre bueno. “No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (EN VI 13, 1144b 31-32). De este modo, si el hombre y el gobernante buenos son tales por la misma virtud, la prudencia, se sigue que también poseen las demás virtudes.

capaz de mandar<sup>14</sup>. El buen ciudadano debe poseer ambas virtudes: “la virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien” (1277a 26-27).

Así, se obtiene una nueva conclusión, que puede expresarse del siguiente modo: puesto que antes quedó establecido que la virtud del buen gobernante coincide con la del hombre bueno y ahora se añade que todo ciudadano es tanto gobernado como también gobernante, al menos en cuanto a la capacidad, “la consecuencia es fácil de comprender” (1277a 32): de algún modo, *la virtud ética se encuentra en todo buen ciudadano*, sea porque es gobernante, sea porque puede serlo.

En lo que resta del capítulo, Aristóteles no desmiente esta conclusión, que por consiguiente debe verse como la definitiva, sino que la aclara, mediante algunas precisiones. En primer lugar, delimita su alcance, mediante la distinción entre dos tipos de mando: el del amo y el del político. Aristóteles sostiene que lo que va dicho se refiere a éste último y no al mando del amo sobre el esclavo, porque no se requiere que el amo sepa hacer los trabajos serviles que pide a sus esclavos. En cambio, el mando político, “en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres”, es un poder “que el gobernante debe aprender siendo gobernado” (1277b 7-10).

Mucho más interesante es la siguiente aclaración, pues se refiere de modo directo a la solución definitiva del problema principal de *Pol.* III 4: la relación entre la virtud ética y la política. Después de haber atenuado la nitidez de la distinción entre la virtud del gobernante y la de los gobernados,

<sup>14</sup> La afirmación “no puede mandar bien quien no ha obedecido” (1277b 12-13), en la que Aristóteles basa su nueva línea de argumentación, es una *paroimía* o proverbio. Cfr. BONITZ (1870), s. v. *paroimía*, 570a6-7. En *Pol.* VII 14, Aristóteles se pronuncia a favor de una alternancia en el poder entre los ciudadanos, de manera que obedezcan durante su juventud y manden al llegar a la vejez. Y para apoyar esta opinión, hace referencia a esta misma sentencia: “dicen que el que se proponga gobernar bien debe primero obedecer” (1333a 2-3). La misma idea aparece también en Platón, *Leyes* 643e y 762e. En DK, este proverbio aparece atribuido a Solón, DK 10, 3 (I 63 18). Cfr. también Demócrito 68B 302.

Aristóteles hace algo similar con la virtud del hombre bueno según si éste es gobernado o gobernante. En efecto, así como estableció una coincidencia entre la virtud ética y la virtud del gobernante, ahora añade que tanto mandar como obedecer bien son actividades propias del hombre bueno.

A partir de esta consideración, Aristóteles puede volver a revisar la conclusión anterior, que limitaba al caso del gobernante la identidad de la virtud ética con la política. Desde este nuevo punto de vista, tampoco hay motivo para esta restricción, pues nada impide que la virtud ética pueda tener formas distintas, según la situación en que se encuentra el hombre o ciudadano que la posea. Así, dado que mandar y obedecer bien son virtudes propias del hombre bueno y no sólo del buen ciudadano, la virtud ética puede adquirir formas distintas sin dejar de ser la misma virtud:

“Si la templanza y la justicia tienen forma 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 o será gobernado” (1277b 17-20).

Dicho con otras palabras: la pluralidad de funciones cívicas que determina la existencia de distintos tipos de virtud política no se contradice con la unidad de la virtud ética, pues ésta tiene la plasticidad necesaria para adquirir diversas formas, siempre que no se abandone la perspectiva del régimen ideal. Recuérdese que, al comienzo de la segunda argumentación, Aristóteles asumió este punto de vista para asegurar una cierta correspondencia entre la virtud política y la moral, pues de lo contrario la primera podía presentarse en formas demasiado diversas como para compararse unívocamente con la segunda.

En el último texto citado, llama la atención que Aristóteles no hable de la “virtud” en general, como ha hecho hasta ahora, sino de dos virtudes determinadas: la templanza y la justicia. La razón se descubre cuando, antes de cerrar el capítulo, Aristóteles asegura que:

“Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya; las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes; pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la

opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la toca”<sup>15</sup>.

Se trata de una precisión al interior de la virtud, en relación con sus clases. Justicia, templanza, generosidad, magnanimidad, mansedumbre, amabilidad, sinceridad, etc.<sup>16</sup> son las mismas para gobernados y gobernantes. La prudencia, en cambio, se distingue en el caso del gobernante, en relación con su tarea específica de gobernante, respecto a la cual los demás ciudadanos deben opinar, no obrar, pues no son ellos los que gobiernan. Lo que Aristóteles quiere decir aquí es lo siguiente: mientras la prudencia del gobernado sólo se aplica en el ámbito individual, en el caso del gobernante éste debe ampliar el radio de aplicación de esta virtud a toda la esfera social, de tal manera que requiere una forma peculiar de prudencia, llamada “política” en el texto, ya citado, de *EN VI 8*.

<sup>15</sup> 1277b 25-30. La comparación parece tomada de *República X* 601d-e, donde Platón la desarrolla, diciendo que el flautista debe informar al fabricante de la flauta sobre los efectos de la fabricación en la música y explicarle el modo como debe quedar el instrumento para sonar bien. (Éste es un ejemplo de la tesis platónica de la prioridad del saber de uso sobre el saber técnico. Cfr., entre otros textos, *Cratilo* 388ss.). Resulta interesante destacar que, como toda analogía, la comparación del flautista con el gobernante y del fabricante de la flauta con el gobernado presenta algunos límites. En efecto, a diferencia del caso del fabricante de la flauta, el gobernado no es ajeno al uso del “instrumento” (el poder político) que haga el gobernante, sino que se ve afectado por él. Además, todo el que usa el instrumento, para usarlo bien, debe haber sido aquí previamente un buen “fabricante”, si es verdad que el buen gobernante debe haber obedecido para aprender a mandar. La raíz de estas diferencias se encuentra en la distinción entre el resultado de la *téchne* y el de la *práxis* –la *Política* se incluye dentro de esta última– según la cual la obra técnica es un producto externo al sujeto, que, por decirlo así, adquiere una existencia independiente de su fabricante, mientras que la obra práctica, la acción, no produce necesariamente un efecto externo, pero sí uno interno, que recae sobre el agente. El ejercicio del poder y la correspondiente obediencia pertenecen a un mismo tipo de saber, político-práctico, lo que permite establecer entre ellos una relación no de prioridad de uno sobre otro, sino de mutua determinación e influencia.

<sup>16</sup> Excepto la justicia y la templanza, esta lista de virtudes está tomada de *EN IV*, donde Aristóteles examina estas y otras virtudes éticas. Los nombres de “amabilidad” y “sinceridad” no son aristotélicos: al hablar de estas virtudes, Aristóteles dice que no tienen nombre (cfr. 1126b 19-20 y 1127a 14).



Comentando este pasaje de la *Política*, explica MAYHEW: “La mayor diferencia entre el gobernante y los gobernados en este contexto es que el gobernante poseerá prudencia. Pero pienso que lo que Aristóteles tiene en mente es esto: la virtud del gobernante es prudencia en sentido pleno, incluyendo la ciencia política(en el sentido amplio del término). Sólo Pericles y gente de ese tipo tendrán el conocimiento necesario para dictar leyes y proponer decretos, y la habilidad para actuar apoyados en tal conocimiento en todas las situaciones particulares en que se encuentra una polis. Sabrán perfectamente qué leyes deben ser sobrepasadas y cuándo deben ser aplicadas. Pero el que no es gobernante tendrá (en la mayoría de los casos) una forma de prudencia concerniente a sí mismo y a su casa, y podría también tener alguna forma concerniente a la polis. Tal ciudadano no debe ser excluido de la política, ya que tendrá algo que decir que puede ser de valor”<sup>17</sup>.

\*\*\*\*\*

Hasta aquí la exposición de *Pol.* III 4. Aristóteles ha recorrido un camino sinuoso y enrevesado, al término del cual se tiene la impresión contraria a la seguridad que refleja la frase con que cierra el capítulo, según la cual los pasos seguidos en la argumentación “ponen de manifiesto si la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal son la misma o distinta, y en qué sentido son una misma y en cuál son distintas”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> MAYHEW (1997), 25. La traducción desde el inglés es mía. MAYHEW deja sin traducir del griego la palabra *phronesis*, que he vertido por “prudencia”; en cambio, traduce *polis* por “city” Cito este párrafo porque resulta esclarecedor para lo que dice Aristóteles, pero no comparto la afirmación de MAYHEW de que la prudencia *Política* incluya la ciencia *Política*, a menos que ésta “en el sentido amplio del término”, como el saber “necesario para dictar leyes y proponer decretos”, signifique un conocimiento informal *independiente del saber estructurado y temático propio de un filósofo*, pues Aristóteles nunca diría que para ser un buen político se necesita estudiar, por ejemplo, un texto como la *Política*.

<sup>18</sup> 1277b 30-32. Al final del capítulo siguiente, en III 5 1278a 40-b5, Aristóteles vuelve a repetir casi textualmente estas palabras. Cfr. también III 18, 1288a 37-

#### 4. Un texto paralelo: *Política* VII 14, 1332b 12-41

Para reforzar la conclusión de Aristóteles en III 4, resulta muy conveniente acudir al libro VII de la *Política*, ya que en general los textos de este libro son más claros.

Como explicación de esta diferencia, se debe tener presente el hecho de que la perspectiva del régimen mejor, apenas mencionada en III 4, informa en cambio todo el discurso de Aristóteles en el libro VII. Más específicamente, en III 4 su apelación al régimen mejor sólo aportaba como dato relevante su carácter de único, frente a la pluralidad y diversidad de los regímenes existentes. En cambio, la concepción de régimen mejor que Aristóteles desarrolla en el libro VII –la de una polis cuyo fin, la felicidad o vida virtuosa de sus miembros, se alcanza efectivamente– tiene más contenido y resulta más informativa acerca de la identidad entre la virtud ética y la política, aunque, por otro lado, supone un grado mayor de “idealización” respecto a la complejidad de la política real, que lleva a que se pierdan algunos matices y distinciones presentes en III 4.

Precisamente por esta diferencia entre ambos textos, los pasajes del libro VII que se refieren a la identidad de fines entre el hombre y la polis no serán recogidos y estudiados en este momento, sino en el capítulo 4.

Sin embargo, conviene analizar ahora uno de ellos, VII 14, pues contiene una referencia casi explícita a la discusión de III 4.

Pensando en las características que debe tener el régimen mejor, Aristóteles propone, en VII 14, 1332b 12-41, la alternancia en el ejercicio del poder, opinión que refuerza, en 1333a2-3, aludiendo al proverbio de que se debe obedecer primero para saber mandar, el mismo que usó en III 4, 1277b 12-13. A continuación, hace una alusión a un pasaje anterior,

---

b2. A pesar de esto, creo que tiene razón ROBINSON (1962), 14, cuando comenta que III 4 es “un capítulo incluso más aporético que lo habitual en la *Política*” (traducción mía).

muy posiblemente III 4, 1277a 36-b16<sup>19</sup>. Y pocas líneas más abajo, recoge, sin matices ni distinciones, la conclusión de III 4 sobre la identidad entre la virtud ética y la política: “afirmamos que es la misma la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno (*polítou kai árjontos tèn autèn aretèn einaí phamen kai toû arístou andrós*)” (1333a 11-12).

La importancia de este texto no está en que proporcione algún argumento nuevo en favor de la conclusión de III 4, sino en que, con una sola frase, Aristóteles disipa las dudas interpretativas que pudo dejar III 4, donde no había ninguna afirmación tan categórica de la identidad entre la virtud ética y la virtud política. Dicho de forma negativa: sin este texto, sería más difícil determinar con precisión cuál es la conclusión definitiva de Aristóteles después de la compleja argumentación de III 4.

Antes de terminar, puede resultar útil contrastar III 4 y el texto recién citado de VII 14, ya que el carácter categórico de este último para afirmar sin matices que la virtud del ciudadano y del gobernante es la misma que la del hombre bueno parece exigir una confrontación con la conclusión final de III 4, que afirmaba esta identidad bajo algunos aspectos.

En primer lugar, en III 4 Aristóteles negó esta identidad para los regímenes distintos del mejor, limitando su conclusión a éste último. Como es fácil de ver, esta salvedad no se contradice con la afirmación absoluta de VII 14, porque ella presupone la referencia, de todo el libro VII, al régimen mejor.

Por otro lado, en III 4 parte importante de la argumentación se basaba en el caso del buen gobernante, del que “decimos” que es bueno y prudente, para a partir de él atribuir la virtud ética al buen ciudadano, en cuanto éste puede ser buen gobernante. Tampoco aquí parece haber contradicción con VII 14, donde la omisión de tal

---

<sup>19</sup> “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”, VII 14, 1333a 3-6. Que Aristóteles tiene en mente el pasaje paralelo de III 4 se confirma por lo que viene a continuación.

razonamiento obedece no a un cambio de argumento, sino a que se está recordando sólo su conclusión y no sus premisas. Además, la manera en que se redacta la afirmación de VII 14, que enumera las virtudes del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno, constituye una señal inequívoca de que está implícita la argumentación de III 4, pues de lo contrario bastaría mencionar la virtud del ciudadano y la del hombre bueno, omitiendo la del gobernante.

Sin embargo, es interesante preguntarse si no habrá un fundamento más de fondo para la identificación de la virtud ética con la política, más allá de la argumentación concreta que usa Aristóteles en III 4. La pregunta surge en forma natural, cuando se pondera la importancia que se ha atribuido aquí a esta tesis en el conjunto de la teoría política de Aristóteles, en comparación con la aparente fragilidad de su fundamentación, pues el argumento de III 4 se basa, en último término, en una creencia: “decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente” (III 4, 1277a 15).

En realidad, no se debe ver despectivamente tal apelación a una sentencia, ni menos concluir que se trata de un punto que debilita los cimientos sobre los que se funda la *Política*, porque estas concepciones comunes o más precisamente *éndoxa* constituyen tanto un punto de partida como un argumento de autoridad frecuentes en la argumentación ético-práctica de Aristóteles, quien suele apelar a las opiniones de filósofos y poetas y a las creencias comunes<sup>20</sup>.

Además, llegando al fondo de esta cuestión, conviene añadir una advertencia, válida no sólo para la argumentación de III 4, sino para toda la *Política*, acerca de los límites de la argumentación ética en Aristóteles. Pues, como dice él mismo, “no se ha de buscar el rigor por igual en todos los

<sup>20</sup> Cfr. ZAGAL y AGUILAR-ÁLVAREZ (1996), 22-47, especialmente 39-40. Además, los *éndoxa* no sólo son usados por Aristóteles en la argumentación ética. En un famoso artículo, OWEN (1961) muestra que en muchas ocasiones los *phainómena*, como punto de partida de la inducción (*epagogê*), no pueden entenderse como datos empíricos, sino como concepciones comunes o estructuras lingüísticas, es decir, *éndoxa*, que incluso resultan más confiables que las percepciones sensibles (cfr. 83-90), y encuentra muchos ejemplos de ello en la *Física* (87 y 92-103).

razonamientos” y por eso en la ética “(...) hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes” (*EN I 3*, 1094b 12-13 y 20-22).

Aplicado al problema de la identidad entre el fin del hombre y el de la polis, esta flexibilidad de la argumentación ética se manifiesta en la ausencia de grandes razonamientos deductivos para apoyar tal identidad, los que se ven reemplazados por un conjunto de argumentos de diversas procedencias, estructuras y fuerzas persuasivas, ninguno de ellos de carácter apodíctico<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Para un desarrollo de los diversos recursos de argumentación ética que usa Aristóteles, v. ZAGAL y AGUILAR-ÁLVAREZ (1996), 22-61, donde se trata acerca de los *éndoxa*, la experiencia, la aporía, la educación y el argumento por analogía.



## II

### EL HOMBRE, ANIMAL POLÍTICO POR NATURALEZA (*POLÍTICA I 2*)

“Es absurdo hacer al hombre  
dichoso solitario, porque nadie  
querría poseer todas las cosas a  
condición de estar solo”  
Aristóteles, *Ética a Nicómaco*  
IX 9, 1169b 16-18.

En el capítulo I se obtuvo de *Pol. III 4* la conclusión de que, bajo ciertos aspectos y con algunas precisiones, la virtud política se identifica con la virtud ética y, en consecuencia, que el fin del hombre no se distingue del fin de la polis.

Para profundizar en esta última afirmación, resulta necesario recorrer la *Política* buscando otros lugares donde Aristóteles llegue a mostrar tal unidad de fines, desde una perspectiva distinta y complementaria a la de una coincidencia entre la virtud ética y la virtud política en el régimen mejor.

No es difícil encontrar un texto con tales características, pues se encuentra nada más comenzar la *Política*. En efecto, a partir de los dos primeros capítulos del libro I, especialmente I 2, se puede mostrar cómo Aristóteles, con argumentos distintos a los de III 4, identifica el fin de cada uno de los hombres con el de la comunidad llamada polis. En realidad, no sólo la argumentación es distinta; también la conclusión presenta elementos nuevos, fruto de la aparición de los conceptos de felicidad (*eudaimonía*), naturaleza (*physis*) y autosuficiencia (*autárkeia*), que Aristóteles ni siquiera mencionó en III 4. Paralelamente, a diferencia de III 4, en I 2 hay apenas una alusión a la noción de virtud, sin

incidencia en el argumento<sup>1</sup>, y tampoco hay referencias al régimen mejor.

Lo que viene a continuación busca explicitar y desarrollar esta nueva argumentación, mediante la lectura y comentario de *Pol. I 2*. A modo de advertencia, hay que decir que el contenido de estos dos capítulos, además de ser muy conocido y comentado, resulta enormemente sintético y, por lo mismo, bastante problemático<sup>2</sup>. Con pocas palabras, Aristóteles se refiere a muchos temas y deja una gran cantidad de puntos sin resolver satisfactoriamente. Sin embargo, no entra en el propósito de estas líneas detenerse demasiado en tales problemas interpretativos, sino concentrarse en extraer las razones que llevan a Aristóteles a sostener que el fin del hombre se identifica con el de la polis.

## 1. La explicación de la polis en *Política I 2*

Como es bien sabido, en *Pol. I 2* Aristóteles ofrece una teoría explicativa de la polis de tipo histórico-analítico, presentándola como culminación de una serie de agrupaciones o comunidades anteriores o, si se prefiere, inferiores<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Al final del capítulo, en 1253a 33-37.

<sup>2</sup> KEYT (1991), 128, sugiere con acierto que para comprender *Pol. I 2* resulta útil no un sumario de su contenido, sino lo contrario, una expansión, para descubrir cuáles son los pasos de la argumentación y todo lo que está implícito en ella. De alguna manera, lo que sigue recoge esta sugerencia metodológica.

<sup>3</sup> Uno de los problemas que se plantean más frecuentemente en torno a esta teoría explicativa de la polis, calificada aquí como “histórico-analítica” con buscada neutralidad, consiste en la interpretación de la secuencia entre estas comunidades, pues, aunque en I 1, 1252a 17-23 Aristóteles anuncia un método de división de la polis en elementos simples, a continuación, en I 2, 1252a 24ss., usa términos que parecen describir una evolución histórica, no una división analítica. Resulta plausible atribuir una intención pedagógica a tal forma de hablar, cuyo contenido esencial no sería histórico, sino “ideacional”, como sugiere SIMPSON (1998), 17, nota 7, es decir, lo que importaría no es cómo ocurrieron los hechos (aunque puede haber también verdad histórica en la secuencia), sino explicar la polis a partir de sus partes. Tendencialmente idéntica es la posición de SAUNDERS (1995), 59-61, que, con buenos argumentos, cree que debe tomarse la descripción



Aristóteles describe cinco tipos de comunidad (*koinonía*), en este orden: comunidad de hombre y mujer, comunidad de amo y esclavo, la casa (*oîkos* u *oikía*), la aldea (*kóme*) y la polis. Ya en las primeras líneas de la *Política* (I 1, 1252a 1-7), Aristóteles asegura que el bien o fin de esta última es el más principal o soberano (*kyriótaton*) de los bienes. Falta descubrir por qué es así y de qué manera este bien social o político es idéntico a la felicidad, bien y fin de cada hombre en particular.

Para ello, resulta útil introducir, al exponer a continuación el análisis aristotélico de las comunidades, un aparente salto de continuidad en cuanto a los fines de cada una.

Tal discontinuidad aparece si se añade artificialmente, como si fuera un primer término en la escala de comunidades, al hombre singular, cuyo fin, como dice la *Ética a Nicómaco*, es la felicidad, con todas las características que en esa obra le adjudica Aristóteles. En cambio, la comunidad de hombre y mujer no nació ni existe actualmente en vista de la felicidad, sino para la generación (I 2, 1252a 26-28). Tampoco la relación entre el amo y el esclavo se dirige a conseguir la felicidad, sino la preservación o seguridad (*sotería*) tanto del súbdito, dirigido por naturaleza a obedecer, como del amo,

---

histórica en sentido literal, pero en un sentido “aristotélico” de historia, es decir, que apunta a lo esquemático y general, sin interés por datos precisos sobre acontecimientos puntuales. SAUNDERS agrega que, con este relato histórico, Aristóteles aprovecha, para aumentar la fuerza persuasiva de su visión teleológica de la polis, la creencia dominante en su época de un progreso constante, creencia que transforma, dándole un sentido moral en vez de tecnológico. Sobre las ideas y teorías acerca del progreso que se hicieron comunes en el siglo V en Grecia, cfr. GUTHRIE III (1988), 69-72.

Por otra parte, para los antecedentes de este análisis genético de la polis, cfr. KULLMANN (1991), 96-97, quien los ubica en Platón, principalmente en dos textos: *República* II 369ss. y *Leyes* III 676ss. Se puede añadir también *Protágoras* 320c ss., donde Platón pone en boca del sofista Protágoras una versión del mito de Prometeo que, entre otras cosas, explica la polis desde su origen (322a-d). Sobre el Protágoras histórico y su propia teoría del progreso, cfr. GUTHRIE III (1988) 72-77. Por último, como antecedente de una visión genética de la polis, también se pueden mencionar las teorías de algunos sofistas acerca de un pacto social como origen de las leyes, aunque se discute hasta qué punto tales teorías suponían una visión histórica de la polis: cfr. GUTHRIE III (1988), 139-150.

que por naturaleza manda<sup>4</sup>. De estas dos comunidades surge la casa, constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas (1252b 9-14), no para alcanzar la vida buena. A continuación, la aldea, formada por varias casas, se ordena a satisfacer las necesidades no cotidianas, pero tales necesidades tampoco corresponden a la felicidad<sup>5</sup>. Ésta sólo reaparece como fin al término de la secuencia, en la última de las comunidades, la polis, que, en efecto, “surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien” (1252b 29-30), para la “vida buena” (*eu zên*), expresión que en el vocabulario aristotélico se identifica con “felicidad”<sup>6</sup>.

Como se ve, desde las comunidades de hombre y mujer y de amo y esclavo hasta la polis, se va produciendo un ascenso progresivo en la perfección del fin al que se tiende, de tal manera que, como dirá Aristóteles poco más adelante (1252b 31), la polis constituye el fin de las comunidades anteriores.

Al introducir como primer término de la escala al hombre singular, la discontinuidad producida se refleja en una coincidencia de fines entre los dos puntos más distantes de la

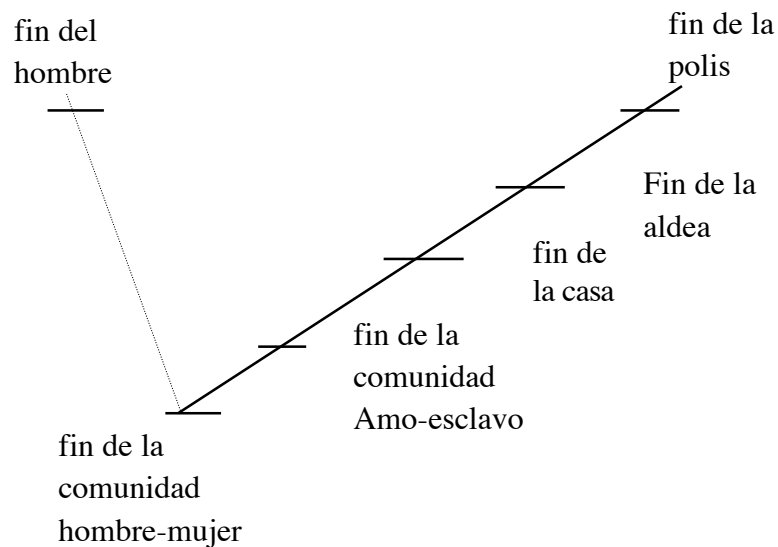
<sup>4</sup> Cfr. 1252a 30-35. Aunque Aristóteles hable aquí de un mismo fin para amo y esclavo, es evidente que hay un mayor beneficio para el amo, como el mismo Aristóteles reconoce en III 6, 1278b 32-37, pues el esclavo es una propiedad suya, usada como instrumento para suministrar lo necesario para el cuerpo (cfr. I 5, 1254b 24-26). Aristóteles desarrolla su teoría de la esclavitud en *Pol.* I 4-7.

<sup>5</sup> Cfr. 1252b 15-16. Cuáles sean estas necesidades no cotidianas y su diferencia con la vida buena es uno de las tantas preguntas sin respuesta que presenta I 1-2. Se puede aventurar que Aristóteles piensa en todos aquellos bienes que se ubican en una posición intermedia entre los imprescindibles para sobrevivir y el bien superior, en el que consiste la felicidad. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1971) *ad. loc.*, propone algunos ejemplos: “algunos de los actos humanos son cotidianos, como comer, calentarse al fuego, y otros similares. Pero algunos no son cotidianos, como comerciar, pelear, y otros similares” (la traducción es mía). Con todo, es verdad que, por la poca información que entrega sobre ellas, “las aldeas de Aristóteles son cosas misteriosas”, SAUNDERS (1995), 66.

<sup>6</sup> Cuando Aristóteles señala, en *EN* I 4 1095a 17-20 que todos concuerdan en llamar felicidad al bien supremo, añade de inmediato que “admiten que vivir bien (*tò eu zên*) e irle bien a uno (*tò eû práttein*) es lo mismo que ser feliz” La traducción es mía; MARÍAS-ARAUJO traducen *tò eû práttein* como “obrar bien”, alterando el sentido original de la expresión griega. Cfr. LIDELL-SCOTT (1996), s. v. *práso*.

secuencia, que rompe la progresión ascendente. A partir de esto, se podría concluir que, aunque Aristóteles hable de “vida buena” en ambos casos, su significado no podría ser sino equívoco, pues el hombre singular y la polis se encuentran en los extremos de la secuencia y serían por ello dos realidades muy heterogéneas.

Para mayor claridad, el salto de continuidad en la escala de los fines de las comunidades se puede esquematizar de la siguiente manera:



Evidentemente se puede adivinar con rapidez que tal discontinuidad y sobre todo la conclusión que de ella se obtenía –que el fin de la polis y el del hombre no pueden ser lo mismo, aunque los dos se llamen felicidad– resultan ajenas al pensamiento de Aristóteles.

En primer lugar, no es lícito introducir al hombre singular en la escala de las comunidades, sencillamente porque el

hombre no es una comunidad, sino que, al hablar de ellas, Aristóteles se está refiriendo en cada caso a los hombres que la forman, de tal manera que la categoría “hombre” atraviesa toda la escala. De este modo, el fin de la casa se puede considerar equivalente al fin del hombre en cuanto miembro de una casa; el fin de la aldea, al del hombre en cuanto “aldeano”; y el de la polis, al del hombre en cuanto ciudadano. Por esto, decir que el fin de la polis es la felicidad no significa otra cosa que decir que el fin de la polis es el mismo fin atribuido al hombre en la *Ética a Nicómaco*, que al hablar del “hombre” no se refiere a un individuo aislado, sino simplemente al hombre como tal, a lo que es por naturaleza.

Para explicar por qué el fin de la polis es la felicidad, es preciso continuar la lectura de *Pol. I 2*, en la que se hallarán las razones de Aristóteles para identificar el fin de la polis con la vida buena a la que tiende el hombre, razones que simultáneamente anulan la aparente heterogeneidad de fines entre el hombre y la polis.

En síntesis, lo que sigue intentará mostrar que la base teórica de la argumentación de Aristóteles en *I 2* depende principalmente de dos conceptos: por una parte, de su peculiar –y no siempre bien entendida– noción de naturaleza y, por otra, de la menos famosa, pero también compleja, noción de autosuficiencia. Por eso, antes de seguir la lectura de este capítulo de la *Política*, se intentará, en *II.2* y *II.3*, dar una breve explicación, a partir de textos tanto de la *Política* como del resto del *corpus* aristotélico, de la significación de estos dos conceptos. Después, en *II.4* y *II.5*, se explicará la función que ellos cumplen en la argumentación de *Pol. I 2*.

Adelantándose a la explicación de estas nociones, se puede decir que ambas, aplicadas al hombre y a la polis, son las causantes de gran parte de la distancia que media entre la *Política* de Aristóteles y las teorías políticas típicamente modernas, que suelen tomar, como punto de partida, al hombre como “individuo” puro, es decir, haciendo abstracción de su pertenencia a una comunidad u organización política.

## 2. Aproximación a la noción aristotélica de naturaleza (*physis*)

La importancia primordial que para la ética y la política aristotélicas tiene la noción de naturaleza obliga a detenerse en precisar su significado, si bien de modo sucinto para no alargarse demasiado en un tema que no entra directamente en este trabajo. En consecuencia, se tomará como base sólo un texto, *Metafísica* V 4, aunque Aristóteles elabora su noción de naturaleza principalmente en *Física* II 1, 7 y 8, y trata acerca de ella en muchas otras obras.

El libro V de la *Metafísica* está redactado como una suerte de diccionario, pues en él Aristóteles distingue los sentidos y usos de treinta conceptos filosóficos. El capítulo 4 se refiere a la voz “naturaleza”, de la que Aristóteles señala varios significados relacionados entre sí, entre los cuales se pueden destacar dos que, de alguna manera, incluyen a los demás.

En el primero de ellos se define la naturaleza como “aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales”<sup>7</sup>, es decir, como el principio inmanente del movimiento de los entes naturales. En su segundo significado básico, la naturaleza equivale a la sustancia o esencia (*ousía*) de los entes naturales<sup>8</sup> y por extensión se aplica también a la sustancia o esencia de cualquier ente (1015 a 11-13).

Al explicar y complementar ambos sentidos, quedarán bosquejadas las líneas generales de la noción aristotélica de *phýsis*, a fin de destacar a continuación sus consecuencias para la ética y la política.

En su primer sentido, la noción de naturaleza indica que los entes naturales llevan en sí mismos el principio de su

---

<sup>7</sup> *Met.* V 4, 1014b 18-20. Se usa, en ésta y en las siguientes citas de la *Metafísica*, la traducción de GARCÍA YEBRA.

<sup>8</sup> “Y todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales” 1014b 35-36. Para esta distinción entre dos significados de naturaleza, cfr. *Fís.* II 1, 193a 9-193b 12, donde Aristóteles distingue la naturaleza como materia y la naturaleza como forma, que corresponden aproximadamente al primer y segundo sentidos básicos tomados de *Met.* V 4

movimiento, esto es, que su desarrollo proviene de virtualidades contenidas dentro de sí mismos, respecto de las cuales las circunstancias exteriores constituyen sólo condiciones necesarias para su despliegue.

Ahora bien, esta procedencia interna del movimiento natural no es suficiente para caracterizar la naturaleza en este primer sentido, pues más importante aún es referirse a su carácter teleológico, a la dirección del movimiento hacia su término o acabamiento. Para Aristóteles, en efecto, todo movimiento natural no sólo está inmanentemente regulado, sino también teleológicamente dirigido, es decir, el término hacia el que se dirige desde sí mismo el ente natural constituye su fin (*télos*)<sup>9</sup> y éste se identifica con la plenitud, perfección o bien de dicho ente<sup>10</sup>.

Por otra parte, el segundo sentido de naturaleza corresponde a lo que comúnmente se suele llamar “esencia”, pues indica aquel conjunto de propiedades que caracterizan a un ente en cuanto perteneciente a una especie o clase natural de objetos. La naturaleza, en este sentido, proporciona a un ente su identidad específica, de tal manera que, si cambia aquélla, éste deja de ser tal tipo de ente.

Al combinar ambos sentidos de naturaleza, se puede destacar que para Aristóteles la inmanencia y la teleología de los procesos naturales remiten, como a su fundamento, a las propiedades esenciales, pues según ellas se determinan el inicio, la dirección y el término de tales procesos. Además,

<sup>9</sup> Cfr. la discusión acerca de la finalidad y el azar en *Fís.* II 8, donde Aristóteles concluye, en 199b 32-33, que la naturaleza es causa final.

<sup>10</sup> Esta identificación entre fin y bien, que es un supuesto que atraviesa toda la *Ética a Nicómaco*, desde su primera frase (cfr. 1094a 1ss. y cfr. también las palabras que abren la *Política*, 1252a 1ss.), no está explícita en *Metafísica* V 4 ni en *Física* II, pero sí está sugerida en un breve pasaje de *Física* VII 3, capítulo en el que Aristóteles habla sobre la alteración. En 246a 10ss., dice que “la virtud es una perfección” (*aretè teleiósisis*) y no una alteración, ya que “cuando algo adquiere su virtud propia, entonces se llama perfecto (*teleion*), ya que es entonces máximamente conforme a su naturaleza (*málista «tó» katà phýsin*), por ejemplo un círculo es perfecto cuando llega a ser máximamente (*málista génetai*) un círculo, es decir, cuando es lo mejor” (la traducción es mía). Nótese la estrecha vinculación entre naturaleza, fin (*télos*) y lo perfecto (*teleion*), es decir, lo bueno o lo mejor.

este doble sentido de la noción de naturaleza permite afirmar que la esencia aristotélica no designa un conjunto fijo y determinado de propiedades dadas, sino que muchas de ellas existen sólo de modo virtual y deben desarrollarse procesualmente, en vistas de un fin por alcanzar.

El alcance de estos dos sentidos de naturaleza para la esfera del saber ético-práctico se puede resumir en la identificación del fin del proceso natural –proceso inmanentemente regulado, en dependencia de las propiedades esenciales del sujeto– con el bien de su sujeto, pues este bien consiste en el pleno despliegue de sus virtualidades específicas.

Más concretamente, lo que interesa en el saber práctico no es el bien de cualquier sujeto, sino el del sujeto de la praxis, el hombre, y la noción correlativa de naturaleza, la naturaleza humana.

### 3. La autosuficiencia (*autárkeia*)<sup>11</sup>, característica de la polis y requisito de la felicidad

“Debemos darnos por  
afortunados si, reunidas todas  
las condiciones que parecen  
necesarias para que lleguemos a  
ser buenos, conseguimos  
participar  
de la virtud”

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*  
X 9, 1179b 18-20

A diferencia de lo que ocurre con la palabra “naturaleza”, cuyo significado corriente recibe primero una peculiar

---

<sup>11</sup> Para evitar posibles confusiones, traduciré en todos los casos *autárkeia* como “autosuficiencia”, también al citar la *Política* y la *Ética a Nicómaco* según la traducción de MARÍAS y ARAUJO, que, legítimamente, usan unas veces “autarquía” y otras, “suficiencia”

elaboración teórica por parte de Aristóteles y sólo en un segundo momento se aplica a la esfera ético-práctica, la noción de autosuficiencia que maneja Aristóteles corresponde por lo general al uso común de la palabra<sup>12</sup> y sólo adquiere un sentido un poco más específico y de mayor interés filosófico cuando Aristóteles explica cómo debe entenderse la aplicada a la felicidad y aplicada a la polis –aunque con diversos grados de profundidad en cada caso, pues sólo de la autosuficiencia de la felicidad hay en Aristóteles un tratamiento explícito–.

Más específicamente, no hay ningún texto donde Aristóteles hable directamente sobre la autosuficiencia de la polis, sino que más bien debe reconstruirse su pensamiento a partir de diversos lugares de la *Política*, mientras que la autosuficiencia de la felicidad atrae un poco más su atención, pues la considera explícitamente en algunos textos de la *Ética a Nicómaco*, aunque tampoco se pueda encontrar propiamente una teoría acerca de ella, como sí ocurre con la noción de naturaleza.

#### a) *La autosuficiencia de la polis*<sup>13</sup>

Refiriéndose a la polis, Aristóteles dice que “la autosuficiencia consiste en estar provisto de todo y no carecer de nada” (*Pol.* VII 5, 1326b 29-30), una definición que aún no parece especificarse respecto del sentido habitual de la palabra *autárkeia*. Para determinar mejor el contenido de la autosuficiencia propia de la polis debe apelarse, en consecuencia, a otros textos.

<sup>12</sup> MAYHEW (1997), 54 n. 2 y n. 3, resume la etimología del sustantivo *autárkeia* y del adjetivo *autarkés* y recoge sus distintos usos en varios autores, incluido Aristóteles. En resumen, señala que, etimológicamente, *autárkeia* significa algo así como “capacidad de defenderse o de asegurarse a sí mismo” y que, en su uso habitual, significa “suficiencia”, “autosuficiencia”, “independencia” Además, hay que tener en cuenta que muchas veces se aplica al ámbito económico, como “capacidad de autoabastecimiento”; cfr., por ejemplo, *Pol.* VI 8, 1321b 14-18.

<sup>13</sup> Lo que sigue depende en gran medida de la completa exposición de MAYHEW (1997), quien dedica todo un capítulo a este tema (37-58), dejando fuera, por razones temáticas, la autosuficiencia aplicada a la felicidad.



Un poco antes del texto recién citado, en *Pol.* VII 4, Aristóteles sugiere cuál es el número de ciudadanos más adecuado a la polis según el régimen mejor. En este contexto, menciona una autosuficiencia “para vivir bien en la comunidad política” (1326b 8-9).

En otros pasajes, en cambio, habla de la autosuficiencia de la polis como referida a las condiciones necesarias para el mero vivir, no para vivir bien. Por ejemplo en VII 8, 1328b 16-17 dice que “la polis no es una muchedumbre cualquiera, sino autosuficiente, como solemos decir, para la vida” (cfr. III 1, 1275b 20-21).

A partir de estos textos, puede distinguirse dos niveles en la autosuficiencia de la polis: la que incluye los elementos necesarios para que la polis pueda (sobre)vivir y la autosuficiencia para la vida buena<sup>14</sup>, más importante que la anterior, pues una polis debe ser autosuficiente para la vida no por la vida misma, sino por la vida buena, que requiere ciertas condiciones necesarias para darse<sup>15</sup>. De esta manera, la autosuficiencia en el primer sentido se encuentra subordinada a la autosuficiencia en el segundo sentido.

<sup>14</sup> MAYHEW (1997), 40, dice que “Aristóteles distingue dos tipos de autosuficiencia” en la polis. Tras el examen de los textos que cita para fundamentar esta afirmación, que son los mismos que se han visto aquí, parece más exacto decir que Aristóteles maneja una noción compleja de autosuficiencia de la polis, pero sin llegar a tematizar ni una definición precisa ni menos una diferencia entre dos “tipos” de ella. El único lugar donde aparece una leve contraposición entre los dos sentidos de autosuficiencia es 1326b 2-9, donde se dice que una comunidad con demasiados habitantes será autosuficiente en sus necesidades (*en toîs anagkaiois autárkes*), pero no será una polis, porque no podrá tener régimen, añadiéndose poco después un texto recién citado: “empezará a haber polis allí donde el número de ciudadanos sea tal que empiece a bastarse para vivir bien en una comunidad *Política*”, 1326b 7-9. En ninguna parte, por tanto, dice Aristóteles que existan dos clases de autosuficiencia de la polis. Parece más exacto decir que Aristóteles aplica a la polis el concepto de autosuficiencia tanto en su sentido habitual, como en uno más vinculado con su propia filosofía y en especial con su teoría ética acerca de la felicidad.

<sup>15</sup> “Sin las cosas necesarias, son imposibles la vida y la vida buena (*kai zên kai eû zên*)”, I 4, 1253b24-25. La traducción es mía; MARÍAS y ARAUJO traducen *eû zên* como “bienestar”, expresión que, a mi juicio, presenta connotaciones distintas a “vivir bien”

Con respecto a esta distinción de niveles de la autosuficiencia de la polis, hay que notar además que, dentro de la descripción que hace Aristóteles del régimen mejor, ambos niveles se entremezclan, pues los elementos necesarios en orden a la supervivencia de la polis –las condiciones materiales– no sólo no deben faltar, sino que además deben darse de una manera bien determinada, en orden a la vida buena de la polis. Por eso, Aristóteles no se limita a indicar que la polis debe tener, por ejemplo, un territorio, sino que dedica un capítulo (VII 5) a detallar cómo debe ser el territorio de la polis según el régimen mejor. Lo mismo hace con los demás elementos materiales, que pueden resumirse en el territorio y la población<sup>16</sup>, pues en todos ellos se entrecruzan de este modo los dos niveles de la autosuficiencia: aunque sean elementos materiales necesarios para sobrevivir, respecto a ellos no se da la autosuficiencia para la vida en estado puro, por así decir, sino unida a la autosuficiencia para vivir bien.

Pero entonces ¿en qué consiste específicamente la autosuficiencia para la vida buena? o, más precisamente, ¿cuáles son los elementos requeridos para que la polis alcance la vida buena, distintos de aquellos que también son necesarios para el mero vivir?<sup>17</sup>.

–Ocio y felicidad de la polis

El principal de estos elementos o condiciones corresponde al “ocio” o “tiempo libre” (*scholé*), que no debe entenderse como tiempo desperdiciado por la ausencia de toda actividad, sino como tiempo del que se dispone en virtud de la ausencia de una actividad necesaria, es decir, de una ocupación exigida para asegurarse las condiciones indispensables para la vida<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Para un análisis detallado de cuáles son para Aristóteles las características que deben incluir el territorio y la población, cfr. MAYHEW (1997), 41-45.

<sup>17</sup> La respuesta que sigue se basa principalmente en MAYHEW (1997), 45-48.

<sup>18</sup> Sobre la traducción de *scholé*, BERTI (1997), 94, señala acertadamente que *ozio* en italiano (y lo mismo ocurre con “ocio” en castellano) tiene un significado negativo –tiempo en el que no se hace nada– que no corresponde al sentido del término griego *scholé*, más cercano al inglés *leisure* y al francés *loisir*. Sin embargo, se usará aquí como traducción la palabra “ocio” y no otras expresiones

Para Aristóteles, el ocio carece de toda utilidad para el mero vivir, pero no para el vivir bien<sup>19</sup>. En efecto, disponer de ocio reporta varias ventajas a la polis, pues permite dedicar tiempo a la actividad política<sup>20</sup> y, sobre todo, es imprescindible para aquellas actividades buscadas por sí mismas y no por una utilidad, como la ciencia (cfr. *Met.* 981b 20-25), la música (cfr. *Pol.* VIII 3, 1338a 20-24) y la filosofía (cfr. VII 15, 1334a 23).

¿Cuál es, en consecuencia, la relación entre el ocio y (la autosuficiencia de la polis para) la felicidad?

En primer lugar, para responder esta pregunta, hay que señalar que los distintos textos en que Aristóteles habla del ocio reflejan que no siempre emplea este concepto de la misma manera. En efecto, hay ocasiones en que “ocio” equivale simplemente al tiempo disponible por la ausencia de ocupaciones necesarias, sin importar en qué se emplee, como cuando dice Aristóteles que los espartanos no supieron usar bien del ocio del que dispusieron, sino que se derrumbaron tras ganar todas sus guerras y alcanzar la paz (cfr. II 9, 1271b 3-6 y 1269a 34-36). También en este sentido de “ocio” debe entenderse que Aristóteles mencione algunas ventajas política de la falta de ocio de algunos ciudadanos, en regímenes distintos del mejor (cfr. IV 5, 1292b 28; IV 6, 1293a 5; V 11,

---

posibles, como “tiempo libre”, simplemente por ser la versión más usada por los traductores.

<sup>19</sup> En ninguna parte afirma Aristóteles algo así como “el ocio es un elemento esencial para que la polis alcance la autosuficiencia para la vida buena”, sino que esta afirmación se puede construir a partir de lo que él mismo dice en distintos lugares acerca de la vida buena, de la autosuficiencia y del ocio. Idéntica precisión vale para lo dicho antes acerca de los elementos materiales de la polis en relación con la autosuficiencia.

Se echan de menos estas distinciones, entre lo que dice Aristóteles y lo que se le puede hacer decir, en el libro de MAYHEW (1997), al que debo, sin embargo, el descubrir esta relación entre autosuficiencia, vida buena y ocio en la teoría *Política* de Aristóteles

<sup>20</sup> “(...) tanto para que se origine la virtud como para las actividades *Políticas* es indispensable el ocio”, VII 9, 1329a 1-2. Cfr. IV 15, 1300a 3. Más adelante se intentará explicar en qué sentido y hasta qué punto para Aristóteles la virtud requiere ocio para generarse.

1313b 20-25; y VI 4, 1318b 12). Así entendido, el ocio no es más que una condición externa para conseguir la felicidad.

En otros textos, en cambio, “ocio” parece haber pasado a designar directamente su buen uso, y además éste entendido específicamente como el ejercicio de las actividades más altas o superiores, que son buscadas por sí mismas. Por ejemplo, en VIII 3, Aristóteles, después de llamar al ocio “el principio (*arché*) de todas las cosas” (1337b 32), en el sentido de que es el fin de todo trabajo, llega a decir que “el ocio parece encerrar en sí mismo el placer, la felicidad y la vida bienaventurada” (1338a 1-3), lo que no tiene sentido si se entiende el ocio simplemente como tiempo disponible para hacer lo que se quiera<sup>21</sup>. Esta manera de referirse al ocio permite decir que no sólo es un medio para alcanzar la vida buena, sino su condición esencial, pues, como se verá a continuación en II.3.2, la felicidad consiste en actividades buscadas siempre por sí mismas y nunca por otra cosa.

En segundo lugar, para precisar aún más la vinculación entre el ocio y la autosuficiencia de la polis para la felicidad, hay que estudiar la relación que establece Aristóteles entre el ocio y la virtud.

En efecto, se acaba de advertir que para Aristóteles el ocio no basta por sí solo para desarrollar la vida buena, sino que se necesita usarlo bien. Pero es evidente que este buen uso requiere de virtudes. Por eso, en VII 15, 1334a 11-41, Aristóteles indica que el mejor régimen, al igual que el hombre mejor, debe incluir “las virtudes que tienden al ocio (*tàs eis tèn scholèn aretàs*)” (1334a 14) y precisa poco después (1334a 23ss.) que para hacer un buen uso del ocio se requieren tres virtudes bien determinadas: la moderación o templanza (*sophrosyne*), la justicia y la filosofía<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. también *EN* X 7, 1177b 1-26, donde los significados de “ocio” y de “actividades buscadas por sí mismas” se acercan mucho. En general, en torno a este punto, cfr. MILLER (1995), 227, n. 87 y BERTI (1997), 94.

<sup>22</sup> ¿Qué significa “filosofía” en el libro VII, y, más en general, en toda la *Política*? Pueden verse algunas opiniones en MILLER (1995), 228, n. 91 y en BERTI (1997), 95-96. Responder tal pregunta merecería, en realidad, la atención de todo un libro, pues no es fácil determinar cómo se inserta en la *Política* la “filosofía”, si se la entiende como la felicidad contemplativa tal como es descrita

Ahora bien, parece surgir aquí una circularidad. En efecto, el ocio, y se entiende el ocio bien usado, es para Aristóteles condición del origen de las virtudes –cfr. la reciente cita de VII 9, 1329a 1-2–, pero ahora afirma que el hombre y el régimen requieren algunas de ellas para hacer un buen uso del ocio cuando dispongan de él. La circularidad se salva en gran parte si se tiene en cuenta la tarea de la educación, que debe atender no sólo al desarrollo de las habilidades necesarias para el trabajo, sino también al de las que se ejercen en el ocio (cfr. VIII 3, 1338a 9-b4). Pero, además, no parece verdadero que todas las virtudes requieran de ocio para generarse. Por ejemplo, Aristóteles dice que la justicia y la templanza se ejercen tanto en el ocio como en el trabajo (VII 15, 1334a 24-25) y, más aún, que otras virtudes como la valentía (*andría*) y la resistencia (*kartería*) sólo se ejercen en el trabajo (1334a 22-23)<sup>23</sup>. En consecuencia, no deberían necesitar del ocio para desarrollarse.

Para confirmar este punto, es preciso reinterpretar el texto de VII 9, 1329a 1-2. La frase “pues tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio (*deî gàr scholês kai pròs tèn génesin tês aretês kai pròs tàs práxeis tàs politikás*)” forma parte de un argumento que se dirige a determinar quiénes deben ser considerados ciudadanos en el régimen mejor. Aristóteles acaba de sostener, en 1328b 41-a1, que debe excluirse de tal categoría a los labradores (*georgói*) y da como razón la frase citada, lo que supone que un labrador, por su actividad, no dispone de ocio.

Para interpretar este texto de modo que no se contradiga con la génesis de algunas virtudes en el trabajo, resulta necesario pensar la virtud de la que se habla como un tipo determinado de virtud.

Un sentido posible del texto sería que Aristóteles se refiriera a la virtud intelectual llamada filosofía o

---

en *EN* X 7-8. De hecho, Aristóteles discute en VII 2-3 si la supremacía, dentro de la polis, recae en la vida activa o *Política* o en la vida teórica, pero se trata de un texto difícil de interpretar.

<sup>23</sup> Cfr. *EN* III 6, donde Aristóteles habla sobre la valentía y dice que ésta se da en su sentido más pleno frente a los riesgos de la guerra.

contemplación, que efectivamente necesita de ocio para desarrollarse, pero tal interpretación escapa al contexto.

Así, podría especularse que, cuando Aristóteles dice que la virtud requiere de ocio para originarse, está pensando en la virtud política, como distinta de la moral. Pero, al menos a primera vista, esta distinción no es válida en este contexto, porque Aristóteles ha dicho expresamente unas líneas más arriba que, al hablar del régimen mejor y no de los distintos regímenes, está considerando el problema según la virtud que conduce a la felicidad: según la virtud de hombres “justos en absoluto y no según los supuestos del régimen” (1328b 38-39 y cfr. lo dicho en I.2 y I.4), con lo que se anula la posible especificidad de la virtud política respecto de la virtud moral.

Sin embargo, es posible dar una explicación plausible del texto a partir de la distinción entre virtud moral y virtud política, si se hace una precisión muy importante. “Virtud” designaría aquí efectivamente a la virtud política, pero referida al único caso en el que, dentro del régimen mejor, subsiste la diferencia entre la perspectiva política y la ética: el de la prudencia, que es distinta en el gobernante y en los gobernados (para esta distinción, cfr. I.3, el comentario a III 4, 1277b 25-30). En este sentido, el ocio es necesario para que se genere la prudencia política, pues quien esté permanentemente ocupado en su trabajo no podrá adquirir el hábito de mirar por el bien de todos, ni podrá por ello ser contado entre los ciudadanos, pues el ciudadano es siempre un posible gobernante. De esta manera, decir que se requiere ocio para que se genere la virtud política no se contradice con la posibilidad de desarrollar otras virtudes careciendo de ocio<sup>24</sup>.

Ahora bien, más allá de la interpretación del texto de VII 9, hay que decir que la relación entre el ocio y la virtud no se reduce sólo al caso de la prudencia política. Probablemente, lo que Aristóteles tiene en mente es que el pleno desarrollo de la virtud, necesario para llegar a una vida cabalmente feliz, sólo es posible en situaciones en las que se está libre de

<sup>24</sup> La misma interpretación de VII 9, 1329a 1-2, aunque formulada de modo un poco distinto, se encuentra en KRAUT (1997), 104.

constricción exterior y por consiguiente se está en condiciones de llevar a cabo actividades buscadas por sí mismas. En cambio, las situaciones forzadas, no buscadas por sí mismas, como la guerra, no permiten desarrollar plenamente todas las virtudes, aunque es posible alcanzar algunas, como la valentía. Así, el ocio es índice de libertad de constricción y con ello es condición de la configuración libre de la praxis, necesaria para la plenitud de la vida buena.

En definitiva, se puede resumir la relación entre ocio, autosuficiencia, virtud y felicidad diciendo que disponer de ocio y saber usarlo es necesario para la vida buena, como condición para el desarrollo de algunas virtudes y actividades que forman parte esencial de la felicidad. Como ejemplo paradigmático, se puede mencionar la necesidad del ocio para desarrollar la virtud de la filosofía y su actividad propia, la teoría o contemplación. Por eso una polis, si quiere ser autosuficiente para vivir bien, debe ser capaz no sólo de proporcionar ocio a sus ciudadanos, sino además de educarlos para emplearlo bien, es decir, para realizar las actividades más altas, las que se buscan por sí mismas.

b) *La autosuficiencia como característica de la felicidad*

“No sé esas filosofías –respondió Sancho Panza–; mas sólo sé que (...) tan rey sería yo de mi estado como cada uno del suyo; y siéndolo, haría lo que quisiese; y haciendo lo que quisiese, haría mi gusto; y haciendo mi gusto, estaría contento; y en estando uno contento, no tiene más que desear; y no teniendo más que desear, acabóse y el estado venga, y a Dios y veámonos, como dijo un ciego a otro”

Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, parte I, c. 50

–La autosuficiencia en *ENI* 7

Para completar este examen de la noción aristotélica de autosuficiencia, conviene analizar brevemente cómo la aplica Aristóteles a la felicidad. El texto más importante para este punto está en *EN I* 7, concretamente en 1097a 33-b1, b6-21:

1.-“ (...) consideramos absolutamente perfecto (*haplôs de téleion*)<sup>25</sup> lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa (...). Parece que también ocurre lo mismo con la autosuficiencia, pues el bien perfecto parece ser autosuficiente. Pero no entendemos por autosuficiencia 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 (*physei politikòn ho ánthropos*). No obstante, hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Esta cuestión la examinaremos después. Estimamos autosuficiente lo que por sí solo (*monóúmenon*) hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. 2 Incluso más, «la felicidad» es lo más deseable de todo sin contarse como una cosa entre muchas (*éti de pánton hairatotátén mè synarithmouménen*). Es evidente que, contada como una cosa entre muchas, resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes, pues lo agregado resulta una superabundancia de bienes y el mayor de los bienes es siempre más deseable. Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y autosuficiente, ya que es el fin de los actos”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> MARIAS-ARAUJO traducen estas palabras así: “en general consideramos perfecto (...)”, perdiéndose el sentido de *haplôs*, que parece indicar una contraposición entre bienes *absolutamente* perfectos o completos, que nunca se toman como medios, y otros bienes también perfectos, en cuanto se eligen por sí mismos, pero no absolutamente, puesto que en otras circunstancias pueden elegirse como medios para un fin superior, como por ejemplo la salud. Cfr. VIGO (1997), 46.

<sup>26</sup> La traducción de «2» es mía. Tanto MARIAS-ARAUJO como PALLÍ BONET hacen una traducción con un sentido distinto, que resulta más difícil de conciliar



Este pasaje de la *Ética a Nicómaco* se enmarca dentro de un contexto más amplio que el de la aplicación de la noción de autosuficiencia a la felicidad. En efecto, Aristóteles está buscando acercarse a una caracterización “formal”, por así decir, de la felicidad, que provea algunos criterios útiles para la posterior determinación de su contenido. Así, el carácter autosuficiente de la felicidad constituye uno de estos criterios, unido al de bien perfecto<sup>27</sup>.

Como punto principal del texto 1, se puede señalar que Aristóteles infiere, a partir de la noción de “bien absolutamente perfecto”, que la autosuficiencia es un requisito formal de la felicidad. Es claro que a la felicidad corresponde el carácter de bien absolutamente perfecto, entendido como aquel bien o fin que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa, pues Aristóteles acaba de recordar, en 1097a 15ss., lo que dijo en los dos primeros capítulos de la *Ética*: en síntesis, que a la felicidad corresponde el carácter de fin último de todas las acciones del hombre<sup>28</sup>. Y este bien perfecto o fin último parece ser autosuficiente, pues, si no lo fuera, no se lo elegiría por sí mismo sólo a él, sino junto a otras cosas, y no sería entonces un bien perfecto o completo.

A través de la noción de bien perfecto, por tanto, Aristóteles puede vincular entre sí las de felicidad y autosuficiencia, advirtiendo que ésta última no se refiere a

---

con el contexto. Sobre este problema, cfr. REEVE (1995), 120-2, que señala las dos posibilidades de traducción, menciona quiénes han optado por una u otra y da buenos argumentos a favor de la que he seguido aquí, que es también la más común entre los traductores.

<sup>27</sup> Para la reconstrucción de esta estrategia argumentativa, es decir, un tránsito de la caracterización formal a la determinación material de la felicidad, que estaría presente en los primeros capítulos de *EN*, y para su relación con la autosuficiencia, cfr. VIGO (1997), 42-44, cuya interpretación se seguirá de cerca en lo que sigue. IRWIN (1988), 362-3, en cambio, cree que, al decir que la felicidad es autosuficiente, Aristóteles comienza a darle un contenido material o, más bien, empleando la terminología de IRWIN, comienza a desarrollar una concepción “normativa” de la felicidad y a alejarse de una “conativa”, es decir, de lo que cualquier agente pueda entender por ella. De este modo, según interpreta IRWIN, no todos dirían que la felicidad es autosuficiente.

<sup>28</sup> Cfr. *EN* I 1-2 y el correspondiente análisis de VIGO (1997), 34-37.

una vida solitaria –es decir, autosuficiente en cuanto no depende de otros hombres–, pues se debe tener en cuenta que el hombre vive o suele vivir con otros.

Hecha esta advertencia, Aristóteles puede definir la autosuficiencia que se atribuye a la felicidad como “lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada”, es decir, aquel bien que por sí solo vuelve feliz a un hombre (y que por eso nunca es elegido por otra cosa).

¿En qué sentido entender esta definición de autosuficiencia?<sup>29</sup>

En primer lugar, conviene notar que esta caracterización de autosuficiencia en *EN I 7* ofrece un sentido notoriamente distinto al de la autosuficiencia atribuida a la polis, cuyo significado no tenía relación con la estructura formal de medios y fines propia de la praxis, sino con condiciones concretas, no formales, necesarias para que los ciudadanos de la polis vivieran y vivieran bien. En cambio, la autosuficiencia de *EN I 7* “puede verse como el correlato subjetivo del carácter de fin absolutamente último de la felicidad”<sup>30</sup>, en cuanto este fin, por el que se elige todo lo demás, corresponde, desde el punto de vista del sujeto, a la representación de la felicidad como aquel bien que colma todos sus deseos, como un estado ideal de plena satisfacción, más allá del cual nada se busca, es decir, como un estado de autosuficiencia. Así, al afirmar que la felicidad es autosuficiente, Aristóteles quiere expresar el hecho de que,

<sup>29</sup> Como señala BROADIE (1991), 55 n. 28, esta pregunta ha merecido una gran cantidad de comentarios en el último tiempo, pues ha parecido que de su respuesta depende si se debe atribuir a Aristóteles una concepción inclusivista de la felicidad, según la cual ésta incluye necesariamente una diversidad de bienes, o exclusivista, es decir, que consiste esencialmente en un solo bien. Aunque no cabe profundizar aquí en esta polémica, será inevitable tomar partido por una interpretación y, por ende, dejar de lado la otra. En concreto, se sigue aquí la línea exclusivista, cuyo principal exponente es KRAUT (1989), 267-311 (para el análisis del texto de *I 7*, cfr. 267-279). Un resumen de los defensores de ambas posiciones puede verse en el mismo KRAUT (1989), 267 n°1 y, más actualizado, aunque en referencia a otro punto de la misma polémica, en BERTI (1997), 84 n280 (pese a que la manera en que BERTI describe estas posturas no parece muy exacta).

<sup>30</sup> VIGO (1997), 48. “Fin absolutamente último” es igual a bien absolutamente perfecto.

para cualquier sujeto, sólo puede contar como felicidad aquello que él realizaría si tuviera todas sus necesidades satisfechas. Como explica VIGO, “Aristóteles tiene en vista aquí probablemente un experimento conceptual del siguiente tipo. Se le pregunta a alguien: ‘supuesto que tus necesidades inmediatas están completamente satisfechas, ¿qué cosa identificarías como aquello en lo cual crees encontrar tu más completa satisfacción y plenitud personal?’ (...) Si el sujeto da una respuesta unívoca a tal pregunta, entonces habrá aislado e identificado aquello que constituye el contenido nuclear de su representación ideal de la felicidad”<sup>31</sup>: un cierto ejemplo de este experimento conceptual puede verse en las simpáticas palabras de Sancho Panza, citadas como epígrafe al comenzar 3.II.2, pues por ellas resulta claro que para él la felicidad consiste esencialmente en ser rey.

De este modo, todas las actividades que para el sujeto constituyen medios para otra cosa se ponen entre paréntesis, de manera de despejar su concepción de la felicidad de aquellos elementos que sólo son condiciones para ella y no su contenido esencial.

Según la interpretación anterior, resulta posible explicar el texto 2, que trata sobre la adición de los bienes, en directa relación con el carácter de fin último de la felicidad.

Aristóteles parece estar planteándose una posible objeción, que toma como punto de partida una verdad en apariencia incuestionable e inocente: que un bien al que se añade otro no puede sino ser mayor que ese mismo bien por sí solo. De aquí se seguiría que siempre la suma de dos bienes es preferible a uno de ellos por sí solo y, aplicando este principio a la felicidad, que ésta incluye todos los bienes; de lo contrario, no sería lo más deseable de todo, pues la suma entre ella y cualquier otro bien sería preferible o más deseable que la felicidad por sí sola.

Siempre que se tome la traducción de 2 seguida aquí, Aristóteles rechaza esta concepción aditiva de la felicidad y

---

<sup>31</sup> VIGO (1997), 50. En cambio, una interpretación inclusivista, como la de SPARSHOTT (1994), 38, es casi totalmente inversa, pues entiende la autosuficiencia como la inclusión de todos los bienes posibles en la felicidad.

reafirma que ésta es, al contrario, un bien perfecto y autosuficiente. En efecto, estas dos características, sobre todo la primera, la perfección o completud, implican que la felicidad no es un bien al que se pueda añadir o sumar sin más otro bien, porque en la arquitectura de bienes o fines que culmina en el bien perfecto, todos los bienes se encuentran ordenados jerárquicamente, es decir, según relaciones de prioridad, lo que vuelve inconmensurables entre sí a los bienes ubicados en un nivel distinto<sup>32</sup>. La felicidad se encuentra en la cúspide y por eso se puede decir que “incluye” los bienes que se encuentran por debajo de ella sólo en el sentido de que se le subordinan, no en el de que la constituyen.

Se podría pensar que, de alguna manera, tras este problema late el carácter limitado del hombre como agente de praxis, que no puede realizar al mismo tiempo más de una actividad y, por ello, al elegir un fin, excluye todos los demás fines que podría haber elegido en ese momento.

Sin embargo, aunque es verdad que resulta imposible que quien actúe buscando la felicidad elija al mismo tiempo todo lo que le parezca bueno, no es ésta la principal razón que explica el rechazo de Aristóteles a concebir la felicidad como una adición de bienes. En efecto, incluso en el caso de que el hombre fuera capaz de elegir simultáneamente todos los bienes, seguramente Aristóteles seguiría pensando que la felicidad consiste sólo en uno de ellos: la vida virtuosa, especialmente la contemplativa. De lo contrario, debería pensar que los dioses son felices por no carecer de ningún bien, cuando en realidad dice explícitamente lo contrario en X 8, 1178b 7-22: los dioses son felices por una sola actividad, la contemplación, con exclusión de cualquier otra<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. VIGO (1997), 51

<sup>33</sup> Otro texto que confirma este punto se encuentra en los *Tópicos*, III 2, 117a 16-21, donde Aristóteles afirma explícitamente que no vale que dos bienes sean preferibles a uno solo cuando se trata de bienes relacionados teleológicamente entre sí: “los bienes más numerosos «son preferibles» a los menos numerosos sin más o a aquellos que están incluidos en otros, a saber, los menos en los más. (Objeción: si coincide que el uno es con vistas al otro, en cuyo caso los dos juntos no son en absoluto preferibles a uno de ellos, v.g.: el curar y la salud respecto a la

En síntesis, la autosuficiencia según *EN I 7* es entendida como un estado o situación subjetiva de carencia de deseos y aspiraciones, que es consecuencia de la posesión de aquello que los colma totalmente. De este modo, la felicidad se dice autosuficiente en cuanto es causa de este estado de autosuficiencia subjetiva, más que por consistir objetivamente en algo determinado que no necesite de nada.

–La autosuficiencia en *EN X 7-8*

Lo que dice Aristóteles acerca de la autosuficiencia en *EN X 7-8*, al hablar de la felicidad perfecta, se puede insertar en un lugar intermedio entre las dos caracterizaciones de la autosuficiencia recién vistas: la autosuficiencia que se aplica a la polis y la de la felicidad según *EN I 7*.

En *X 7*, al enumerar las ventajas de la vida teórica o contemplativa sobre la vida política, Aristóteles alude en *1177a 27* a “la autosuficiencia de que hablamos” o “de la que suele hablarse” (*hé legoméne autárkeia*). En cualquier caso, refiérase o no aquí Aristóteles al pasaje de *I 7* sobre la autosuficiencia, en *X 7-8* ésta no tiene un sentido idéntico, pues ahora designa la ausencia de necesidades exteriores para que la vida feliz pueda realizarse<sup>34</sup>. En efecto, Aristóteles sostiene que la vida teórica es superior a la vida política en parte por ser más autosuficiente, porque la contemplación en cuanto tal no requiere de condiciones externas para desarrollarse, aunque es verdad que el hombre que la ejerce – el sabio– nunca llega a bastarse respecto de las necesidades básicas de la vida, como dice Aristóteles en un bello pasaje:

“En efecto, 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

---

salud, pues deseamos curarnos con vistas a la salud)” (traducción de CANDEL SANMARTÍN). Para un análisis de este texto, en relación con el de *EN I 7*, cfr. KRAUT (1989), 283-286.

<sup>34</sup> Lo que lleva a pensar que Aristóteles sí tiene en cuenta lo dicho en *I 7*, a pesar de la evidente diferencia de contenido entre las nociones de autosuficiencia de ambos textos, es el modo en que argumenta a favor de la actividad teórica como forma de felicidad más perfecta que la vida *Política*. En efecto, Aristóteles apela, entre otros argumentos, a que aquélla cumple mejor que ésta los requisitos formales de la felicidad tratados en *I 7*: autosuficiencia y perfección.

de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el más autosuficiente” (1177a 28-b1).

Sin mencionar las palabras “autosuficiencia” ni “autosuficiente”, Aristóteles repite casi la misma idea en el capítulo siguiente, en X 8, 1178a 23-b7<sup>35</sup>.

En comparación con la autosuficiencia de *EN* I 7, se puede destacar que en X 7-8 ésta se refiere, en vez de a un requisito formal de la misma felicidad, a la independencia de las condiciones externas, previas a la felicidad, necesarias para que ésta pueda darse. Esta diferencia explica por qué en el pasaje citado de X 7 la autosuficiencia no excluye al que puede vivir bien en forma solitaria, mientras que en I 7 Aristóteles aclaró explícitamente que al hablar de autosuficiencia no se refería a la independencia de otros hombres: “no entendemos por autosuficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria” (1097b 8-9).

Una segunda diferencia entre ambos sentidos de autosuficiencia, derivada de lo anterior, es que la autosuficiencia según X 7-8 no se da nunca en un grado absoluto, ya que ningún hombre puede prescindir de las condiciones necesarias para la supervivencia, sino sólo de las necesarias para desarrollar la virtud, mientras que en el sentido empleado en I 7 la felicidad es por definición plenamente autosuficiente.

---

<sup>35</sup> Hay que consignar que, mientras en el texto recién citado Aristóteles dice que el justo es menos autosuficiente que el sabio porque requiere otros hombres respecto de los cuales practicar su virtud propia, en este pasaje paralelo de X 8 se refiere a elementos “no humanos”, por así decir, necesarios para ejercitar la virtud moral: la riqueza para el justo y para el generoso, la fuerza para el valiente y la oportunidad de manifestar la virtud para el moderado o templado (a 28-34). Además, en X 8 Aristóteles dice más claramente que en X 7 que la vida teórica y la *Política* necesitan por igual de las cosas necesarias para la vida (a 25-26), pero que, en cuanto a las condiciones para desarrollarse, la contemplación no las necesita e incluso le son estorbo (b 3-6).

En resumen, se puede explicar por qué se dijo que el sentido que tiene la noción de autosuficiencia en *EN X 7-8* se encuentra en una ubicación intermedia entre el sentido que tiene en *EN I 7* y el que se puede rastrear en la *Política*. Por una parte, en pro de la argumentación a favor de la supremacía de la vida teórica respecto de la vida política, Aristóteles hace referencia a la autosuficiencia de *I 7*, tomándola como un requisito de la felicidad. Pero cambia su significado formal por uno más concreto o material: es decir, desde la plenitud que no necesita ningún bien para completarse, el sentido se traslada a la ausencia de requerimientos exteriores para que esa plenitud pueda darse o, más precisamente, para que la actividad propia de la vida feliz pueda realizarse<sup>36</sup>.

De este modo, tal referencia de la autosuficiencia a elementos externos a la felicidad, en vez de a su consistencia interna, se asemeja de alguna manera a la autosuficiencia de la polis, y más específicamente a la autosuficiencia de la polis para vivir bien, en cuanto ambas se relacionan con las condiciones necesarias para desarrollar la vida feliz. En este sentido, hay que notar además que en *EN X 7-8* Aristóteles se refiere explícitamente al ocio como condición de la felicidad, aunque sin vincularlo con la autosuficiencia<sup>37</sup>.

\* \* \* \* \*

---

<sup>36</sup> Aunque distintos, estos dos sentidos se vinculan por el hecho de que sólo es posible determinar cuáles son estos requerimientos exteriores de la felicidad, cuando se ha identificado en qué consiste aquella plenitud que por sí sola hace feliz al agente.

<sup>37</sup> No le sería fácil vincularlos en ese contexto, pues la argumentación de *EN X 7* se dirige a mostrar que la contemplación no necesita de nada, salvo de lo más básico, y por eso llamaría la atención que a continuación Aristóteles dijera que la contemplación necesita de ocio. Sin embargo, es evidente que esta omisión no contradice lo dicho en 3.II.1, que la autosuficiencia de la polis para vivir bien consiste esencialmente en disponer de ocio, pues de hecho se puede reconstruir para *X 7-8* una relación semejante entre autosuficiencia y ocio, mostrando que la autosuficiencia de la vida teórica consiste en la ausencia de estorbos, de ocupaciones, es decir, en la presencia de ocio. Hay que notar que el ocio no es *algo* de lo que se dependa para ser feliz, sino más bien la *ausencia* de aquellas actividades que lo impiden o dificultan.

En definitiva, no hay en Aristóteles una noción unívoca de autosuficiencia, que se aplique indistintamente en diversos ámbitos, sino un concepto amplio que adquiere sentidos distintos según el objeto al que se refiera y el contexto en que se la emplee.

Haber destacado algunos de estos sentidos será útil para determinar, en II.5, cuál de ellos tiene en mente Aristóteles cuando apela a la autosuficiencia en la argumentación de *Pol.* I 2.

No obstante, cabe sugerir una cierta definición más o menos común a estos diversos sentidos de autosuficiencia, como la que propone MILLER: “no necesitar de nada en orden a cumplir la función o el fin de algo”<sup>38</sup>. Lamentablemente, los textos que cita MILLER para justificar esta definición (*Pol* VII 5, 1326b 29-30; *EN* I 7, 1097b 14-15; y *Ret.* I 7, 1364a 8-9; los dos primeros citados más arriba) no aluden explícitamente a lo más novedoso u original de su definición: la referencia de la autosuficiencia a la función o al fin de una cosa. Sin embargo, a la luz de todo lo que se ha dicho hasta ahora, tal definición parece correcta y, además, será muy provechosa para entender el uso de esta noción en *Pol* I 2. Se puede adelantar también que esta referencia implícita de la autosuficiencia al fin pone de manifiesto que no está desligada de la noción de naturaleza.

\* \* \* \* \*

Ahora es posible volver a la lectura de la *Política*, en el punto donde se sostenía que, en I 2, las nociones de naturaleza y de autosuficiencia constituían la base teórica de los argumentos de Aristóteles en apoyo de la identidad entre la felicidad del hombre y el fin de la polis. Primero se buscará desarrollar este punto respecto de la noción de naturaleza (II.4); a continuación, se hará lo mismo con la de autosuficiencia (II.5).

---

<sup>38</sup> MILLER (1995), 51. La traducción es mía.



#### 4. Naturaleza en *Política I 2*

##### a) *Carácter natural de la polis*

El papel que cumple la noción de naturaleza en *Pol. I 2* se puede condensar en una sola frase de Aristóteles, la misma que introduce por primera vez su famosa expresión *ánthropos physei politikón zôion*:

“Resulta manifiesto que la polis es una de las cosas que son por naturaleza (*tôn physei he pólis estí*), y que el hombre es por naturaleza un animal político” (1253a 2-3, traducción mía).

A primera vista y sin conocer las características peculiares del concepto aristotélico de naturaleza, debería llamar la atención que Aristóteles califique a la polis como una de las cosas que son “por naturaleza”, si sabe que la mayor parte de los hombres de su época y de la historia no viven ni han vivido en una polis. Pero ocurre que está hablando de “naturaleza” tal como él la entiende, según acaba de aclarar en el mismo pasaje: “(...) llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación (*hékastón esti tês genéseos telestheíses, taúten phamèn tèn phýsin eínai hekástou*), 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 autosuficiencia es un fin y lo mejor”<sup>39</sup> (1252b 32-1253a 1).

De la definición de naturaleza que propone aquí Aristóteles, se pueden destacar tres puntos, que muestran cómo en ella se complementan los dos sentidos básicos mencionados en II.2, a partir de *Met. V 4*:

---

<sup>39</sup> Aunque esta mención de la autosuficiencia se analizará más adelante, para leer este texto es útil aclarar que Aristóteles ha dado a entender poco antes que la polis es la comunidad más autosuficiente de todas y, por eso, al decir que “la autosuficiencia es un fin y lo mejor”, se refiere a la polis.

1.-“lo que cada una es” corresponde a la esencia de cada cosa, es decir, a la naturaleza en el segundo sentido de *Met.* V 4, como *ousía*;

2.-“una vez acabada su generación”: Aristóteles se refiere al proceso natural, acentuando su aspecto teleológico, es decir, se refiere a la naturaleza en su primer sentido. Y en las líneas siguientes remarca la identidad entre fin y bien (“lo mejor”), quizá el punto más importante en este momento. Hay que tener en cuenta que el “acabarse” de la generación no indica su término en sentido temporal, que es la corrupción, sino el llegar a la madurez o plenitud: cfr. *Fís.* II 2, 194a 27-33, donde Aristóteles distingue el fin (*télos*) del término (*ésjaton*) y aclara que “no pretende ser fin cualquier término ulterior, sino sólo el mejor” (32-33, traducción de BOERI (1993));

3.- los ejemplos que pone aquí Aristóteles incluyen un ente artificial, la casa, lo que concuerda nuevamente con el segundo sentido de naturaleza en *Met.* V 4. Este punto podría ponerse en duda, pues es pensable que “casa” esté tomada en el sentido de “familia”, como una de las comunidades anteriores a la polis, y no en el de un edificio material (*oikía* designa ambas cosas).

Teniendo en cuenta estos puntos, no debe llamar la atención que Aristóteles diga que “la polis es una de las cosas que son por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político”, aunque muchos hombres no viven en polis. En efecto, el concepto aristotélico de naturaleza humana no se obtiene promediando las características de los hombres, pues no es descriptivo, sino normativo y, más específicamente, teleológico: “la naturaleza es fin” (1252b 32) y éste es lo mejor. Por ello, ser “por naturaleza” no designa lo que se da espontáneamente y por igual en todos los hombres, sino lo que se relaciona con su fin.

Considerando el concepto aristotélico de naturaleza según esta dimensión teleológico-moral<sup>40</sup>, se puede decir que la tesis

<sup>40</sup> A mi juicio, no tener en cuenta la conjunción de los dos sentidos básicos de naturaleza constituye el principal error de KEYT (1991), cuyo polémico artículo sirve como ejemplo de cómo tomar naturaleza en forma unívoca, como “principio del movimiento y del reposo”, en contraposición a lo artificial, lleva a que

de que el hombre es “político” por naturaleza significa, básicamente, que sólo en la polis y no en las demás comunidades el hombre puede “acabar su generación”, es decir, alcanzar su fin, llegar al pleno despliegue de sus potencialidades específicas y, con ello, a la felicidad.

De este modo, no puede haber una disyunción entre el fin del hombre y el fin de la polis, pues el ser humano no puede desarrollar todas sus potencialidades sino formando parte de un complejo tipo de organización social, que le proporcione las condiciones externas<sup>41</sup> necesarias para poner en ejercicio plenamente su racionalidad, es decir, en términos de Aristóteles, siendo ciudadano de una polis.

Para entender este punto, se debe tener en cuenta que el hecho de que la naturaleza humana sea común a todos los hombres no implica que todos estén en condiciones de llegar *de facto* al fin al que se dirigen naturalmente, pues la inmanencia de los procesos naturales no excluye la dependencia de condiciones externas<sup>42</sup>.

---

aparezcan llenos de paralogismos los argumentos de Aristóteles en I 2 a favor del carácter natural de la polis y del hombre como animal político, como concienzuda e impecablemente lo muestra KEYT en cada uno de ellos. MILLER (1995), 37-45, que también se distancia de KEYT, le atribuye una interpretación de la naturaleza como causa interna, en vez de como fin. Sin embargo, creo que el error de KEYT no consiste en adoptar una interpretación frente a la otra, sino en no tener en vista la alternativa y quedarse sólo con el primer sentido de naturaleza.

<sup>41</sup> “Externas” en el sentido de todas las circunstancias que no dependen del propio obrar, no en el sentido más restringido de “bienes exteriores”, aunque éstos, obviamente, son parte de las condiciones externas.

<sup>42</sup> Por eso, en la ética aristotélica no vale como criterio para determinar el contenido de la felicidad que ésta pueda ser obtenida por todos, sino que responda a la función (*érgon*) propiamente humana (cfr. *EN* I 7, 1097b 22-1098a18), cuyo ejercicio puede estar externamente limitado incluso para la gran mayoría de los hombres. ZAGAL-AGUILAR (1996), 134-202, estudian los diversos límites que para Aristóteles impiden llegar a ser de hecho bueno y feliz, a saber, el vicio, la incontinencia, el bestialismo, las virtudes naturales (que son un límite en cuanto muchos carecen de ellas) y la esclavitud natural. Evidentemente, habría que precisar de qué manera ha de entenderse cada uno de estos límites, pues es muy distinto no poder ser feliz por principio, como sería el caso de un esclavo “por naturaleza”, que por circunstancias fácticas, como un pobre. Pero tales distinciones escapan al ámbito de este estudio.

En síntesis, el carácter naturalmente político o social del hombre se explica entonces porque la polis le proporciona el lugar o la situación más adecuada para que pueda desplegar plenamente lo propio de su naturaleza, es decir, sus capacidades racionales<sup>43</sup>. En consecuencia, la caracterización de la polis como “una de las cosas que son por naturaleza” (1253a 2) debe entenderse por referencia a la naturaleza del hombre, no a la naturaleza en general.

A continuación, prosiguiendo la lectura de *Pol.* I 2 se encuentra un pasaje muy conocido (1253a 7-18), en el que Aristóteles identifica la palabra o lenguaje (*lógos*) como el elemento diferenciador o específico de la naturaleza social o política del hombre, respecto de la de los animales gregarios: “el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político (...)” (1253a 7-8)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Para no romper el hilo argumental, otras interpretaciones de la caracterización aristotélica del hombre como *politikón zôion* se revisarán en un apéndice II.6. Además, parte de la explicación de esta tesis depende de cómo se interprete la noción de autosuficiencia tal como aparece en I 2, lo que se tratará en II.5.

<sup>44</sup> Llama la atención que Aristóteles extienda, aunque sea en un grado menor, el calificativo *politikón* a algunos animales, ya que esta ampliación significaría que tal adjetivo no indica la capacidad de vivir en una polis, pues para Aristóteles es impensable una polis de animales: cfr. III 9, 1280a 32-34. Muy probablemente, Aristóteles tiene en cuenta aquí *HA* I 1, 488a 7-10, donde dice que, dentro de los animales gregarios (*agelaîa*), algunos son *politiká*, como el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla, porque tienen una función en común con sus pares. MILLER (1995), 30-32, soluciona este problema con buenos argumentos, aunque quizá demasiado embrollados, y rechaza, entre otras, la solución más sencilla de KEYT (1991), 123-124, que cree que Aristóteles llama “políticos” a algunos animales simplemente para referirse a la cooperación que existe entre ellos por comparación a la que se da en la polis. SIMPSON (1998), 22 n. 20, tampoco se complica, pues dice que se puede hablar de “polis”, en un sentido primitivo, para referirse a las agrupaciones de los demás animales políticos. Aunque de forma distinta, tanto KEYT como SIMPSON resuelven el problema apelando a que Aristóteles hace un uso impropio de alguno de los términos, que sería lo que permite aplicarlos a los animales. En apoyo de esta idea, se puede citar *Met.* 980b 21, donde Aristóteles habla de animales “más prudentes” (*phronimótera*) que otros, sin que esto deba implicar la existencia de prudencia, en sentido estricto, en algún animal.

Para otras referencias a *HA*, implícitas en este pasaje de *Pol.* I 2 y que iluminan algunos detalles, v. SAUNDERS (1995), 69.

En este contexto, *lógos* designa el lenguaje, y éste con un matiz bien preciso: en cuanto por medio de él sólo el hombre posee racionalidad práctica, es decir, “el sentido (*aísthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc” (1253a 16-17). Y como “la naturaleza (...) no hace nada en vano” (1253a 9), no tendría sentido tener este *lógos* si no se tuviera la tendencia o impulso (*hormé*<sup>45</sup>) a vivir en una comunidad de hombres sujetos a relaciones morales y de justicia, es decir, en una polis, en la cual se ejerciera la racionalidad práctica. Por lo tanto, la sola presencia del *lógos* constituye un poderoso motivo para afirmar que el hombre es un animal naturalmente dirigido a vivir en la polis<sup>46</sup>.

No va contra la mente de Aristóteles, aunque sí contra la estricta literalidad del texto, tratar de sacar más provecho de este último pasaje, dando al término *lógos* un sentido un poco más amplio que el de “lenguaje” y “razón práctica”, pensándolo como las capacidades racionales del hombre en general, incluyendo las teóricas. Así se puede establecer una conexión entre el hombre visto como *politikón zôion* y el argumento del *érgon* de *EN I 7*, pues, tras esta alteración, el *lógos* no sólo sería un signo de la diferencia entre el hombre y los demás animales “políticos”, sino que también reforzaría el vínculo entre la polis y la felicidad, pues ésta debe corresponder a la función propia del hombre, que consiste en “una actividad del alma según la razón”<sup>47</sup>, razón que sólo se ejerce plenamente en una comunidad de hombres suficiente para vivir con ocio, es decir, en la polis.

<sup>45</sup> Esta palabra aparece varias líneas más abajo, en 1253a 29. Para algunos autores, que el hombre sea por naturaleza un animal político significaría para Aristóteles la presencia en él de un impulso *biológico* a la vida en sociedad y no que el hombre alcance su plenitud moral en la polis. Para el detalle de estas posiciones y sus contrarias, v. II.6.

<sup>46</sup> Para esta reconstrucción de la estructura argumentativa latente en el texto de Aristóteles, que no es la única posible, cfr. SIMPSON (1998), 23.

<sup>47</sup> “(...) *enérgeia katà lógon*”, *EN I 7*, 1098a 7. Se da por descontado que con el argumento del *érgon* Aristóteles se refiere a la razón en general, sin especificar su uso práctico o su uso teórico. Cfr. SPARSHOTT (1994), 46-47, quien además cree que también en *Pol.* 1253a 9 *lógos* tiene un sentido amplio, y GÓMEZ-LOBO (1991), 25.

Así, parafraseando el texto de Aristóteles, se podría decir: la razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene *lógos*. Pero la actividad plena del *lógos* –sea la vida política, sea la vida teórica– en la que consiste la vida buena, sólo es alcanzable para quien participa en la vida de la polis. Por eso, se puede afirmar que la polis responde a las exigencias de la naturaleza humana y, en este sentido, que ella misma es natural.

Evidentemente, con esta paráfrasis no se pretende corregir el texto de Aristóteles, sino sólo aprovecharlo para terminar de exponer la función de la noción de naturaleza en la argumentación de I 2: esta noción, considerada en su sentido teleológico, que de alguna manera fue en la *Ética a Nicómaco* el fundamento para determinar el contenido de la felicidad del hombre –función que se puede reconstruir para el argumento del *érgon*<sup>48</sup>–, ahora en *Pol. I 2* es el fundamento para identificarla como fin de la polis, para lo cual se supone haber determinado previamente su contenido como uso virtuoso de la razón, pues es ésta la que requiere de la polis para poder desplegarse plenamente.

Esta idea se completará en II.5 al añadir el papel de la noción de autosuficiencia en I 2, pues ella es la que permite a Aristóteles vincular de este modo naturaleza, felicidad –como pleno despliegue de la razón– y polis y concluir que “la polis es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político” (1253a 2-3).

*b) La polis, anterior por naturaleza a cada uno de sus miembros*

Se ha dicho poco más arriba que Aristóteles llama natural a la polis por referencia a la naturaleza del hombre. Sin

<sup>48</sup> Aunque GÓMEZ-LOBO (1991), 36 –y cfr. todo su artículo– cree exactamente lo contrario: “el argumento analizado no apela en ningún momento a la noción de naturaleza para apoyar la conclusión”

embargo, el texto que sigue en la lectura de *Pol. I 2* parece indicar precisamente una relación inversa: que por naturaleza la polis es anterior a cada hombre singular, ya que Aristóteles afirma lo siguiente:

“La polis es por naturaleza anterior (*próteron (...) physei*) a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente (*homonymos*), como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre (*ou lektéon tà autà eînai, all’ homónyma*). Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior a cada uno<sup>49</sup>, porque si cada uno por separado no es autosuficiente (*mè autárkes hékastos choristheís*) 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 autosuficiencia, no es miembro de la polis, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia (*hormé*) a una comunidad tal (...)” (1253a 18-30).

De alguna manera, Aristóteles ya había establecido antes que la polis es por naturaleza no por estar formada a partir de comunidades que lo sean, sino que éstas lo son porque la polis es su fin, cuando dijo: “toda polis es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la polis es el fin de ellas, y la naturaleza es fin” (1252b 30-32). Es decir, si las comunidades primeras son por naturaleza, lo son en cuanto se ordenan a la polis, pues ésta constituye su meta o fin y la naturaleza es fin.

Ahora, de modo análogo, Aristóteles afirma una anterioridad de la polis, considerada como un todo, respecto a cada hombre, considerado como su respectiva parte<sup>50</sup>. Ahora

<sup>49</sup> Donde Aristóteles dice, aquí y en los textos siguientes, *hékaston*, traduzco las más de las veces “cada uno”, mientras que MARÍAS-ARAUJO traducen casi siempre “individuo”. En la medida de lo posible, prefiero evitar esta palabra, pues su paralelo griego, *átomos*, nunca se aplica a personas y, además, “cada uno” quizá tiene menos resonancias filosóficas que “individuo”

<sup>50</sup> En realidad, la mención de la casa en la primera línea del texto citado (1253a 18) mueve a pensar que Aristóteles llama “partes” de la polis no sólo a cada

bien, ¿qué quiere decir que la polis sea un todo anterior por naturaleza a cada una de sus partes?<sup>51</sup>

En varios lugares del *corpus*, principalmente en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, Aristóteles busca determinar en qué consiste la anterioridad de una cosa respecto de otra, precisando las distintas maneras en que puede predicarse esta relación. Una de estas maneras es el ser anterior (*próteron*) “según la naturaleza y la sustancia (*katà physin kai ousían*)” (*Met.* V 11, 1019a 2-3), que es aquella anterioridad que se dice de las cosas “que pueden existir sin otras, mientras que éstas otras no pueden existir sin ellas” (1019a 3-4, traducción de GARCÍA YEBRA).

Si se aplica esta definición al caso de la polis y de sus partes, Aristóteles parece pensar, al decir que aquella es anterior por naturaleza a éstas, que la polis puede existir sin sus partes y no éstas sin ella.

Sin embargo, resulta evidente tanto que la polis no puede existir si pierde todas sus partes, como que un hombre, y más aún una casa o una aldea, sí puede existir fuera de la polis. Y aunque la comparación de Aristóteles con una mano amputada del cuerpo sugiere que un hombre separado de la polis moriría, o al menos dejaría de ser propiamente un hombre, aunque se le diera este nombre, esto no coincide ni con la experiencia más básica, ni con lo que el mismo Aristóteles ha dicho al hablar de la existencia de comunidades anteriores a la polis, cuyos miembros no dejan de ser humanos por vivir en ellas.

En realidad, si se lee atentamente el texto, al afirmar la anterioridad natural de la polis, lo que interesa a Aristóteles es destacar la necesidad natural del hombre de ser parte de una polis *no para sobrevivir, sino para alcanzar la autosuficiencia*. En efecto, Aristóteles no dice que quien vive fuera de la polis muera, sino sólo que no se basta a sí mismo,

---

hombre por separado, sino también a las comunidades anteriores a la polis, como la casa y la aldea. Sin embargo, en lo que sigue parece reservar el nombre de “parte” a la más básica o elemental, el hombre singular.

<sup>51</sup> Para la respuesta que sigue, cfr. MAYHEW (1997), 18-20; SAUNDERS (1995), 70-71; y sobre todo MILLER (1995), 45-56.



que no es autosuficiente. Y, evidentemente, Aristóteles parece estar pensando en bastarse a sí mismo en orden a la vida buena.

Por todo esto, la manera correcta de interpretar este texto debe evitar la definición de anterioridad por naturaleza que se encuentra en *Met.* V 11. En efecto, Aristóteles parece usar aquí la noción de “anterior por naturaleza” en un sentido distinto, que sustituye “existencia” por “perfección” o “felicidad”. De este modo, la polis es anterior por naturaleza al hombre, porque éste no puede *vivir bien* sin ella y ésta sí puede *vivir bien* sin alguno de sus ciudadanos<sup>52</sup>.

Pero entonces, ¿cómo explicar que Aristóteles sostenga que una parte separada del todo sólo equívoca u homónimamente reciba el mismo nombre que antes? ¿Quiere decir que un hombre fuera de la polis se llama “hombre” sólo por equivocidad?

Claramente no, sino que, como explica MILLER (1995), 52-53, hay que pensar más bien lo siguiente: en cierto sentido, el hombre puede ser más o menos “humano”, según si realiza en mayor o menor medida su naturaleza, si se acerca o se aleja del cumplimiento de su fin. Ahora bien, como para alcanzar su fin el hombre debe ser parte de una polis, es decir, ser ciudadano, el hombre que vive separado de la polis sigue llamándose “hombre”, pero “ciudadano” sólo equívocamente, ya que será aldeano o miembro de alguna otra comunidad distinta de la polis. Y quien no es ciudadano no puede realizar plenamente su naturaleza y en ese sentido es “menos humano” que quien es parte de una polis.

Con toda esta interpretación, no sólo se evitan algunas contradicciones, sino también la tentación de atribuir a Aristóteles una teoría política que reduzca al hombre singular

---

<sup>52</sup> MILLER (1995), 47-50, también concluye que no puede atribuirse a la polis la definición de “anterioridad por naturaleza” de *Met.* V 11, sino un tipo distinto de anterioridad, referida a la mayor perfección o completud de una cosa respecto de otra. También Tomás de AQUINO (1971), *ad. loc.*, habla de una anterioridad “según el orden de la naturaleza y de la perfección”. De este modo, hay que considerar el texto de *Pol.* I 2 como un ejemplo más del hecho de que “Aristóteles no emplea siempre los diferentes significados de prioridad de acuerdo con las definiciones establecidas en *Cat.* 12 y *Met.* V 11”, VIGO (1989), 99.

a una mera parte de un todo social que sería semejante a un organismo vivo<sup>53</sup>. Esto se seguiría de tomar la anterioridad por naturaleza de la polis respecto del hombre en el sentido de *Met.* V 11, referido a la existencia, y no en un sentido moral, referido a la perfección y, más concretamente, a la autosuficiencia para la felicidad.

Las referencias a la autosuficiencia hechas aquí introducen la siguiente sección, II.5, donde se intentará completar el estudio de *Pol.* I 2, analizando este capítulo desde la perspectiva del papel que juega en este texto la noción de autosuficiencia.

## 5. Autosuficiencia en *Política I 2*

Visto el sentido que tiene y la función que desempeña la noción de naturaleza en la argumentación de *Pol.* I 2, resta hacer lo propio con la de autosuficiencia, mencionada varias veces a lo largo de este capítulo –una de ellas en el texto recién citado, al inicio de II.III.2–.

La primera –y quizá la más importante– de estas menciones se produce cuando, hablando de la secuencia entre las comunidades, Aristóteles se refiere por primera vez en I 2 a la polis, a la que identifica diciendo, entre otras cosas, “que tiene el extremo de toda autosuficiencia (*páses échousa péras tês autarkeías*)” (1252b 28-29). Aunque Aristóteles no ofrezca mayores explicaciones, resulta conveniente preguntarse desde ya qué sentido de autosuficiencia, de los vistos en II.3, parece concordar mejor con este texto.

Sin duda, no se trata de la autosuficiencia tal como aparece en *EN* I 7 ni, al menos directamente, de la autosuficiencia de *EN* X 7-8, pues aquí se predica este concepto de la polis y no de la felicidad, como en la *Ética*.

---

<sup>53</sup> Sobre la frecuente comparación aristotélica de la polis con un organismo y su verdadero alcance, v. nota al comienzo de I.1. Como es sabido, POPPER (1962), cap. 11, citado por MILLER (1995), 46, apoyándose en este tipo de comparaciones, llegó a decir que Aristóteles es uno de los precursores, junto a Platón, del totalitarismo moderno.

Aristóteles parece estar pensando en la autosuficiencia de la polis para vivir bien, pero no sólo en ella, con exclusión de la autosuficiencia necesaria para vivir, pues en tal caso no se entendería a qué se refiere cuando dice que la polis alcanza el límite o más alto grado (*péras*) de toda (*páses*) autosuficiencia<sup>54</sup>.

Más bien, Aristóteles parece querer decir que la polis incluye en sí las distintas autosuficiencias de las otras comunidades, distinguibles entre sí por aquello para lo cual se bastan a sí mismas, o sea, sus fines: la generación, la satisfacción de las necesidades cotidianas, etc. En este sentido, la polis incluye la autosuficiencia que cierra la escala: la autosuficiencia para vivir bien, para la felicidad<sup>55</sup>.

SIMPSON (1997), 21, interpreta este pasaje casi en los mismos términos: “Por toda autosuficiencia, Aristóteles evidentemente quiere decir que «la polis» es autosuficiente tanto para la vida como para la vida buena” (traducción mía); cfr. también SANTO TOMÁS DE AQUINO (1971), *ad. loc.* Este tipo de interpretación, según la cual hay diversos tipos o niveles de autosuficiencia, concuerda muy bien con la definición de MILLER, mencionada al final de II. 3, según la cual algo o alguien es autosuficiente cuando no le falta nada en orden a alcanzar su propio fin, pues al haber distintos fines entre las comunidades, se puede hablar también de distintas autosuficiencias.

De esta caracterización de la polis, en relación con la autosuficiencia, se desprende que, para Aristóteles, comenzará a haber polis cuando una comunidad sea tal, que pueda estar en condiciones de satisfacer todas sus necesidades, desde las básicas, hasta la más elevada, la de la felicidad, porque es la única comunidad que reúne o al menos

---

<sup>54</sup> Aunque en abstracto el adjetivo *pás pása pân* puede significar tanto “todo” como “entero”, por la posición en que se encuentra en este caso y porque la idea de completud ya viene dada por *péras*, parece tratarse de “toda autosuficiencia” en el sentido de “todas las autosuficiencias”

<sup>55</sup> Por eso Aristóteles la llama comunidad “perfecta (*téleios*)” (1252b 28), cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1971), *ad. loc.*

podría reunir las condiciones para que los ciudadanos puedan alcanzar la vida buena<sup>56</sup>.

Pocas líneas más abajo, Aristóteles vuelve a mencionar la autosuficiencia, en un pasaje citado más extensamente en II.4: “aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la autosuficiencia es un fin y lo mejor (*he d' autárkeia kai télos kai béltiston*)” (1252b 35-1253a 1).

En este texto, la noción de autosuficiencia está desempeñando un papel muy concreto dentro de una argumentación, ya que Aristóteles la emplea para vincular las nociones de naturaleza y de polis, de esta manera: puesto que la polis posee una total autosuficiencia, y ésta es un fin y lo mejor, entonces la polis es por naturaleza (y el hombre es por naturaleza un animal político), pues la naturaleza es fin.

Más allá de los alcances de esta argumentación<sup>57</sup>, lo que ahora interesa es descubrir qué sentido de autosuficiencia permite a Aristóteles afirmar tan categóricamente que ésta “es un fin y lo mejor”, es decir, no cualquier fin, sino el mejor de todos. ¿Se trata exactamente del mismo sentido de autosuficiencia en el que Aristóteles acaba de decir que la polis posee el nivel más alto?

<sup>56</sup> Aquí se plantea el problema de si para Aristóteles sería verdaderamente “polis” una comunidad llamada así en el lenguaje habitual, pero que, por su pobreza o por sus vicios morales, no proporcionara a sus ciudadanos las condiciones necesarias para que lleguen a la felicidad plena. Una posible respuesta, a partir de lo que se dice en *Pol.* I 2, es que, aún en tales circunstancias, esa comunidad seguiría llamándose propiamente “polis”, pues tal situación de vicio o pobreza podría revertirse, a diferencia de lo que ocurriría en otra comunidad, como una aldea, que por perfecta que sea nunca reunirá todas las condiciones necesarias para que sus miembros alcancen plenamente la felicidad, como el disponer de ocio. En definitiva, se puede decir que Aristóteles toma la palabra “polis” del lenguaje habitual, y aunque dentro de su teoría le da un sentido propio, nunca se aleja tanto del significado corriente, como para exigir llamar de otra manera a todas las “polis” que no se ordenan efectivamente a la felicidad. En *Pol.* III 9, hay un texto que se refiere a este tema: Aristóteles dice que “la polis que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud” (III 9, 1280b 7-8), refiriéndose a la virtud *Política*, no a la moral. Este texto se estudiará en detalle en IV.2.

<sup>57</sup> Para éste y otros argumentos relacionados que subyacen al texto de Aristóteles, v. SIMPSON (1998) 21-22. Una crítica a la estructura de este argumento puede verse en KEYT (1991), 132-133.

Al parecer, concordará mejor con este último texto aquel sentido de autosuficiencia que se acerque más a una identificación entre esta noción y la de felicidad, pues ésta última es por definición el mejor fin. Por consiguiente, la autosuficiencia identificada o definida como el mejor fin no podría corresponder a la autosuficiencia de la polis, sino a la de la felicidad y, más concretamente, no podría sino referirse al sentido que tenía esta palabra en *EN I 7*, pues en *X 7-8* la autosuficiencia es condición para la felicidad, sin identificarse con ella.

En consecuencia, primero Aristóteles habría usado un sentido amplio o genérico de autosuficiencia, según el cual se puede decir que ésta se encuentra en todas las comunidades, para pasar después a referirse a un sentido específico, la autosuficiencia como estado personal de plenitud, como en *EN I 7*. Así se explicaría por qué caracteriza a la autosuficiencia como el mejor fin, pues de alguna manera se la está identificando con la felicidad. Ahora bien, si esto es así, ¿debe acusarse a Aristóteles de cometer una falacia de equívocidad, al usar dos veces el mismo término con sentidos distintos?

Aunque no es claro que se trate de una falacia, quizá sí se podría acusar a Aristóteles de alterar sin previo aviso el sentido de la palabra “autosuficiencia”. Pero, en su defensa, se podría decir que no advirtió al lector sobre este cambio porque quizá ni él mismo tuvo conciencia de haberlo realizado, pues en verdad podría tratarse de una transición natural o espontánea entre dos sentidos de autosuficiencia conectados entre sí. Pero entonces deben responderse otras preguntas: ¿es verdaderamente lícito o natural este tránsito de un sentido a otro?, ¿están verdaderamente conectados entre sí los distintos sentidos de “autosuficiencia”? y, de ser así, ¿cómo se explica esta conexión?

La manera más adecuada de dar sentido a estos pasajes parece consistir en suponer que la noción de autosuficiencia tiene una diversidad de sentidos efectivamente conectados entre sí según un orden jerárquico. Y, para que los distintos tipos de autosuficiencia se dejen ordenar jerárquicamente, lo más lógico es que este orden se construya por referencia a la

correspondiente jerarquía de los fines a los que cada uno de esos tipos de autosuficiencia remite, en cuanto toda autosuficiencia es autosuficiencia para un fin. Según esta ordenación, se podría decir, por ejemplo, que la autosuficiencia de la casa se subordina a la de la aldea, por cuanto ése es el orden entre sus respectivos fines.

Ahora bien, hay que preguntarse si resulta legítimo este intento por establecer, a partir del efectivo orden jerárquico entre los fines, una jerarquía paralela entre las distintas autosuficiencias. En efecto, no es evidente, por ejemplo, por qué la autosuficiencia de la polis para la felicidad debería ser “más” autosuficiente que la autosuficiencia de la comunidad hombre-mujer para la generación de los hijos. En realidad, parece perfectamente posible que una comunidad sea más autosuficiente para alcanzar su fin que otra comunidad para alcanzar el suyo, por mucho que ésta sea superior en cuanto al fin. Por ejemplo, puede haber una aldea que sea autosuficiente por completo, porque no le falta nada para satisfacer las “necesidades no cotidianas” (1252b 16) a las que según Aristóteles se ordena, y, en cambio, una polis que, por diversos motivos, no sea plenamente autosuficiente para la felicidad.

¿En qué piensa entonces Aristóteles cuando dice que la polis tiene el extremo o límite de todas las autosuficiencias? Al parecer, el único sentido en que se puede decir que una polis es “más autosuficiente” que una aldea consiste en decir que lo es porque su fin es superior y los demás fines se ordenan a él. De la misma manera, la autosuficiencia de la polis parece incluir las autosuficiencias de las demás comunidades, que se ordenan a ella. En este sentido, se puede decir que una polis siempre será “más autosuficiente” que una aldea, pues –aunque para serlo la polis requiere que ya se den las autosuficiencias de las demás comunidades– respecto a la felicidad, la polis deja menos necesidades insatisfechas que la aldea y que la casa.

Hecha esta aclaración, subsiste aún un problema. Aunque parece cierto que la autosuficiencia de la polis para vivir bien incluye los elementos que conforman las autosuficiencias de las demás comunidades, resulta menos nítida la relación entre

tal autosuficiencia “suprema” de la polis, mencionada en 1252b 28-29, y la autosuficiencia como sinónimo de la felicidad que se menciona en 1253a 1, que sería la de *EN I 7*, según la interpretación del texto hecha aquí. El problema está en que Aristóteles habla de una y otra como si fueran lo mismo y en realidad no parecen referirse, como se ha visto, a lo mismo. La pregunta hecha antes, acerca de si están conectados los distintos sentidos de autosuficiencia, se ha precisado, pero no se ha resuelto. ¿Cómo se podría justificar el paso que da Aristóteles desde la autosuficiencia de la polis, que incluye todo aquello necesario para la vida y para la vida buena, a sostener que la autosuficiencia es el mejor fin?

Al examinar en 3. II. 2 el texto de *EN I 7* sobre la autosuficiencia, se dijo que ésta era el correlato subjetivo del carácter de bien perfecto o fin último de la felicidad. En este sentido, la felicidad es siempre autosuficiente, porque consiste en algo que, una vez obtenido, no produce en el sujeto deseos de nada más.

Pero no resulta claro cómo se podría conectar este sentido subjetivo-individual con la teoría de la polis de *Pol. I 2*. La única manera de resolver este problema exige renunciar a la interpretación de la autosuficiencia como el mejor fin, mencionada en 1253a 1, como equivalente a la autosuficiencia de *EN I 7*. Aunque es verdad que en ambos textos Aristóteles parece identificar autosuficiencia y felicidad, es posible pensar que el de *I 7* no es el único sentido de autosuficiencia que permite identificar ambas nociones.

En concreto, la manera más adecuada de interpretar 1252b 35-1253a 1 requiere expandir un poco el contenido de esas líneas, expresado muy sintéticamente: “aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la autosuficiencia es un fin y lo mejor” Aristóteles parece estar diciendo más o menos lo siguiente: si la naturaleza es fin, si el fin es lo mejor y si lo mejor para el hombre es la felicidad y, por otra parte, si la felicidad no se predica nunca de una comunidad, sino de hombres singulares, será “por naturaleza” aquella comunidad no que sea ella misma feliz, sino autosuficiente para la felicidad, y ésta es la polis. De este modo, cuando Aristóteles

dice que la autosuficiencia es el mejor fin, está pensando no en el mejor fin para el hombre, sino en el mejor fin posible para una comunidad, que no puede ser la felicidad, pues a una comunidad no se le llama propiamente “feliz”, sino de forma derivada, por reunir el conjunto de condiciones que permitan a los hombres que la forman ser felices, es decir, la autosuficiencia para vivir bien.

Así, la noción de autosuficiencia tal como la emplea Aristóteles en *Pol.* I 2 se refiere siempre a las comunidades, nunca al hombre individual. Es una noción compleja, que se puede aplicar a todas las comunidades, en una sucesión de niveles, que alcanzan su límite, su nivel máximo, en la polis, en la cual la autosuficiencia consiste en la capacidad para que sus miembros alcancen la felicidad.

Con esta interpretación, se refuerza lo dicho antes sobre la tesis de la anterioridad de la polis respecto al hombre (v. II.III.2), en cuyo contexto se encuentra, en 1253a 26-29, la última mención de la autosuficiencia hecha en I 2. En efecto, cuando Aristóteles dice que “cada uno por separado no es autosuficiente” (a26), resulta evidente que se refiere exclusivamente a la autosuficiencia para vivir bien, sin incluir los niveles anteriores de autosuficiencia.

#### **6. Apéndice. Interpretaciones de la tesis aristotélica *ánthropos physei politikón zôion***

Antes de terminar el capítulo 3, es útil referirse, sin pretensiones de exhaustividad, al panorama, nada sencillo, de las distintas interpretaciones de la tesis aristotélica del hombre como *politikón zôion*. La utilidad de este apéndice consiste en dejar claro que no se trata de una afirmación filosófica trivial, ni de una tesis cuyo significado sea evidente e indiscutido, sino que ella puede ser entendida de formas bastante diversas. Además, la variedad de opiniones refleja no sólo la complejidad del problema, sino también su importancia, pues ha atraído el interés de muchos autores. Un resumen de esta polémica puede verse en BERTI (1997), 24-



25, a cuyo esquema corresponde, aunque con algunas diferencias, la división que sigue<sup>58</sup>.

i) En primer lugar, se puede agrupar en un mismo lugar a quienes piensan que el adjetivo *politikón* se refiere específicamente a la polis, más que a una genérica “vida en sociedad”, y sobre todo que la tesis de Aristóteles significaría que el hombre está hecho para vivir en la polis, porque sólo en ella alcanzaría su fin, la vida buena. A su vez, se entiende que la polis es por naturaleza en el sentido de que “es la completud, fin o consumación del hombre y del desarrollo del hombre, siendo la condición esencialmente natural de algo su condición final, completa o perfecta”<sup>59</sup>.

A esta posición se le puede llamar “clásica” o “tradicional” Pero, aún dentro de ella, hay cierta diversidad de opiniones.

Para algunos autores, la afirmación de Aristóteles se encontraría en un nivel metafísico, hasta el punto de que los términos “humano”, “político” (en su sentido más amplio) y “poseedor de lenguaje” serían intercambiables<sup>60</sup>.

Hannah ARENDT, que dedica a este problema algunas páginas de su famosa obra *La condición humana* y que puede incluirse por ellas dentro de este grupo, aporta algunas ideas muy sugerentes sobre esta afirmación de la teoría política aristotélica, aunque la trata en un contexto muy amplio, que va no sólo más allá del análisis de los textos, sino también de la interpretación del pensamiento de Aristóteles, pues se refiere a él al hablar de las concepciones antigua, medieval y moderna de la sociabilidad del hombre.

<sup>58</sup> Cfr. SCHÜTRUMPF (1991) vol. I, 207-210, y sobre todo MILLER (1995), 30-32, que también ofrecen una cierta síntesis de las posiciones existentes.

<sup>59</sup> BARKER, (1958), 5, n. 2. La misma idea se encuentra en otro comentador clásico de la *Política*, BRADLEY (1880), 25ss. Para ellos y los demás intérpretes que se dejan incluir en este grupo, el hombre es naturalmente político porque la polis es el lugar adecuado para que alcance su perfección, la felicidad.

<sup>60</sup> Cfr. BIEN, (1973), 72, citado por KULLMANN (1991), 95 n. 4, quien agrega que también RITTER, (1969), 76ss., establece una estrecha relación entre el carácter naturalmente político del hombre y su naturaleza racional. Según BERTI (1997), 25, ésta última es también la posición de KAMP (1985) y de MULGAN (1977). Se puede agregar también aquí a MACINTYRE (1984), 155-156.

Con respecto a la tesis aristotélica en cuestión, ARENDT acusa a Séneca y a Santo Tomás de haber fijado la traducción de *politikón zôion* como *animal socialis*, pues –según ella– se pierde así el original concepto griego sobre la política y no se es fiel a la mente de Platón y Aristóteles, quienes “no es que desconocieran (...) el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica (...)”<sup>61</sup>.

Según ARENDT, el verdadero alcance de la definición aristotélica del hombre como *politikón zôion* se revela en unión con su segunda definición, *zôion lógon échon*, pues con ambas expresiones Aristóteles estaría sintetizando la opinión griega común sobre la vida política, que era considerada como “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” (p.41).

Además, la vida en la polis, que es lo que permite calificar al hombre como *politikós*, se caracterizaba, según ARENDT, por la libertad de trabajos y ocupaciones, que pertenecían a la vida de la casa. A diferencia de la concepción moderna de lo público y lo privado, para los griegos todo tipo de mando o gobierno –con las obligaciones y lazos y la relación de desigualdad entre gobernantes y gobernados que lleva consigo– correspondía a la esfera privada, mientras que lo propio de la polis era la igualdad entre los ciudadanos y la libertad, condición para la felicidad<sup>62</sup>. Hasta aquí las ideas de ARENDT.

<sup>61</sup> ARENDT, (1958), 38. Como se verá en ii), otros autores, apoyándose en HA I 1 creen que la tesis de Aristóteles significa justamente lo que aquí rechaza ARENDT, es decir, la necesidad biológica de vivir con otros.

<sup>62</sup> Cfr. 41-48 y BERTI (1997) 24, donde resume la posición general de ARENDT.

Por último, se puede decir que también KEYT (1991), 123-4, cree que el adjetivo *politikón* se refiere a la polis y no genéricamente a la vida en sociedad, pero su interpretación de la tesis del hombre como animal político es muy distinta, por no decir opuesta, de la aquí llamada “clásica”. A su juicio, “cuando Aristóteles afirma que el hombre es un animal político por naturaleza, lo máximo que puede querer decir es que la naturaleza dota al hombre de una capacidad latente para la virtud política y de un impulso para vivir en la polis” (125, la traducción es mía). Esta manera de entender la tesis de Aristóteles se acerca más a la de quienes toman *politikón* en sentido amplio que a la de los autores antes mencionados, como se verá a continuación, aunque tampoco sería correcto incluir a KEYT en este grupo, pues en realidad su posición es más compleja y requeriría un tratamiento especial.

ii) En segundo lugar, están los que creen que la tesis de Aristóteles tiene un sentido biológico y significaría principalmente la presencia en el hombre de un impulso genético a la vida social, impulso o tendencia que se puede encontrar también, aunque en un grado inferior, en otros animales<sup>63</sup>. Para los defensores de esta interpretación, el adjetivo *politikón* no se referiría exclusivamente a la polis, sino genéricamente a la vida en común con otros<sup>64</sup>. A esta posición se le puede dar el nombre de “biológica”

Dentro de este grupo se puede destacar la posición de Wolfgang KULLMANN (1991), quien estudia la tesis del hombre como *politikón zôion* que aparece en *Pol. I 2*, comparándola con pasajes paralelos de *Pol.*, *EN*, *EE* y *HA*.

De partida, KULLMANN se distancia de algunas de las interpretaciones del primer grupo, pues para él la mención en 1253a7-8 de animales menos “políticos” que el hombre implica claramente que *politikón* no debe entenderse como la diferencia específica de una definición del hombre, sino

<sup>63</sup> En apoyo de esta idea, se suele citar el texto de *HA I 1*, 488a 7-10, sobre los animales políticos (citado en II.III.1, en nota al texto de *Pol. I 2*, 1253a 7-18), interpretándolo literalmente.

<sup>64</sup> MILLER (1995), 31 n 12, agrupa aquí a J. DEPEW (dos artículos inéditos en esa fecha), W. KULLMANN (1991) y J. M. COOPER, “Political Animals and Civic Friendship”, en PATZIG (1990), 221-248.

simplemente como una propiedad derivada de la definición (101). En el mismo sentido, afirma que el sentido primario de *politikón* es aquí biológico: indica el impulso genético del hombre a reunirse con otros, sin que medie para ello una decisión consciente: “el aspecto político es visto «por Aristóteles» como una característica esencial que el hombre posee sobre fundamentos biológico-genéticos” (105, traducción mía).

Para fundamentar esta interpretación, KULLMANN se apoya especialmente en *Pol.* III 6, 1278b 15-30, un texto muy interesante para esta discusión. En él, Aristóteles se pregunta por qué causa surge una polis y señala que, siendo el hombre por naturaleza un animal político, por eso “aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia (*orégontai toû syzên*), si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del vivir bien (*zên kalôs*)”<sup>65</sup>. Según interpreta KULLMANN este texto, la primera causa del origen de la polis es inconsciente y proviene de la naturaleza; mientras que el segundo motivo o causa del origen de la polis es específicamente humano (cfr. 102-3) y por eso Aristóteles no la conectaría con la tesis del hombre como *physei politikón zôion*, ya que hay otros animales que también son *politiká*<sup>66</sup>.

Volviendo al pasaje que da origen a esta controversia, I 2, 1253a 1-6, KULLMANN sostiene que allí ser “por naturaleza” se dice de la polis sólo metafóricamente, pues lo que Aristóteles estaría indicando no es que la polis sea un organismo, sino la culminación de un proceso histórico-cultural, semejante, pero no equivalente, a un desarrollo natural o biológico (98 y 110)<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> 1278b 20-23. MARÍAS y ARAUJO traducen *zên kalôs* como bienestar.

<sup>66</sup> El texto completo de III 6 parece enumerar tres causas del origen de la polis. Sin embargo, KULLMANN cree que la tercera, según la cual los hombres “también se reúnen simplemente para vivir (...), pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad” (1278b 24-26) se identifica con la primera. MILLER (1995), 35, en cambio, las distingue.

<sup>67</sup> Detrás de esto, está el tomar naturaleza sólo en su sentido “físico”, por oposición a lo artificial. Si éste es el sentido de naturaleza en *Pol.* I 2, KULLMANN

De modo consecuente con este último punto, al final de su artículo, KULLMANN concluye que esta concepción de la polis tiene cierta inconsistencia con la idea del hombre como animal político, pues Aristóteles nunca explica cómo habrían vivido los hombres mientras no existía la polis (115-117).

iii) En tercer lugar, está la complementación de las dos posiciones anteriores. La polis se origina tanto por un factor biológico-instintivo, común al hombre y a los animales, como por uno teleológico, de carácter ético o más bien metafísico. Según esta interpretación, este doble sentido estaría incluido en la caracterización del hombre como *politikón zôion*.

En este grupo, cabe destacar a MILLER (1995), 30-36, que estudia este problema a la vez prolija y sintéticamente. MILLER distingue en la *Política* dos argumentos que concluyen que el hombre es un animal político: el argumento de las capacidades políticas, ubicado en I 2, 1253a 7-18, y el de los impulsos políticos, en III 6, 1278b 17-30 (el mismo texto considerado por KULLMANN). Ambos argumentos son, según MILLER, complementarios: el primero muestra que el hombre es animal político por naturaleza, porque requiere de la polis para desarrollar sus capacidades morales naturales; el segundo, que el hombre es tal, porque tiene un impulso o tendencia pre-reflexiva a vivir con otros.

Más allá del análisis que hace MILLER de estos textos, su respuesta merece especial atención, porque no se limita a una postura ecléctica que reconozca igual validez a las dos posiciones anteriores, sino que indica una manera de vincularlas: según MILLER el impulso biológico a vivir en la polis deriva de la necesidad de la polis para que el hombre alcance su fin. De este modo, el aspecto biológico se subordina, por así decir, al ético o metafísico. “La afirmación de Aristóteles de que el impulso político está presente por naturaleza en todos los seres humanos está así abierta a una explicación teleológica: la naturaleza proporciona a los hombres el deseo de comunidades políticas, porque la vida en

---

tendría razón al decir que se trata de una metáfora. Pero aquí se ha seguido una interpretación distinta, teleológica, de la noción de naturaleza en I 2 (véase II.III.1), que no requiere suponer ninguna metáfora para evitar una visión organicista de la polis.

tales comunidades es necesaria para la completa autorrealización humana” (36, traducción mía).

Como se ve, al establecer esta relación entre ambos argumentos, MILLER se acerca más a la posición clásica que a la biológica, al igual que la lectura de I 2 hecha en II.III.1.

### III

#### LA IDENTIDAD ENTRE EL FIN DEL HOMBRE Y EL DE LA POLIS DESDE LA PERSPECTIVA DEL RÉGIMEN MEJOR (*POLÍTICA VII*)

“No se debe llamar feliz a una polis mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos” Aristóteles, *Política VII 9*, 1329a 23-24.

El propósito de las líneas que siguen consiste en complementar los capítulos I y II, mediante una selección de textos del libro VII donde Aristóteles identifique de alguna manera el fin del hombre y el fin de la polis. Como fruto de esta revisión, se podría recoger un número muy abundante de textos, pues Aristóteles recuerda o reafirma esta tesis de la identidad entre la finalidad del hombre y la de la polis muchas veces. Pero, por lo mismo, se citarán sólo los pasajes que parecen aportar alguna novedad de tipo argumental respecto a los estudiados en los capítulos anteriores.

#### **1. Los dos argumentos de *Política VII 1-2*: la identificación de la virtud ética con la virtud política y la identidad formal entre el fin de la polis y el fin del hombre**

Nada más comenzar el libro VII, Aristóteles establece, como requisito metodológico para cualquier investigación acerca del régimen mejor, que antes de tal estudio es preciso resolver dos problemas: i) cuál es la vida más preferible y ii)

si es idéntica para la comunidad y para el hombre o no (cfr. VII 1, 1323a 14-21).

En los párrafos inmediatamente siguientes, Aristóteles argumenta en torno a i), pensando en la mejor vida para cada hombre, cuestión que en principio no debería interesar aquí. Pero como poco después dirá –en 1323b 29-33, al menos según la interpretación del texto que se seguirá aquí– que las mismas razones dadas para i) también resultan válidas para determinar la mejor vida para la polis, se torna imprescindible prestarle atención también a la argumentación acerca de i).

En primer lugar, en 1323a 21-23 Aristóteles anuncia que para resolver esta pregunta aprovechará lo que ya ha dicho sobre la vida mejor en los tratados exotéricos<sup>1</sup>. En concreto, el punto de partida para discutir en torno a i) es una proposición en la que todos están de acuerdo, a saber, que los hombres felices deben poseer los tres tipos de bienes que existen: los exteriores, los del cuerpo y los del alma. Las divergencias nacen al intentar determinar la cantidad y superioridad relativa de estos tipos de bienes, que es lo que quiere precisar Aristóteles<sup>2</sup>.

A continuación, Aristóteles intenta responder i) por la vía de mostrar que la felicidad consiste en bienes interiores,

<sup>1</sup> No es claro a qué corresponden exactamente estos tratados. KRAUT (1997), 53-54, cree que se trata en general de obras del mismo Aristóteles (no de Platón o de la Academia) y que, en este caso concreto, de acuerdo con JAEGER (1946), 317, probablemente Aristóteles se refiere al *Protréptico*, obra en la que se encuentra una distinción entre los bienes exteriores, los del cuerpo y los del alma, igual a la que Aristóteles usa a continuación.

Un análisis de las consecuencias filosóficas del carácter más o menos privado o esotérico de los diversos escritos de Aristóteles se encuentra en BODÉUS (1993), 83-96.

<sup>2</sup> Cfr. 1323a 24-35. Es importante tener en cuenta, para leer VII 1 sin contradecir la interpretación exclusivista de la felicidad seguida aquí (v. 3.II.2), que no significan lo mismo “felicidad” y “vida feliz”. Ésta, según la opinión común que Aristóteles comparte, debe incluir los tres tipos de bienes; aquélla, es decir, lo que determina esencialmente si una vida es feliz o no, consiste para Aristóteles sólo en uno de estos bienes, la vida ejercida según la virtud. Tomo esta distinción de KRAUT (1989), 267, n2, y 268-269, quien la usa para explicar el pasaje sobre la autosuficiencia de EN I 7.



como la virtud, y no en otro tipo de bienes, para poder concluir así que el mejor tipo de vida debe ser aquel que se ejerce según la virtud.

En concreto, Aristóteles sostiene que la felicidad no parece residir en bienes exteriores de ningún tipo, pues éstos, a diferencia de los bienes interiores, son perjudiciales si se los posee en exceso (cfr. 1323b 8-12); además, dependen de la suerte, y la felicidad no es lo mismo que la buena fortuna (cfr. 1323b 27-29). También es claro que “el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en absoluto como para nosotros” (1323b 16-17), por lo que el bien del alma será también más valioso que el bien del cuerpo y que cualquier bien exterior o propiedad.

Estas razones sirven para reforzar lo que, según Aristóteles, ya muestra la experiencia: que los que son efectivamente felices no siempre tienen abundancia de bienes exteriores, pero sí son superiores en inteligencia (*diánoia*) y carácter (*éthos*) (cfr. 1323b 1-7). Además, en el mismo sentido se puede apelar al caso de la felicidad propia de la divinidad, pues Dios “es sin duda feliz y bienaventurado, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por tener cierta naturaleza” (1323b 23-26).

Con todos estos argumentos, Aristóteles ha resuelto i), cuál es la vida más preferible, mostrando que debe ser aquella vida que se ejerce según la virtud: “cada uno participa de la felicidad en la misma medida que de la virtud y de la prudencia, y actúa de acuerdo con ellas”<sup>3</sup> (1323b 21-23).

En lo que sigue del mismo capítulo y en el comienzo del siguiente, VII 1, 1323b 29-VII 2, 1324a 13, Aristóteles busca una respuesta a ii), es decir, si la vida más preferible es la misma para el hombre y para la comunidad. Para resolver esta pregunta, ofrece dos argumentos, el primero de los cuales remite a la discusión de i). Se ha numerado el texto para facilitar su comentario. El texto 1 contiene el primero de

<sup>3</sup> 1323b 21-23. Nótese que Aristóteles añade que el hombre feliz no sólo participa de las virtudes, sino que actúa de acuerdo a ellas, en conformidad con *EN* I 8, 1098b 31-1099a 3, donde explica que la felicidad no puede consistir en un hábito, sino en una actividad, la actividad conforme a la virtud. Cfr. también *EN* I 5, 1095b 30-1096a 2.

estos dos argumentos, mientras que el segundo argumento se encuentra en 3.

1.- “De esto se sigue, y en virtud de los mismos argumentos, que la polis feliz es la mejor y le va bien (*pólin eudaímona tèn arísten eínai kai práttousan kalôs*). Pues es imposible que les vaya bien a los que no hacen buenas obras (*adýnaton dè kalôs práttein toîs mè tà kalà práttousin*), y no hay obra buena (*kalòn érgon*), ni del hombre ni de la polis, separada de la virtud y la prudencia<sup>4</sup>. La fortaleza, justicia y prudencia de la polis tienen la misma eficacia (*dýnamin*) y la misma forma (*morphén*) que las que hacen que el hombre que participa de ellas sea llamado justo, prudente y morigerado” (VII 1, 1323b 29-36).

Teniendo en cuenta lo dicho sobre la interpretación de este texto en cuanto a su vinculación con la argumentación anterior, hay que detenerse ahora en la afirmación de una

<sup>4</sup> Hasta aquí la traducción es mía; el resto sigue la traducción de MARIAS y ARAUJO. Lo que determina en gran parte las diferencias de traducción de estas cuatro líneas (b29-32), es la dificultad de traducir un juego de palabras que hace Aristóteles, a partir de la expresión *kalôs práttein*. SIMPSON (1998), 200, menciona las distintas posibilidades de traducción e interpretación y a sus respectivos defensores. Él cree que no puede haber aquí un juego de palabras entre *kalôs práttein* entendido como “irle bien a uno” y hacer “buenas obras” (*kalà érga*), porque entonces Aristóteles cometería un sofisma, sino que *kalôs práttein* debe traducirse como “actuar noblemente” KRAUT (1997), 59, en cambio, dice que esta expresión “sugiere tanto hacer lo correcto como irle bien a uno” A mi juicio, *kalôs práttein* sólo tiene el sentido de “irle bien a uno” (cfr. LIDELL-SCOTT (1996), s. v. *kalós* y s. v. *prásson*), lo que no implica que Aristóteles cometa un sofisma, pues no hay que darle un valor argumental al paso que da entre *kalôs práttein* y *tà kalà práttein*. Este paso fue dado antes, al identificar la felicidad –que para todos equivale a “irle bien a uno” (*kalôs práttein* equivale a *eû práttein* y cfr. EN I 4, 1095a 19-20)– con la actividad conforme a la virtud.

Además, en este texto también se presenta el problema de cómo entender la alusión a “los mismos argumentos” Para esto, aunque no para la traducción, he seguido en parte a SIMPSON (1998), 200, para quien la alusión a “los mismos argumentos” debe entenderse en sentido retrospectivo y no como referido a lo que viene a continuación. De este modo, Aristóteles está afirmando que se aplica por igual a la polis todo lo que ha dicho antes en favor de que la vida mejor consiste en la vida virtuosa. Lo que sigue en «1» no es por eso un nuevo argumento, sino un intento para justificar la aplicación de la argumentación anterior al caso de la polis. De este modo, habría que repetir lo anterior, diciendo que el fin de la polis no parece consistir en bienes exteriores, sino interiores, cuyo exceso no es nocivo y que no dependen de la suerte, etc. Todas las razones usadas en i), en consecuencia, forman parte también del primer argumento en favor de ii).

cierta identidad entre las virtudes del hombre y de la polis, como segunda parte de este argumento en pro de la identidad entre los fines de ambos o, más precisamente, como un paso necesario para justificar la validez de aplicar lo dicho al discutir i) para resolver ii).

La aparición en este contexto de la noción de virtud recuerda la compleja discusión de *Pol.* III 4, acerca de si es lo mismo o no ser un buen ciudadano y un hombre bueno. En I.1, antes de comentarla, se debió apelar, a partir de la *Ética a Nicómaco*, a la legitimidad de vincular “virtud” y “fin del hombre” para poder interpretar la conclusión de III 4, la identidad bajo ciertos aspectos entre la virtud ética y la política, como identidad entre el fin del hombre y el de la polis.

En este caso, es el mismo Aristóteles quien aprovecha esta vinculación entre la virtud y el fin del hombre, expresada en la equivalencia –mostrada al comienzo de VII 1– entre la vida virtuosa y la felicidad (fin del hombre), para resolver el problema de la identidad entre el fin del hombre y el del ciudadano (o de la polis). En consecuencia, a diferencia de III 4, aquí la posible identidad entre virtud ética y virtud política no interesa a Aristóteles por sí misma, sino como medio para resolver ii).

También es nuevo en VII 1, respecto de III 4, el hecho de que Aristóteles no apoye la identidad entre ambas virtudes en el caso paradigmático del buen gobernante, sino que apele a la “eficacia” o “capacidad” de la virtud y a su “forma” ¿Qué significa esto? SIMPSON relaciona este punto con lo que Aristóteles ha dicho inmediatamente antes: atribuir una obra buena tanto a la polis como al hombre supone que éstos poseen una virtud por la cual la han llegado a realizar. De esta afirmación se sigue que las virtudes de ambos tienen la misma eficacia y forma, pues por ellas se realiza (eficacia) el mismo tipo (forma) de obras: las obras buenas<sup>5</sup>. De este modo, la mera posibilidad de atribuir a una polis la

---

<sup>5</sup> Cfr. SIMPSON (1998), 201. Semejante en su contenido, aunque no establece una conexión con el texto anterior, es la interpretación de KRAUT (1997), 59. Aunque parezca demasiado sencilla, casi trivial, no parece haber otra interpretación posible de este argumento, al menos con un claro apoyo en el texto.

realización de obras buenas implica que la virtud que la polis posee o puede poseer tiene la misma eficacia y forma que la virtud ética, por la que se dice de alguien que hace obras buenas.

Aristóteles no precisa más este supuesto; parece bastarle que en el lenguaje habitual se diga que una polis ha hecho algo bueno. Sin embargo, el mismo Aristóteles, en III 1, 1274b 34-36 y en III 3, 1276a 819, había constatado diversidad de opiniones sobre la posibilidad de atribuir acciones a una polis, sin resolver la cuestión. Además, acaba de caracterizar a las virtudes como “bienes del alma” y obviamente la polis carece de ella, por lo que no podría poseer virtudes, lo que resta fuerza a su argumento. Al parecer, la atribución de una virtud a una polis sólo puede significar que esa virtud es poseída por todos o la mayoría de sus ciudadanos.

En todo caso, aceptada la tesis de que no son distintas, al menos en cuanto a la eficacia y a la forma, la virtud del hombre y la de la polis, queda justificado trasladar a la polis la conclusión alcanzada respecto a la vida preferible para el hombre, que decía que ésta consiste en la vida virtuosa.

2.- “Contentémonos con esta breve introducción a estas cuestiones, ya que ni es posible dejar de tocarlas, ni recorrer detenidamente todos los argumentos que con ellas se relacionan, pues es tarea de otro estudio (*hetéras gár estin érgon scholês taûta*)<sup>6</sup>. Dejemos sentado, por el momento, que la vida mejor, tanto para cada uno aislado (*choris hekásto*) como en común para las polis, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas. En cuanto a las objeciones, las dejaremos de lado en nuestra investigación actual, y las examinaremos más adelante, si a alguno no le convence lo que hemos dicho” (VII 1, 1323b 36-1324a 4).

El texto 2 contiene una declaración metodológica acerca de “estas cuestiones”, que no son otras que i) y ii): la determinación del contenido de la vida mejor y la posibilidad

<sup>6</sup> La frase “pues es tarea de otro estudio” es traducción mía. MARÍAS y ARAUJO toman *scholê* en el sentido de “tiempo libre” y se ven obligados a traducir “obra que requeriría demasiado tiempo”, forzando el texto.

de atribuirle por igual tanto a cada uno por separado como a la polis.

Aristóteles realiza un par de observaciones de no mucha importancia para el tema que interesa ahora, pero relevantes, ciertamente, para comprender qué tipo de saber es para Aristóteles la ciencia política. La primera de ellas consiste en sostener que i) y ii) no se pueden dejar de tocar, es decir, que son dos cuestiones imprescindibles e inevitables en una teoría del régimen mejor, que es lo que se está introduciendo en VII 1. El motivo se debe buscar en la estrecha vinculación metodológica entre ética y política, que –como se dijo en la Introducción a este trabajo– requiere justificarse mediante una respuesta afirmativa a la pregunta por la identidad de fines entre el hombre y la polis, pues tal identidad permite aplicar de alguna forma al nivel social las conclusiones alcanzadas respecto al plano individual.

En segundo lugar, Aristóteles elude la tarea de realizar un examen exhaustivo de estos dos temas, lo que se explica porque i) y ii), especialmente la determinación de la vida mejor, son preguntas que deben ser resueltas en la ética más que en la *Política*<sup>7</sup>.

La segunda parte del texto 2 sintetiza la respuesta de Aristóteles a i) y ii), sin aportar nada relevante para la argumentación.

3.- “Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la polis o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa de cada uno, consideran también feliz a la polis entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra la vida de un tirano declararán que la polis más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz a cada uno por su virtud dirá que es más feliz la polis más virtuosa” (VII 2, 1324a 5-13).

---

<sup>7</sup> Cfr. KRAUT (1997), 59. En cambio, SIMPSON (1998), 201-201, va demasiado lejos: piensa que, al hablar de otro estudio, Aristóteles se refiere a la metafísica o a la psicología, pues en la primera se estudia cómo las mismas cualidades se pueden predicar de distintos sujetos y, en la segunda, cómo puede decirse que los mismos hábitos pertenezcan a un alma o a varias en común.

En este texto se encuentra un segundo argumento sobre ii), cuya novedad reside en su carácter puramente formal: muestra que la felicidad de la polis es la misma que la del hombre sin suponer ninguna determinación concreta o material acerca de su contenido<sup>8</sup>. Además, el punto de partida del argumento no es lógico, sino “sociológico”, por así decir: se basa en el común acuerdo de los hombres, que piensan –o al menos así pensarían si se les preguntara– que es válido proyectar a la polis el mismo fin que atribuyen a cada hombre en particular, sin importar la manera en que se representen ese fin.

Este punto de partida recuerda inmediatamente *EN I 4, 1095a 17-28*, donde Aristóteles constata un hecho muy semejante respecto al fin por el que se desean todas las demás cosas: están todos de acuerdo en darle el nombre de felicidad, aunque acerca de su contenido las opiniones varíen mucho. En este caso, el acuerdo no se refiere a usar todos un mismo nombre<sup>9</sup>, sino a la legitimidad de establecer un paralelismo

<sup>8</sup> La manera en que Aristóteles introduce este argumento plantea algunas dudas. ¿Por qué comienza diciendo que falta responder ii), si acaba de dar un argumento y afirmar claramente cuál es su respuesta al problema? Además, puesto que este argumento es formal, ¿por qué no lo ubicó antes de discutir en qué consiste la vida mejor? Por último, ¿por qué la división de capítulos corta el hilo argumental? (el texto «3» abre VII 2, capítulo que en lo que sigue trata un tema distinto). La respuesta a la primera pregunta tiene que ver con el carácter no sistemático de la *Política* y en general de los escritos de Aristóteles, quien muchas veces afirma una tesis y sólo después argumenta a su favor. La segunda no parece una pregunta válida, porque en realidad no existe dependencia lógica entre este argumento y el de la vida mejor, por lo que Aristóteles no tenía por qué ponerlos en un orden determinado, a diferencia de la caracterización formal y la determinación material de la felicidad en *EN I*, que sí dependían una de otra. Finalmente, sobre la tercera pregunta, basta reconocer sin más una falencia en la división de los capítulos (división que no se remonta al mismo Aristóteles), de acuerdo con SIMPSON (1998), 202.

<sup>9</sup> En el texto de *EN*, Aristóteles dice que el acuerdo consiste en llamar felicidad a lo que él ha caracterizado como fin último. Si se reflexiona un poco sobre este hecho, tal coincidencia no puede dejar de suponer que todos reconocen, de una manera más o menos explícita, que aquello que llaman “felicidad”, sea lo que fuere, será siempre aquel fin por el cual se eligen todas las cosas. En consecuencia, el acuerdo va más allá de una mera cuestión nominal, pues involucra un mínimo acuerdo conceptual sobre aquello que reciba el nombre de “felicidad”

entre el modo de concebir la felicidad del hombre y el de concebir la de la polis. Aristóteles ofrece un par de ejemplos para mostrar cómo se verifica esta creencia común. Así, quien considere que la felicidad consiste en poseer riquezas o en detentar el poder, no tendrá reparos en afirmar que la polis es feliz cuando es rica o cuando es poderosa.

Tales ejemplos resultan convincentes. Sin embargo, como la formalidad del argumento debería permitir usar cualquier ejemplo sin anular su validez, es lícito preguntarse si no existirá algún caso en que este paralelismo entre el hombre y la polis se vuelva inaplicable. Por ejemplo, quien tome la salud del cuerpo como contenido de la felicidad ¿cómo entenderá la felicidad de la polis, si ésta no tiene cuerpo? Probablemente, hará consistir la felicidad de la polis en la posesión de una buena infraestructura material o de buenos servicios, o simplemente en que todos sus ciudadanos gocen de salud. Pero ¿y si se entiende la felicidad como posesión de bienes exteriores y se da el caso de que una polis posea grandes riquezas sin que ninguno de sus ciudadanos sea rico<sup>10</sup>? Quien plantea este problema es KRAUT, que lo soluciona –acertadamente, en mi opinión–, diciendo que este tipo de casos “sólo revelan la posibilidad de que, en ciertas concepciones de la felicidad, a la polis puede irle bien incluso cuando a ningún ciudadano le va bien, o viceversa”<sup>11</sup>. Es decir, tales casos no contradicen el argumento, pues la posible separación fáctica entre la felicidad de uno y otro, polis y hombre, no impide seguir creyendo que ambos son felices por el mismo tipo de bien, pues esta identidad no implica que siempre lo posean al mismo tiempo. Que cada hombre y la polis tengan el mismo fin significa que éste consiste en lo mismo, no que el hecho de que lo posea uno implique que lo posea el otro.

Otra posible objeción al argumento de 3 parte de la constatación de que hay fines que un hombre por sí solo

---

<sup>10</sup> En la actualidad, es fácil imaginar un Estado que posea riquezas, pero cuyos habitantes no sean ricos, mientras que, en el caso de una polis griega, tal situación parece improbable. De cualquier manera, la suposición resulta útil.

<sup>11</sup> KRAUT (1997), 61. La traducción es mía; donde se dice “polis”, KRAUT traduce “city”

nunca se propondría, pero sí en conjunto con otros. Por ejemplo, nadie se propone individualmente aliviar el hambre o la desnutrición, sino sólo en conjunto con otros hombres<sup>12</sup>. Paralelamente, también parece haber fines que sólo corresponden a cada hombre en particular y nunca a una comunidad.

¿Constituyen estos casos contraejemplos que invaliden el argumento formal de 3? No, porque lo que dice Aristóteles se refiere al fin último, no a cualquier fin. Usando el mismo ejemplo: si un hombre creyera que una polis debe, por encima de toda otra meta, luchar por erradicar el hambre, no parece absurdo que él piense que, paralelamente, el fin último de cada hombre consiste en la satisfacción de sus necesidades alimenticias. En cambio, si piensa que el intento de una polis por eliminar el hambre no constituye su fin último, sino un fin incluido dentro de una jerarquía, presidida por un fin último de otro tipo, es este fin último lo que, según el argumento, debe reflejarse en su manera de concebir el fin del hombre singular, y no la lucha de la polis contra el hambre –aunque en realidad ésta también puede tener un paralelo: la satisfacción de la necesidad individual de alimentarse, como medio ordenado a lo que se considere fin último–.

De este modo, a pesar de su extrema sencillez, el argumento formal para identificar el fin del hombre con el de la polis constituye un argumento válido y además muy interesante, pues, a diferencia de los demás, supone poca “carga” teórica que lo fundamente y puede usarse por ello en un contexto dialéctico más amplio.

A modo de síntesis de III.1, se puede esquematizar la argumentación desarrollada por Aristóteles en VII 1-2 de la siguiente manera:

1.- la vida mejor o felicidad del hombre no consiste en bienes exteriores o del cuerpo, sino en una vida acompañada de virtud;

---

<sup>12</sup> Nuevamente, este problema y el ejemplo están tomados de KRAUT (1997), 60, pero lo que sigue no corresponde exactamente a su respuesta.



2.- a) la virtud no sólo se predica del hombre, sino también de la polis, pues se puede atribuir a ambos la realización de obras buenas, aunque en el caso de la polis esta atribución es derivativa respecto del caso del hombre;

b) de forma más convincente, apunta en la misma dirección el hecho de que todos los hombres piensan por igual la felicidad de cada hombre y la de la polis, aunque difieran unos de otros en la determinación de su contenido; en consecuencia,

3 la felicidad tanto del hombre como de la polis consiste en la vida conforme a la virtud.

## 2. La felicidad de la polis y la felicidad de sus partes

Lo que se recogerá en III.2 son textos de distinta ubicación en la *Política*, pero con una característica común: considerar de alguna manera a la polis y a sus miembros a partir de las relaciones entre un todo y sus partes.

Antes de citar nada, hay que advertir que estos textos pueden dar la impresión de que primara en ellos una perspectiva que reduce la identidad entre la felicidad del hombre y la felicidad de la polis a una mera identidad entre aquello que hace feliz a un hombre y aquello que hace felices a varios hombres. De este modo, la diferencia entre ética y política pareciera reducirse, a su vez, a una cuestión meramente cuantitativa<sup>13</sup>. Más concretamente, llama la atención la ausencia de los matices y precisiones de la argumentación de *Pol.* III 4, donde se partía de una efectiva diferencia entre la virtud del hombre y la del ciudadano, diferencia que aquí no se toma en cuenta.

Pero debe recordarse que en los libros VII y VIII, Aristóteles no toma como punto de partida la experiencia “pura”, sino enriquecida con muchos elementos teóricos,

<sup>13</sup> Idea que de alguna manera rechaza Aristóteles en *Pol.* I 1, 1252a 7-16, cuando se distancia de aquellos que creen que la casa y la polis sólo difieren cuantitativamente, no específicamente, es decir, por el número de miembros que las forman. Aristóteles desarrolla toda su teoría explicativa de la polis en I 2 precisamente para refutar esta opinión (cfr. I 1, 1252a 17-23).

necesarios para la determinación del régimen mejor, tomados en su mayoría de sus escritos de ética y de la misma *Política*, en especial, de los libros I y III.

En concreto, al leer los textos que siguen debe tenerse en cuenta que, como se verá, Aristóteles no habla de “hombres” a secas, sino siempre de “ciudadanos”; y no de cualquier ciudadano, sino del que forma parte del régimen mejor. También está presente la conclusión de III 4: en el régimen mejor, se identifican el hombre bueno y el buen ciudadano. Hechas estas advertencias, es posible pasar a comentar los textos.

\* \* \* \* \*

Tras esta introducción, conviene comenzar III.2 citando VII 9, 1329a 21-24, por su cercanía con la argumentación de VII 1-2. Dice ahí Aristóteles:

“Esto resulta evidente del punto de partida (*ek tês hypothéseos*)<sup>14</sup>: la felicidad tiene que darse unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una polis mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos”

Evidentemente, la afirmación de que la felicidad debe darse unida a la virtud, calificada como punto de partida o suposición inicial, proviene de VII 1 y mediatamente de *EN*.

La frase siguiente, por su parte, debe entenderse dentro del contexto argumentativo en que se inserta: Aristóteles está delimitando quiénes son ciudadanos y quiénes no lo son. En efecto, Aristóteles ha sostenido en líneas anteriores que, en el régimen mejor, sólo pueden ser ciudadanos los que pertenezcan a una clase en la que sea posible ser virtuoso. Mediante este criterio, Aristóteles puede dejar fuera de la ciudadanía, además de los esclavos<sup>15</sup>, a los obreros (*bánausoi*), a los que llevan vida de mercaderes (*agoraîos*

<sup>14</sup> MARIAS-ARAUJO traducen *hypóthesis* como “nuestro principio fundamental”, lo que es posible, pero a mi juicio resulta menos adecuado al contexto.

<sup>15</sup> Que no son ciudadanos en ningún régimen. Cfr. III 5, donde se discute quiénes pueden considerarse ciudadanos en los distintos regímenes y donde la exclusión de los esclavos es un supuesto que ni siquiera se discute.

bíos) y a los labradores (cfr. 1328b 33-1329a 2 y 1329a 18-21). Tal exclusión se origina en que el régimen mejor es por definición aquél en que los ciudadanos llegan a ser felices<sup>16</sup>, por lo que en él simplemente no pueden ser ciudadanos los que no están en condiciones de desarrollar la virtud y, por lo tanto, de alcanzar la felicidad<sup>17</sup>, aunque podrían ser ciudadanos en otros regímenes (cfr. III 5, 1278a 15-18).

Todo este contexto revela que la afirmación del texto de que la felicidad de la polis consiste en la felicidad de todos sus miembros no corresponde a una conclusión, sino a una premisa, dirigida a mostrar quiénes pueden ser ciudadanos. En efecto, si la felicidad de la polis debe darse en todas sus partes, es decir, en todos sus ciudadanos, sólo deben considerarse ciudadanos aquellos hombres capaces de ser felices<sup>18</sup>.

¿Por qué entonces se ha citado este texto, si no aporta ningún argumento para lo que interesa aquí, la identificación entre la felicidad de cada hombre y la de la polis? Porque permite hacer presentes un par de puntos fundamentales para entender todo lo dicho hasta ahora: que no cualquier hombre es ciudadano en el régimen mejor y, además, y muy especialmente, que cada vez que Aristóteles habla del “fin de la polis”, a lo largo de toda la *Política*, está pensando en el fin de los ciudadanos que la forman, es decir, no de todos los

<sup>16</sup> “El régimen mejor será necesariamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar lo más posible y llevar una vida feliz”, VII 2, 1324a 23-25, traducción mía. Cfr. VII 13, 1332a 3-7.

<sup>17</sup> Como se dijo antes, al hablar en 3.II.1 de la autarquía de la polis, la razón por la que los labradores no pueden alcanzar la virtud es la falta de ocio (cfr. VII 9, 1328b 41-1329a 2). Respecto a los obreros y comerciantes, Aristóteles es más duro, pues afirma que “tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud” (VII 9, 1328b 40-41). Cfr. también III 5, 1278a 20-21.

<sup>18</sup> Nótese que esta manera de desarrollar la idea de que todas las partes de la polis deben ser felices, aunque lógicamente impecable, resulta ciertamente llamativa e incluso chocante, pues hoy se concluiría que, si todos deben ser felices, se debe procurar que todos los miembros de una polis estén en condiciones de serlo, en vez de excluir sin más a los que no lo estén. Este punto refleja cierto “elitismo” presente en Aristóteles, aunque, al menos en este punto, es claro que no se deriva de sus principios filosóficos: que la polis debe ser feliz, sino más bien de su ubicación en un contexto histórico determinado, en el que no se valoraba la igualdad como ahora.

hombres que habitan en ella. En efecto, que la parte (*moríon*) de la polis, considerada como un todo (*hólon*), sea el ciudadano (cfr. III 1, 1274b 38-41) implica lógicamente la verdad de su contraria: quien no es ciudadano no es parte de la polis, aunque habite dentro de ella.

Como se ve, esto restringe considerablemente el ámbito semántico de la expresión “fin de la polis”, lo que puede relacionarse con lo que se dijo al hablar de la noción aristotélica de “naturaleza” y su aplicación a la ética: para Aristóteles, la afirmación de que el hombre tienda por naturaleza a la felicidad no implica que todos los hombres estén en condiciones de alcanzarla. Y estas condiciones para alcanzar la vida buena corresponden exactamente, como se acaba de ver, a las condiciones requeridas para ser admitido como ciudadano en el régimen mejor, es decir, ser capaz de desarrollar la virtud<sup>19</sup>.

Este punto también es importante para entender el siguiente texto, un poco más explícito que el de VII 9. Está tomado de VII 13, 1332a 32-38:

“La polis es buena (*spoudaía*) cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno (*politeía*), 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 (*kath' hékaston*), siempre será preferible «que sean buenos también cada uno», ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno”

En primer lugar, hay que justificar la traducción que hacen MARÍAS y ARAUJO de *politeía* como “gobierno” en vez de “régimen”, como en casi todos los otros lugares donde aparece esta palabra.

Con este fin, es preciso recordar lo que se dijo en I.1, al mencionar *politeía* por primera vez: con esta palabra

<sup>19</sup> La misma idea de VII 9 aparece expresada muy claramente en III 5, 1278a 8-11: “la polis más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó «en III 4» no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los «ciudadanos» que están exentos de los trabajos necesarios”, es decir, de los que no son obreros.

Aristóteles no designa un conjunto de leyes, sino que se refiere al orden de la polis, a la organización de su forma de vida, que depende especialmente de quienes gobiernan en ella. Muy significativo resulta aquí lo que dice Aristóteles en III 7, 1279a 25-27: “Régimen (*politeía*) y gobierno (*políteuma*) significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las polis” (cfr. III 6, 1278b 8-11). Conviene recordar también que en III 1 Aristóteles definió al ciudadano como aquel hombre “que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial (*archè bouleutikè kai kritiké*) de la polis” (1275b 18-20) y que, poco más adelante, recuerda que ha definido al ciudadano “por cierto ejercicio de poder (*arché*)” (III 2, 1276a 3-4), donde se ve que la palabra *arché*, usada en la definición de ciudadano, implica que éste necesariamente gobierna o al menos puede hacerlo<sup>20</sup>.

Con esta aclaración, se descubre, al releer la primera frase del texto, que Aristóteles no enuncia simplemente que una polis es buena cuando los ciudadanos que la forman son buenos, sino que lo que parece querer destacar es la influencia de la calidad moral de los gobernantes en la calidad moral de toda la polis, pues el ciudadano influye decisivamente en que la polis sea buena no por ser ciudadano, sino por ser gobernante. En un segundo momento, se aclara que todo ciudadano del régimen mejor participa del gobierno y por eso se puede decir que todo ciudadano influye en la calidad moral de la polis. A partir de este hecho, como lo que quiere Aristóteles es saber “de qué elementos y de qué cualidad debe constar la polis que se propone ser feliz y gobernarse bien” (1331b 24-26), hay que examinar cómo se hace bueno el hombre<sup>21</sup> (se supone la conclusión de III 4, la

<sup>20</sup> Recuérdese que esta idea de que todo ciudadano es un posible gobernante fue empleada por Aristóteles en la argumentación de III 4.

<sup>21</sup> La necesidad de estudiar cómo se hacen buenos los hombres recuerda claramente el último capítulo de la *Ética a Nicómaco*, X 9, donde Aristóteles justamente se plantea cómo conseguir que los hombres se hagan buenos y donde destaca la tarea de las leyes y del legislador, con lo que da paso a la *Política*. De hecho, el contexto del texto citado se refiere a la tarea del legislador (cfr. 1332a 28-b11), pues “que la polis sea buena ya no es obra de suerte, sino de ciencia y decisión (*tò dè spoudaían éinai tèn pólin ouk éti tyches érgon all’ epistémes kai*

identidad en cuanto a la virtud entre un hombre bueno y un buen gobernante y entre éste y un buen ciudadano), para determinar de qué manera el legislador puede conseguir que la polis sea buena.

Al final del texto, Aristóteles se plantea como objeción la posibilidad de que el conjunto de ciudadanos sea bueno sin que lo sea cada uno por separado. La rechaza sin complicarse: aun si esto fuera cierto, valdría la pena estudiar cómo se hace bueno al hombre, pues sería preferible una polis buena en la que todos sus ciudadanos son buenos a una polis buena sin que se dé esta condición. Sin embargo, la última frase, “la bondad de todos sigue a la de cada uno” refleja que en verdad Aristóteles no cree posible tal bondad política si no se basa en la bondad de cada ciudadano.

\* \* \* \* \*

Para terminar III. 2, conviene citar un texto que, a diferencia de los anteriores, no pertenece al libro VII, sino al libro II de la *Política*, pero que complementa lo dicho acerca de la felicidad de la polis en relación con la felicidad de sus partes. Está situado en el marco de la crítica de Aristóteles a la *República* de Platón. Al final de II 5, antes de pasar en II 6 a hacer lo propio con las *Leyes*, Aristóteles pone término a su crítica diciendo:

“Además, aun suprimiendo la felicidad de los guardianes, afirma «Sócrates» que el legislador debe hacer feliz a la polis entera, pero es imposible la felicidad de toda «la polis» si no la tienen la mayoría, o todas sus partes, o algunos (*adýnaton dè eudaimoneîn hólen, mè pánton è mè tôn pleíston merôn è tinôn echónton tèn eudaimonían*). Pues el ser feliz no es como el ser par: esto último puede sucederle al todo sin sucederle a ninguna de sus partes, pero con la felicidad es imposible. Y si los guardianes no son felices, ¿quiénes lo son? No, ciertamente, los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Estas dificultades y otras

---

*proairéseos*)”, 1332a 31-32, es decir, del conocimiento y de las decisiones del legislador para hacer virtuosos a los ciudadanos: cfr. SIMPSON (1998), 234.

no menores tiene el régimen de que habla Sócrates” II 5, 1264b 15-25.

Como punto de partida para su crítica, Aristóteles asegura que, en el régimen propuesto en la *República*, Sócrates suprime la felicidad para los guardianes. Pero la validez de esta afirmación no es nada de clara<sup>22</sup>.

Para interpretar este texto, SAUNDERS (1995), 125, sugiere que Aristóteles tiene en cuenta especialmente *Rep.* IV 419a-421c. En este lugar, Adimanto pregunta a Sócrates cómo se defendería si alguien lo acusara de no hacer felices a los guardianes, por las condiciones de vida que les impone. Sócrates le responde así:

“Diremos, en efecto, que no sería nada asombroso si los que hemos descrito son los más felices; pero que no fundamos la polis con la mirada puesta en que una sola clase (*éthnos*) fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la polis” (420b 4-8)<sup>23</sup>.

A partir de lo que dice en su crítica, Aristóteles parece estar interpretando este texto, si fue éste uno de los que tuvo en cuenta, de la siguiente manera: aunque es un hecho que los guardianes serán felices en la polis ideal, no importaría que no lo fueran, pues el propósito fundamental es la felicidad de la polis como un todo.

Para tal interpretación del texto, Aristóteles se pudo apoyar, además, en el ejemplo que emplea Sócrates a continuación, en 420c 4-d5, para ilustrar su respuesta a la

<sup>22</sup> Cfr. SIMPSON (1998), 91 y SAUNDERS (1995), 125. Éste último cree que, para decir esto, Aristóteles se funda en una crítica suya anterior: dado que los guardianes no poseen propiedad privada, no pueden ejercer algunas virtudes (cfr. II 5, 1263a 40-b14). Como la felicidad consiste en vivir según las virtudes, por eso diría ahora Aristóteles que Sócrates suprime la felicidad a los guardianes. Santo Tomás de AQUINO (1971) *ad. loc.*, da otra interpretación: “decía en efecto Sócrates que el legislador debe atender a hacer feliz toda la ciudad tanto por las obras de la virtud como por los bienes exteriores. Sin embargo, Sócrates por su ley quita la felicidad a los ciudadanos singulares, porque quería que no tuvieran nada propio, ni las posesiones, ni las mujeres, ni los hijos, que ciertamente pertenecen a la felicidad como instrumentos que le sirven, como se dice en el libro primero de la *Ética*” (cfr. *EN* I 8, 1099a 31-b7). La traducción es mía.

<sup>23</sup> Traducción de EGGERS LAN. He dejado sin traducir “polis”, que él vierte primero por “Estado” y después por “sociedad”

objeción que le planteó Adimanto. Al modelar la polis, explica Sócrates, ocurre como con alguien que está pintando una estatua y que, al llegar a la parte más bella, los ojos, no los pinta de púrpura, el más bello de los unguentos, sino de negro, para que así el conjunto resulte hermoso. De este modo, no habría problema en que los guardianes no pudieran ser felices, si esto fuera condición para que lo sea toda la polis<sup>24</sup>.

En todo caso, más allá de determinar si Aristóteles interpreta bien la *República* en este punto y si, por consiguiente, su crítica da en el blanco, resulta muy interesante considerar qué es aquello que critica, sea o no atribuible a Platón.

Lo que Aristóteles quiere decir, mediante la comparación con un número par, es fácil de comprender. Un número par puede constar de partes impares: el 4 puede estar formado no sólo por 2+2, sino también por 3+1 o por 1+1+1+1. A la polis, en cambio, en ningún caso se le podría atribuir el predicado “feliz” si éste no se dijera de ninguna de sus partes. La felicidad de la polis no puede existir si ninguna de sus partes es feliz.

La consecuencia práctica de esta visión es lo que permite a Aristóteles criticar a Platón: no tiene sentido sacrificar la felicidad de los guardianes, en pro de la felicidad del todo, pues ésta no consiste en otra cosa que en la felicidad de las partes, es decir, de los ciudadanos, y los guardianes, según los criterios de Aristóteles, son los únicos ciudadanos en el régimen de la *República*, pues no pueden considerarse tales a los artesanos y obreros: “si los guardianes no son felices, ¿quiénes lo son? No, ciertamente, los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales” (1264b 22-24).

Esta crítica a Platón es una confirmación de lo dicho ya otras veces: que Aristóteles no defiende una teoría biológica u orgánica de la polis, que sería tendencialmente totalitaria,

---

<sup>24</sup> Tanto lo que ha dicho antes Sócrates, como esta última comparación se pueden interpretar de otra manera, más cercana al texto, según la cual lo que importa es conseguir la felicidad de toda la polis sin dejar fuera de ella a ninguna parte por favorecer excesivamente a otra.



sino que, al contrario, lo que dice de la polis lo entiende siempre referido a quienes la forman, los ciudadanos, nunca a una sustancia con vida propia, a un todo que esté por encima del conjunto de sus partes.

Como último punto a comentar del texto de II 5, está el hecho de que, al parecer, a Aristóteles le basta, para considerar feliz a la polis, que sólo algunos de sus ciudadanos sean felices, pues dice explícitamente que la polis no es feliz si no lo son “la mayoría, o todas sus partes, o algunos” (1264b 18-19, destacado mío). La crítica de Aristóteles parece suponer un postulado por así decir, “débil” o “mínimo” sobre la felicidad de la polis en relación con la de sus partes: la de la polis es imposible sólo si *ninguna* de sus partes es feliz, pero no si no lo son algunas.

Sin embargo, por los textos estudiados en III.2, se puede pensar que Aristóteles en realidad no llamaría feliz a una polis si sólo *algunos* de sus ciudadanos fueran felices, y no todos o al menos la mayoría. En efecto, en el texto de VII 13, 1332a 32-35, exigía que todos fueran buenos para que la polis fuera buena<sup>25</sup> y, más claramente, en VII 9, 1329a 23-24, dejó establecido que “no se debe llamar feliz a una polis mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos”

No se debe ver una contradicción entre este texto y el de II 5, pues la intención de este último se reduce a mostrar que la felicidad de la polis depende de la de sus ciudadanos. Además, en el libro II Aristóteles no está describiendo el régimen mejor.

De este modo, una polis completamente feliz, como la descrita en el libro VII, implica, al menos tendencialmente, la felicidad de todos sus ciudadanos. Pero esto no quiere decir que no se pueda llamar feliz en ningún sentido a una polis porque algunos de sus ciudadanos no lo fueran; evidentemente también será feliz, aunque en un grado

---

<sup>25</sup> “La polis es buena 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, siempre será preferible «que sean buenos también cada uno», ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno”

inferior<sup>26</sup>. todos sus ciudadanos. Pero esto no quiere decir que no se pueda llamar feliz en ningún sentido a una polis porque algunos de sus ciudadanos no lo fueran; evidentemente también será feliz, aunque en un grado inferior<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Un punto que queda sin resolver, de mucho interés a la hora de calificar una teoría *Política* como totalitaria, es el siguiente: ¿qué decir si, para alcanzar la felicidad de la mayoría de las partes de la polis, se necesita sacrificar la de una sola o la de una minoría? Aristóteles no se planteó directamente este problema, pero pueden verse algunos puntos conexos en el tratamiento de la valentía (*EN* III 6-9), pues un hombre valiente está dispuesto a soportar la muerte por motivos nobles, como ocurre en la guerra. En todo caso, hay que tener en cuenta que la muerte, para Aristóteles, aunque impide ser feliz, por otra parte excluye el ser infeliz o desgraciado (cfr. *EN* III 1115a 26-27). Si la muerte implicara la infelicidad, sería probablemente imposible justificar, a partir de la virtud, que alguien se enfrente a ella.

<sup>27</sup> Un punto que queda sin resolver, de mucho interés a la hora de calificar una teoría *Política* como totalitaria, es el siguiente: ¿qué decir si, para alcanzar la felicidad de la mayoría de las partes de la polis, se necesita sacrificar la de una sola o la de una minoría? Aristóteles no se planteó directamente este problema, pero pueden verse algunos puntos conexos en el tratamiento de la valentía (*EN* III 6-9), pues un hombre valiente está dispuesto a soportar la muerte por motivos nobles, como ocurre en la guerra. En todo caso, hay que tener en cuenta que la muerte, para Aristóteles, aunque impide ser feliz, por otra parte excluye el ser infeliz o desgraciado (cfr. *EN* III 1115a 26-27). Si la muerte implicara la infelicidad, sería probablemente imposible justificar, a partir de la virtud, que alguien se enfrente a ella.

## IV

### CRÍTICA DE LA TEORÍA MINIMALISTA DE LICOFRÓN (*POLÍTICA* III 9)

“Licofrón (...) estaría de acuerdo con J. S. Mill en que el único motivo por el que la ley pudiera aplicarse rectamente contra un miembro de la comunidad sería el prevenir el daño de otros”

W. K. C. GUTHRIE (1988) III, 143.

#### 1. Contexto de la crítica

En la introducción de este trabajo, se señaló que hay un texto de la *Política* en el que Aristóteles trae a consideración una manera de concebir la polis opuesta a la suya, la llamada teoría “minimalista” del sofista Licofrón<sup>1</sup>.

Tan escaso es lo que se conoce del pensamiento político de Licofrón, que atribuirle, como se hace aquí, una “teoría” resulta desproporcionado. Sin embargo, la referencia al Licofrón histórico puede considerarse aquí como una ocasión para contrastar la teoría de Aristóteles con cualquier concepción pretendidamente no moral del fin de la comunidad política, como las de otros sofistas o como las teorías contractualistas modernas sobre el origen del Estado y de la justicia.

Pero antes de examinar la crítica que dirige Aristóteles a tal concepción de la polis, es importante mencionar un par de

---

<sup>1</sup> Tomo el nombre de “minimalista” de IRWIN (1988), 416-418. Sobre lo poco que se sabe sobre la vida y obra de Licofrón, cfr. GUTHRIE (1988) III, 303. Es muy probable que haya sido discípulo de Gorgias.

razones que revelan la importancia de este capítulo para entender, más que a Licofrón, al mismo Aristóteles.

En primer lugar, el contraste de una teoría con otra es, por lo general, causa de una mejor comprensión de su alcance y profundidad, pues para entender cabalmente una teoría no es suficiente con saber qué cosas dice, sino también cuáles no dice.

Además, en el caso concreto de Aristóteles, la referencia a teorías políticas opuestas a la suya, como la de Licofrón, contribuye a destacar su originalidad como pensador y, al mismo tiempo, a enmarcarlo dentro del peculiar momento histórico que le tocó vivir.

En relación con este último punto, conviene evitar la tentación de creer que la tesis “el fin de la polis es la felicidad” puede explicarse por la existencia de una atmósfera cultural favorable o debido a que estaba implícita en la realidad política de la época.

Al contrario, hay que tener en cuenta que ésta y otras de las principales tesis ético-políticas de Aristóteles fueron abiertamente opuestas, como las de Platón, a las de los sofistas, cuya concepción de la polis era predominante culturalmente y políticamente la más influyente, al menos en el siglo V y comienzos del IV en Atenas.

Un rasgo común a los sofistas que se enfrentaron a este tema fue, a diferencia de lo que piensa Aristóteles, el recurso a la convención y a la utilidad común como factores explicativos del origen de la comunidad política. A modo de ejemplo, se puede mencionar a Protágoras, que a juicio de GUTHRIE se cuenta “entre los que explicaban el surgimiento de las comunidades políticas en términos de un contrato o acuerdo”<sup>2</sup>. En el mismo sentido, otro famoso sofista, Hippias, sostenía que las leyes eran convencionales, no naturales<sup>3</sup>.

La fuerte presencia de tales teorías políticas en el ambiente cultural de Atenas quedó reflejada en algunos diálogos de Platón. Por ejemplo, en un pasaje de la *República*, uno de los personajes, Glaucón, expone a Sócrates la siguiente teoría:

---

<sup>2</sup> (1988) III, 142.

<sup>3</sup> También según GUTHRIE, *ibid.*, 142.

las leyes y la justicia surgen por convención y con el fin de evitar dos extremos: cometer injusticias impunemente y no poder desquitarse cuando se las padece (cfr. II, 358e 3-359b 5). Más allá de la manera de exponer tal teoría, lo relevante de este texto es que Glaucón aclara a Sócrates que él no comparte esta teoría, sino que quiere saber cómo se la refuta, pues la ha oído a Trasímaco<sup>4</sup> y también *a muchos otros* (cfr. II, 358c 6-8). Por otra parte, en el *Gorgias* hay otro personaje, Calicles, en cuya boca Platón pone ideas semejantes en algunos aspectos a las que menciona Glaucón (cfr. *Gorgias* 482c 4ss.)<sup>5</sup>.

Sobre la influencia práctica de tales ideas en Atenas, se puede citar la opinión de BIGNONE: “a través de estas dos personalidades «Trasímaco y Calicles», uno es más consciente de la *Política* que de la filosofía de la época”<sup>6</sup>.

Y en esta misma época, o más bien en su ocaso, le tocó vivir a Aristóteles, quien, por tanto, conoció las concepciones sofísticas de la polis. Y no sólo ellas, sino también muchas otras. De hecho dedica todo el libro II de la *Política* a la revisión y crítica de otras teorías sobre la polis y, además, de los regímenes que tenían fama de funcionar bien (cfr. II 1, 1260b 27-36).

Más en concreto, los capítulos 1 al 6 son una crítica a los regímenes propuestos por Platón en la *República* y en las *Leyes*. Pero ninguna de las críticas a Platón tiene relación con el punto que interesa aquí: la determinación de la felicidad como el fin de la polis.

En el capítulo 7 del mismo libro, Aristóteles se refiere al régimen propuesto por Faleas de Calcedonia y, en el 8, al defendido por Hipódamo de Mileto. Pero tampoco los critica

<sup>4</sup> Para las opiniones de Trasímaco, cfr. *República* I, 336b 1ss. Trasímaco, que existió históricamente, “fue un Sofista en el pleno sentido”, dice GUTHRIE (1988) III, 287.

<sup>5</sup> Es dudosa la existencia histórica de Calicles. De cualquier manera, no se sabe prácticamente nada sobre su vida (cfr. GUTHRIE, 108-109, quien opina que probablemente sí existió).

<sup>6</sup> (1938), 38, citado por GUTHRIE (1988) III, 101, n. 76.

respecto al fin de la polis<sup>7</sup>. Este tema tampoco aparece, al menos directamente, ni en la crítica a los regímenes existentes, el de Lacedemonia o Esparta (II, 9), el de Creta (II, 10) y el de Cartago (II, 11), ni en la de II 11 a varios legisladores.

Es en el libro III, concretamente en el capítulo 9, donde Aristóteles critica una teoría propiamente sofística, vinculada con la atribución a la polis de la felicidad como fin. Se trata, como se ha dicho, del minimalismo de Licofrón.

## 2. El texto de *Política III 9*

La ocupación central de Aristóteles en *Pol. III 9* no es estudiar el fin de la polis, ni criticar a Licofrón, sino examinar cómo conciben la justicia los defensores de la oligarquía y cómo lo hacen los que proponen la democracia.

Aristóteles cree que ambos cometen, en este punto, el mismo error: hablar de una parte de la justicia como si fuera la justicia total (cfr. 1280a 7-11, 21-22). Y esta confusión se explica porque, al determinar qué es lo justo en la polis, olvidan lo más importante: cuál es el verdadero fin de ella (cfr. 1280a 25-31).

Por este motivo, Aristóteles abre un largo paréntesis sobre el fin de la polis (1280a 27-1281a 4) y después, al final de III 9, en 1281a 4-10, aplica todo lo dicho al respecto para rechazar las concepciones oligárquica y democrática de la justicia.

Ahora bien, como es lógico, lo que aquí interesa de III 9 no es esta crítica a oligárquicos y demócratas, sino la digresión sobre el fin de la polis, en cuanto de alguna manera

---

<sup>7</sup> Según Aristóteles, *Pol. II 8*, 1267b 37-39, Hipódamo proponía, entre otras cosas, sólo tres tipos de leyes, pues en su régimen sólo habría tres delitos procesables. GUTHRIE (1988) III, 143-144, cree que Hipódamo podría recibir por ello la misma crítica que hará Aristóteles a Licofrón: desconocer el verdadero fin de la polis, que va más allá de la protección de unos frente a otros.

se puede tomar toda ella como una crítica al minimalismo de Licofrón<sup>8</sup>.

Por su extensión, se ha dividido el texto en cuatro.

1.- «La polis existe» no solamente para la vida, sino más bien para la vida buena. De lo contrario, habría también polis de esclavos y de los demás animales, pero de hecho no las hay porque «éstos» no participan de la felicidad ni de la vida según elección (*katà proairesin*)” (*Pol.* III 9, 1280a 31-34, traducción mía).

En este texto, Aristóteles afirma de entrada la misma tesis que estableció en *Pol.* I 2, 1252b 27-30 y que recordó en III 6, 1278b 21-24: la polis no se dirige fundamentalmente a conseguir la satisfacción de las necesidades de la vida, sino a proporcionar las condiciones para que cada uno de sus miembros pueda llevar una vida feliz.

En su apoyo, Aristóteles ofrece aquí un nuevo argumento: si la polis no tuviera por fin la felicidad, no habría manera de explicar por qué nunca se ha dado este tipo de comunidad entre los animales irracionales, ni por qué resulta chocante, al menos para el auditorio de Aristóteles, imaginar una polis formada por esclavos.

El punto de partida del argumento es, entonces, un hecho de experiencia: que la polis es exclusiva de los hombres y, dentro de ellos, de los que son libres.

Aristóteles explica este hecho diciendo simplemente que se debe a que los animales y los esclavos “no participan de la felicidad ni de la vida según elección” (1280a 33-34). ¿Cómo interpretar esto?

Al parecer, Aristóteles ha razonado del siguiente modo. Lo que define a la polis, es decir, su fin, debe ser una realidad tal, que implique la necesidad de elegir la propia vida, de ordenarla según *proairesis*, según una decisión deliberada o

---

<sup>8</sup> Como se acaba de decir, el objetivo de Aristóteles con este paréntesis o digresión sobre el fin de la polis es criticar a los defensores de la oligarquía y de la democracia, pues son ellos los que han olvidado cuál es el fin de la polis. Y es en medio de este paréntesis donde se alude a la teoría de Licofrón. Pero como Licofrón, de alguna manera, también olvida cuál es el fin de la polis, todo el pasaje sobre este tema se puede considerar una crítica al minimalismo y así se hará en lo que sigue.

propósito racional, pues esta vida según *proaíresis* no existe en los animales y no es posible para los esclavos<sup>9</sup>.

A su vez, la elección de la propia vida conduce a pensar en aquel fin según el cual el hombre ordena consciente y libremente todos los demás fines y, en definitiva, todas las acciones. Este fin es la felicidad, que, por consiguiente, debe ser el fin de la polis, pues sólo así se explica que no haya polis de quienes, por no poder elegir su vida, no participan de la felicidad<sup>10</sup>.

Hay que notar que, interpretando así el argumento de Aristóteles, la felicidad se considera sólo según su dimensión genérica de fin último, y no, o al menos no todavía, según su definición más específicamente aristotélica de actividad conforme a la virtud. De este modo, el fin de la polis, según el texto 1, es la felicidad en el sentido genérico o indeterminado que tiene esta palabra en el lenguaje habitual.

Una interpretación distinta de este argumento es la que ofrece PETER SIMPSON<sup>11</sup>. Él también cree que la referencia de Aristóteles a la felicidad, como algo de lo que no participan ni esclavos ni animales, implica considerarla como algo propiamente humano, pero vincula este carácter “propiamente humano” de la felicidad con ésta “rectamente entendida”, es decir, por oposición a una concepción vulgar de la vida buena, semejante a la propia de las bestias. En este sentido, ni los esclavos ni los animales participan de la verdadera felicidad, aunque sí podrían participar de la felicidad entendida como placer físico.

<sup>9</sup> En *EN* III 2, Aristóteles intenta precisar el significado de *proaíresis* y dice que se distingue de lo voluntario porque de él sí participan los niños y los animales, pero no de la *proaíresis* (cfr. 1111b 8-10). Por su parte, la situación de un esclavo o al menos de un esclavo “por naturaleza” equivale en este respecto a la de un niño, “pues es naturalmente esclavo el que (...) participa de la razón (*lógos*) en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla” (I 5,1254b 20-23) y la *proaíresis* implica el poseer razón (*he gàr proaíresis metà lógou kai dianoías*, *EN* III 2, 1112a 15-16).

<sup>10</sup> Recuérdese que, como se mostró en III.2, el criterio de Aristóteles, en VII 9, para determinar quiénes deben ser ciudadanos en el régimen mejor consiste en que estén en condiciones de participar de la virtud, pues a través de su ejercicio se alcanza la felicidad.

<sup>11</sup> (1998), 161. Cfr. también BARKER (1958), 118, n. 1.



Sin embargo, con esta interpretación queda sin explicar la referencia de Aristóteles a la vida según elección, pues ésta también se encuentra presente en quien elige vivir según una representación vulgar o equivocada de la felicidad<sup>12</sup>, sin ser, por lo mismo, ni un animal ni un esclavo, sino incluso miembro activo de una polis.

En realidad, la fuerza del argumento de 1 parece provenir, más que de alguna tesis propia de Aristóteles, de su apelación al lenguaje ordinario, pues en éste no es pensable una polis formada por esclavos ni por animales. Y, contra SIMPSON, sí se habla corrientemente, en cambio, de “polis”, aun en el caso de una que estuviera formada por hombres que se representan vulgarmente la felicidad o por hombres viciosos.

Estas diferencias interpretativas no son menores, pues se relacionan íntimamente con la posterior crítica a Licofrón y con la concepción aristotélica de la polis. En efecto, hay que interpretar el argumento de 1 como hace SIMPSON sólo si se cree que Aristóteles quiere mostrar, contra Licofrón, que el fin de la polis es la felicidad definida aristotélicamente y si se supone, además, que para Aristóteles sólo se podría llamar “polis” a la que busca la vida virtuosa. Sin embargo, por la manera en que se reconstruirá aquí la crítica de Aristóteles a Licofrón (véase lo que sigue y especialmente IV.3), basta la interpretación del argumento de 1 propuesta aquí.

La continuación del texto ofrece el comienzo de un segundo argumento, más largo y complejo que el anterior, para mostrar que toda polis existe para la felicidad.

2.- Tampoco “existe la polis”<sup>13</sup> para formar una alianza bélica (*symmachía*) con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos (*symbola*) entre sí serían como ciudadanos de una sola polis. Hay, sin duda, entre

<sup>12</sup> Para Aristóteles, la *proairesis* no implica por sí misma el ser bien usada. En *EN* VI 12, 1144a 20, se dice que “la virtud hace recta la elección (*tèn (...) proairesin orthèn poiêi he areté*)”, pues la elección puede no ser recta, como en el caso del vicioso. Cfr. también *EN* III 2, 1111b 33-34 y VI 13, 1145a 4-5.

<sup>13</sup> La traducción corresponde, como es habitual, a la de MARIAS y ARAUJO, excepto en esta primera frase, que ellos traducen así: “Tampoco se han asociado” La diferencia, que es menor, depende de la traducción del texto «1».

ellos convenios (*synthékai*) relativos a las importaciones, contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia y documentos escritos sobre su alianza. Pero ni hay magistraturas (*archai*) comunes para todos estos asuntos, sino distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos al tratado (*tôn hypò tàs synthékas*) sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no falten a la justicia en sus relaciones mutuas. En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas (*perì d' aretês kai kakías politikês diaskopoûsin hósoi phrontízousin eunomías*)<sup>14</sup>. Así resulta también manifiesto que la polis que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud” (1280a 34-b8).

Esta vez, Aristóteles no contrapone la polis a una asociación ordenada a satisfacer las necesidades básicas, como en 1, sino a una unión contractual entre dos comunidades, como una alianza militar o un acuerdo comercial. Tal tipo de unión se caracteriza principalmente porque cada uno de los miembros del pacto se limita a velar por que el otro cumpla lo acordado, sin preocuparse de su virtud.

A partir de esta contraposición, para mostrar que el verdadero fin de la polis es la felicidad, Aristóteles presenta un argumento cuya estructura es muy similar al del texto 1, porque también se basa en el uso habitual de la palabra “polis”

En efecto, así como nadie llamaría “polis” a una comunidad de animales irracionales ni a una de esclavos, así tampoco nadie llama “polis” a una alianza bélica o a un pacto comercial, a no ser que alterara completamente el significado corriente del término.

Para Aristóteles, estas delimitaciones semánticas reflejan que en ninguno de estos casos se cumplen los requisitos

<sup>14</sup> Esta frase también podría traducirse así: “Pero todos los que se preocupan por la buena legislación dirigen la atención a la virtud y el vicio políticos” Las consecuencias de estas diferencias de traducción se destacarán en el comentario del texto.

exigidos implícitamente en el lenguaje habitual para un uso adecuado de “polis”

Así, si Aristóteles consideró en 1 que uno de tales requisitos consistía en que los miembros de una polis debían participar de la felicidad y de la vida según elección, ahora, en 2, el requisito que no se cumple en un pacto o alianza parece reducirse a que “la polis que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud” (1280b 7-8) de sus ciudadanos. ¿Por qué Aristóteles no dice, con más precisión, que la verdadera polis debe buscar la felicidad como fin?

Para explicarlo, es importante determinar de quiénes está hablando Aristóteles cuando dice que “ todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas” (1280b 5-6). Al parecer, no se refiere a sí mismo, ni a los filósofos en general, sino a los legisladores de los regímenes más famosos, todos los cuales muestran preocupación por el carácter de los miembros del régimen que proponen<sup>15</sup>.

Este punto es relevante, porque refleja que la intención de Aristóteles es mostrar que, en la experiencia histórica y en el uso habitual del lenguaje, es decir, con independencia de su propia teoría, está implícita cierta concepción moral de la polis, que se puede expresar diciendo que todo legislador se preocupa por la virtud<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. SIMPSON (1998), 162, que los identifica específicamente con los legisladores criticados en el libro II de la *Política*. Para esto, SIMPSON se apoya en la mención de *eunomía* en 1280b 6, que asocia con la aparición del verbo *eunomeísthai* en II 1, 1260b 30-31: “aquellos «regímenes» que se usan en ciertas polis que tienen reputación de *governarse por buenas leyes (...)*” (traducción y cursiva mías).

En general, se refiera o no Aristóteles a este pasaje del libro II, es relevante para la interpretación del texto la manera de traducir los participios de b5-6. Con la versión de MARÍAS y ARAUJO, se da a esta afirmación un matiz teórico que induce a pensar que Aristóteles se refiere a quienes, como él, estudian la buena legislación de la polis. En cambio, la versión ofrecida en la nota al pie respectiva a este texto concuerda mejor con la interpretación de SIMPSON, seguida aquí.

<sup>16</sup> Digo “cierta” concepción moral, porque esta “virtud” de la que se preocupan los buenos legisladores no es propiamente la virtud moral, sino la *Política*, que es aquella que hace funcionar bien al régimen. Recuérdese que fuera del régimen

Por supuesto, para transformar esta idea al lenguaje aristotélico habitual, habría que decir: el fin de la polis es la felicidad. Pero Aristóteles no recurre, al menos no todavía, a estos términos, precisamente porque no está en un contexto de argumentación teórico, sino, por así decir, “lingüístico”, esto es, no argumenta desde su teoría, sino desde el uso habitual del lenguaje.

Para este propósito, el ejemplo del pacto entre los tirrenos (etruscos) y los cartagineses resulta muy gráfico, ya que, como ambos pueblos se encuentran a gran distancia, separados por el Mediterráneo, es imposible decir a nadie que forman una sola polis.

Sin embargo, esta ventaja del ejemplo, la gran distancia que media entre Etruria y Cartago, puede fácilmente volverse en su contra. En efecto, alguien podría plantear, como objeción al argumento de Aristóteles, que para explicar por qué nadie dice que tirrenos y cartagineses forman parte de una sola polis, una alternativa más sencilla consiste en señalar la comunidad de lugar, no la preocupación por la virtud, como lo propio o específico de la polis.

Pues bien, ésta es precisamente la concepción de la polis propia del minimalismo, que Aristóteles rechaza en 3:

3.- “Porque si no ”se preocupa por la virtud<sup>17</sup> la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio (*synthéke*) y, como dice Licofrón el sofista, en una “garantía de los derechos de unos y otros”<sup>18</sup>, pero deja de ser capaz de hacer a los

---

mejor, no son idénticas la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano, porque la virtud del primero no depende del régimen y la segunda, sí (cfr. III 4, 1276b 30-35 y el comentario hecho en I.2). Pero, a pesar de esta diferencia, es innegable que la virtud *Política* incluye siempre cierto componente “moral” o “eudaimonista”, pues por ella el ciudadano procura el buen funcionamiento del régimen; y este buen funcionamiento se define por el fin del régimen, que a su vez se determina por la manera en que en tal régimen se conciba la felicidad.

<sup>17</sup> Inserto este paréntesis, que no está en la versión de MARÍAS y ARAUJO, sólo para mayor claridad, por haber interrumpido la sucesión el texto. Por otra parte, respecto a la traducción, donde se dice un poco más abajo “localmente”, quizá resultaría más claro decir “territorialmente”

<sup>18</sup> *egguetès allélois tôn dikáion*, también se puede traducir como “garantía de justicia recíproca”, si se prefiere evitar la palabra “derechos” Esta definición de

ciudadanos buenos y justos. Que ocurre así es evidente. En efecto, si se unieran los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la polis de Megara y la de Corinto (*ei gár tis kai synagágoi tous tópus eis hén, hóste háptesthai tèn Megaréon pólin kai Korinthíon toís teíchesin*), no habría a pesar de ello una polis sola<sup>19</sup>. Tampoco la habría aunque estuvieran permitidos los matrimonios entre unos y otros, aun cuando ésta es una de las instituciones<sup>20</sup> propias de las polis. De un modo semejante, tampoco en el caso de que los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que fuese imposible la comunidad (*koinoneîn*), y tuvieran leyes para evitar las injusticias en sus intercambios, y hubiera entre ellos carpinteros, campesinos, zapateros, etc., y su número se elevara a diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que sus intercambios y alianzas guerreras, tampoco así habría polis. ¿Por qué causa? Ciertamente no por faltarle a esta comunidad la proximidad en el espacio. Pues aunque los miembros de esta comunidad se reunieran, mientras cada uno usara sin embargo su propia casa como una polis, y se prestaran ayuda como si hubiesen concertado una alianza defensiva, sólo contra los que les hicieran daño, ni siquiera así parecería haber una polis para los que consideran las cosas con rigor (*toís akribôs theoroûsin*), si las relaciones mutuas, una vez unidos, eran iguales que cuando estaban separados” (1280b 8-29).

En 3, Aristóteles se enfrenta directamente a la concepción política de Licofrón, según la cual una polis y sus leyes no deben tener por objetivo conseguir la bondad moral de los ciudadanos, sino sólo la protección de unos frente a otros. Así

---

ley son las únicas palabras que se conservan de la “teoría” minimalista de Licofrón, quien además tuvo opiniones sobre el lenguaje y la ciencia: cfr. DK83 (II 307-308) y GUTHRIE (1988) III 303, quien comenta, además (143), que probablemente Aristóteles cita aquí a Licofrón por la brevedad y pulcritud de su definición de ley, más que por su originalidad.

<sup>19</sup> Mantengo en esta frase la traducción de MARÍAS y ARAUJO, pero en realidad lo que sugiere el texto no es imaginar un muro de grandes extensiones que rodee Megara y Corinto, sino que los muros de estas dos polis se pongan en contacto, es decir, eliminar la distancia que media entre ambas.

<sup>20</sup> *koinonéma*: más que “instituciones”, esta palabra significa “contratos”, “transacciones” Y más abajo, donde se traduce el verbo *koinoneîn* como “comunidad”, también sería mejor decir algo así como “establecer contratos” o “hacer transacciones”

entendida, la polis podría describirse simplemente como una alianza que carece de separación de lugar entre sus miembros. Pero de este modo, critica Aristóteles, “polis” se volvería un mero nombre, sin un significado propio.

A primera vista, esto no puede constituir el punto central de la crítica al minimalismo, pues más allá de si la palabra “polis”, como se desprende de su uso en el lenguaje, designa efectivamente una realidad social específica, una comunidad que reclame para sí ser distinta de las demás comunidades<sup>21</sup>, lo realmente decisivo debería ser determinar cuál es su fin, porque probablemente para Licofrón no habría problema en vaciar la palabra “polis” del contenido específico que se le asigna en el lenguaje ordinario.

Vistas así las cosas, lo que debería impedir a Aristóteles la renuncia a un sentido propio de “polis” es su visión de que ésta constituye la comunidad autosuficiente para que el hombre alcance la plenitud de su naturaleza, la felicidad, como dijo en *Pol.* I 2. Por eso, la existencia de un significado específico de “polis” parece una tesis secundaria respecto de la determinación de que su fin es la felicidad como plenitud de la naturaleza humana.

Sin embargo, Aristóteles no procede de hecho así, sino que la estrategia argumentativa que emprende en 3 contra la concepción minimalista de la polis consiste en someterla a un “test lingüístico”, por así decir, pues presenta una serie de comunidades ficticias que según los criterios del minimalismo podrían llamarse “polis”, para comprobar si esta concepción coincide o no con el uso habitual de este término<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> En relación con esta defensa de que la polis es una comunidad específicamente distinta de las demás, nótese que, así como Aristóteles ahora busca refutar a quienes creen que la polis no es más que una alianza sin distancia entre sus miembros, en *Pol.* I 2 pretendía mostrar lo mismo, pero con respecto a quienes la consideraban equivalente a una casa de gran tamaño.

<sup>22</sup> Como observa BARKER (1958), 121, Aristóteles emplea aquí el mismo método de eliminación de posibilidades que usó en III 1 para definir al ciudadano y en III 3 para determinar qué es lo que identifica a la polis.

En concreto, Aristóteles presenta cuatro casos hipotéticos. En el texto 4 dará la razón por la que en ninguno cabe hablar de polis.

El primero de ellos es muy parecido al ejemplo de tirrenos y cartagineses. Consiste simplemente en imaginar que no existe distancia entre Megara y Corinto, hasta el punto que sus muros se toquen (cfr. III 3, 1276a 24-32, donde aparece una situación semejante).

El segundo caso es el mismo que el anterior, añadiéndole la existencia de matrimonios entre los habitantes de tal comunidad. Y el tercero agrega al anterior otros elementos: que sus habitantes no vivan tan separados como para impedir los contratos, sino que tengan leyes comunes respecto a sus intercambios, que exista división del trabajo y que la población total alcance los diez mil hombres<sup>23</sup>.

Como cuarto caso, Aristóteles considera una comunidad de hombres que habiten en el mismo lugar, cuyas relaciones se limiten a protegerse entre sí.

Para Aristóteles, en ninguno de estos cuatro casos se puede hablar propiamente de "polis" Pero, al decirlo, apela a "los que consideran las cosas con rigor", a "los que observan con agudeza" (1280b 28), lo que refleja que, aunque el núcleo del argumento siga refiriéndose al lenguaje ordinario, Aristóteles se ve obligado a entrar en un terreno más teórico para fundamentarlo.

De hecho, en el texto 4, al expresar la fundamentación de por qué en estos casos no cabe hablar de polis, usa algunos términos propios de su filosofía, hasta ahora ausentes en la argumentación.

---

<sup>23</sup> El mismo número de ciudadanos que proponía Hipódamo para su régimen ideal (cfr. *Pol.* II 8, 1267b 30-31). Por su parte, Aristóteles habla en VII 4 del número ideal de habitantes en el régimen mejor, sin dar cifras precisas. El criterio básico para determinarlo en cada caso es alcanzar la cifra más alta posible de población sin perder la autosuficiencia para la vida buena (cfr. VII 4, 1326b 7-9 y 22-24). Refiriéndose sólo a los ciudadanos, dice que no deben ser tantos que no se conozcan unos a otros (cfr. VII 4, 1326b 16), y que es preferible que no sean tan pocos que un ciudadano deba ejercer más de una magistratura a la vez (cfr. IV 15, 1299a 34-b 13).

4.- “Es claro, pues, que la polis 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 polis; pero el que se den todas ellas no basta para que haya polis, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y autosuficiente (*he toû eû zên koinonía kai taîs oikíais kai toîs génesi, zoês teleías chárin kai autárkous*). Ésta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las polis las alianzas de familia (*kedeîai*), las fratrias (*phratríai*), los sacrificios públicos (*thysíai*) y las diversiones de la vida en común (*diagogai toû syzên*); y estas cosas son producto de la amistad (*philías érgon*), ya que la elección de la vida en común supone la amistad<sup>24</sup>. El fin de la polis es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para ese fin. La polis es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio (*hos phamén*), la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones (*tôn kalôn ára práxeon chárin thetéon éinai tèn politikèn koinonían*) y no la convivencia” (1280b 29-1281a 4).

En primer lugar, hay que notar que lo que dice aquí Aristóteles, aunque muy semejante, no es equivalente a lo dicho sobre la polis en *Pol. I 2*, en especial a la definición dada en 1252b 27-30:

“La comunidad de varias aldeas, «cuando llega a ser» perfecta, es una polis (*he d' ek pleiónon komôn koinonía téleios pólis éde*), que posee, por así decir, el extremo de toda autosuficiencia, que

<sup>24</sup> *he gàr toû syzên proáresis philía*. No es evidente cómo se debe traducir esta breve frase (1280b 38-39), porque hay que reponer un verbo. Personalmente, prefiero una versión neutral como la de JOWETT (1885): “to choose to live together is friendship”, pero el espectro de posibilidades es muy amplio. Por ejemplo, ROBINSON (1962), traduce así: “voluntary living together constitutes friendship” y SCHÜTRUMPF así: “die Entscheidung zum Zusammenleben macht eine Freundschaft aus”, mientras que BARKER (1958): “it is friendship «and not a polis» which consists in the pursuit of a common social life”(¡!). Esta dificultad de traducción impide, a partir de este solo pasaje, determinar cuál es el papel que asigna Aristóteles a la amistad respecto al fin de la polis. Para un análisis del significado de la amistad en Aristóteles y su aplicación a la polis, cfr. MAYHEW (1997), 73-85.



surgió para la vida y que existe para la vida buena” (traducción mía).

Quizá la diferencia más evidente entre este texto y lo dicho en 4 se refiere al uso de la noción de autosuficiencia. En efecto, al hablar Aristóteles de una “vida perfecta y autosuficiente” parece estar empleándola con el sentido que tenía en *EN I 7*, que, como se concluyó en II.5, no es el mismo que el que tiene esta noción tal como Aristóteles la usa en *Pol. I 2*. En efecto, al igual que en el texto 4, en *EN I 7* también aparecen unidas como características de la felicidad el ser “algo perfecto y autosuficiente” (*EN I 7*, 1097b 20). Y como Aristóteles, en 1281 a1-2, alude a que esto ya se ha dicho antes (*hos phamén*), no es temerario suponer que al escribir 4 tuvo en cuenta este capítulo de la *Ética a Nicómaco*<sup>25</sup>.

Este punto resulta crucial para la interpretación del texto 4 y, en consecuencia, de todos los argumentos sobre el fin de la polis en cuanto críticas del minimalismo.

En efecto, si es correcta la interpretación de *EN I 7* hecha en 3.II.2, en cuanto a que con las nociones de perfección y autosuficiencia Aristóteles se refiere a exigencias o requisitos de la felicidad tal como todo el mundo la entiende, entonces en el texto 4 Aristóteles parece estar hablando de “felicidad” en el sentido corriente de la palabra, no el más específico que le da, en la *Ética*, cuando determina en qué consiste.

Sin embargo, contra esta interpretación, se podría destacar que parte importante de lo dicho en el texto 4 consiste en distinguir la felicidad, como fin de la polis, de otro fin posible: “evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio” (1280b 30-31), y también de algunas condiciones necesarias para la vida en la polis, como la comunidad de lugar y los matrimonios entre sus miembros (cfr. 1280b 35-36). Estas distinciones parecen implicar que la felicidad no puede estar

---

<sup>25</sup> SCHÜTRUMPF (1991), vol. II, 488, sugiere varios textos a los que Aristóteles podría estar aludiendo: *EE II 1*, 1219a 27; *EN I 12*, 1102a 1; *X 6*, 1176b 28ss., todos los cuales se refieren a la felicidad como bien perfecto, sin aludir a la autosuficiencia. Es curioso que no mencione *EN I 7*, ni tampoco *EN X 7*, donde se atribuye a la felicidad tanto la perfección, como la autosuficiencia.

tomada según un significado que carezca de contenido específico.

Pero, al decir que “felicidad” en 4 está tomada en su sentido habitual y genérico, lo que se pretende no es vaciarla completamente de un contenido específico, sino evitar que se la identifique con la felicidad como “actividad conforme a la virtud”, con toda la carga teórica que esta definición supone, a pesar de que para Aristóteles ésta es la única definición de felicidad que cumple los requisitos presentes en el lenguaje ordinario. En efecto, aunque es verdad que Aristóteles distingue en el texto la felicidad, como fin de la polis, del fin propio de una alianza o pacto, le basta para ello apoyarse en las concepciones más comunes de la felicidad, ya que nadie diría que ésta consiste en “evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio”

En este sentido, la noción de felicidad que presenta aquí Aristóteles como fin de la polis se puede llamar “genérica”, pero no “formal”, pues no incluye cualquier representación posible del fin último, sino sólo las más comunes entre los hombres: la vida de negocios, la vida según los honores, la vida según el placer y la vida según la virtud (*EN* I 5, 1095b 14-1096a 10).

Pero entonces, ¿qué decir respecto de *haí kalaí práxeis*, “las buenas acciones” o “las acciones bellas”, a las que se dirige la polis, como concluye Aristóteles en 1281a 2-4? ¿No implica esta afirmación que se habla de la felicidad entendida como vida virtuosa?

Aunque el significado de *kalaí práxeis* es menos claro que el de *kalôs práttein*, que, según lo visto en III.1 al discutir *Pol.* VII 1, 1323b 29-32, no tiene un sentido moral específico, es suficiente notar que tal expresión puede tanto tenerlo y significar “las acciones moralmente virtuosas”, como también no tenerlo y significar algo así como “los buenos resultados” o “el éxito en las acciones”. La existencia de estas dos posibilidades de traducción es suficiente para no contradecir la interpretación de «4» hecha aquí.

Por último, para reforzar aún más esta interpretación, conviene añadir que, cuando Aristóteles aplica todo lo dicho sobre el fin de la polis al problema planteado al inicio de III

9, sobre la manera de entender la justicia distributiva, su conclusión es que el criterio más adecuado para distribuir los bienes en la polis no es ni la riqueza, ni el linaje, ni la libertad, sino la medida en que contribuye cada ciudadano al fin de la polis. Pero esta contribución depende de si posee virtud política (cfr. 1281a 4-8) y, como se recordó hace poco, ésta no es equivalente, salvo dentro del régimen mejor, a la virtud moral, porque difiere según el régimen y, en definitiva, según como se conciba la felicidad en cada régimen. Por lo tanto, lo que Aristóteles consideró probado por la digresión sobre el fin de la polis es que ésta tiene por fin la felicidad en su dimensión de fin último, que es la que se da como fin de todos los regímenes, por diversos que sean, y no la felicidad como actividad conforme a la virtud, que sólo es efectivamente fin de la polis en el régimen mejor. Por eso, no basa el criterio de la justicia en la virtud moral, sino en la política, en su sentido amplio.

En definitiva, lo que se quiere destacar con esta interpretación es que, para criticar al minimalismo, a Aristóteles le basta señalar que el fin de la polis es la vida buena, sin necesidad de referirse a lo que él mismo considera el contenido de ésta.

Para un análisis más acabado de esta interpretación de la crítica de Aristóteles conviene pasar a una nueva sección: 3.

### **3. Un paso más allá del texto de *Política* III 9**

Al final del comentario del texto «1», se remitió a IV.3 para ver una reconstrucción de la crítica de Aristóteles a Licofrón, pues se dijo que tal reconstrucción serviría de apoyo a la forma de interpretar el argumento que Aristóteles presentaba en «1».

La razón para exponer esta reconstrucción en este momento, una vez finalizado el comentario a los textos de *Pol.* III 9, es que se trata de una interpretación que irá un poco más allá de lo que dice el texto, al formular algunas

distinciones que, al menos explícitamente, Aristóteles no hace.

En primer lugar, hay que tener en cuenta lo que diría una interpretación alternativa a la hecha aquí de la crítica de Aristóteles a Licofrón. Tal interpretación tendería a considerar que el blanco al que, en definitiva, apunta esta crítica es que el minimalismo niega o desconoce cuál es el verdadero fin de la polis: la felicidad como actividad conforme a la virtud. De este modo, el minimalismo sería refutado por ser incompatible con la teoría aristotélica acerca de la polis, más que por contradecir al lenguaje ordinario, a pesar de que el primer intento de Aristóteles para argumentar contra Licofrón consiste en mostrar la incompatibilidad de su teoría con el uso habitual de la palabra “polis”

Aunque plausible, al menos a primera vista, tal modo de interpretar la crítica de Aristóteles puede perfeccionarse bastante, mediante algunos matices, observaciones y precisiones, que además resultarán muy interesantes para quien eventualmente quisiera aplicar esta crítica a las teorías contractualistas modernas.

Lo que se intentará reconstruir aquí, a partir de la interpretación del texto realizada en IV.2, es una ampliación del llamado argumento “lingüístico” contra Licofrón. En la base de este intento, se encuentra la creencia de que es posible rechazar el minimalismo no sólo a partir de la tesis de que toda polis debe buscar la felicidad rectamente entendida, sino también, y en forma más persuasiva, a partir del hecho de que una polis necesariamente busca algún tipo de felicidad, es decir, que toda polis tiene un fin último.

Para esto, hay que recordar que el minimalismo afirma, en síntesis, que la ley debe limitarse a velar por que unos ciudadanos no causen daño a otros. En consecuencia, la búsqueda de la felicidad queda reservada a la esfera individual: mientras no dañe a otros, cada ciudadano procurará ser feliz como quiera, sin que la polis tenga nada que decir al respecto.

Para Aristóteles, evidentemente, ya constituye una desviación que una polis busque como fin último la acumulación de riquezas, o los placeres, o los honores, pues

éstas son formas equivocadas de representarse la felicidad. Pero el error del minimalismo es, por así decir, más grave aún, porque no consiste en tomar como fin de la polis una concepción errada de la felicidad, sino en no ver lo que para Aristóteles es un hecho: que toda polis busca la felicidad, aunque no la entienda rectamente. Dicho en otras palabras, “Aristóteles sugiere que la explicación de Licofrón no puede describir las funciones esenciales de la polis”<sup>26</sup>, las funciones de cualquier polis, no sólo de la mejor.

De este modo, el punto central de esta reconstrucción es que la fuerza persuasiva del argumento “lingüístico” proviene no sólo del uso del lenguaje, sino también de los “hechos”, es decir, de cómo funciona realmente una polis, aunque en definitiva ambas cosas conducen a la misma conclusión. Esto se puede graficar fácilmente mediante un ejemplo: si una teoría sostuviera que toda polis carece de territorio, es más efectivo refutarla mostrando que no es así en los hechos, que limitarse a decir que tal teoría va contra el uso del lenguaje o que sólo se le puede dar sentido si se cambia el significado de la palabra “polis”

Ahora bien, ¿es posible mostrar con los hechos que ninguna polis funciona según la concepción de ley que defiende Licofrón, sino que necesariamente toda polis busca de alguna manera la felicidad?

Temiendo la posibilidad de una respuesta afirmativa a esta pregunta, un defensor de Licofrón podría intentar precaverse, apresurándose a decir que, en el fondo, una polis debe abstenerse de dirigir la vida de sus ciudadanos, no porque desatienda la búsqueda de la felicidad, sino, al contrario, porque cree que lo mejor que puede hacer la polis para conseguir la felicidad de sus ciudadanos es justamente no hacer nada al respecto y dejar esta tarea a cada uno en particular.

---

<sup>26</sup> IRWIN (1988), 417. La traducción es mía; donde se dice “polis”, IRWIN dice “state” El núcleo de lo dicho en IV.3 se basa en su análisis, magistral a mi juicio, de la crítica de Aristóteles a Licofrón (cfr. 416-418), aunque IRWIN trata el tema en un contexto distinto, referido a la educación pública.

Sin embargo, este intento no salva a Licofrón. Más aún, conduce a su refutación definitiva, pues “apela a una concepción de la vida buena para defender una política de inactividad. Pero si simplemente formamos un pacto comercial, no necesitamos tal defensa de la limitación de sus fines, ya que damos por hecho esos límites. La polis es diferente, en cuanto que la limitación de su incumbencia necesita una defensa, que apelará a la felicidad de los ciudadanos. (...) Si las políticas no-intervencionistas argumentan a partir del bien de los ciudadanos, no son contraejemplos a la tesis de Aristóteles”<sup>27</sup>. Tal argumentación “moralista” aparecerá cada vez que un minimalista intente justificar su concepción de la ley y de la polis. Y no podrá obviar tampoco la necesidad de una justificación, pues para que no fuera necesaria, debería resultar evidente a todos que una polis no debe preocuparse por la virtud. Pero en el lenguaje habitual, la idea es precisamente la contraria.

Para aclarar un poco más todo esto, es útil ofrecer un esquema, construido a partir de una distinción de tres tesis aristotélicas sobre la praxis, que son válidas tanto a nivel individual como a nivel social.

En primer lugar, a nivel individual estas tres tesis se pueden expresar así:

1.- La vida práctica consiste en acciones, que se realizan siempre con vistas a un fin (cfr., entre otros muchos lugares, *EN I 1*, 1094a 1ss.).

2.- Los fines de la vida práctica se ordenan jerárquicamente, de manera que hay un fin que se busca por sí mismo (cfr. *EN I 2*, 1094a 18ss.). A este fin todos le llaman felicidad (cfr. *EN I 4*, 1095a 17-19) y es por definición perfecto y autosuficiente (cfr. *EN I 7*, 1097a 15-b 21).

3.- Para determinar en qué consiste la felicidad, es preciso atender a lo propio del hombre, el ejercicio de la razón. Así, la felicidad debe consistir en la actividad según la razón, añadiéndole la excelencia de la virtud, es decir, en la actividad virtuosa según la razón (cfr. *EN I 7*, 1097b 22-1098a18).

<sup>27</sup> IRWIN (1988), 417 (traducción mía).

La misma estructura se puede aplicar a la vida social, en cuanto ésta consiste en cierta ordenación de las vidas de los hombres singulares. Así:

4.- Toda comunidad existe con vistas a un fin (cfr. *Pol.* I 1, 1252a 2).

5 Al igual que cada uno por separado, los hombres en común también se proponen fines que se ordenan jerárquicamente, de manera que existe un fin que se busca por sí mismo, un fin último (cfr. *EN* I 2, 1094a 18ss.)<sup>28</sup>. De todas las comunidades existentes, le corresponde buscar este fin a la llamada “polis” (cfr. *Pol.* I 1, 1252a 1-7).

6.- para determinar en qué consiste la felicidad como fin de la polis, es preciso atender a la felicidad propia del hombre, es decir, la actividad virtuosa según la razón (cfr. *Pol.* VII 1; y VII 13, 1332a 9).

Aplicando este esquema a lo dicho sobre la crítica de Aristóteles a Licofrón, es claro que ésta no se basa en la tesis 4, pues el minimalismo no niega que la polis tenga un fin. De hecho, tal fin corresponde a la función que Licofrón asigna a la ley: proteger a cada uno de las agresiones del otro.

Como se ha querido destacar en IV.3, tampoco la crítica de Aristóteles depende de la tesis 6, porque el error del minimalismo no se produce al identificar el contenido de la felicidad como fin de la polis, sino, previamente, al romper el paralelismo entre la jerarquía de los fines del hombre individual y la de los fines de la polis, es decir, al negar que el fin de la polis sea el fin último. Según el esquema, Aristóteles ataca al minimalismo por negar la tesis 5.

Por esto, cabe volver a considerar el argumento “formal” de *Pol.* VII 2, 1324a 5-13, estudiado en III.1:

“Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la polis o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la

<sup>28</sup> Nótese que la tesis 5 se apoya en el mismo texto de la *Ética a Nicómaco* que la 2, pues en ese texto Aristóteles hace una referencia explícita al alcance político de la búsqueda de un bien o fin último. Puede verse algo semejante en *Pol.* VII 2, 1324a 5-13, y en general en todos los textos que legitiman un paso de la dimensión ética a la *Política* de la felicidad.

misma. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa de cada uno, consideran también feliz a la polis entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra la vida de un tirano declararán que la polis más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz a cada uno por su virtud dirá que es más feliz la polis más virtuosa”

Es evidente que, con este argumento, Aristóteles no ataca una determinada concepción de la felicidad como fin de la polis, sino que muestra que la manera de representarse individualmente la felicidad siempre se reproduce al pensar en qué consiste ella para toda la polis.

Ahora bien, indirectamente este argumento prueba también que todo aquel que busca la felicidad (y todo hombre la busca) piensa también que los demás deben buscarla. Así, todo hombre cree que el fin último no se debe buscar sólo individualmente, sino también a nivel de la polis.

De este modo, el argumento formal, dirigido a mostrar la identidad entre el fin de cada uno y el de la polis, puede considerarse también un argumento a favor de la tesis 5 y, por lo mismo, como un argumento contra el minimalismo.

Por último, para terminar IV.3, hay que notar que, yendo todavía más al fondo de la cuestión, el minimalismo rompe el paralelismo entre la jerarquía de los fines del hombre individual y la de los fines de la polis, es decir, niega la tesis 5, por una razón que se encuentra en el nivel ético. En efecto, el motivo por el que un minimalista no atribuye a la polis la felicidad como fin es que no cree que existan criterios para determinar en forma objetiva, y por ende común a muchos, en qué consiste la felicidad a nivel individual. Así, se podría añadir en el esquema anterior una nueva tesis, implícitamente aristotélica, intermedia entre la 2 y la 3, que diga lo siguiente: “a partir de lo que todos entienden por felicidad, es posible obtener algunos criterios mediante los cuales llegar a una determinación objetiva de su contenido”

Esta parece ser la razón por la que la concepción común de felicidad, tan distinta en sus diversas representaciones, parece implicar la creencia de que todos deberían representársela de la misma manera, como dice el argumento formal.



También en esta tesis se debe ver no sólo la raíz de las diferencias entre Aristóteles y Licofrón, sino un punto importante para entender por qué Aristóteles aplica al nivel político o social las conclusiones alcanzadas respecto al plano individual.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

- BEKKER, Immanuel, *Aristotelis Opera*, Academia Regia Borussica, W. De Gruyter, Berlín, 2ª edición, a cargo de O. Gigon, que se divide en:
- (1960) vols. I y II, con las obras de Aristóteles;
  - (1987) vol. III, con los fragmentos de los libros perdidos;
  - (1961) vol. IV, con los escolios; y vol. V, con el *Index Aristotelicus* de H. BONITZ (1870).
- BURNET, John, *Platonis Opera, Tomus IV, Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias*, Oxford University Press, 1902.
- DK= DIELS, Hermann KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. (vol. 1, 1996; vol. 2, 1992, vol. 3, 1993), Weidmann, Zürich.
- NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.
- ROSS, William David, *Aristotelis Politica*, Oxford University Press, 1957.
- Aristotelis Physica*, Oxford University Press, 1950.

### 2. Traducciones

#### a) de la Política

- BARKER, Ernest (1958)=1946, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, London, Oxford, New York.
- GARCÍA VALDÉS, Manuela (1988), *Aristóteles. Política*, Gredos, Madrid.
- JOWETT, Benjamin (1885), *Politics*, con correcciones en BARNES (1995), vol. 2, 1986-2129.

MARÍAS, Julián y ARAUJO, María (1989)=1970, *Aristóteles. Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª reimpresión de la 2ª edición (1ª edición 1951).

*b) de otras obras de Aristóteles*

BARNES, Jonathan (1995), *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*, Princeton University Press.

BOERI, Marcelo (1993), *Aristóteles. Física. Libros I-II*, Biblos, Buenos Aires. Incluye comentario línea a línea.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1994), *Aristóteles. Metafísica*, Gredos, Madrid.

CANDEL SANMARTÍN, Miguel (1982), *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, *Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid.

DE ECHANDÍA, Guillermo R. (1995), *Aristóteles. Física*, Gredos, Madrid.

GARCÍA YEBRA, Valentín (1990)=1982, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, Gredos, Madrid, 2ª reimpresión de la 2ª edición, revisada.

MARÍAS, Julián y ARAUJO, María (1985)=1949, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

PALLÍ BONET, Julio (1988)=1985, *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid. Introducción de Emilio LLEDÓ ÍÑIGO.

TOVAR, Antonio, *Aristóteles. Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 3ª edición, corregida, 1985.

*c) de Platón*

EGGERS LAN, Conrado (1986), *Platón. República*, Gredos, Madrid.

PABÓN, José Manuel y FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel (1983)=1960, *Platón. Las Leyes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

### 3. Comentarios a la *Política*

- AQUINO, Santo Tomás de (1971), *Opera Omnia. Tomus XLVIII. Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Roma. (El comentario de Santo Tomás se interrumpe en *Política* III 8 y fue continuado por Pedro de Auvergne).
- KRAUT, Richard (1997), *Aristotle. Politics. Books VII and VIII*, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford. Incluye traducción del texto.
- ROBINSON, Richard (1962), *Aristotle. Politics. Books III and IV*. Reimpresión (1995), con un ensayo suplementario de David KEYT, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford. Incluye traducción del texto.
- SAUNDERS, Trevor J. (1995), *Aristotle. Politics. Books I and II*, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford. Incluye traducción del texto.
- SCHÜTRUMPF, Eckart (1991), *Aristoteles Politik*. Volumen I (libro I) y volumen II (libros II y III), Akademie-Verlag, Berlin. Incluye traducción del texto.
- SIMPSON, Peter L. Phillips (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

### 4. Bibliografía especializada

- ADKINS, A. W. H. (1991), "The Connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*", en MILLER (1991), 75-93 (edición original en *Political Theory*, 12, 1984, 29-49).
- ARENDT, Hannah (1958), *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago. Se cita la versión española, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, trad. de Ramón Gil Novales, 1993.
- BERTI, Enrico (1997), *Il pensiero politico di Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari.

- BIEN, Günther (1973), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Munich.
- BIGNONE, E. (1938), *Studi sul pensiero antico*, Nápoles.
- BODEÛS, Richard (1991), *Politique et Philosophie chez Aristote*, Société des Études Classiques, Namur.
- (1993), *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, traducción de Jan Edward Garret (título original: *Le Philosophe et la cité*).
- BONITZ, Hermann (1870), *Index Aristotelicus*, en BEKKER (1961), vol. V.
- BRADLEY, A. C. (1880), “Aristotle's Conception of the State”, edición original en *Hellenica*, ed. Evelyn Abbott, Londres, 181-243, recogido en MILLER (1991), 13-56. Se cita según las páginas de esta reedición.
- BROADIE, Sarah (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York-Oxford. Es un comentario a la *Ética a Nicómaco*.
- DEPEW, David J. (1991), “Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State”, en MILLER (1991), 346-380.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso (1991), “La fundamentación de la ética aristotélica”, en *Dianoia*, 37, 1-15, México, recogido en *Anuario Filosófico XXXII/1 1999, Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Universidad de Navarra, Pamplona (España), 17-37. Se cita según las páginas de esta última edición.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*:
- Volumen III (1988), “Siglo V. Ilustración”, trad. de Joaquín Rodríguez, Gredos, Madrid.
- Volumen VI (1993), “Introducción a Aristóteles”, trad. de Alberto Medina, Gredos, Madrid.
- IRWIN, Terence (1988), *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford.
- JAEGER, Werner (1946a), “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *ibid.* (1946b).
- (1946b), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. española de J. Gaos de la versión inglesa: Oxford 1934 (original alemán, Berlín 1923), Fondo de Cultura Económica, México.
- KAMP, A. (1985), *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Friburgo-Munich.

- KEYT, David (1991), "Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*", en MILLER (1991), 118-141 (edición revisada de "Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics*", publicado en *Phronesis*, 32, 1987, 54-79).
- KRAUT, Richard (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- KULLMANN, Wolfgang (1991), "Man as a Political Animal in Aristotle", en MILLER (1991), 94-117 (edición original como "Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles", en *Hermes*, 108, 1980, 419-443).
- LIDELL, Henry George y SCOTT, Robert (1996), *A Greek English Lexicon*, revisado por Henry STUART JONES y Roderick MCKENZIE, con suplemento, Clarendon Press, Oxford (1ª edición, 1843).
- MACINTYRE, Alasdair (1984), *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2ª edición.
- MAYHEW, Robert (1997), *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Rowman and Littlefield, New York-Oxford.
- MILLER Jr., Fred D. (1991) y KEYT, David, eds., *A companion to Aristotle's Politics*, Basil Blackwell, Oxford y Cambridge (EEUU).  
 –(1995), *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- MULGAN, R. G. (1977), *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- OWEN, Guilym Ellis Lane (1961), "Tithenai ta phainomena", edición original en *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. S. Mansion, artículos del Segundo Symposium Aristotelicum, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 83-103, recogido en OWEN (1986), 239-251. Se cita esta reedición según los números puestos al margen, que corresponden a las páginas de la edición original.  
 –(1986) *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, editado por Martha NUSSBAUM, Cornell University Press, New York.
- PATZIG, G. (1990), *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum 1987*, Göttingen.
- POPPER, Karl (1962), *The Open Society and Its Enemies*, 4ª edición, Princeton.

- REEVE, C. D. C. (1995), *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- RITTER, Joachim (1969), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt.
- SPARSHOTT, Francis (1994), *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of Nicomachean Ethics*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London.
- TESSITORE, Aristide (1996), *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York.
- VIAL LARRAÍN, Juan de Dios (1992), *Breve tratado de filosofía moral*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.
- (1998), *Filosofía Moral*, Ediciones Universidad Católica, Santiago de Chile.
- VIGO, Alejandro (1989), “Prioridad ontológica en Aristóteles”, en *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile), Ediciones Universitarias de Valparaíso, vol. 12, 89-113
- (1997), *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.
- WIDOW, Juan Antonio (1984), *El hombre, animal político. Orden social, principios e ideologías*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago de Chile.
- ZAGAL, Héctor y AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio (1996), *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, Publicaciones Cruz O., S. A., México D. F.
- ZELLER, E. (1897), *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. de B. F. C. Costelloe y J. H. Muirhead, Londres, ii.