



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

¿PARA QUÉ LA CIUDAD?

EL FIN DE LO POLÍTICO SEGÚN ARISTÓTELES



T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
EDUARDO VILLEGAS MEGÍAS



ASESOR: DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓNEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



MÉXICO, D. F.  
COORDINACION DE  
FILOSOFIA

2005

m343989



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bases de la  
UITAM a difundir en internet la información a través del  
contenido de mi trabajo resepcional.

NOMBRE: Edmundo Velásquez  
Magister

FECHA: 12-05-05

FIRMA: [Firma manuscrita]

*Emilio Megías Mendoza*

*In memoriam*

Deseo agradecer a todos aquellos que de una u otra manera contribuyeron a templar mi carácter e hicieron posible este trabajo:

A Juan Pablo Villegas y Susana Megías, mis padres, por su cariño y apoyo incondicional.

A Daniel, Juan Pablo y María Elisa, por los años de convivencia.

A mi abuela Susana, por su devoción.

A Inga, por su profundo amor y entrega.

A Miguel Ángel Sobrino, por su invaluable ejemplo.

A Ricardo Horneffer, por las oportunidades.

A Carmen Trueba y a mis maestros, por sus críticas.

A mis amigos, por las horas de reflexión, juegos, grilla, alegría, ayuda, diálogo y aprendizaje.

A la Universidad.

ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν  
οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός

ARISTÓTELES\*

---

\* “Quien no puede convivir con sus semejantes o nada necesita por su propia suficiencia, no es parte de la ciudad, sino como una bestia o un dios”. *Pol.* I, 2. 1253 a27

# ÍNDICE

---

---

<b>ABREVIATURAS</b>	<b>iii</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>I. EL ESTUDIO ARISTOTÉLICO DE LO POLÍTICO</b>	<b>7</b>
<b>CARÁCTER DE LOS ESCRITOS Y DEL ESTUDIO DE ARISTÓTELES</b>	<b>9</b>
PANORAMA INTERPRETATIVO DE ARISTÓTELES	9
SOBRE LOS ESCRITOS ARISTOTÉLICOS EN GENERAL	17
LOS ESCRITOS POLÍTICOS	24
<b>EL CONOCIMIENTO DE LO POLÍTICO</b>	<b>30</b>
SITUACIÓN EPISTÉMICA DE LA CIENCIA POLÍTICA	31
NECESIDAD DE UNA CIENCIA POLÍTICA	34
MÉTODO Y OBJETOS DE CONOCIMIENTO DE LA POLÍTICA	38
<b>RECAPITULACIÓN DEL ESTUDIO ARISTOTÉLICO DE LO POLÍTICO</b>	<b>44</b>
<b>II. EL ÁMBITO DE LO POLÍTICO</b>	<b>47</b>
<b>LA PERTENENCIA DEL HOMBRE A LA <i>POLIS</i></b>	<b>49</b>
LA NATURALEZA POLÍTICA DEL HOMBRE	49
EL CIUDADANO Y LA CIUDAD	61
<b>LOS REGÍMENES POLÍTICOS</b>	<b>66</b>
CLASIFICACIÓN DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS	66
LA PLURALIDAD DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS	74

<b>RECAPITULACIÓN DEL ÁMBITO DE LO POLÍTICO</b>	<b>81</b>
<b><u>III. EL BIENESTAR POLÍTICO</u></b>	<b><u>83</u></b>
LA FELICIDAD	85
EL SUMO BIEN	85
EL FIN DEL HOMBRE	89
LA VIRTUD	93
<b>LA JUSTICIA</b>	<b>100</b>
LA JUSTICIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL INDIVIDUO	101
LA JUSTICIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA CIUDAD	107
<b>RECAPITULACIÓN DEL BIENESTAR POLÍTICO</b>	<b>114</b>
<b><u>CONSIDERACIONES FINALES</u></b>	<b><u>119</u></b>
<b><u>BIBLIOGRAFÍA</u></b>	<b><u>125</u></b>
DE ARISTÓTELES	125
SOBRE ARISTÓTELES Y OBRAS COMPLEMENTARIAS	127

## ABREVIATURAS

---

Las siglas para los escritos aristotélicos aquí citados son las siguientes:

<i>Constitución de los Atenenses</i>	<i>AP</i>
<i>Protréptico</i>	<i>Protr</i>
<i>Retórica</i>	<i>Ret</i>
<i>Ética Nicomáquea</i>	<i>EN</i>
<i>Ética Eudemia</i>	<i>EE</i>
<i>Magna Moralia</i>	<i>MM</i>
<i>Política</i>	<i>Pol</i>
<i>Física</i>	<i>Fís</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Met</i>
<i>Sobre el Alma</i>	<i>De An</i>

## INTRODUCCIÓN

---

Habitamos sociedades muy complejas y con un alto grado de prácticas especializadas, pero desde los albores de la civilización hasta nuestros días, desde la simplicidad rústica hasta la internet, persiste el hecho de que no podemos existir aislados de nuestros semejantes. Miles de años de *evolución* y *progreso* no han podido salvar que dependamos de los demás para satisfacer necesidades primarias de alimentación, vivienda y vestido; por no hablar también de la imposibilidad de procurarse cada cual, por sí mismo, entretenimiento, educación, lenguaje o salud.

La vida humana, en efecto, se enmarca en el trato continuo, *inevitable*, de unos con otros. Esta afirmación puede parecer menos cierta aplicada a nuestro presente, que para referirse a las antiguas civilizaciones, pero no es así. La *interdependencia* pertenece a los individuos tan radicalmente en los grupos tribales como en las grandes potencias. El *modo* de vivir con los demás es obviamente distinto, pero en el fondo permanece una misma *necesidad* de protegerse de amenazas así como de alcanzar una satisfacción más allá de la conservación física.

La ciudad-Estado es la comunidad política por excelencia en la Hélade, cuyo fin es, de acuerdo con el filósofo griego del siglo IV a.C., Aristóteles, la procuración de los medios necesarios, tanto para la supervivencia como para estimular la virtud, en busca de la felicidad. En un sentido, se dice que la *polis* es un medio, en cuanto es un instrumento al servicio del bien común. Bajo esta óptica, las actividades políticas que

tienden al bienestar de la colectividad son esfuerzos convenientes mientras no haya modo de evitarlos o se invente un mecanismo perfecto de distribución de bienes y honores. En otro sentido, se dice que la *polis* es un fin, pues la naturaleza del hombre es socio-política y, como facultad *natural*, el hombre encuentra su pleno desarrollo al involucrarse en lo político.

La presente tesis gira en torno a la pregunta por el fin de la comunidad política según Aristóteles. No es mi propósito discutir la realidad o idealidad de una *polis*, ni si de hecho tal o cual régimen es bueno o malo, sino señalar en cualquier caso por qué un conjunto de hombres habita un lugar. No trato de argumentar cómo hemos históricamente llegado a conformarnos en sociedad, sino *para qué*.

Recorro en esta investigación el camino del pensar de este filósofo del siglo IV antes de nuestra era por dos causas. En primer lugar, sus especulaciones acerca de la ética y la política son vigentes, y seguirán siéndolo, mientras nuestras propias preocupaciones no dejen de asombrarse ante el espectáculo cotidiano de la convivencia. Si bien la ciudad ya no es el paradigma político, el deseo aristotélico de saber nos empuja a repensar al hombre en cuanto ser social. No es asunto de *aplicar* sin más las meditaciones sobre una circunstancia específica a nuestro presente sino de *entender qué nos dice todavía desde su distancia* el oriundo de Estagira.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jean Sirinelli, en su contribución a la *Histoire des idées politiques* compilada por Jean Touchard, asevera que "Aristóteles continúa prisionero de las fórmulas tradicionales", aun cuando en la época de Alejandro comenzaban a consolidarse formas de organización política superiores ["Grecia y el mundo helenístico", p.49]. Sin embargo, este lugar común es un juicio *a posteriori* que no voy a someter a examen en el cuerpo de la tesis, con el objetivo de recuperar el movimiento mismo de la meditación aristotélica acerca de lo político. Sólo en el apartado final colocaré algunos breves comentarios a este respecto.

En segundo lugar, además de su fuerza interna, es de sobra conocida la influencia que han ejercido los escritos aristotélicos, con actitudes que van desde la aceptación entusiasta por parte del escolasticismo hasta el odio acérrimo de algunos modernos. Sea a favor o en contra, es clara la necesidad de aprender sus enseñanzas tanto para la historia de las ideas en su elemento estrictamente teórico, como por el innegable influjo sobre usos y costumbres que trascienden el ámbito académico. Sin embargo, no voy a desarrollar un estudio comprensivo ni de la totalidad del fenómeno político en la obra de Aristóteles, ni tampoco un análisis detallado de todos los escritos que llegan hasta nosotros bajo ese tema.

Pues bien, para responder la pregunta por el fin de la ciudad, que es la pregunta por el fin de lo político en la perspectiva de nuestro filósofo, se divide la exposición en tres cuestiones: la primera, sobre las perspectivas interpretativas desde las cuales interrogamos; la segunda, sobre el *objeto* en duda, y la tercera, sobre los *contenidos* del fin. La secuencia obedece a un avance progresivo, desde el planteamiento general de la interpretación del discurso aristotélico, hasta la particularidad concreta de la significación del fin de lo político. En las tres cuestiones de cada capítulo se busca responde a la pregunta de esta investigación desde tres contextos diferentes y complementarios. El énfasis reside, al principio, en el modo en que nos acercamos a Aristóteles y cómo éste discurre sobre lo político. Después, se analiza lo político como tal. Por último, el acento recae en el bien político.

El primer capítulo versa sobre el estudio aristotélico de lo político. Se marcan así los límites y alcances de la superficie en la cual se discurre, con un doble entramado: por un lado, cómo nos acercamos hoy a Aristóteles y a sus escritos; por otro lado, cómo formula este sabio el contacto con el fenómeno político. Las ulteriores respuestas a la pregunta por el fin de la ciudad encuentran, entonces, un asidero en esta doble guía. Tanto el contexto de lectura como el del saber político abonan el

terreno para hablar más adelante sobre el objeto de esta investigación, *para qué la ciudad*, que nuestro filósofo establece como el fin de lo político.

Es pertinente la referencia a las disquisiciones de orden filológico porque son una invitación a redoblar la cautela al afirmar que Aristóteles dijo tal o cual cosa o si la dijo por tal o cual razón. En el mismo tenor, la revisión de la política en cuanto ciencia, configuran su jerarquía, necesidad y método. El propósito de esta sección es, por un lado, señalar el modo como interpretamos los textos que después serán objeto de análisis en esta tesis; y, por otro, esbozar las líneas generales de cómo Aristóteles aborda el conocimiento político.

En cambio, la idea del capítulo subsecuente es circunscribir el ámbito de lo político en sentido estricto; esto es, la pertenencia del hombre a la *polis* y la diversidad de constituciones o modos de agruparse en sociedad. Una vez dilucidado el contexto general, se advierte que el espacio de existencia humana en su desarrollo más perfecto es la *polis*. Por ello, primero se muestra *por qué* y *cómo* es el hombre por naturaleza un ser político. Pero, después, se abordan los regímenes, que son los que dan *forma* y unidad a una ciudad.

De utilidad para este trabajo resulta la relación subordinada entre el individuo y su comunidad, pues se asegura que es la parte de un todo sin cuya presencia el ciudadano no es. El análisis de las Constituciones, por otro lado, exhibe la pluralidad política y, al mismo tiempo, la desviación o rectitud respecto de su *fin*.

El último capítulo busca así esclarecer los contenidos concretos de la felicidad en la órbita de lo público. Se ve así que la virtud cívica por excelencia es la justicia y que es de la que los regímenes se deben ocupar por sobre cualquier otro tema.

El fin de lo político, según Aristóteles, es la felicidad de la ciudad, esto es, el cultivo de la virtud cívica por excelencia, la justicia. Las sociedades

surgen *por* la necesidad mutua de resguardo, protección y sustento, pero su objetivo es la buena vida. La *polis* no puede obligar a sus miembros a ser felices por mandato; sin embargo, debe asegurar las condiciones indispensables para que lo sean. Esas condiciones no son sólo los recursos materiales sino *primordialmente* la armoniosa interacción entre los conciudadanos.

Por la constante referencia a la *Política* como texto aristotélico, la *política* como objeto de estudio y la *política* como ciencia, utilizaré la palabra con mayúscula inicial y cursivas para aludir la obra del estagirita, el adjetivo sustantivado *lo político* para referirme al objeto de estudio, y la *política* para hablar de la *ciencia política*. Por otra parte, traduciré el concepto griego de εὐδαιμονία como *felicidad* y como *bienestar*, pero utilizaré principalmente *felicidad* para remitirme al hombre como tal y *bienestar* en el contexto de la polis.

En esta tesis, los capítulos se dividen en secciones y éstas a su vez en incisos. Para la exposición, al inicio de cada capítulo se hará una sinopsis del conjunto de temas a considerar. Posteriormente, cada sección presenta también un sumario de los incisos. Al final del capítulo se hace entonces una recapitulación en que se pone de manifiesto la pertinencia de lo expuesto hasta entonces para la comprensión del objeto bajo examen: el fin de lo político según Aristóteles. Por último, en las *Consideraciones finales*, después de una síntesis de la exposición, se mencionan algunas cuestiones que no fueron abordadas pero que podrían resultar complementarias y se hace un comentario crítico sobre el planteamiento del Estagirita.

Excepto la primera parte de la primera sección, en que discuro sobre algunas perspectivas de interpretación filológica contemporánea, al exponer la filosofía del maestro de Teofrasto no discuto, en general, con ella directamente, sino que dejo mis opiniones y las de los especialistas y

comentadores en notas al pie, con el ánimo de seguir en lo central los argumentos del propio pensador.

Las obras del Estagirita se refieren por las siglas del escrito tal como se han definido *supra*, seguidas del *libro* y el *capítulo*. Después se apunta la página, columna y línea en que se localiza el texto griego, según la edición canónica de Bekker. El *Protréptico* se cita según la edición de Ingemar Düring y la *Constitución de los Atenienses* de acuerdo con la división de Frederick Kenyon. Las referencias literales se hacen con base en la versión publicada al español que, a mi juicio, mejor vierta el sentido de los pasajes; si no se indica el crédito, como en el caso del epígrafe que antecede este trabajo, la adaptación es mía. El resto del material de consulta se indica por el título seguido de la página o apartado correspondientes y su ficha completa se encuentra al final de esta investigación. Son más las demás traducciones de los escritos citados que en el apartado de *Bibliografía* aparezcan en una lengua diferente al castellano.

# I. EL ESTUDIO ARISTOTÉLICO DE LO POLÍTICO

---

Para responder la pregunta de nuestra investigación, cuál es el fin de lo político, cabe antes explicar el *horizonte* a partir del cual se habla de la función de la *polis*. Esta primera parte busca zanjar esa duda preliminar a través de dos enfoques: desde un cuadro del carácter de los escritos y del estudio de Aristóteles, así como desde un acercamiento general al modo en que se aproxima al fenómeno de lo político. Esta doble visión proporciona la circunscripción del terreno, los límites y alcances en que se enmarca después el objeto propiamente dicho de esta tesis.



## **Carácter de los escritos y del estudio de Aristóteles**

En este apartado se abordan tres cuestiones relativas a la interpretación aristotélica en general y en particular lo relativo al fin de lo político, tema de este trabajo. En primer lugar, se plantea el panorama de los estudios filológicos del Estagirita a partir del llamado *genetismo*. En este tenor, se revisan argumentos en pro y en contra de la transformación que sufre esta filosofía en su visión de conjunto. El segundo inciso expone, a grandes rasgos, la suerte de los escritos desde la muerte del maestro hasta nuestros días, con particular énfasis en la relevancia de la transmisión de *corpus aristotelicum* para la labor exegetica. En el tercero, se explora el espacio de los textos aristotélicos referente al fenómeno político, con una acotación acerca del orden de lectura de los libros agrupados bajo la *Política*.

### **Panorama interpretativo de Aristóteles**

En 1923 el erudito alemán Werner Jaeger publicó en Berlín un libro que inyectó nueva vitalidad a los estudios sobre el Estagirita. La obra apareció bajo el título de *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Once años después se tradujo al inglés como *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development* y en 1946 el transterrado José Gaos vertió al español la versión anglosajona como *Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. En el prefacio a la edición alemana, el autor explica que “no trata de hacer una exposición sistemática, sino de

analizar los escritos de Aristóteles para descubrir en ellos las huellas medio borradas de la marcha de su espíritu".<sup>2</sup>

A diferencia de los acercamientos más tradicionales en que se daba por sentado una suerte de homogénea sistematicidad, Jaeger asumió algo que parece una obviedad suponer de cualquier pensador: que sus puntos de vista, sus especulaciones, sus preguntas y hasta sus obsesiones, no son las mismas en todo momento, sino que se transforman al reformular los planteamientos con nuevo material o bajo otras perspectivas. Todavía permanece en el aire la figura etérea que personifica el ideal de la organización metódica y la clasificación. Así lo reconoce el helenista germano:

El nombre de Aristóteles sugiere la idea de algo impersonal, sin tiempo, intelectualmente soberano sobre el mundo entero del pensamiento abstracto durante largos trechos de la historia y objeto de la idolatría escolástica.<sup>3</sup>

En contra de ello emprendió una investigación minuciosa del *corpus* para establecer algunas hipótesis sobre dicha evolución. A grandes rasgos, se considera que el Estagirita trabajó sobre los problemas esbozados por Platón y que le imitó en el ímpetu inquisitivo, si bien abandonó poco a poco las soluciones más recurrentes de su maestro. Durante veinte años vivió bajo una guía que lo marcó tan profundamente que "hasta sus últimas producciones conservan algún vestigio del espíritu platónico, aunque más débil que los que se encuentran en las primeras".<sup>4</sup> Sobresimplificando, la conjetura central para dilucidar la evolución del

---

<sup>2</sup> Jaeger, W. *Aristóteles*, p.9. Cito este texto por la versión de Gaos. La tesis del genetismo ya se encontraba en su disertación doctoral de 1911, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, cuando contaba apenas con 24 años.

<sup>3</sup> *Aristóteles*, p.420.

<sup>4</sup> *Aristóteles*, p.21.

pensamiento de Aristóteles es que éste se convirtió de *platónico* en *aristotélico* con el paso del tiempo, aunque en el núcleo de la reflexión le permaneció fiel.

Aceptado lo anterior, el filólogo analiza con cuidado los textos más relevantes de la producción y los clasifica en etapas según ese criterio. De tal modo, tenemos lecciones completas que pertenecen a un período de juventud, otras que son de su época de viajes y otras más que redactó en la madurez de sus últimos años. Pero, también, nos encontramos con que muchos de los respetados *libros* son la compilación de redacciones de diversas temporadas, sea por Aristóteles mismo sea por un editor posterior, como veremos más adelante.

Quizás las aportaciones más atrevidas y polémicas sean las que sostienen la existencia de una *Urmetaphysik*, una *Urethik* y una *Urpolitik*, es decir, de una *protometafísica*, una *protoética* y una *protopolítica*. Cada uno de esos tópicos tendría (cuando menos) dos *versiones* en lo que a nuestras manos ha llegado como una sola: una composición primitiva u original donde buena parte de los conceptos *aristotélicos* ya se encuentran incipientes o desarrollados, pero dependen todavía, en gran medida, del camino develado por Platón; y una redacción postrera que abordaría los temas con un armazón teórico más elaborado desde una perspectiva propia. Así resume otro comentarista los dos supuestos más importantes de los llamados *developmental studies*:

- 1) Que a partir de las referencias y las citas de otros autores, se puede recuperar información considerable sobre el contenido de obras perdidas de Aristóteles, significativa para el desarrollo de su filosofía;

2) Que los escritos que todavía poseemos, lejos de pertenecer sólo a los últimos años de su vida, muestran sin equívoco huellas de las diferentes etapas en la evolución de su filosofía.<sup>5</sup>

Ahora bien, un presupuesto inicial que dio pauta a disquisiciones acaloradas fue la fijación de una etapa en que habría comenzado a disentir; ya que la vivisección de los estratos superpuestos tendrá como partida los juicios (o prejuicios) sobre la relación con el autor de la *República*. El punto escabroso del genetismo es sin duda la necesidad de establecer con mínima claridad cómo fue el lazo entre ambos sabios. El famoso fresco renacentista *La escuela de Atenas*, de Rafael Sanzio, en que Platón señala hacia arriba y Aristóteles hacia abajo, exhibe la incompatibilidad entre dos formas de hacer filosofía. Con argumentos sobre las respectivas obras más que sobre su efectiva interacción, algunos buscan una implícita unidad cubierta por el velo de las aparentes discordancias; otros, en cambio, señalan que el alumno nunca entendió las enseñanzas del maestro. Pero, incluso sin llegar a tales extremos, es imposible intentar descubrir la evolución del pensamiento del Estagirita sin tener al menos una sospecha al respecto.



*La escuela de Atenas (detalle)*

La intuición de Jaeger es que no debemos partir de una vaga imagen de "Platón como un todo, sino reemplazarla por el concepto preciso de su último período, el período abstracto y metodológico que comenzó por el

---

<sup>5</sup> Guthrie, W.K.C., *Aristotle*, pp. 10s.

369",<sup>6</sup> esto es, un par de años antes del ingreso de Aristóteles. En consecuencia, el filólogo procedente de Lobberich hace un retrato pormenorizado del ambiente de la Academia y de las preocupaciones filosóficas que se ventilaban allí. Ya no eran los tiempos del *Banquete*, mucho menos de los diálogos aporéticos bajo la conducción de un Sócrates versátil. Las discusiones giraban en torno al método dialéctico y la división, las dificultades de la teoría de las Ideas, las matemáticas y la astronomía, entre otros muchos asuntos. A continuación infiere que este rumbo le imprimió un especial carácter a la formación teórica y personal del *Maestro de los que saben*, según la fórmula de Dante.

Los elementos por los cuales, según Jaeger, el ateniense daba la impresión de ser "una mezcla de poeta, reformador, pensador crítico y profeta"<sup>7</sup> son los siguientes: a) La *phrónesis* socrática que presentaba ciertos parecidos con el racionalismo de los sofistas pero que era una nueva forma de intuición intelectual; b) la Idea y c) la οὐσία o sustancia, ambos conceptos derivados de un estudio penetrante tanto de la necesidad de darle un objeto a aquella *phrónesis* como del problema de la unidad y la pluralidad; finalmente, d) el dualismo del mito órfico del alma. La fuerza anímica de estos factores llevó a crear un escenario excepcional que reunía además a los mejores y más afamados hombres de su época. Es de esperarse que los primeros escritos del maestro de Teofrasto muestren un seguimiento en la dirección de estos elementos. Pues, sostiene Jaeger, "fueron precisamente los elementos no científicos de la filosofía de Platón, esto es, sus partes metafísicas y religiosas, lo que dejó huella más duradera en su espíritu".<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Jaeger, *Aristóteles*, p.24

<sup>7</sup> *Aristóteles*, p.32

<sup>8</sup> *Aristóteles*, p.33

En contra de esta actitud, otro notable exégeta del siglo XX, el sueco Ingemar Düring, sostenía, en una completa y detallada exploración que vio la luz en 1966 con el rótulo de *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, que, si bien era innegable el influjo del autor del *Fedón* en escritos tempranos, se había separado desde el principio para forjarse un lugar en la filosofía.<sup>9</sup> Cuatro son los puntos más importantes –dice Düring– en que se apartan Platón y Aristóteles: en primer lugar, para uno, los objetos del pensamiento están fuera del que piensa y su alumno, en cambio, desechó la separación, de manera que se eliminó la superestructura de la filosofía platónica; en segundo lugar, continúa el filólogo sueco, el acceso al conocimiento se da según uno por la reminiscencia y para el otro por el saber racional. La tercera diferencia es en cuanto al movimiento que, siguiendo a Platón sería la  $\psi\upsilon\chi\eta$  y, de acuerdo con el Estagirita, el principio del movimiento mueve por una tendencia al Bien. Por último, el método de la diairesis o división es en uno siempre ontológico y en el otro lógico-clasificadorio.<sup>10</sup>

En la pintura de la relación entre estos pensadores subyace la intención de un mejor entendimiento del *corpus aristotelicum* que, en este caso, se alcanza con una cronología relativa de los escritos. Al igual que Jaeger, Düring divide en tres grandes etapas la vida de Aristóteles, que se verían reflejadas a su vez en la producción: a) la estancia de veinte años en la Academia de Atenas de 367 a 347; b) la época de los viajes por Asos,

---

<sup>9</sup> También se advierte en su artículo de la *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*: “Aristóteles se puso fuertemente en contra de Platón desde el principio (anfangs)”, *apud* Guthrie, *op.cit.*, p.7. Las expresiones *von Anfang an* y *anfangs* son reiterativas en el *Aristóteles* de Düring, y en la primera edición de Heidelberg aparecen cuando menos en siete ocasiones.

<sup>10</sup> Düring, *Aristóteles*, pp.87s.

Lesbos y Macedonia de 347 a 334; y c) el segundo período en Atenas hasta su huida y muerte en Calcis en el 322.

De acuerdo con el erudito sueco, durante la primera etapa habría dos grandes momentos: hasta la primera mitad de los años cincuenta, formula su concepción filosófica del mundo, aunque todavía de modo inmaduro y con una referencia constante a las opiniones de Platón así como a las de Eudoxo. Recordemos que éste era el escolarca de la Academia en la fecha de incorporación del joven Aristóteles, pues el ateniense se encontraba en su segundo viaje por Sicilia. Desde 355 y hasta la muerte de Platón en 347 desarrolla su propia teoría de los principios que va tras una solución del problema parmenídeo del vínculo entre los sentidos y la razón y el de la relación entre lo universal y lo particular.

En el segundo período, ya lejos de la Academia, realiza grandes compilaciones de material de observaciones propias, de oídas, y de literatura. Se inclina en esta segunda fase por lo empírico, aunque “todo lo que observa y colecciona, le sirve sólo como medio para el fin [...] hacer inteligible el acontecer natural”. En la última fase Aristóteles “resulta más teórico y especulativo que Platón. Aun en los escritos biológicos, zoológicos y psicológicos constantemente pasan a primer plano puntos de vista de filosofía natural”.<sup>11</sup>

La discrepancia entre estos dos grandes comentaristas es la postura sobre el peso que Platón ejerciera no tanto sobre la personalidad cuanto sobre el tratamiento de las temáticas. Jaeger disecciona la evolución desde una continuidad, incluso ingenua, de su mentor hasta el desarrollo más acabado de su ciencia. Düring, en cambio, organiza ese pensamiento como un pasaje o tránsito desde la inmadurez hasta la madurez. Sin embargo, hay una semejanza de *actitud* frente a ese conjunto de textos que hoy

---

<sup>11</sup> La argumentación detallada está en Düring, *Aristóteles*, pp.90-94.

agrupamos bajo el nombre del ilustre griego. No se trata ya de la magna construcción de un edificio cerrado a las mutaciones internas y las dudas, concebido en un intervalo supremo de inspiración. No se niega la grandiosidad de *El Filósofo*, como se le conocía en la Edad Media, pero la veta abierta por el teutón ha arrojado luz sobre aspectos antes ignorados y que ahora nos muestran a un pensador en esa lucha permanente y espinosa por la verdad. Por ello, afirma el profesor Jaeger, y en eso coinciden tanto sus seguidores como sus detractores, que

sin ahondar nuestra inteligencia de Aristóteles como una personalidad histórica, no podemos lograr una plena comprensión justamente de la especial naturaleza y profundidad de su influencia sobre la posteridad.<sup>12</sup>

Otras lecturas aseguran que el método *genético* ha llegado, tras varias décadas de aplicación, a interpretaciones diametralmente opuestas, pues debe aplicarse el principio de que, cuando un autor no manifiesta explícitamente su censura por aseveraciones suyas difundidas con anterioridad, se debe considerar que las mantuvo después, aunque fuera de modo implícito.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Jaeger, *Aristóteles*, p.421.

<sup>13</sup> Pierre Aubenque lo sostenía en 1962 en las páginas iniciales de *Le problème de l'être chez Aristote* y es retomado años más tarde por Giovanni Reale para decir que "este principio debe aplicarse en mayor medida a las obras esotéricas de Aristóteles, puesto que éstas no dejaron jamás de estar bajo su control y por esta misma razón pudo retocarlas y sistematizarlas a la medida de sus deseos". [*Introducción a A.*, p.41] En otro orden de ideas, el profesor Aubenque critica el genetismo porque se reduce a la *horizontalidad* en detrimento de la *verticalidad*, a los procesos de reflexión en menoscabo de su profundidad: "el método genético, siempre más preocupado por el proceso que por las estructuras, más dispuesto a poner de relieve las contradicciones de una doctrina que su coherencia, más atento a la inestabilidad de un pensamiento que a su intención unitaria, tendía sin querer a mudarse en interpretación peyorativa..." [*La prudencia en A.*, p.36]

Para concluir, sea que estemos o no de acuerdo con la postura de Jaeger, resultan innegables los servicios prestados para la intelección de la filosofía aristotélica. Lo más rescatable de estas aproximaciones es sin duda la ductilidad que le reinyecta a la lectura: más allá de los resultados efectivos, el genetismo hace posible el intento de recorrer de una manera más viva la senda de la investigación del icono antiguo de la sistematicidad. Este breve trabajo tomará del filólogo alemán y de aquellos con quienes dialoga no tanto los frutos todavía discutidos, cuestionados e incluso negados de sus meticulosas inspecciones por incunables, papiros, doxógrafos y fragmentos, sino el cambio de mirada que implicó el doble movimiento de retirarle el cetro de la omnisapiencia para ascenderlo al sitial de *buscador* de la verdad. En una dimensión menos ambiciosa y más humana, el Estagirita es falible, por momentos absurdo y extravagante si se quiere, pero es justo ese horizonte el que ahora le concede la preeminencia que merece.

### **Sobre los escritos aristotélicos en general<sup>14</sup>**

En el mediodía del siglo primero antes de Cristo, el rétor Marco Tulio Cicerón alababa el estilo y la prosa del Estagirita, hasta el punto de decir que se trata de un *flumen orationis aureum*, un río de oro de elocuencia<sup>15</sup>. No se cansa de exaltar las virtudes de esa forma de expresión y en una carta asegura que él mismo redactó *Aristotelio more*, según el modo

---

<sup>14</sup> En este inciso seguiré los resultados de las investigaciones de los siguientes especialistas: el estudio imprescindible que hace Düring en *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings* y el capítulo respectivo en su *Aristóteles*, pp. 65-94; el artículo de Jonathan Barnes "Life and Work"; el apartado correspondiente de Guthrie, *Aristotle*, pp.49-88; y a Reale, *Introducción*, pp.11-42.

<sup>15</sup> *Ac.pr.* 38.119 *apud* Guthrie, *Aristotle*, pp.56s. *Vid.* Düring, *Aristóteles*, pp.74s.

aristotélico, su diálogo *De Oratore*.<sup>16</sup> Pero algunos lustros después, compuso, inspirado en el *Protréptico*, aquel famoso coloquio que incitara cinco centurias más tarde a la conversión de Agustín de Hipona: el *Hortensio*, donde señalaba que *magna etiam animi contentio adhibenda est explicando Aristotele si legas*, “debe realizarse un gran esfuerzo espiritual para interpretar a Aristóteles cuando lo lees”.<sup>17</sup>

La disparidad entre los juicios hizo suponer a los exégetas que al principio sólo conocía unos escritos y posteriormente entró en contacto con otros. La tradición nos concedió la mayor parte de los segundos, pero nos negó prácticamente todos los primeros. De modo que nuestras apreciaciones de la obra se fundamentan, en principio, en una visión parcial. Y esto se debe a dos razones que a continuación se detallarán, de tipo intrínseco y extrínseco.

La primera edición de las obras completas del Estagirita se llevó a cabo en Roma, a cientos de kilómetros de Atenas, entre el 40 y el 20 a.C., casi trescientos años luego de la muerte del autor en 322. Con algunas reservas, afirmamos que, en buena medida, esos textos los conocemos por la minuciosa laboriosidad de Andrónico de Rodas. Por aquellos días ya eran de uso corriente los escritos publicados o *exotéricos* y son los que Cicerón ensalza e imita. Otros eran los escritos *acroáticos*, que se designaron así porque eran no de difusión sino de escucha del reducido número de involucrados en las indagaciones. Por el gusto de la época, los apuntes de lecciones adquirieron popularidad en detrimento de aquéllos, pues se inclinaban más por las doctrinas que por las discusiones o el examen *desinteresado*. Andrónico opuso a los trabajos *exotéricos* las recién descubiertas notas de clase, que se difundieron como *esotéricas* y donde se

---

<sup>16</sup> *Ad fam.* I.9.23 *apud* Guthrie, *loc.cit.*

<sup>17</sup> Esta cita aparece en *Nonius* 264,15 *apud* Düring, *Aristóteles*, p.75.

hallaba un secreto para los iniciados. Nace así el “mito de los dos Aristóteles”,<sup>18</sup> el de los diálogos de divulgación y el de los tratados.

Se dice del Estagirita que durante su segunda estancia en Atenas sostuvo regularmente conferencias públicas, a diferencia de Platón, de quien sólo se ha demostrado que diera una acerca del Bien.<sup>19</sup> También discutía con sus colaboradores diversos tópicos, de preferencia caminando por bosques de los alrededores. De este afecto por pasear, que en griego se dice περιπαθεῖν, salió la etiqueta que todavía distingue a sus seguidores: peripatéticos.<sup>20</sup> Mucho tiempo se estimó que la totalidad de los escritos que poseemos pertenecían a esa época y que los libros publicados, muchos de ellos en forma de diálogo, eran digresiones juveniles sin relevancia. De aquí que la única noticia que tenemos de ellos es por citas, glosas y paráfrasis de Aristóteles mismo o de otros autores. Lo poco que podemos afirmar es que en unos la redacción estaba muy pulida y en otros resulta evidente su descuido. Pero, en cuanto al contenido, en efecto, carece de futuro afirmar una división entre lo que sería la *doctrina* de la escuela y las torcidas polémicas que se ventilaban con personajes históricos; en

---

<sup>18</sup> Düring, *Notes on...*, p.69. Franz Brentano, en cambio, interpreta que los escritos como la *Política*, la *Ética* y la *Retórica*, en cuanto no tienen por fin el conocimiento sino la aplicación a la vida, quería hacerlos accesibles. *Aristóteles*, pp. 32ss.

<sup>19</sup> Según Harold Cherniss en una serie de disertaciones llevadas a cabo en 1942 y que se titula *The Riddle of the Early Academy*, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Heráclides, Hestiao y otros asistieron a esa disertación y registraron sus observaciones, por lo que “si en la escuela escuchaban con regularidad exposiciones sistemáticas acerca de la filosofía fundamental de Platón, resulta extraño que concedieran tanta importancia a esta conferencia pública como para tomar nota de ella y publicarla en forma independiente de las demás conferencias que escucharan...” [*El enigma de la primera Academia*, p.20]. La idea de Cherniss es que no existe tal cosa como una doctrina oral de Platón.

<sup>20</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los más ilustres filósofos*, V, 1, 4, quien relata también otra versión del surgimiento de este nombre.

particular, porque el reducido número de fragmentos que sobreviven apuntan en otro sentido.

Sin embargo, la pregunta en el aire es acerca de los tres siglos intermedios. ¿Qué pasó con los rollos de los tratados durante ese tiempo? Nos cuentan entonces una curiosa historia con ingredientes novelescos. Aristóteles dejó su biblioteca a Teofrasto, en calidad de jefe de la Escuela. Se hicieron copias y Eudemo se llevó una parte a Rodas, mientras que Estratón y Demetrio de Falero aceptaron la oferta de Tolomeo Soter, uno de los generales de Alejandro (más famosos bajo el mote de *diádocos*)<sup>21</sup> que se queda al cuidado de una fracción del Imperio a su muerte, de continuar las labores del Liceo en Alejandría, para lo cual embarcaron también muchas copias. Ya para ese momento se hacía una distinción entre los libros conocidos o ya recitados<sup>22</sup> y los no distribuidos o que él mismo había escrito. Neleo, un sobrino de Teofrasto, lo sucede como escolarca y le vendió copias de los publicados a Filadelfo, heredero de Tolomeo y alumno de Estratón, pero se quedó con manuscritos que se llevó a su casa en Scepsis. Esto se debió a que la biblioteca no era propiedad de la escuela ni ofrecía acceso al público; por el contrario, el *director* en turno era su dueño.

El destino de las réplicas de Alejandría fue el mismo que el del resto de esa célebre biblioteca en el 47 a.C.: según una de las versiones de la destrucción, se consumió en el fuego cuando César quiso llevarse a Roma los 40 mil rollos de papiro y estalló una *revuelta*.<sup>23</sup> *Todos los pergaminos*

---

<sup>21</sup> Vid. Montanelli, I. *Historia de los griegos*, cap. XLVIII.

<sup>22</sup> Es decir, un libro que se consideraba *publicado* porque "había sido leído ante un público por un *anagnostés*, esto es, "un esclavo especialmente instruido para su tarea". Düring, *Aristóteles*, p.28

<sup>23</sup> Así lo dice Séneca: "quadraginta milia librorum arserunt". [*De tranqu.* 9, 5] *Apud*. Düring, *Aristóteles*, n.235.

se perdieron. Por las reproducciones de Eudemo se conocieron en Rodas básicamente los diálogos y la *Ética* que lleva su nombre. Por lo que respecta al patrimonio de Neleo, es tan extraño su aislamiento que algunos hasta dicen que sus descendientes enterraron los manuscritos, como muestra de respeto y para preservarlos de los saqueos.

Pero he aquí que un acaudalado bibliófilo ateniense llamado Apelicón se entera de ese tesoro, lo adquiere por una suma considerable y se lo lleva a Atenas donde, según Estrabón, “mandó sacar nuevas copias y procuró establecer lo corrompido, pero al hacerlo completó los textos en forma no precisamente afortunada y editó los libros llenos de errores”.<sup>24</sup> Lo cierto es que los documentos no estaban en las mejores condiciones. Pero tampoco llevó a cabo una *edición* pues era sólo un aficionado. Sabemos que encontró textos que no se conocían ni siquiera entre el círculo de los peripatéticos, por referencias al poema en honor de Hermias, suegro y amigo de Aristóteles. Sin embargo, años más tarde combatió en la primera guerra de Mitrídates y murió en el largo asedio del estratega romano Sila sobre la ciudad del Partenón. Entre muchas cosas como botín, las bibliotecas de Apelicón y otros llegan a Roma, alrededor del año 86 a.C.

Una vez en la urbe y después de la muerte del hijo de Sila en el año 46, quedaron a cargo de Tiranión, un sabio que había sido hecho prisionero en Amisos por Lúculo, otro entusiasta de los griegos. Es probable que haya iniciado la *corrección*, cuidado y *reconstrucción* de los manuscritos, pero es su discípulo Andrónico quien redacta un prólogo y concluye la edición completa de los escritos acroáticos. Para ello tuvo que hacer algunos ajustes que han condicionado las lecturas posteriores en no poca proporción. En primer lugar, conforme iba publicando los textos, se vio en la necesidad de asignarles un nombre, a veces entresacado de los

---

<sup>24</sup> *Geografía*, XIII, 1, 54 *apud* Düring, *Aristóteles*, p.73.

textos mismos, a veces improvisado. En algunos casos con mejor fortuna que en otros: debió ser más fácil escoger un título como *Sobre la generación y la corrupción* que otros como *Análíticos anteriores* y *Análíticos posteriores*. Además, hay que agregar que algunos manuscritos los agrupó de manera que conformaran obras *unitarias*, libros, que se denominaron así πραγματεία. Este es el caso de la *Física*, la *Metafísica* y la *Política* que, como conjunto, es altamente probable que sean invención de Andrónico.

Quizás la *pragmateia* que mayores controversias ha generado es la *Metafísica*, tanto por el nombre como por la *unidad*. Aunque algunos comentaristas reconocen que la denominación, estrictamente hablando, no es una novedad de Andrónico,<sup>25</sup> se sostiene casi por consenso que nace en esos años y que estos trabajos tuvieron excepcional injerencia en ello.

El erudito francés Pierre Aubenque declara con optimismo en 1962 que de la narración (por demás asombrosa) sólo podemos deducir que “los comentaristas, incluidos los más antiguos y aun en el supuesto de que tuvieran en su poder textos perdidos de entonces acá, no tienen privilegio histórico alguno respecto a nosotros”.<sup>26</sup> Es decir, dado que los escritos aristotélicos se extraviaron durante tres siglos, los intérpretes ya tenían una distancia no menor, quizás, que la nuestra.

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, Giovanni Reale se limita a establecer con cautela que el término lo menciona por primera vez Nicolás de Damasco, quien era un poco más joven que Andrónico y compuso –al parecer– la primera exposición sistemática sobre Aristóteles, pero que “es muy probable que hubiera figurado ya en un catálogo de Aristón de Ceos, de fines del siglo III a.C.” [*Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, p.11]

<sup>26</sup> *El problema del ser en Aristóteles*, p.11. Reale suscribe la afirmación de Aubenque e insiste que “en contra de lo que se defendía en las interpretaciones histórico-genéticas, hay que admitir que Aristóteles tuvo ciertamente por válidos todos los textos que conservó. Así, aunque nacidos en distintas épocas de su vida, no cabe duda que en tales libros [en referencia a la *Metafísica*] hay una *unidad fundamental de pensamiento*”. [*Guía...* p. 18]

Por ahora nos detenemos aquí y no profundizaremos en las cuitas particulares de cada texto que, por lo menos hasta el Renacimiento, sufrió mil quinientos años la inestabilidad de bibliotecas y viajes, malos y buenos copistas, traducciones al latín y al árabe, interpretaciones heréticas y ortodoxas, así como la piadosa censura de palabras, párrafos, capítulos y escritos completos.

Con la imprenta se realiza en Venecia entre 1495 y 1498 la primera edición *masiva* de los *Opera Omnia* en seis volúmenes. A esta edición conocida como *aldina* le siguieron otras de muy diverso valor, hasta que se establece como *canónica* a mediados del siglo XIX la de la Academia de Berlín, cuya labor crítica la consume en dos tomos Emmanuel Bekker.<sup>27</sup>

En resumen, la lectura de lo que hoy confinamos bajo la rúbrica de Aristóteles está atravesada por azares, recortes, adiciones, rompecabezas, transposiciones, errores y segmentación. No se trata de un mero afán de contradecir la imagen santificada del que consideró Hegel en sus clases sobre Historia de la Filosofía “uno de los más profundos genios científicos que jamás existieran”.<sup>28</sup> La consecuencia de la transformación de los intereses y tratamiento de temas del Estagirita, y del peregrinaje de los escritos no es la negación *a priori* de una *sistematicidad* entendida como la total congruencia de las obras, donde cada problema y cada asunto tiene su lugar para la explicación global.

Sin duda en las enseñanzas de este filósofo se respira el ánimo clasificatorio, pero más en un intento de arrojar luz sobre lo desconocido y enigmático que de encasillar la existencia, como es el caso aquí del asunto bajo investigación, el fin de lo político. A continuación se verán las

---

<sup>27</sup> Hay una buena explicación en el apartado dedicado a la *Bibliografía* de y sobre el Estagirita de Giovanni Reale en su *Introducción...* pp.183ss.

<sup>28</sup> *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Vol. 2, Cap. 3.B

particularidades de los textos que versan sobre esa cuestión, para destacar la búsqueda por entender un suceso a través de diversos caminos.

### Los escritos políticos

Para hablar sobre el fenómeno político se recurre predominantemente a la *Política*, por razones obvias. También existen explicaciones relevantes para el tema en la *Ética Nicomáquea*, que se utiliza con preferencia sobre las otras dos éticas por el consenso generalizado entre comentaristas de que se trata de una obra superior en estilo y madurez.<sup>29</sup> Hay también aproximaciones menos elaboradas en *Ética Eudemia*,<sup>30</sup> en *Retórica*,<sup>31</sup> en *Protréptico*,<sup>32</sup> así como en *Magna Moralia*.<sup>33</sup> Otros escritos que no se consideran aquí, por espurios, fragmentarios o inexistentes en la actualidad, serían, entre otros, el *Diálogo sobre la justicia*, *Sobre la monarquía*, *Alejandro o sobre las colonias*, *Sobre los pleitos de las ciudades* y la referente a *Los usos y costumbres de los bárbaros*.

Mención aparte merece la *Constitución de los Atenenses*. La modernidad no conoció ninguna de las 158 constituciones compiladas bajo la dirección de Aristóteles, pues fue hasta finales del siglo XIX que se

---

<sup>29</sup> El argentino Osvaldo Guariglia, *exempli gratia*, la considera, "junto con la tradición, la presentación más elaborada del pensamiento ético de Aristóteles, cuya redacción final debió de provenir de su propia mano. [*La ética en Aristóteles*, p. 30]

<sup>30</sup> Así, en el libro I, que discurre sobre la felicidad y la vida práctica, en pasajes del VII sobre la amistad, etc.

<sup>31</sup> I, 8. 1365 b22-6 a22

<sup>32</sup> B 8, 46, 47, 51. Sin embargo, concordamos con Düring en el sentido de que "no es un tratado sobre ética, sino un escrito de promoción". [*Aristóteles*, p.670]

<sup>33</sup> Por ejemplo, I, 1-4 habla sobre el fin del hombre; I, 33, sobre la justicia; II, 1-3, sobre la equidad; el II, 25, de la autosuficiencia, etc. La autenticidad de este texto sigue en disputa entre los especialistas.

descubrieron dos papiros que posteriormente se identificaron como partes de la obra en mención, aunque uno de ellos sólo consta de dos hojas mutiladas. El otro procede de los inicios de nuestra era y la edición príncipe la realiza en 1890 Frederick G. Kenyon, quien la divide en capítulos. El estilo y el uso del vocabulario dejan mucho que desear, por lo que “la crítica ha inferido que es un trabajo sin acabar”.<sup>34</sup> Además, el contenido es enteramente narrativo-descriptivo y no hay más que unos cuantos destellos que hacen recordar con vaguedad otros escritos. Uno de estos pocos ejemplos es la reflexión que hace al condensar la serie de cambios constitucionales desde los tiempos míticos de Ion hasta el derrocamiento de la oligarquía de los Treinta y la *restauración* de la democracia que en el 403 ejerce un gran poder. Al respecto dice que esta democratización es positiva, pues “un pequeño número, en efecto, es más fácil de corromper que uno grande, tanto con dinero como con favores”.<sup>35</sup> De cualquier manera, a pesar de su utilidad histórica, es muy poco lo que aporta para la reflexión.

Ahora bien, en cuanto a los escritos que contiene la *Política*, hay redacciones que claramente reciben diferente trato y cuyos objetos de estudio también son diversos. Cabe mencionar que por seguir la costumbre regular se utiliza aquí la transliteración de τὰ πολιτικά que en griego y en latín son un neutro plural que se traduciría mejor como *Los [libros o asuntos] Políticos*, y que resaltaría la pluralidad de enfoques y proyectos. Han sido muy polémicas las tentativas de puntualizar diferentes

---

<sup>34</sup> De acuerdo con Aurelia Ruiz Sola, en su Introducción a *Las Constituciones griegas*, que contiene la *AP*, p.17. Düring, por su parte, se muestra escéptico acerca de la autoría de este texto, pues si bien la última fecha que se menciona es el arcontado de Cefisofonte en 329/8, la terminología no es *aristotélica*. [*Aristóteles*, p.739]

<sup>35</sup> *AP*, 41, 2. Trad. de A. Ruiz Sola.

estratos en la *Política* después de la obra de Jaeger,<sup>36</sup> incluso si se reconoce, como Düring lo hace, que “todos los escritos que entran en ella fueron revisados durante el segundo período de Atenas y, como un todo, debe ser considerada, por tanto, como una obra tardía”.<sup>37</sup> Sin entrar en una exposición más detallada (e incierta), rescatamos del filólogo sueco la separación de los “escritos individuales” que se agrupan en esta *pragmateia*, en total cinco: a) el libro I, sobre la familia y la economía del Estado; b) el libro II, sobre las opiniones acerca de la mejor constitución; c) el libro III, que es una teoría general del Estado; d) los libros IV-VI, que es una morfología de las constituciones democráticas, oligárquicas y tiránicas; y e) los libros VII-VIII, sobre la mejor constitución.<sup>38</sup>

Una de las discrepancias que ha levantado enconadas rivalidades es la disposición del escrito sobre la mejor Constitución, que en nuestras ediciones aparece como libros VII y VIII, después de los textos más *pragmáticos* sobre las revoluciones y la estabilidad en los regímenes. Unos defienden que la colocación actual es aceptable porque es el programa que el propio Aristóteles establece en el apartado final de la *Ética Nicomáquea*, que reza así:

Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros antecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas

---

<sup>36</sup> En cambio, otros prefieren una visión de conjunto. Así, Francisco Samaranch se atiene al dictamen de Ernst Barker de que “el orden interno de la obra tal como la conocemos parece responder bien a las posibles intenciones de Aristóteles”. [*Cuatro ensayos sobre A.*, p. 198] Sin embargo, desde que se pone sobre la mesa la *evolución* del pensamiento del Estagirita, estemos o no de acuerdo, no es fácil desechar las objeciones planteadas.

<sup>37</sup> *Aristóteles*, p. 735.

<sup>38</sup> Fred Miller sugiere la imagen de un árbol, donde el libro I es la raíz, el tronco son II y III y las ramas IV-VI y VII-VIII. [“Aristotle’s Political Theory”]

salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regimenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar.<sup>39</sup>

Sin embargo, la *Política* no es exactamente el cumplimiento celoso de este proyecto. De aquí que otros aleguen que el lugar adecuado del escrito sobre el mejor gobierno es inmediatamente después del libro tercero; o bien, que los textos de los libros IV al VI no *embonan* a la mitad de la *Política* y por ello conviene más reservarlos para el final; lo cual, para efectos prácticos, es lo mismo. En esta línea encontramos tres versiones al español: la de Patricio de Azcárate de 1874 y la de Amelie Cuesta Basterrechea editada por Gernika,<sup>40</sup> versiones que no explican la reordenación. La tercera es la traducción de Julián Marías y María Araujo de 1951, que sigue el texto griego establecido por Newman a fines del XIX y que transmuta la alineación clásica. A manera de justificación, agregan ellos que es más conveniente este orden de lectura porque los temas de los libros IV-VI son lo más peculiar y característico del análisis aristotélico.<sup>41</sup>

En un sentido, es útil otorgar mayor peso a una de las posturas, pues significa orientar en una dirección el examen del conjunto. Pero, en otro sentido, carece de relevancia si se admite la heterogeneidad de los escritos.

---

<sup>39</sup> *EN*, X, 9. 1181 b15-24. Trad. de J. Pallí. *Infra*, en el inciso "Métodos y objetos de conocimiento de la política" del apartado "El conocimiento de lo político" de este mismo capítulo, se desmenuzan los argumentos de la cita.

<sup>40</sup> Los créditos en este libro no pretenden una traducción directa del griego y el texto mismo es o bien una interpretación muy libre del original, o bien una traducción indirecta. De la misma editorial, la versión de la *República* de Platón de Ana Stellino acepta ser del inglés.

<sup>41</sup> *Introducción*, p.XXXVI.

Para los límites de este estudio aceptaremos la conjetura de fondo de la segunda actitud, de que la organización presente *no* es el orden obligado de lectura;<sup>42</sup> en cambio, no se profundiza en la discusión de cuál *sería* el acomodo que Aristóteles mismo le habría dado. De modo que se pueden proyectar otros acercamientos que, sin ir en contra del autor, despejen nuevos derroteros para la comprensión.

Además, está el asunto de la materialidad del escrito, de cómo llega hasta nuestras manos. Las *Investigaciones sobre la historia del texto de la Política*, de Alois Dreizehnter, elaboran un recuento de la orientación y la suerte de la lectura de los documentos que subsisten con el texto griego, para la instauración del *original*.<sup>43</sup> Se dice ahí que se conservan poco menos de cuarenta reproducciones con la *Política* o algunos párrafos de ella, pero sólo ocho copias así como dos traducciones *sirven* para la recreación de un arquetipo que en última instancia se remonta a un pergamino bizantino entre los siglos VI y VIII.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> En contra del evolucionismo jaegeriano, Christopher Rowe asegura que “debemos asumir la presencia de una ambivalencia fundamental en la actitud aristotélica. Por un lado, está inclinado fuertemente al ideal platónico de la ciudad virtuosa, pero también está inclinado a la idea de que la ciencia política debe tener algo útil que decir”. [“Aims and methods in Aristotle’s *Politics*”, p.73] Donald J. Allan incluso desecha la pregunta de en qué orden fue compuesta la *Política* por superficial “porque es evidente que la obra que llega hasta nosotros no está ni completa ni homogénea y que la redacción de sus elementos puede remontarse a épocas muy diferentes” [“La Politique”, p. 195]

<sup>43</sup> El filósofo mexicano Mauricio Beuchot esboza una sinopsis de los procesos filológicos en lo que se refiere a la fijación de un texto en su *Tratado de hermenéutica analógica*, pp.142-6, así como en su artículo “Filología clásica y hermenéutica” en *Aproximaciones. Lecturas del texto*, pp.88s.

<sup>44</sup> Dreizehnter, A. *Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*. p.70. Llama la atención que la *Política*, como asegura este filólogo, no fuera conocida en el mundo árabe medieval.

Las conclusiones de la filología empujan a redoblar la cautela con respecto a las frases aisladas y con aquellas descripciones que hacen de estos tratados la expresión más perfecta de la especulación del Estagirita. Al final del día, las vicisitudes de los escritos nos obligan a postular juicios más humildes, menos pretenciosos, en dos aspectos. Primero, hace titubear la soberbia de un *magister dixit*, pues no tenemos la certeza rotunda de que lo que hoy leemos corresponda siquiera con los escritos que palparon los discípulos de los discípulos. Sin embargo, por lo que respecta a los razonamientos de corte filológico, por el carácter mismo de los textos, su historia, fragmentación y discontinuidad, el panorama global apunta hacia una lectura abierta y problematizadora que permite volver a pensar el fenómeno político más allá de fórmulas y esquemas preconcebidos. A partir, entonces, de este horizonte exegético, se tienen elementos para abordar ahora la especulación sobre el saber práctico.

## El conocimiento de lo político

En esta exploración sobre la función de la *polis* según Aristóteles, es conveniente explicitar los alcances posibles de la ciencia política. Por ello, a continuación se hace un repaso de tres cuestiones: primero, cuál es la situación de este conocimiento en relación con otros; segundo, por qué es necesaria esta ciencia; y, tercero, cuáles son sus objetos de estudio. Aquí comenzamos a hablar de la política sin definir qué es, pero partimos de la expresión nominal de que es una ciencia sobre lo político. Aunque parece así que no avanzamos mucho, las tres divisiones de este apartado ayudan a marcar las fronteras de eso que nombramos como *lo político* y que es sobre lo que versa *la ciencia política*. De ese modo, se podrá entrever cómo esta orientación comienza a predisponer las investigaciones sobre la mentada función de la *polis*.

El inciso inicial se modula según la argumentación de los primeros tres apartados del libro primero de la *Ética Nicomáquea*, que nos muestra la vinculación de la política con otros saberes, y por qué y cómo es la principal entre las ciencias prácticas y qué características tienen éstas. El segundo inciso sigue casi todo el ritmo del capítulo nueve del libro diez de la misma *Ética*. Ahí se aclara la necesidad de un tratado político, no sólo por lo *especulativo* sino, básicamente, por la dimensión de la *praxis* diaria que requiere principios rectores de la conducta. El tercer inciso establece, primero, algunas indicaciones *metodológicas*, en una perifrasis de las últimas líneas de la *Ética* citada, y, después, la organización de sus diferentes *ramas* u *objetos* de estudio, según la apertura del libro cuatro de la *Política*.

### **Situación epistémica de la ciencia política**

Cada conocimiento está definido por el objeto de lo que pretende conocer mientras que las diferentes facultades del alma permiten el acceso a esos objetos. La capacidad sensitiva abre el universo de lo sensible, tal como lo palpable, lo aromático, lo audible, lo visible y lo sazonado. La facultad de desear mueve a la acción y se divide en apetito, impulsos y voluntad, cuyos objetos son el placer y lo bello).<sup>45</sup> Pues bien, de acuerdo con la división hecha para explicar las virtudes intelectuales en la *Ética Nicomáquea*, la facultad racional tiene dos partes, según su objeto: la razón científica (ἐπιστημονικὸς λόγος) que contempla los entes eternos que no pueden ser de otra manera, y la razón discursiva o calculadora (λογιστικὸς λόγος) que estudia los entes que pueden ser de otra manera.<sup>46</sup> Es por esta última facultad que se puede tener un conocimiento de la cuestión política, si bien limitado por la naturaleza misma del asunto.

De acuerdo con el propósito con que se estudien las ciencias, pueden organizarse tres géneros: la perspectiva teórica, la práctica y la productiva. La ciencia teórica (como la matemática) busca el conocimiento por el conocimiento; la práctica (como la ética), examina el conocimiento como guía de acción; la productiva (como la poesía), explora el conocimiento como medio para realizar una obra. Toda ciencia parece tender a un bien que es su fin en el proceso de investigación, al igual que toda acción humana parece tender a un bien como finalidad.<sup>47</sup> En particular, las ciencias que no buscan el conocimiento por el conocimiento mismo, tienen fines de dos clases: la producción o la acción. La obra es el fin de una producción (ποίησις), y la obra es así superior a la actividad que la

---

<sup>45</sup> *De An.* II, 3. 414 a31-b6 habla sobre la sensibilidad y su relación con el deseo.

<sup>46</sup> *EN*, VI, 1. 1139 a4-12.

<sup>47</sup> *EN*, I, 1. 1094 a1.

engendra. La *praxis*, en cambio, es una actividad cuyo fin es ella misma y no una obra independiente.

De los fines, en efecto, hay algunos que buscamos por sí mismos y otros que escogemos en función de los que buscamos por sí mismos. Ese fin que ya no es medio para otra cosa es lo mejor y más elevado. De modo que el conocimiento sobre este elevado fin será de una gran importancia en nuestra vida y debemos analizar, aunque sea a modo de esbozo, qué es ese bien supremo, de qué facultad depende el conocimiento de este objeto y cómo podemos procurarlo. La ciencia sobre este bien superior será la suprema y principal.<sup>48</sup> Pero, como acota Tomás de Aquino, “ha de saberse que dice Aristóteles que la [ciencia] política es principal no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan sobre los asuntos humanos”.<sup>49</sup>

Como la ciencia se define por su objeto, la principal en sentido absoluto será la que hable sobre el género del ente más valioso, esto es, sobre la substancia inmóvil y separada.<sup>50</sup> Pero en el orden de los asuntos prácticos, será la política la ciencia suprema porque el resto de las ciencias también prácticas le estarán subordinadas. La estrategia, la economía y la retórica, por citar algunos ejemplos, son conocimientos que están en función de la política en cuanto que el bien de aquéllos depende de lo que dicte ésta. Proyectar el bien de un individuo es deseable, pero mucho más hermoso y divino es hacerlo para un pueblo y una ciudad.<sup>51</sup> De aquí que sea la política la ciencia suprema entre las prácticas.

---

<sup>48</sup> *EN*, I, 1-2. 1094 a1-a27.

<sup>49</sup> *Comentario a la Ética Nicomáquea de Aristóteles*. Lec. II, n. 15.

<sup>50</sup> *Met.* VI, 1. 1026 a10.

<sup>51</sup> *EN*, I, 2. 1094 b4-10.

En el segundo capítulo del libro *Alpha* de la *Metafísica*, Aristóteles establece seis características distintivas de los sabios y la sabiduría: son los que saben de todo en la medida de lo posible; los que conocen cosas difíciles y alejadas de los sentidos; son también los más sabios los que conocen con mayor exactitud y pueden enseñar las causas; es más sabiduría la que se elige por sí misma y no en función de otra o por sus resultados; por último, es más sabiduría la que está destinada a mandar y no la subordinada.<sup>52</sup> En el ámbito de las ciencias prácticas, la política es la más sabia porque no está subordinada a ninguna otra y porque tiene a las demás bajo su dirección.

Sin embargo, el objeto de estudio de la ciencia política es inestable, ya que las cosas nobles y justas parecen existir más por convención que por naturaleza, y no se tienen principios incommovibles. Lo que es por naturaleza tiene principios eternos; en cambio, lo que es por convención depende de criterios fluctuantes o arbitrarios. Claro está que no se debe buscar el mismo tipo de precisión en todos los razonamientos, pues el objeto a estudiar restringe los alcances de la ciencia, como se explicó más arriba. Si la investigación sobre lo político sólo se puede realizar acerca de lo que ocurre por lo general, la verdad en este respecto será tosca y esquemática, y sólo se conoce en cuanto hay cierta regularidad semejante a la naturaleza. Pero es imposible exigir en todas las materias la misma exactitud.<sup>53</sup> Hay que adecuar la explicación al hecho explicado, así como al público que se le explica, tal como lo afirma Aristóteles respecto de la retórica:

También ante ciertos auditorios, ni aun cuando tuviéramos la ciencia más exacta, sería fácil que los persuadiéramos con ella, pues el

---

<sup>52</sup> *Vid. Met.* I, 2. 982 a4-17.

<sup>53</sup> *EN*, I, 3. 1094 b11-27. La misma idea se encuentra también en *EN*, I, 7. 1098 a26.

discurso según la ciencia es cosa de enseñanza, y ello en este caso es imposible, sino que es preciso que los argumentos y los razonamientos se hagan mediante nociones comunes.<sup>54</sup>

Puesto que la ciencia política no busca el conocimiento por el conocimiento mismo sino el conocimiento orientado a la acción, además de la inestabilidad propia de su objeto, un pensador debe considerar la necesidad de exponer el producto de sus investigaciones a un público experimentado en las acciones de la vida. De manera que los jóvenes, sean por la edad física o la mental, no son discípulos apropiados de esta ciencia; no tanto por su inexperiencia sino porque se conducen por la pasión y no según la inteligencia.<sup>55</sup> Y es que “los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo”.<sup>56</sup> En efecto, a diferencia de las ciencias teóricas, para comprender el alcance de algunas aseveraciones de las artes prácticas, y muy en particular, aseveraciones del conocimiento rector entre ellas, es imperioso contar con un caudal de experiencias, que los adolescentes no tienen, para que se le dé pleno sentido a esta disciplina, ya que, en último término, la ciencia política versa sobre cuestiones de la experiencia y su fin es regresar a la práctica. La sabiduría política se propone entender una realidad y actuar en consecuencia con ese entendimiento.

### **Necesidad de una ciencia política**

Los razonamientos y las exhortaciones son provechosos para los jóvenes generosos y para todos aquellos que poseen un temperamento

---

<sup>54</sup> *Ret.* I, 1. 1355 a26-28. Trad. de Antonio Tovar.

<sup>55</sup> *EN*, I, 3. 1095 b2-9.

<sup>56</sup> *EN*, VII, 3. 1147 a20-22. Trad. de J. Pallí. *Vid.* también *EN*, VI, 8. 1142 a14.

predispuesto hacia la bondad y contrario al vicio. Sin embargo, el vulgo, las mayorías no refinadas, no obedece a la razón sino que se deja guiar por el placer y los sentidos. Donde priva la búsqueda del placer, sólo el miedo a los castigos es móvil para refrenar los instintos. De ahí que los razonamientos que incitan a la virtud tengan poco efecto sobre estos hombres, pues no se pueden desprender fácilmente de sus hábitos torcidos.<sup>57</sup> La respuesta no es machacarles los discursos moralizantes a estos sujetos pervertidos hasta que se los aprendan, ya que ello equivale a arrojar semillas sobre rocas en el desierto. Lo que hay que hacer es transformar esa predisposición inicial.

La ciencia política es necesaria porque, para que los hombres sean buenos, no son suficientes los más sutiles silogismos. El conocimiento de la virtud tiene por finalidad la práctica, que se da en situaciones concretas, determinadas. Según una caracterización todavía muy burda, la política, por un lado, se orienta a la procuración de los bienes externos de una comunidad, gracias a los cuales tiene una existencia libre y no servil; y, por otro lado, también organiza la vida de una comunidad de modo tal que trascienda la mera supervivencia y se eleve, como conjunto y en cada uno de los miembros, hasta el desarrollo de las facultades y las virtudes humanas.

Existen tres creencias acerca de cómo los hombres llegan a ser buenos: por una inclinación natural, por el hábito o por la enseñanza.<sup>58</sup> Es poco fructífero discutir si en algunos hay una tendencia natural más fuerte que en otros hacia el bien, pues es claro que *esto* no está en nuestras manos.<sup>59</sup> En cambio, no podemos consentir la *absoluta*

---

<sup>57</sup> EN, X, 9. 1179 b7-18.

<sup>58</sup> EN, X, 9. 1179 b20.

<sup>59</sup> Con cierta ironía, Sócrates concluye en el diálogo *Menón* que la virtud no se adquiere por naturaleza ni por enseñanza, sino por una suerte de inspiración divina. [99 b-100 b]

naturalidad de la tendencia de unos al bien y de otros al mal porque entrañaría eludir cualquier responsabilidad de nuestros actos e imputar toda culpa al destino, a la misma naturaleza o a los dioses. La enseñanza, por su parte, no es fértil si antes el alma del discípulo no ha sido cultivada por los buenos hábitos: sólo en una tierra así las semillas de la virtud pueden germinar.

“Es preciso –dice Aristóteles– que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso”.<sup>60</sup> Partimos de que, previo a una elección moral, tenemos una antipatía ante ciertas cosas y una afinidad con otras. Estos apegos y repulsiones no son una desventaja si se les saca el máximo provecho con una buena reglamentación, sea o no escrita. Es mejor dar por sentado que el hombre conduce su comportamiento principalmente no de acuerdo con la razón sino con el carácter que se ha forjado. De tal modo que es urgente contar con una ciencia que estudie, entre otras cosas, cómo encauzar la simpatía del hombre hacia lo bueno, lo bello y lo verdadero, y la antipatía hacia sus contrarios.

La atracción y repulsión no encierran contenidos connaturales específicos, sino que éstos se orientan según cierta educación, bajo ciertas leyes. Se deben modificar las legislaciones para transformar los hábitos de una comunidad. Las acciones virtuosas parecen irritantes, penosas y duras cuando no se tiene un carácter adecuado; en cambio, parecen lo más familiar si se tiene la predisposición correcta. Sin embargo, las virtudes y los vicios no son naturales, en cuanto los hábitos se forman a partir de la convención social. Hay que dirigir a los jóvenes hacia lo bueno para que no cause disgusto. Si desde pequeños se ejercitan en la moderación y en la prudencia, en la edad adulta las practicarán sin

---

<sup>60</sup> *EN*, X, 9. 1179 b29-31. Trad. de M. Araujo y J. Marias.

sufrimiento. Esto es consecuencia de que casi todos los hombres obedecen más a la necesidad y al placer que a los dictados de la razón. Entonces, hay que volver placenteros los actos virtuosos haciéndolos algo acostumbrado, pues somos muy afectos a nuestros hábitos y sólo con aflicción los transformamos.<sup>61</sup> Incluso cuando la especulación (o el sentido común) nos revela que deberíamos cambiar de carácter, la voluntad se domeña sólo con gran fatiga.

Pero la transformación de los hábitos de una comunidad para que sean receptivos hacia la virtud y repudien el vicio no puede ser obra del mandato de un hombre o de un grupo. Ni siquiera los padres tienen tal influjo sobre sus hijos si éstos ya han crecido con el ejemplo. Además, cuando el último argumento es la autoridad del que habla y no juicios universales, se generan resentimientos en su contra. De ahí que sea menester forjar leyes del comportamiento que rijan a todos, pues serán obedecidas al volverse una cuestión obligatoria universal, porque la ley es "la expresión de cierta prudencia e inteligencia",<sup>62</sup> a diferencia de las

---

<sup>61</sup> El concepto español *hábito* deriva del latín *habitus*, posesión, cuyas conexiones con *habere*, poseer, son evidentes en ese idioma, mientras que en el nuestro no lo son. El griego ἔξις se forma del verbo ἔχω con la terminación -σις, que remite a un proceso y no a un hecho consumado, como en νόησις, *intelección* (proceso de inteligir) o en βούλησις, *decisión* (proceso de decidir). En el término utilizado por Aristóteles hay igualmente un uso especulativo que no ignora esta particularidad, pues el *hábito* es la repetición constante de actos, que se consolida con cada nuevo ejercicio. No se poseen hábitos a la manera en que se tiene en propiedad un objeto: un hábito es una *práctica* que cuando no se ejerce continuamente se pierde.

<sup>62</sup> *EN*, X, 9. 1180 a22. Trad. de M. Araujo y J. Marías. La referencia a lo legal es medular en el planteamiento aristotélico. Este pensador no desconoce la relatividad de las leyes y su resultado como acuerdo entre actores políticos; sin embargo, dado que entre dos males el menor es un bien, la convivencia debe constreñirse a las reglas que el hombre se impone a sí mismo. El respeto a la *convención* es, asimismo, la deferencia debida a la tradición, los viejos, la autoridad y hasta a los dioses mismos. La ley es la expresión de

órdenes que están sujetas a las pasiones, al antojo y al capricho del momento. Una buena legislación ocupa a los hombres en buenos asuntos, y cuida que no hagan “*ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo*”.<sup>63</sup>

En resumen, la ciencia política es necesaria porque, entre otras cosas, puede fungir como vínculo entre las propuestas teóricas y la práctica efectiva.<sup>64</sup> Las leyes, escritas o no, las estudia la política y son su principal producto; las leyes son el medio de modelar los hábitos de todo un pueblo para que llegue a ser bueno en su conjunto, y para que se promueva, en la medida de lo posible, que también en lo individual lo sean. Resta agregar que las ciudades deben dedicar tiempo a este tipo de investigaciones por las ventajas que reporta y para evitar los inconvenientes de su ignorancia. Aun cuando las ventajas directas de su conocimiento fueran pocas, muchos son los beneficios de salvar los males derivados de la omisión de lo político; en especial, si el objetivo es procurar el bienestar de la comunidad.

### **Método y objetos de conocimiento de la política**

En las últimas líneas de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles expone el *método* de lo que será su elucidación sobre la política. Según ese párrafo, hay tres *momentos* metodológicos. El primero es la discusión de las opiniones de aquellos que hayan hablado sobre el tema y lo hayan hecho

---

una cierta prudencia porque durante el tiempo de su aplicación concreta en un lugar y durante un tiempo ha posibilitado que los hombres coexistan. La alternativa es un gobernante excelente, pero siempre bajo el riesgo de degenerar en una tiranía.

<sup>63</sup> *EN*, X, 9. 1180 a16-17. Trad. de J. Pallí. El subrayado es mío.

<sup>64</sup> Respecto de la relación siempre problemática entre teoría y práctica, Victor Hugo Méndez señala que “una preocupación básica del sistema aristotélico es encontrar el lugar del ser humano en el conjunto de lo real”. [*¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles?*, p. 42]

bien. El Estagirita recurre constantemente a este procedimiento, con frecuencia para retomar lo que le sirve de otros pensadores y desechar lo que no armoniza con su teoría. Tan pronto como encuentra que alguien más ha discurrido *con seriedad* sobre un asunto, parafrasea las ideas y las acomoda según su propio sistema. Sobra decir que la manera de presentar los conceptos de otros pensadores ha sido muy criticada por filólogos y exégetas, pues, dicen aquellos, siempre lleva el agua a su molino. Pero, independientemente de que haya o no comprendido a *cabalidad* a Heráclito, a Parménides o a Platón, hay que reconocer que es una constante en sus lecciones. Sin embargo, en la *Política*, Aristóteles censura que en su época no hubiera tratados exhaustivos sobre ese tema como los había acerca de muchos otros. Para subsanar esa deficiencia, emprende con sus alumnos una colección de la forma en que se habían organizado las ciudades.

A partir, entonces, de esa recopilación de Constituciones, se contemplan tres dificultades: i) qué salva y qué corrompe a la *polis*; ii) qué salva y que corrompe a cada uno de los regímenes; iii) por qué causas unas están bien gobernadas y otras lo contrario. Además de los juicios más respetados, se debe emprender una indagación, con el material empírico a la mano, sobre *cómo* se ha venido desplegando el acontecer político *concreto*. Se dice que en el Liceo se hizo un compendio de más de 150 Constituciones, de las cuales sólo sobrevivieron la relativa a Atenas, redescubierta a finales del XIX, y los fragmentos que discute Aristóteles, principalmente en el segundo libro de la *Política*, relativos a las Constituciones de Esparta y de Cártago.<sup>65</sup> Este terreno y aquellas opiniones de los doctos serán apenas el comienzo de un intento de hacer

---

<sup>65</sup> En versión electrónica existen por separado en el *Internet Ancient History Sourcebook*: la de Esparta en <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/aristotle-sparta.html> y la de Cártago en <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/aristotle-carthage.html>.

inteligible la cuestión pública. Pero, en el planteamiento de las aporías observamos ya la impronta aristotélica: la búsqueda de la unidad, de la forma y de las causas; el examen privilegiado de lo que es, por sobre lo que debería ser o lo que nos gustaría que fuera.

En este tenor, durante el tercer momento *quizás* se podría explicar: i) cuál es el mejor gobierno; ii) cómo se debe organizar; y iii) qué leyes y costumbres se han de emplear. Según este arreglo, los dos *momentos* anteriores son condición necesaria para disponer de elementos con los cuales especular sobre estos tres últimos puntos. No tendría caso proponer un gobierno *ideal* si no se conoce cómo son los que existen. Este encadenamiento *metodológico* es afín a la descripción del proceso *recomendable* de adquisición de la ciencia. En varios contextos insiste Aristóteles que se debe partir de lo más conocido para nosotros hacia lo más cognoscible por naturaleza. En el primer libro de los escritos reunidos en la *Física*, dice que “el camino natural [de nuestro conocimiento] se da a partir de lo más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo más claro y cognoscible por naturaleza”.<sup>66</sup> Pues lo que es más claro para nosotros, las cosas mezcladas, llegan a permitir el conocimiento de sus elementos y principios cuando el intelecto los separa.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Fis. I*, 1. 184 a16 Trad. de Ute Schmidt, con ligeras modificaciones. La idea es recurrente y se encuentra, por ejemplo, en *Met. VII*, 4. 1029 b4. Los primeros párrafos del libro *Alpha* de la *Metafísica* se pueden leer también en el mismo tono: los hombres desean por naturaleza conocer (980 a20) y el proceso se da desde los sentidos hasta que se forjan los conceptos universales, pasando por la memoria y la experiencia. *Vid. De An. II*, 2. 413 a12; *Tópicos*, VI, 4. 141 b5; *Analíticos Posteriores*, I, 2. 71 b34, etc.

<sup>67</sup> Así en *Pol. I*, 1. 1252 a19 utiliza σύνθετον [literalmente com-puesto] para indicar que los elementos deben separarse, en cuanto éstos son las partes más pequeñas de todo y es a través de ellos que llegamos a la comprensión.

En cierto sentido, se da una *aplicación* del aprendizaje según su explicación *ontológica* al programa de trabajo para la cuestión política. Hay que comenzar con lo que otros han dicho y con lo que podamos *sacar* de la cosa misma, esto es, se debe iniciar con lo más inmediato, pero *la meta es descubrir cuál es el mejor de los gobiernos*, lo cual no resulta obvio. Por ello se apunta que “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres”.<sup>68</sup> La manera misma de aprender tiene implicaciones en el ámbito de la política. Como todo examen parte de lo más inmediato y conocido, hay que estar familiarizado con lo justo y lo bueno para dilucidar su *qué* y su *porqué*.

De manera que la propuesta del final de la *Ética Nicomáquea* es un esquema o boceto de cómo se puede realizar el *proceso* de investigación, más que un inventario de sus objetos de estudio. En cambio, el balance de las *ramas* de especialización de la ciencia política lo encontramos en el primer capítulo del libro IV de la *Política*. Supone Aristóteles que existe una cierta correspondencia con otras ciencias como la gimnasia. Pues a ella, y no a otra ciencia, le concierne calcular qué ejercicios debe hacer uno de acuerdo con la complexión física y cuál sería el ejercicio *ideal* para el cuerpo mejor dotado. También es de su incumbencia discernir cuáles ejercicios debe hacer la mayoría y qué se requiere para ser un atleta. En el mismo plano están la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás artes. También la política comparte la característica de ocuparse de lo que se agrupa bajo un único género. Así, cuatro son las canteras en que se puede picar piedra para extraer conocimiento:

---

<sup>68</sup> *EN*, I, 4 1095 b2. Trad. de J. Pallí. Sigue presente la concepción de que se requieren ciertas condiciones para el ejercicio del bien vivir. Pero aquí es más bien un inicio favorable para la contemplación de la cuestión política.

1) Un régimen excelente sin restricciones. Se deja volar a la imaginación y al deseo y se estipula cómo debería ser una sociedad si ningún factor externo lo impidiera y se contara *a voluntad* con los recursos suficientes.

2) Un régimen excelente con restricciones. Puesto que es casi imposible alcanzar lo mejor en términos absolutos, el legislador y el verdadero político no deben excluir qué es lo mejor en ciertas condiciones.

3) Un régimen a partir de supuestos. Hay que considerar cómo se formó un régimen desde el principio y de qué modo podría conservarse el mayor tiempo. Se trata de una ciudad que no tiene el mejor régimen, no tiene los recursos necesarios o, sencillamente, no es gobernada por la constitución más adecuada a sus circunstancias, sino por una inferior.

4) Un régimen que encaja en la mayoría de las ciudades. Muchos de los que divulgan sobre constituciones y política, aunque hablan con belleza sobre el resto de las cosas, fallan en explicar *cómo* aplicar sus propuestas. Pues “no sólo se debe especular sobre la mejor [constitución], sino también sobre la posible”,<sup>69</sup> más accesible a todas las ciudades y que con mayor facilidad pueda ser admitida.

Estas cuatro áreas de estudio pueden reducirse a dos.<sup>70</sup> Una, empleada en la descripción de lo mejor, del *ideal*, en dos subconjuntos: lo óptimo sin obstáculos y en el mejor escenario pensable; y el segundo, lo

---

<sup>69</sup> *Pol. IV*, 1. 1288 b38.

<sup>70</sup> Düring, en cambio, señala tres ámbitos: “cómo se gobierna un Estado, cómo se puede gobernar y cómo debe ser gobernado” [*Aristóteles*, p.773], y su interpretación asocia al primero con los libros IV-VI, al segundo con el libro III y al último con los libros VII-VIII. Pero, en suma, le otorga a la pintura de *Pol. IV*, 1 la capacidad organizativa de los escritos de la *Política*, aunque sea una mirada retrospectiva. También Rowe habla de tres *funciones* de la ciencia política. [“Aims and methods...”, p.62]

óptimo para ciertos pueblos y regiones. Otra área, abocada a lidiar con la experiencia y el material *empírico* no dibuja un paradigma inalcanzable sino que retoma lo que tiene *a la mano* y proyecta, por una parte, cómo ha llegado a consolidarse un régimen y cómo puede permanecer en lo que es; y, por otra parte, cuál es el menor de los males *viable* en la mayoría de las ciudades, o bien cómo pasar de un gobierno malo a uno *menos malo*.

Encontramos, así, una clasificación de las esferas del conocimiento político a partir de la tensión entre su *pragmaticidad* y su *idealidad*, entre el ser y el deber ser. Los momentos metodológicos tienen su mira puesta en la fundamentación del mejor de los gobiernos. Las observaciones, tanto acerca de las opiniones de los predecesores como de las constituciones contemporáneas, son la condición necesaria desde la cual medita, y que utiliza como sustento para reflexionar sobre lo más elevado para el ser humano como colectividad. En otras palabras, Aristóteles busca conocer cómo es una ciudad y por qué, y se pregunta –con ese conocimiento– cómo (y también por qué) *sería* mejor según las condiciones dadas y en absoluto.

Ahora bien, en este trabajo no se seguirá ninguno de los dos procedimientos de búsqueda o exposición, sino que se tomarán los elementos más significativos para construir una teoría sobre la función de la *polis*, coherente con estas metodologías y ramas de especialización. No interesa aquí lo que otros pensadores anteriores o contemporáneos al Estagirita dijeron. Tampoco se considera la historia efectual de las urbes griegas. De ahí que, por ejemplo, la *Constitución de los Atenienses* no tenga relevancia para esta tesis. Por último, el análisis del mejor gobierno sólo sería pertinente una vez esclarecido el fin de la ciudad. De igual manera, los objetos especializados de estudio político no importan en su detalle, sino en la medida en que permiten entender, más allá de su *realidad* o *idealidad*, qué sentido tiene la convivencia comunitaria.

## Recapitulación del estudio aristotélico de lo político

Los párrafos precedentes marcaron el horizonte general interpretativo de la función de la *polis*. En el primer apartado, sobre el carácter de los escritos y del estudio de Aristóteles, se plantearon temas relativos a nuestra lectura de las obras que hoy incluimos bajo el pensador de Estagira. Un asunto ineludible fue la referencia a la polémica suscitada tras la publicación de Werner Jaeger en que los textos perdían su rigor proverbial, pero ganaban en maleabilidad e ímpetu vital. El sistema se tambaleó, pero las grietas despertaron el espíritu curioso y ávido de conocimiento que subyace entre líneas. Después, se hizo un recuento de la suerte de los manuscritos desde el 323 a.C. hasta nuestros días. Este recorrido, que enfatizó las andanzas de los primeros siglos, nos mostró la fragilidad de las afirmaciones categóricas sobre una hermenéutica de autor, adicional a las precauciones antes esbozadas. Finalmente, en el tercer inciso se formuló un espectro de las obras *políticas*. La preeminencia la tiene el tratado del mismo nombre; en consecuencia, se discute el orden de las lecciones. Sin embargo, la frontera entre la política y la ética no es tan clara y, por ello, el tercer capítulo de esta investigación se fundamenta principalmente en la *Ética Nicomáquea*, tanto para los argumentos propios de la felicidad como fin del hombre como para lo tocante a la justicia.

El segundo apartado planteó la relación del saber político con otros saberes, su necesidad, su método y sus objetos de estudio, que nos abre ahora un panorama más despejado del rumbo que perfila Aristóteles para la *polis*. La ciencia política es la principal entre las prácticas por su relevancia para la comunidad en que florece. Es un conocimiento que dirige otros conocimientos porque en él se presupone la visión del conjunto de la acción humana. La política es privilegiada porque sabe el bien de cada ciencia de acuerdo con su posición en la totalidad de las disciplinas prácticas. De ahí la utilidad de su existencia y la necesidad de cultivarla,

que es una necesidad *política*, tanto para la buena determinación de los *medios*, como para la mejor determinación de los *finés* de la ciudad. Pues el objetivo de esta ciencia no es el conocimiento en sí mismo sino la dimensión pragmática que le es inherente. Esta mezcla de teoría y praxis hace que la política *metodológicamente* tienda hacia la búsqueda de lo óptimo, pero que sus objetos de estudio sean relevantes por igual. Y es que para la ciudad es tan importante el conocimiento de otros regímenes actuales como el de posibles. En efecto, si bien la *polis* subordina sus circunstancias al régimen, éste, a su vez, pervive para cumplir una función, y las utopías y las descripciones empíricas son ambas valiosas para descubrir cuál es esa función y, de esa manera, poder proponer una mejor forma de estar los unos con los otros.

## II. EL ÁMBITO DE LO POLÍTICO

---

La pregunta por el fin de la *polis* remite a la pregunta por el ámbito de lo político en la medida en que lo político es la condición de posibilidad del fin de la *polis*. En el presente capítulo se analizan dos temas relativos a la dimensión humana de la ciudad. Primero, se habla de la natural pertenencia del hombre a la civilización. En cuanto no se puede vivir humanamente en aislamiento, desde la perspectiva del Estagirita la *polis* es la medida de lo humano. La justicia y el bienestar, además de la cultura y la subsistencia, sólo son posibles a través de la convivencia política. Por ello, se repasa la ciudadanía como posesión de los derechos estrictamente políticos. El segundo apartado, sobre los regímenes, se aboca a desgranar la pluralidad y clasificación de las constituciones. De esta manera, aflora con mayor claridad la complejidad de elementos que intervienen para alcanzar el fin de la *polis*.



## La pertenencia del hombre a la *polis*

En este apartado se exponen los argumentos con los cuales defiende Aristóteles que la dimensión política es natural en el hombre. Se abordan dos cuestiones: primero, por qué lo político es algo connatural en el hombre y qué implicaciones tiene esa aseveración, en particular, la necesidad de pertenecer a una ciudad, para conservar y desarrollar las facultades humanas; segundo, cuál es la relación entre los individuos como ciudadanos y la *polis*.

El primer inciso es, así, una visita al libro primero de la *Política*, con especial atención en sus líneas inaugurales. En ese punto, encontraremos el entramado de nociones clave para la ciencia política del maestro de Alejandro Magno, tales como autarquía, comunidad, naturaleza, familia, ciudad, supervivencia y bienestar. De interés medular para esta tesis será el aserto de que el fin de la *polis* es el bienestar. Algunos conceptos vertidos allí servirán para delimitar ese enunciado, pero serán insuficientes para dotarlo de un contenido pleno; más bien, adquirirá su sentido con el resto de la investigación. El segundo inciso, en cambio, registra algunos de los postulados del libro tercero de la *Política*, en especial, las restricciones del apelativo de *ciudadano*; después, la clasificación y criterios de los regímenes posibles. También se va a reparar en el hiato del individuo entre su actitud *ética* y la *política*: la diferencia entre ser *buen hombre* y ser *buen ciudadano*.

### La naturaleza política del hombre

Sin duda, una de las expresiones aristotélicas de mayor resonancia ha sido la que afirma que *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, *el hombre es por*

*naturaleza un ser-viviente político.*<sup>71</sup> La frase griega evoca con el adjetivo πολιτικόν, derivado de πόλις, diversos conceptos que no es fácil verter en lengua romance. Los más cercanos son los de πολίτης y πολιτεία, así como los verbos πολιτεύω y πολιζώ; que, respectivamente, se podrían traducir, unos, por ciudadano y constitución, y, los otros, por gobernar y colonizar. Aunque en la lengua helénica es evidente la misma raíz, no es posible conservarla así en el español, lo que produce al trasladar la cita al español que se pierdan y se adquieran significados.<sup>72</sup>

La *polis* del *político* es un tipo de comunidad, lo que equivale a decir que es un tipo de agrupación con algún adhesivo entre sí. Otros tipos de comunidad son la familia y la aldea. También están las amistades por

---

<sup>71</sup> Pol. I, 2. 1253 a2. José Luis Aranguren, por ejemplo, afirma que “lo político, como lo moral, constituyen una *estructura*, que es previa a que el hombre, cada hombre, se decida a comportarse moral o políticamente” [*Ética y política*, p. 179] Utilizo en este escrito, preferentemente, la transliteración de πολιτικόν, para conservar una continuidad en el espectro de significación. Una opción sugestiva es la de *animal cívico*, o mejor aún *animal ciudadano*, pero se aleja de las traducciones estándar y suscita más conflictos de los que quiere resolver. Julián Marias, en su *Introducción a la Política*, señala que Aristóteles estuvo cerca del descubrimiento de la realidad social como distinta a la *polis*, pero sigue ateniéndose a la idea de ciudad en cuanto “es la *polis* la que tiene *politeia*” (p.L). Esta tensión, lo lleva a traducir, junto con María Araujo, el célebre concepto por *animal social*. A este respecto, Hermann Siebeck asegura que “Aristóteles no hace distinción entre Estado y Sociedad” [*Aristóteles*, p. 163]. Sin embargo, aunque en este pasaje parece que la versión más adecuada es *animal político*, hay otros lugares en que, con el mismo adjetivo, la realidad expresada es la esfera propiamente social. Así, *EN*, IX, 9. 1169 b18 dice que πολιτικόν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός, en un contexto en que es preferible traducir πολιτικόν por *social* pues se habla a continuación de que el hombre nace para la convivencia, si bien hay quienes, como Pedro Simón de Abril, prefieren traducir en este caso *animal civil*.

<sup>72</sup> Se pierde la alusión griega al origen común de las palabras, que es la *polis*; en cambio, en nuestro idioma se le *adhieren* nociones que revelan el paso de más de dos milenios y que no van a ser discutidas en este lugar.

placer,<sup>73</sup> como la que se da entre los compañeros de juego; o por una ganancia compartida, como en las cofradías<sup>74</sup> o los partidos. Sin embargo, la *polis* es una comunidad que difiere del resto por el fin que persigue. La *polis* encarna la comunidad suprema porque se endereza hacia el mayor bien y “*contiene a todas las demás*”<sup>75</sup> en cuanto las posibilita. Tal es, en efecto, la ciudad o comunidad política, porque su fin no es el cumplimiento de un interés particular sino la creación y permanencia del lugar donde surjan y fructifiquen todos los intereses particulares.

El hombre vive en comunidad porque *no puede* vivir solo. Aquí el “no puede” no significa la imposibilidad de alejarnos circunstancialmente de cualquier contacto humano, sino que la negativa cala más hondo. Los ermitaños, los misántropos, los huraños, los solitarios y todos aquellos que desertan o rechazan la vida comunitaria son casos de excepción que luchan contra su propia naturaleza,<sup>76</sup> pues la naturaleza del hombre es la

---

<sup>73</sup> Vid. *EN*, VIII y IX, así como *EE*, VII y *MM* II, 11-17, donde se habla con amplitud sobre la amistad (φιλία), que puede ser de tres tipos: por bondad, por utilidad y por placer. Estos dos últimos constituyen comunidades inestables porque una vez que desaparece la utilidad o el placer ya el vínculo se diluye. En cambio, la amistad que se da por bondad es más duradera, en la medida en que implica una habitualidad. En este tenor, afirma Aristóteles que “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia” [1155 a27. Trad. de J. Palli], pues en una comunidad en concordia (aunque sean sólo dos), donde sus partícipes son todos amigos entre sí y según el primer sentido del término, *todas* buscan el bien *individual* tanto como el *colectivo*.

<sup>74</sup> Ἐταιρεία οὐ συνωμοσία. A pesar de que no hubo una descripción explícita y completa de sus funciones y procedimientos por parte de los antiguos, la crítica de nuestros días sostiene que ese sustantivo era “la designación habitual y definitiva de un club cuyos intereses eran preferentemente políticos, y el cual se dedicaba por completo o en parte al soporte de sus miembros en lo político y en litigios” [Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, p.6]

<sup>75</sup> *Pol* I, 1. 1252 a6. El énfasis es mío.

<sup>76</sup> Los contraejemplos se podrían refutar con la diferencia entre la *esencia* y los *accidentes*: de modo *circunstancial* alguien puede estar solo o querer la soledad, pero en el

de un ser político. La naturalidad política del hombre reside en su incapacidad de sobrevivir por sí mismo<sup>77</sup> y, mucho menos, de alcanzar un *bienestar* por sí mismo. Como se verá más adelante al detallar la analogía del ciudadano y la ciudad como una relación entre la parte y el todo, los individuos sólo existen en la medida en que pertenecen a una comunidad. Esta comunidad, por la cual se definen los individuos, es la más perfecta porque es autosuficiente y no está en función de otra comunidad mayor. Es claro que cada uno por separado no puede bastarse a sí mismo ni para las cosas más primordiales, y por ello necesitamos de los demás. En lo material, para el suministro de alimento, vestido, techo, salud, seguridad y limpieza; en el *pensamiento*, por la educación y la cultura.<sup>78</sup>

Existen dos relaciones naturales anteriores en el tiempo a la conformación de la *polis*, pero que son posteriores por su finalidad: la familia y la esclavitud. En efecto, la necesidad hace que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro, en dos niveles. Por un lado, hembra y macho se unen para la reproducción, porque en el ser humano, tal como en el resto de los animales y en las plantas, "hay un deseo natural de dejar tras de sí otro ser semejante a uno".<sup>79</sup> Por otro lado, la

---

ser mismo el hombre lleva una carencia originaria que nos impele a la compañía de los demás. Vid. el discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón cuando esboza el mito del andrógino.

<sup>77</sup> El Sócrates de *La República* asegura que "la ciudad nace por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas" [369b. Trad. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano]. Aristóteles interpreta y critica esta postura platónica en que el fin de la asociación política es la satisfacción de las necesidades. [*Pol.* 1291 a10ss]

<sup>78</sup> Beuchot infiere así que "puede considerarse el trabajo -a la par que la amistad- como el origen rudimentario de toda sociedad, ya que, en general, toda sociedad tiene como origen la convivencia, y la primera convivencia es la de subsistir" [*Ensayos marginales*, p.172].

<sup>79</sup> *Pol.* I, 2. 1252 a30. Trad. de A. Gómez Robledo, con ligeras modificaciones. Es probable que el discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón, donde dice "impulso creador,

unión entre el que *por naturaleza* manda y el que *por naturaleza* debe obedecer es propicia para los intereses mutuos, aunque más los del segundo que del primero.<sup>80</sup>

Para alcanzar el bienestar es menester contar con instrumentos, que unos son animados y otros inanimados, y pueden ser productivos o activos. Los inanimados son como el timón para el piloto de una nave, y los animados como el vigía o los remeros. Los instrumentos productivos son de los que se obtiene algo distinto del uso, como de una lanzadera se confecciona tela; los de acción sólo permiten su uso, como un vestido o una cama. Un esclavo, en efecto, es una posesión animada *imprescindible* para superar la mera existencia *física*.<sup>81</sup> Es por ello que no es paralelo el poder de un amo al poder político, principalmente porque uno se ejerce sobre esclavos y el otro sobre hombres libres e iguales.

Tampoco es equiparable el gobierno político con el gobierno de una familia, aunque tiene puntos de coincidencia. El manejo de la casa, la *economía* (οἰκονομία, *oikos*-casa, *nomos*-guía) es la aplicación o uso de los recursos con que cuenta la familia, a diferencia del conocimiento

---

Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres... La fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal" [206 c. Trad. de M. Martínez H.], sea un lugar común. Manuela García Valdés, en su traducción de la *Política*, remite, a su vez, en este sitio, a *Leyes* IV. 721 b-c.

<sup>80</sup> *Vid. Pol.* I, 6. 1255 b5-12. Aristóteles asume la interdependencia entre el amo y el esclavo y le adscribe una proporción desigual. Sin embargo, excluye situaciones en las cuales se podría invertir la necesidad mutua.

<sup>81</sup> No discutiré las explicaciones a favor y en contra de la *naturalidad* de la esclavitud, sólo daré por sentado que el Estagirita se inclina por ella, quizás por prejuicio social o histórico, quizás porque sus mismas especulaciones así lo sugerían. De acuerdo con W.W. Fortenbaugh, esta postura es *consecuencia* del reciente desarrollo de una psicología ético-política ["Aristotle on Slaves and Women", p.136], aunque también es posible que la psicología sea un resultado de su postura sobre la esclavitud. O incluso que hayan nacido juntas.

adquisitivo que procura agenciarse los bienes indispensables y útiles. Se procura una riqueza que cubre las necesidades básicas, con una multiplicidad de instrumentos, y como ningún instrumento es infinito, tampoco la riqueza que produzca, de manera natural. En cambio, el otro género de la adquisición, la crematística, no es natural sino producto de la experiencia y el arte, y se dice que carece de límites.

La crematística se origina del doble uso que tiene todo objeto: uno, el que le es inherente; otro, como artículo de cambio. Así, un par de zapatos se fabrica para que se calce, pero también para canjearlo por comida u otros objetos.<sup>82</sup> Puesto que unos hombres tienen más y otros menos, y tienen diferentes cosas, desde el principio surgió el trueque para satisfacer las necesidades. En el seno de la familia todo es común y por ello no es preciso el cambio. En una comunidad de familias se tienen cosas en común y otras que se deben adquirir según la necesidad. Apareció entonces otra forma de cambio cuando se volvió difícil transportar en cada caso las mercancías. Los hombres convinieron en dar y recibir algo más manejable, como el hierro, la plata u algún otro metal; primero, por su peso y tamaño, pero más tarde por un sello que evitaba su medición y era signo de su peso.

Con la introducción de la moneda, se forjó el comercio, que ya no tiene por fin la satisfacción de las necesidades sino la generación de riqueza. Algunos consideran, sin embargo, que esta forma de la crematística es completamente antinatural y que su fin, la producción de riqueza, es insignificante, pues con el dinero no se sacia el hambre. Así

---

<sup>82</sup> *EN* [V, 5. 1133 a7-b27] discurre sobre la proporcionalidad que debe existir entre las cosas que se intercambian, así como entre ellas y la moneda, que es "algo intermedio" y que sirve de medida. El célebre ejemplo pregunta cuántos pares de sandalias equivalen a una casa. Y como el cambio es por mutuo acuerdo, no se plantea la posibilidad de un *precio injusto*. Vid. Finley, M.I. "Aristotle and Economics analysis", §1.

dice la fábula sobre el rey Midas, que convertía en oro todo lo que tocaba, y murió al no poder ingerir alimento alguno porque también lo transformaba. De modo que el comercio es ilimitado en cuanto a su fin, ya que el aumento de recursos se da sin un tope, aunque restringido en el empleo de sus medios. Pero el tráfico más contrario a la naturaleza es la usura, porque genera dinero del dinero. Por el contrario, la economía es una forma de la crematística que ordena la generación de riqueza a la satisfacción de las necesidades.

Tanto el comercio como la administración doméstica utilizan los bienes y, por ello, a veces se mezclan y se cree que la función de ésta es el aumento pecuniario indefinido. "La causa de esta actitud es el afán de vivir, pero no de vivir bien".<sup>83</sup> Puesto que se desea sin límites la vida, algunos trasladan ese deseo a los medios que la procuran. Se destinan entonces todas las facultades para lucrar, en contra de su propia naturaleza. En efecto, el fin de la medicina es la salud y de la valentía el inspirar confianza; pero esta gente hace negocio de ellas, bajo la creencia de que la abundancia de dinero acompaña los placeres corporales, y éstos parecen la verdadera felicidad.

De tal manera que en la casa y en la ciudad la crematística, entendida como adquisición, es un arte auxiliar del administrador. Con la medicina pasa algo similar; en un sentido el gobernante y el jefe de la casa deben cuidar la salud de aquellos a su cargo, pero en otro, es tarea del médico. La práctica política no crea a los hombres, sino que se sirve de ellos, igual que, por ejemplo, se sirve de los alimentos que proveen la tierra o el mar.

---

<sup>83</sup> *Pol.* I, 9. 1258 a.1. Trad. de A. Gómez Robledo. Platón señala ya en el diálogo *Critón* que "no se ha de tener en la mayor estima el vivir, sino el vivir bien". 48 b [trad. de M. Rico G.] La supervivencia, desde esta perspectiva, no es el problema de fondo, sino que las dificultades más serias surgen de *cómo* se vive.

Hasta este punto, se abordó el tema de la administración desde la perspectiva teórica, pero también hay que hacerlo desde el práctico, pues "en todas estas cuestiones la teoría se desarrolla libremente, pero la práctica se pliega a las necesidades".<sup>84</sup> La crematística tiene tres partes útiles, la doméstica, la de cambio y una intermedia entre estas dos, la extracción. La primera se subdivide a su vez en el saber sobre la agricultura, el ganado, la apicultura y sobre otros animales acuáticos y volátiles de los cuales se puede sacar provecho. La crematística de cambio comprende tres ramas: el comercio, el préstamo con interés y el trabajo asalariado; el comercio se da en la compra-venta y en el transporte por mar o por tierra; el trabajo asalariado se distribuye en técnico y corporal. Por último, la extracción, que participa de cierta naturalidad de la crematística doméstica y de la artificialidad del cambio, incluye un rango muy amplio, todas según la relación entre el cuerpo y el intelecto.

Las más técnicas son aquellas en que hay un mínimo de riesgo; las más ásperas, en que el cuerpo recibe mayor daño; las más serviles, en que más se ejercita el cuerpo, y las más viles, en que además de la habilidad técnica no se requiere sino un mínimo de virtud.<sup>85</sup>

En resumen, el conocimiento sobre las diversas formas de sacar ventaja de los recursos a la mano permite contar con lo necesario para consolidar una buena vida. Incluso, invita Aristóteles a realizar un estudio que reúna los procedimientos que se han adoptado con éxito para el enriquecimiento en la urbe y entre los individuos.<sup>86</sup> El monopolio, por ejemplo, es un método seguro para multiplicar el dinero. Pero, aunque es

---

<sup>84</sup> Pol. I, 11. 1258 b10. Trad. de M. García Valdés.

<sup>85</sup> Pol. I, 11. 1258 b34ss. Trad. de A. Gómez Robledo, con ligeras modificaciones.

<sup>86</sup> Richard Bodéüs sostiene que la calidad de *animal político* es una consecuencia justificada en los hechos por el hombre como *animal económico* en cuanto órgano de la ciudad. Vid. "L'animal politique et l'animal économique", p. 70.

cierto que estas investigaciones son útiles para cada una de las actividades, el alumno de Platón prefiere no abundar más en lo dicho.

Pues bien, al interior de la casa se dan tres tipos diferentes de relación: la del amo con el esclavo, la paternal y la conyugal. La diferencia de estas dos con aquélla es que se trata de un gobierno sobre seres libres. La regencia sobre los hijos es una monarquía y sobre la mujer es una república, con la (importante) salvedad de que no se alterna el poder. Por naturaleza, el macho es más apto para mandar sobre la hembra, y el más maduro sobre el joven e inexperto. El padre supera en mucho la capacidad deliberativa de los hijos, ya que la tienen pero imperfecta, por ello se les cuida como súbditos, pues los monarcas sobresalen por alguna virtud. Los esclavos perciben razones, y aunque no pueden deliberar, no sólo se les debe dar órdenes sino también explicaciones; esta relación no tiene paralelo con las formas de gobierno, porque éstas se dan entre hombres libres. En cambio, el esposo impera sobre la esposa de manera política, como ciudadana, porque, si bien poseen las mismas facultades, no lo hacen de la misma manera y la mujer puede deliberar pero sus decisiones no ejercen suficiente influjo sobre la voluntad. De aquí que se diga que carece de autoridad.<sup>87</sup>

La familia es la comunidad de esposos, hijos y esclavos que se constituyen para la convivencia diaria, esto es, su fin es la preservación de la vida y la satisfacción de las exigencias inmediatas. De varias familias se crea una aldea, que ya no busca sólo este arreglo de la cotidianidad, sino que atiende demandas de mayor envergadura.<sup>88</sup> En este sentido se

---

<sup>87</sup> *Pol.* I, 13. 1260 a13. *Vid.* Fortenbaugh, *art.cit.*, p.139: "el punto no es que las mujeres deliberen sólo en algún modo vago e ilógico, sino que sus deliberaciones y reflexiones parecen no controlar sus emociones".

<sup>88</sup> César González Ochoa enfatiza que la traza de la ciudad se centra a partir del siglo VII en el ágora, que es "un espacio opuesto al de las viviendas privadas, un espacio que fue

cristaliza que la aldea es una colonia (ἀποικία) de la familia (οἰκία), porque – según opinan algunos– sus miembros están en algún grado emparentados. De lo cual resulta razonable que las aldeas tuvieran reyes, en cuanto que las casas obedecen a los más viejos. Subraya Aristóteles con penetración que en estas condiciones, es probable, haya germinado la concepción de los dioses como sometidos a un rey; pues los hombres proyectan en los dioses una imagen antropomórfica<sup>89</sup> que es una representación de circunstancias muy concretas.

Como la autosuficiencia, la autarquía, el no depender de otro sino bastarse en lo posible a sí mismo, es un fin y lo mejor, *la ciudad es algo natural* y anterior al resto de las comunidades y a cada uno de nosotros. Pues el todo es anterior a las partes: *es en el todo que las partes adquieren sentido y sin él sólo conservan el nombre, pero pierden su razón de ser.*<sup>90</sup> Así, llamamos a algo mano o pie por su función, pero de un cuerpo muerto ya no son tales y sólo hablamos de mano o pie de modo figurado. El hombre pertenece por naturaleza al espacio político y sólo en él es propiamente humano. Se habla entonces de naturaleza como principio de movimiento orientado a un fin (como meta) que se descubre al concluir su

---

hecho para debatir y decidir en común los asuntos que conciernen a la colectividad" [*La polis*, p. 25]

<sup>89</sup> En *Met.* III, 2. 997 a10, al plantearse la aporía acerca de si existen las substancias no sensibles o suprasensibles según la teoría de la Academia, declara que *el hombre en sí, el caballo en sí o la salud en sí* no son sino proyecciones como las de aquellos que se refieren a los dioses en forma humana, "pues ni éstos hacían otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos, al crear las Formas, más que cosas sensibles eternas" [Trad. de V. García Yebra, con ligeras modificaciones].

<sup>90</sup> Este es un argumento troncal del armazón de conceptos y aparece en muchos otros lados. Se enlaza fuertemente con la especulación sobre la substancia, donde se explica a profundidad la cuestión. *Met.* VII, 10. 1035 b24 vuelve sobre el ejemplo de que un dedo muerto sólo es dedo de nombre. El libro *Delta* de la *Metafísica* elucida también los significados de *parte* y de *todo*.

desarrollo. Así, la naturaleza de un hombre, de un caballo o de una casa se develará cuando veamos cumplidos sus fines, y éstos son la razón de su existencia y lo mejor.<sup>91</sup>

La comunidad perfecta es la que se desarrolla a partir de varias aldeas y la de mayor autosuficiencia es la ciudad, que “nació por el vivir, pero existe para *vivir bien*”.<sup>92</sup> Se da entonces un salto cualitativo al transitar de las comunidades menores a la más acabada, cuyo fin no es la mera subsistencia sino el bienestar. Se supera la esfera de lo necesario para alcanzar la de lo bello. Si se ha demostrado que tanto la familia como la aldea son comunidades *naturales*, con mayor motivo lo será la ciudad, y la primera entre todas.

De máxima importancia resulta, en efecto, la definición destinada a ser clásica de que el “hombre es por naturaleza un animal político”. Se puede leer que el género es *animal* y la diferencia específica es el adjetivo *político*, bajo el significado de *perteneciente a una polis*. Es decir, que lo más propio del hombre, frente a cualquier otro ser vivo es su inclusión en una comunidad política y la negación de esta dimensión política es la negación de la humanidad. Pero el hombre no es gregario como las ovejas

---

<sup>91</sup> *Met.* V, 4 distingue varios sentidos para lo que es φύσις y *Fis.*, II, 1 habla sobre la idea de *naturaleza* más en general. Jonathan Lear dice que “el punto importante es que Aristóteles piensa que decir que algo existe *por naturaleza* es citar su causa” [*Aristotle*, p.15], en la medida en que implica remitirse a la forma acabada bajo la cual un ente se organiza o tiende a organizarse. Una de las críticas a la teleología aristotélica establece que la descripción de los fines *no* es una *explicación* de las causas. Por ejemplo, en *El enfermo imaginario*, Molière ironiza con la *virtus dormitiva*, que sería la razón por la cual una sustancia hace dormir. Sin embargo, para Aristóteles el *conocimiento* de un fin es el conocimiento de la causa superior y la explicación del *por qué* de un ente. *Vid. Met.* IX, 1-3.

<sup>92</sup> *Pol.* I, 2. 1252 b30. El énfasis es mío.

que pastan en el mismo lugar<sup>93</sup> sino por la palabra, el λόγος, que también significa razón. Otros animales tienen voz, con la cual denotan dolor y placer, pero "la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto".<sup>94</sup> A través de sonidos se pueden expresar sensaciones, pero la palabra envuelve una carga valorativa en lo que designa, pues en ésta se encuentra la dimensión del bien y del mal.

La participación comunitaria de estas creencias y juicios de valor funda la familia y la ciudad. Según Aristóteles, la inherente *politicidad* del hombre es consecuencia de la posesión de la palabra, que sirve para emitir juicios y para discernir y acordar qué es lo provechoso y lo justo. Se es político *por* la palabra y se tiene palabra, entre otras cosas, *para* la política. La ley y la justicia surgen de la vida en comunidad, y los individuos están sometidos a ellas por esa incapacidad de bastarse a sí mismos. Alejarse de la ciudad significa así querer estar por encima de la ley y la justicia: ser uno su propia medida. Pero se necesitaría ser un dios o una bestia para apartarse de la ciudad, pues sólo quien *pretende* rebasar los límites de lo humano, la finitud, la temporalidad, la insuficiencia, la pequeñez, puede acercarse a la divinidad y lo sobrehumano, o perderse en los abismos de la perversión, lo infrahumano.<sup>95</sup> La razón es el arma de la que estamos provistos, y es la peor cuando se utiliza para los opuestos de la sensatez y la virtud, porque sin justicia, nos advierte el Estagirita, el hombre "es el ser más impío y feroz, el peor en su lascivia y voracidad".<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> EN, IX, 9. 1170 b11

<sup>94</sup> Pol, I, 2. 1253 a14. Trad. de M. García Valdés.

<sup>95</sup> En esta dirección se encamina la exégesis del profesor Aubenque de la sentencia délfica de "conócete a ti mismo", que "no nos invita a encontrar en nosotros mismos el fundamento de todas las cosas, nos recuerda, por el contrario, la conciencia de nuestra finitud" [*La prudencia...* p.189].

<sup>96</sup> Pol. I, 2. 1253 a36. Trad. de M. García Valdés.

En suma, *la ciudad es la medida de lo humano*, de su bien y de su mal, y es el lugar donde *puede* desplegar su excelencia.<sup>97</sup>

### **El ciudadano y la ciudad**

Abundemos ahora en la relación entre los individuos y la *polis*, que es -como se vio unas líneas más arriba- una relación entre las partes y el todo, donde el hombre es propiamente humano sólo en cuanto pertenece a la ciudad. En la naturaleza del hombre está lo político, lo cual significa que la búsqueda de la perfección del propio ser encuentra sus mejores (y únicas) perspectivas en el espacio de la *polis*. Pero el ingreso al *espacio* de la *polis* no se cumple con la sola presencia física; pues para pertenecer plenamente a la ciudad hay que ser ciudadano. La naturaleza política no se despliega en la mera intersección de cuerpos en un mismo lugar sino que, en última instancia, es la intervención en el *orden* subyacente donde se consuma esta tendencia.

“El ciudadano sin más -apunta Aristóteles- por nada se define mejor que por participar en la administración de la justicia y en el gobierno”.<sup>98</sup> Los puestos en los que *puede* involucrarse un ciudadano varían de un régimen a otro y, por ende, también los requisitos para ocuparlos. Esta definición conviene a una democracia, pues en ciudades bajo otras formas de gobierno no existirán asambleas o las decisiones judiciales las toma siempre un grupo. Sin embargo, sirve provisionalmente para determinar que la ciudad es el conjunto de ciudadanos con derecho a participar en la

---

<sup>97</sup> Francisco Samaranch, en cambio, sostiene una tesis moderada: “Aristóteles no dice que el fin del hombre es *el Estado* [...] Lo que sí dice es que el desarrollo natural del hombre, salvo azarosas circunstancias en contra, culmina en la asociación política” [*Cuatro ensayos sobre A.*, p.192].

<sup>98</sup> *Pol.* III, 1. 1275 a22. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

deliberación y en los litigios, en número suficiente como para vivir en autarquía.

Conviene ahora acotar la descripción de ciudadano, en cuanto que la naturaleza política adquiere realidad primariamente en éstos. No por el hecho de estar en un lugar se dice que alguien es ciudadano, pues también los esclavos y los extranjeros habitan una ciudad y no por ello se dice que sean ciudadanos en pleno sentido.<sup>99</sup> Tampoco es ciudadano el que participa de algunos derechos como poder demandar o ser demandado en un juicio por algún tratado comercial. Incluso los niños y las mujeres en algún modo tampoco son ciudadanos, a menos que se les agregue algún adjetivo como ciudadano *imperfecto*. Pero la cuestión no es ésta sino saber quién es ciudadano a secas, sin ningún añadido o restricción.

En la práctica, la ciudadanía solía limitarse en la época del Estagirita a aquellos varones cuyos padres eran ambos ciudadanos, y no sólo uno de ellos; en algunos lugares hasta se pedía que dos o tres generaciones antes fueran también ciudadanos. Pero esta definición apresurada se encuentra con una dificultad cuando se pregunta uno cómo eran ciudadanos esos antepasados o los fundadores de la ciudad. Más complicado resulta cuando se trata de aquellos que consiguen la ciudadanía a consecuencia de una revolución. Se pone en duda no tanto si alguien es o no ciudadano, sino si lo son justa o injustamente, pues dejaría de serlo si se descubriera que fue hecho ciudadano por un medio injusto, pues lo injusto es como lo falso. Pero, así como hay funcionarios que gobiernan sin justicia y, a pesar de todo, decimos que gobiernan, también a los ciudadanos, aunque lo sean injustamente, debemos llamarlos así.

---

<sup>99</sup> En los albores de la guerra del Peloponeso, por ejemplo, se calcula que en el Ática había 45 mil ciudadanos con derechos políticos, con una población civil de 130 mil, 100 mil esclavos y 10 metecos, según un estimado de R. Maisch y F. Pohlhammer en *Instituciones griegas*, §27.

Sin embargo, el que sean designados con ese nombre justa o injustamente no es un asunto menor; por ejemplo, cuando la ciudad pasa de un régimen a otro, muchos se niegan a responder por obligaciones contraídas bajo la constitución anterior, con el pretexto de que lo hicieron, o lo hacen, por la fuerza. Además, en cierto modo, la justicia depende del régimen y al cambiar de régimen se modifica la definición o el acuerdo sobre lo justo. De aquí que sea relevante determinar cuándo una ciudad es la misma y cuándo ya no lo es, pues algunas cosas que en una oligarquía son justas en una democracia dejan de serlo, y así en el resto de las constituciones.

Para sostener que una ciudad es la misma, se acostumbra añadir a los habitantes y al lugar; pero no es sencillo decir ni que tal región o tales hombres son una ciudad, ni que ella es la misma que era tiempo atrás. En cuanto al espacio, una ciudad no se define, por ejemplo, por sus murallas, pues incluso se podría rodear la Hélade completa en una sola muralla<sup>100</sup> y, no por ello, conformaría una unidad sino, en todo caso, como Babilonia, una etnia. Por ello, las anfictionias o alianzas religiosas tampoco son comunidades políticas porque su relación es de otra índole.<sup>101</sup> Para aseverar que una ciudad es la misma, otro criterio es que sus habitantes sean de una sola raza, pues sus integrantes se renuevan por las muertes y los nacimientos, como los ríos que cambian y decimos que son los mismos. De tal manera la ciudad sería la misma al permanecer una raza.

Sin embargo, la continuidad en una ciudad no se cristaliza por el espacio o los habitantes sino por la constitución política. Esto es análogo a los coros, que son específicamente distintos los trágicos y los cómicos, aunque muchas veces los compongan las mismas personas; o análogo a la música cuyos sonidos, al modificarse su armonía, son dorios o frigios.

---

<sup>100</sup> *Pol.* III, 3. 1276 a27

<sup>101</sup> *Vid.* Maisch-Pohlhammer, *op.cit.*, §60

Como la constitución es la forma que moldea y ordena la ciudad, entonces una ciudad dejará de ser la misma cuando su régimen es *substancialmente*<sup>102</sup> otro, sin que le afecte el que sean habitantes distintos o los mismos.

Estas variaciones de régimen vuelven difícil decidir si un buen ciudadano es también un hombre de bien o son virtudes incomparables. Primero, un ciudadano es miembro de una comunidad en el sentido en el que lo es un marino, pues cada uno realiza funciones diferentes pero todos en conjunto tienen un objetivo común, la seguridad de la nave. También "los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra en común que es la seguridad de la comunidad".<sup>103</sup>

La ciudad consta de gobernantes y gobernados que deben ser capaces tanto de mandar como de obedecer bien, pero la virtud del hombre bueno es sólo de mando. Existen, en efecto, dos tipos de gobierno, por un lado, el que se ejerce sobre los servicios prácticos y no es indispensable saberlos realizar sino utilizar. Los que son capaces de desempeñar estos trabajos son, en alguna medida, esclavos porque el fin de su actividad no está en lo que hacen, pues son instrumentos, sino que es alguien más quien señala su fin. Por otro lado, el gobierno político manda sobre hombres libres y de la misma clase. Así, el gobernante aprende habiendo sido gobernado, pues *entre iguales* "no puede mandar bien quien no ha obedecido".<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Los tipos de cambios son de cuatro tipos: substancial, cualitativo, cuantitativo y de lugar (por ejemplo, *Fis.* III, 1). Puesto que la constitución es la "forma" o "substancia" de la ciudad, los cambios de régimen son en consecuencia cambios substanciales, mientras que los relevos de generación o el crecimiento de un lugar no modifican su estructura.

<sup>103</sup> *Pol.* III, 4. 1276 b28. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

<sup>104</sup> *Pol.* III, 4. 1277 b13. Trad. de J. Marías y M. Araujo. Esta es más una condición de la política que del imperio sobre los esclavos, porque con éstos no hay que saber tanto *cómo* se produce alguna cosa sino *para qué*. En cambio, en la esfera pública se deben saber

Como los regímenes son variados, las virtudes de los ciudadanos, como tales, en cada ocasión tendrán que ser variadas. En cambio, la virtud del hombre de bien se dice que es una. Por ende, un ciudadano bueno puede no ser un hombre de bien, así como un hombre de bien puede no convenir a un régimen dado. Desde el punto de vista de la mejor constitución política, deben existir hombres buenos, pero *no* se necesita que todos lo sean. En el mejor régimen es suficiente con que cada quien cumpla su función como le corresponde, para lo cual se requiere cierta virtud:

La virtud del ciudadano modelo han de tenerla todos [...] pero es imposible que tengan la del hombre bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad modelo.<sup>105</sup>

En suma, un particular, en su calidad de particular, puede ser un hombre de bien y además, por accidente puede coincidir que sea un buen ciudadano; lo mismo se dirá al revés, que un buen ciudadano puede por accidente ser un hombre de bien. Y quizás donde se presente con mayor facilidad esta feliz conjunción es en el mejor régimen. Sin embargo, queda claro que la naturaleza política alcanza su plena realización sólo en la participación como ciudadano en la *polis*. Por ello, es imprescindible conocer las variedades de regímenes en las que se pueden ver involucrados los individuos.

---

ambas cuestiones. Nuevamente, la caracterización de la política en este derrotero se acerca a las constituciones democráticas y no embona del todo, en cambio, con otras.

<sup>105</sup> *Pol.* III, 4. 1277 a1. Trad. de J. Marías y M. Araujo. Se le hizo sólo una pequeña modificación: se unificó la traducción del término griego que se repite para calificar tanto al *buen* (σπουδαῖος) ciudadano como a la ciudad *ideal* (σπουδαία).

## Los regímenes políticos

En este segundo apartado, se revisa la *forma* de las ciudades en su multiplicidad. Dado que la constitución es la estructura que configura la *polis*, en el primer inciso se examinan los criterios de acuerdo con los cuales un régimen se gobierna, a partir de argumentos del libro III de la *Política*. Surge así el concepto de *soberanía* que da su espacio al rol de la condición socioeconómica para clasificar las diferentes maneras de actualizar esta facultad humana. Pero ese criterio es un complemento subordinado a la consecución o no del fin propio de la comunidad humana: el bienestar como conjunto. En el segundo inciso, en cambio, se explora la pluralidad de las constituciones, como consecuencia de una pluralidad de partes integrantes del todo urbano. La exposición recoge fragmentos del discurso del libro IV de la misma *Política* para mostrar la preponderancia usual de la democracia y la oligarquía, pero también para advertir la complejidad de elementos que entran en juego al discutir de la rectitud o desviación de los regímenes.

### Clasificación de los regímenes políticos

Se entiende por régimen el orden de todos los cargos o magistraturas, y muy en especial el del puesto soberano, que es el gobierno de la ciudad.<sup>106</sup> El tipo de régimen se definirá por aquel que ejerza la soberanía. De modo que la pluralidad de gobiernos estará en función de los que puedan acceder al mando supremo. Para entender entonces quiénes y por qué pueden ejercer la soberanía, es menester recordar el fin por el cual se

---

<sup>106</sup> Ronald Polansky asegura que la *politeia* es la *forma* de la *polis*, que es su *materia*. [“Aristotle on political change”, p.326] Ahora bien, esto es en un sentido, pero en otro, la *polis*, como el ámbito de la circunstancia existencial, es la *forma* hacia la que tiende el hombre en su perfeccionamiento.

constituye una ciudad. Como el hombre es por naturaleza un animal político, "aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia".<sup>107</sup>

Hay una cierta dulzura en la mera existencia cuando no se afrontan excesivos disgustos e, incluso cuando se dan, muchos soportan las adversidades por el afán de vivir. Este bienestar aislado es mayor en la comunidad política, pues le reditúa al individuo un provecho común. Ahora bien, el *provecho* puede ser de dos tipos: uno, en la comunión del amo y el esclavo, donde el gobierno se ejerce en beneficio del amo y sólo por accidente en el del esclavo; otro, en la administración doméstica sobre los hijos y la mujer, así como en las artes, donde se busca la utilidad para los gobernados, más que para los gobernantes, en la perspectiva de la justicia que consiste en el bien ajeno.<sup>108</sup> En la ciudad, pues, cuando el gobierno trabaja por el bien o el provecho común, y sobre todo por el de los gobernados, es un régimen recto; sin embargo, cuando el objetivo es el provecho personal de los gobernantes es una desviación y despótico, ya que no trata a los hombres como libres sino como esclavos.

La soberanía puede residir en uno solo, en una minoría o en la mayoría. Si éstos gobiernan en vista del bien común su régimen será recto, pero si mandan atendiendo el interés de ese uno, esa minoría o esa mayoría, serán desviaciones. Se llama *monarquía* al gobierno de una persona con vistas al bien común. *Aristocracia* es el gobierno de unos pocos que, o son los mejores, ἀριστοι, o se proponen lo mejor, ἀριστον, para la ciudad y los ciudadanos. El régimen de la masa que se propone el

---

<sup>107</sup> Pol. III, 6. 1278 b20. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

<sup>108</sup> EN V, 1. 1130 a7: "la justicia es, entre la virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros". En el segundo apartado del tercer capítulo, se examinan algunas cuestiones relativas a la justicia.

bien común lleva el nombre de *república*<sup>109</sup>. Las desviaciones respectivas son la *tiranía*,<sup>110</sup> que se orienta al interés del monarca, la *oligarquía*, hacia el de los ricos, y la *democracia*, al de los pobres.<sup>111</sup> El esquema sería el siguiente:

Soberanía	Régimen recto	Régimen desviado
Uno	Monarquía	Tiranía
Minoría	Aristocracia	Oligarquía
Mayoría	República	Democracia

Se podría argumentar que no es exhaustiva la clasificación si se piensa en un régimen donde la soberanía la ejercieran los pobres y éstos no son la mayoría sino que son los menos. Sin embargo, “en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos”.<sup>112</sup> El criterio que priva para las definiciones es *primordialmente* el socioeconómico respecto de la rectitud o desviación del régimen, pero para la clasificación de quienes ostentan la

<sup>109</sup> Πολιτεία se utiliza para designar tanto a los *regímenes* o *constituciones* en general, como a éste en particular. Para distinguir los sentidos, cuando se hable del régimen de la mayoría que se conforma en busca del bien común se traducirá, como se hace casi por norma, por *república*. También sería factible decir *república constitucional*, con alguna reminiscencia de esta dualidad, pero es preferible la anterior para evitar una multiplicación gratuita de términos.

<sup>110</sup> La afirmación de Alain Petit respecto de la tiranía, es aquí válida para las desviaciones en general: “Lo que está en cuestión no es la justificación de la tiranía sino su inteligibilidad” [“L’analyse aristotélicienne de la tyrannie”, p.79]

<sup>111</sup> En *El Político*, Platón clasifica los regímenes según su grado de apego a la legalidad, esto es, las ciudades *rectas* son las que respetan las leyes y las *desviadas* las que infringen constantemente sus ordenamientos. *Vid.* 302 d-e. Sin embargo, lo mejor sería el gobierno del hombre superior en virtud, pues “el ideal no consiste en que las leyes desempeñen el poder, sino el varón real dotado de inteligencia”. 294 a [Trad. de A. González L. con una ligera modificación]

<sup>112</sup> *Pol.* III, 8. 1279 b37. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

soberanía, el criterio es numérico. En efecto, la diferencia entre una democracia y una oligarquía es la defensa de los pobres, que son muchos, o de los ricos, que son pocos; pero en ambos casos, se relega el bien común.

Tanto en las oligarquías como en las democracias se apela a lo justo, pero lo hacen de modo distinto y sin considerar la justicia suprema. Se ofrecen dos interpretaciones parciales de la justicia como igualdad: justicia es igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales. En las democracias se cree que, como todos son iguales en el aspecto de la libertad, son *totalmente* iguales. En cambio, los partidarios de las oligarquías piensan que, como los hombres son desiguales en cuanto a riquezas, son desiguales en absoluto. Los oligarcas atinarían al reclamar que sólo podrían participar de los asuntos de la ciudad en la medida de sus aportaciones, si es que los hombres formaron la comunidad por su dinero.

Sin embargo, el fin de la comunidad política no es la simple vida, como tampoco es una alianza para repeler amenazas externas o para el intercambio comercial. El fin de la comunidad política es el bien-estar, la vida buena. Por ello los legisladores investigan acerca de la virtud y la maldad políticas, pues la ciudad debe preocuparse por forjar buenos ciudadanos. La defensa y los negocios son condición necesaria, pero no suficiente, para que exista la ciudad, y no bastan porque son medios para el fin, al igual que lo son el lugar, las familias y sus alianzas, los sacrificios públicos y las diversiones. En efecto, "el fin de la comunidad política son las bellas acciones y no la convivencia",<sup>113</sup> aunque surge de la convivencia.

La justicia en los regímenes desviados presenta severas dificultades. Los pobres, en el ejercicio de su soberanía y según la justicia democrática,

---

<sup>113</sup> Pol. III, 9. 1281 a2. Trad. de J. Marias y M. Araujo, con ligeras modificaciones.

podrían repartirse los bienes de los ricos; por su parte, los ricos tendrían la posibilidad, en una oligarquía, de confiscar las pocas propiedades de los pobres y explotarlos. Un tirano puede, con arreglo a la justicia tiránica, imponer su voluntad en cualquier asunto. En estos casos, lo *justo* de cada régimen es lo *justificable*, es decir, lo que les es lícito, según reglas creadas por quienes ejercen el poder en beneficio propio.<sup>114</sup>

A favor de la opinión que las masas ejerzan la soberanía se alega que muchos hombres, en conjunto, son mejores que unos pocos, aunque en lo individual sean mediocres. Como la conducción política parece facultad de especialistas serían unos cuantos los que tendrían acceso a los cargos, y sólo ese cuerpo de notables, junto con los entendidos en el tema, podría emitir juicios de valor respecto de cierta actuación. El pueblo, de acuerdo con este razonamiento, no sería el árbitro adecuado en la elección de magistrados o en la rendición de cuentas. Sin embargo, el mejor juez en algunas cosas no es el que las elabora sino el que las *utiliza*, como una casa, un banquete o un remo. Por ello, como las masas son las que padecen las secuelas de las decisiones políticas que se toman en la ciudad, también son las más competentes para juzgarlas.

De igual manera, es absurdo que un ciudadano común y corriente exija cuentas y tenga autoridad sobre un funcionario de cualquier indole. En lo individual esto no debe darse; pero en cuanto ciudad, es posible, ya que los jueces, consejeros y miembros de la asamblea son elementos respectivos del tribunal, la asamblea y el pueblo. A su vez, estas instituciones se encuentran por encima de cualquier hombre aislado que desempeñe cualquier cargo, incluyendo el más alto.

---

<sup>114</sup> Salvador Mas Torres asegura que "en el caso de una *polis* en la que se viviera mal ni tan siquiera habría *polis* auténtica, sino algo antinatural, pues antinatural es vivir mal". [*Ethos y polis*, p.299] Sin embargo, el concepto (impreciso) de *autenticidad*, identificado con el de *naturalidad*, no explica por sí solo la relación con el bienestar.

De modo que, como ya se apuntaba,<sup>115</sup> la disciplina política es la mayor de todas las ciencias y artes prácticas debido a que su bien es la justicia, la cual consiste en el bien común y es cierta igualdad. Si todos son semejantes, las magistraturas se distribuirán desigualmente según alguna superioridad, pues esa desigualdad confiere derechos. Pero no se debe fundar en cualquier desigualdad, como la estatura, la rapidez o el color; sería como darle la mejor flauta al de mejor linaje o al más guapo, en lugar de proporcionársela al más virtuoso con ese instrumento.<sup>116</sup> Las desigualdades cívicas por las cuales los hombres aspiran al poder fundadamente, son a grandes rasgos tres: la nobleza de nacimiento, la libertad y la riqueza. En algún aspecto, todos tienen razón, pero en términos absolutos no puede ser así. En efecto, los ricos poseen más tierra y suelen ser más fieles a los contratos, los nobles provienen de una familia honorable y los libres invocan su mayoría numérica.

Pero cualquier oposición entre estas desigualdades empuja hacia callejones sin salida, pues no son equiparables entre sí. Sólo en el caso de un hombre o un reducido grupo cuya virtud o capacidad política fuera superlativa, sería justo considerarlos como un dios entre los mortales, y ninguna ley los regularía, al ser ellos mismos la ley. Para evitarlo, las democracias establecen el ostracismo, esto es, un procedimiento mediante el cual se destierra por un tiempo a aquellos que sobresalen demasiado por su riqueza o su fuerza pública; aunque también ocupan esta táctica las tiranías y las oligarquías para deshacerse del peligro que representan los distinguidos.

---

<sup>115</sup> *Vid. supra*, en el inciso "Situación epistémica de la política" del primer capítulo, la nota y el comentario respectivo a la misma idea como aparece al inicio de la *Ética Nicomáquea*.

<sup>116</sup> En *Pol. III*, 4. 1277 b29, aplica el Estagirita la imagen de un productor de flautas y un flautista al gobernante y los gobernados, respectivamente.

Incluso en los regímenes rectos se aplica el ostracismo para conservar la debida proporción entre las partes de la ciudad y para poner en sintonía lo que esté desbordando. Es lo mismo que en las artes y en las ciencias: un pintor, un constructor o un director de coro no permiten que una parte descuelle en exceso, pues se rompe la armonía del conjunto. Claro que sería mejor no tener que llegar a esta *medicina* y que los legisladores previeran la situación. Pero en un régimen óptimo, donde alguien supere a todos por su virtud, no se debe mandar sobre él ni, por supuesto, debe ser deportado. Entonces, dice Aristóteles aunque sin mucha convicción, sería natural que “todos obedezcan de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos en sus ciudades”.<sup>117</sup>

Una monarquía, como se señalaba líneas arriba, es el régimen de uno solo con vistas al bien común. Las formas de la monarquía son, en términos globales, dos:<sup>118</sup> la absoluta y la lacónica. En una, el soberano tiene poder sobre todos los asuntos de la comunidad, y en otra se caracteriza por ser un generalato vitalicio. De las dos, sólo la primera se refiere estrictamente al régimen, pues la segunda alude más bien a la legislación. Se suscitan entonces varias dificultades respecto de la conveniencia de que sea uno solo el que gobierne.

Una cuestión de importancia es si el monarca debe disponer de alguna fuerza para hacer valer sus mandatos. Es manifiesto que, aun cuando el rey no haga nada ilegal y todo sea justo, requiere de un organismo de coerción, una fuerza “que debe ser superior a cualquier individuo o grupo, pero inferior a la del pueblo”.<sup>119</sup> En las monarquías los guardias son ciudadanos, ya que éstos dan su consentimiento al régimen;

---

<sup>117</sup> *Pol.* III, 13. 1284 b32. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

<sup>118</sup> Formas *intermedias* de monarquía son 1) la de los tiempos heroicos, 2) la de los bárbaros y 3) la tiranía electiva. *Pol.* III, 14. 1285 b20-28.

<sup>119</sup> *Pol.* III, 15. 1286 b36. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

en las tiranías, en cambio, son mercenarios, una milicia a sueldo, preferentemente de extranjeros, para la protección del dictador y para el cumplimiento de sus caprichos.

Otra cuestión polémica es si es mejor un gobierno de excelentes hombres o uno de excelentes leyes. En defensa de la monarquía, se arguye que las leyes son demasiado generales y vagas para los casos concretos. Así, un régimen es mejor cuando sus hombres son virtuosos, y mejor que si tuviera leyes excelentes. Los gobernantes, en efecto, deben poseer una cierta conciencia universal con la cual juzgar. Pero hasta los principales hombres son propensos a un arranque de la pasión que les es innata.<sup>120</sup> De modo que es preferible el gobierno de las mejores leyes sobre el de los mejores hombres.

Es evidente que la ley no puede anticipar muchos casos particulares, por lo que o el mejor o todos deben decidir al respecto. Quizás lo recomendable es que sean todos porque, aunque en lo individual sean inferiores, en grupo son superiores, tal como un banquete al que contribuyen muchos es más abundante que el de uno solo. Además, “una gran cantidad es más difícil de corromper”:<sup>121</sup> si se pudiera elegir entre una multitud de hombres buenos y uno solo *en las mismas condiciones*, es preferible aquélla, pues es más fácil irritar, confundir y sobornar a uno que a muchos.

Por otro lado, también se dice que si una ley parece no poder decidir ciertos asuntos, menos será capaz un hombre. Pero las buenas leyes

---

<sup>120</sup> *Vid. Pol. III, 10. 1281 a35*: Los hombres “están sujetos a las pasiones que afectan al alma” [Trad. de J. Marías y M. Araujo] y por ello la soberanía debe entregarse a las leyes, más que a cualquier individuo o colectividad.

<sup>121</sup> *Pol. III, 15. 1286 a31*. Trad. de J. Marías y M. Araujo. También aparece la idea en la *AP, 41,2*, comentada *supra* al inicio del inciso “Método y objetos de conocimiento de la política”, del primer capítulo.

educan en la virtud cívica por excelencia, que es la justicia; en consecuencia, los gobernantes rectos juzgarán con el criterio más justo. La defensa de las leyes es la defensa de lo divino y la inteligencia, mientras que la defensa del gobierno que pende de un solo hombre añade lo bestial de las pasiones. La ley es imparcial,<sup>122</sup> porque es una razón sin inclinaciones.

Sin embargo, como la política se maneja en la esfera de lo público, de lo que afecta a la comunidad, es complicado ejercer un cargo imparcialmente, sin inclinaciones pasionales, porque el político es integrante de la comunidad y también se ve beneficiado o perjudicado por sus decisiones; menos aun, si la magistratura no conoce límites. Nadie, en efecto, es buen juez de sus propios asuntos. Por si fuera poco, inclusive si alguien fuera más seguro y virtuoso que las leyes escritas, no lo sería más que las leyes tradicionales.

Por ahora, baste señalar que entre una ciudad gobernada por leyes y una gobernada por hombres según su mejor discernimiento, es más estable y preferible la primera. Más adelante se verá con mayor detalle la relación, complicada sin duda, entre lo legal y lo justo bajo la óptica del bien común.

### **La pluralidad de los regímenes políticos**

Los legisladores deben poder solucionar los defectos de regímenes *existentes*, a partir del reconocimiento de que las ciudades se componen de diversos elementos. No hay, entonces, un solo tipo de oligarquía o

---

<sup>122</sup> En este contexto es más sugerente la traducción de Julián Marías y María Araujo, y de Antonio Gómez Robledo de *μεσοτήs* por *imparcial* que por *justo medio* (según Manuela García Valdés) o por *término medio* (según Manuel Briceño, Amelia Cuesta Basterrechea, y Carlos García Gual y Aurelio Pérez).

democracia, sino muchos, porque sus componentes serán en cada caso diferentes. Hay que ver qué leyes se corresponden con qué clase de constituciones, en cuanto que “las leyes deben ordenarse, y todos las ordenan, a los regímenes, y no los regímenes a las leyes”.<sup>123</sup> Entonces, el diferenciar la multiplicidad de formas en que las ciudades se organizan vuelve mejor la tarea del legislador, quien, después de identificar cuál es su constitución, procede a elaborar leyes acordes. Si bien las leyes están en función del régimen, se requiere la obediencia tanto de los gobernantes como de los gobernados, para mandar según las leyes y vigilar a los transgresores.

En el libro cuarto de la *Política*, señala Aristóteles las cinco cuestiones a desarrollar: 1) cuántas formas hay de cada régimen; 2) cuál es la forma más común y deseable después de la mejor; 3) cuál, de los que no son el mejor, es el régimen preferible para quiénes; 4) cómo se deben establecer las democracias o las oligarquías; por último, 5) cómo y por qué se transforman los regímenes, tanto en lo general como cada uno de ellos. Sin embargo, como se apuntó más arriba, en el segundo apartado del primer capítulo, aquí no se plantean estas cuestiones por sí mismas sino en cuanto posibilitan la comprensión del fin de la *polis*.

La variedad de regímenes es consecuencia del gran número de partes que componen las ciudades. Las familias son un elemento imprescindible, pues proveen de los individuos con los cuales existe la ciudad. De los integrantes de una *polis*, Aristóteles afirma que *forzosamente*, ἀναγκαῖον, unos serán pudientes, otros menesterosos y otros más, de fortuna mediana.<sup>124</sup> Consecuencia de esta segmentación, otra característica será

---

<sup>123</sup> *Pol*, IV, 1. 1289 a14. Trad. de J. Marías y M. Araujo.

<sup>124</sup> *Pol*, IV, 1. 1289 b30. Esta afirmación no significa que *deban* existir grandes y marcadas diferencias económicas entre los individuos. Por el contrario, nuestro filósofo se inclina por los regímenes en que los grupos *intermedios* son predominantes porque de esa

que los ricos tengan armas y los pobres no, por la misma insolvencia económica; rasgo relevante para las comunidades antiguas en cuanto que la posesión de derechos políticos muchas veces estaba en función de poder sufragar gastos de guerra. Entre los que viven de su trabajo, hay campesinos, comerciantes y artesanos. También divide a las ciudades la magnitud de las propiedades de los notables, por ejemplo, por la cría de caballos. De esta manera, los pueblos que utilizaban como principal fuerza de ataque y defensa la caballería estaban gobernados por oligarquías. Otras diferencias se dan por el abolengo o por la virtud.

Ahora bien, surgen regímenes distintos porque en cada caso, en cada ciudad, participan en grado desigual sus elementos integrantes. Las magistraturas se distribuyen entre las partes de acuerdo con la superioridad y el poder que demuestren en algún ámbito. Como hay dos categorías preponderantes de preeminencia, dos también serán las formas directrices de gobierno: la democracia y la oligarquía, y las demás se tomarán como variantes de éstas. Sucede lo mismo que con la clasificación de los vientos o de la música. Se habla del viento del este y del oeste como modificaciones de los del norte y del sur, y en la armonía se discurre sobre los modos dorio y frigio, y el resto de ritmos estaría referido a estos dos. Pocos son los principios y muchas sus desviaciones.

La democracia y la oligarquía se definen por el sector que ejerce la soberanía, que en una es por los hombres libres y en otra por los ricos. Coincide, además, que los libres y pobres son muchos y los ricos, pocos. De aquí que a veces se confundan y algunos opinen que la democracia es

---

manera hay menos sediciones de los indigentes hacia los acaudalados y la ciudad es más estable. El punto aquí es que al aceptar que *algo es de alguien*, habrá *necesariamente* una desigualdad entre lo que unos y otros miembros de la ciudad posean. En este tenor, una alternativa a la propiedad privada, como la comunidad de bienes, mujeres e hijos, genera, entre otros, el descuido de lo común (al ser de *todos* más que de *cada uno*). Véase, por ejemplo, la crítica a la *República* de Platón en *Pol*, II, 2-5.

el gobierno de la mayoría (o del pueblo) y la oligarquía es el gobierno de unos cuantos. Pero los regímenes se clasifican no sólo por la cantidad, ni por la estatura ni por la belleza, sino también por la riqueza o pobreza de los que acceden a los puestos.

Aristóteles expone la variedad de regímenes con una analogía del mundo de la naturaleza. Una investigación zoológica requiere averiguar cuáles son las partes que por fuerza tiene todo animal. Si, por ejemplo, aceptamos que sólo tienen órganos de sensación, otros para ingerir y procesar el alimento, y otros con los que se mueven, ya tendríamos criterios para catalogar los géneros de animales. De la misma manera, una investigación política demanda elucidar los sectores de la ciudad a partir de los cuales se puede forjar un juicio clasificatorio. *Grosso modo*, hay ocho clases sociales: los campesinos, los trabajadores de oficios, los comerciantes, los jornaleros, los defensores, los jueces, los ricos y los magistrados.<sup>125</sup> Los elementos de la ciudad, pues, se reducen, en su conjunto, a los necesarios para la subsistencia y los políticos. Sin embargo, la principal oposición se da entre los pobres y los ricos, de modo que ésta será el foco decisivo para instaurar uno u otro régimen, una democracia o una oligarquía.

Por la misma razón que los regímenes son diversos en lo general, también hay diferentes especies de democracia y oligarquía. Se sugieren cinco formas de democracia. La primera es la que se centra en la igualdad. Las leyes de tal régimen hacen que ninguna clase domine a la otra, ni los pobres a los ricos ni los ricos a los pobres, pues procuran que todos participen del gobierno en la mayor medida posible. La segunda es aquella en la cual se puede acceder a los cargos desde un bajo nivel tributario. La

---

<sup>125</sup> Antonio Gómez Robledo y Julián Marías y María Araujo, en sus respectivas traducciones de la *Política*, sugieren que la sexta clase, aquí identificada por Manuela García Valdés como los jueces, no aparece por una laguna en el texto.

tercera es en la que todos los ciudadanos no irresponsables (ἀνυπεύθυνοι) participan del gobierno pero se rigen por las leyes.<sup>126</sup> Una cuarta forma de democracia es semejante a la anterior, salvo que pueden intervenir todos sin excepción, si cumplen el único requisito de ser ciudadanos. La última es aquella en que todos pueden tomar parte y se reservan la autoridad por encima de la ley.

Una democracia donde no vale la ley general sino los decretos particulares que emita en cada ocasión el pueblo es equivalente a una tiranía. Los demagogos, al igual que los aduladores, surgen donde hay un régimen dictatorial, pues un pueblo que expide decretos a su antojo es tiránico. En este sentido, "Homero dice que no es bueno el gobierno de muchos",<sup>127</sup> aunque no deja claro si se refiere a este tipo de multitud que manda despóticamente como si fuera uno solo, o si se trata más bien de un gobierno en que mandan jefes individuales y cada uno de ellos quiere jalar hacia su lado. No obstante, a pesar de que pretende ser una forma de gobierno, esta democracia no lo es, en cuanto que una organización implica cierta universalidad y los decretos son particulares. En efecto, es

---

<sup>126</sup> Pol. IV, 4. 1292 a2. La referencia a los irresponsables (o no desacreditados, como traduce M. García Valdés) sólo aparece en cuatro ocasiones en el *corpus aristotelicum*, todas en la *Política*, según una búsqueda en la base de datos en línea del proyecto Perseus. De Pol. II, 10. 1272 a28 se puede trasladar al español τὸ ἀνυπεύθυνον con una perífrasis: "el no tener que rendir cuentas". Pol. IV, 10. 1295 a15 utiliza la palabra para referirse a la peor tiranía, la absoluta que ejerce el poder irresponsablemente. En cambio, H. Rackham, en la traducción de Harvard de la editorial Heinemann, asegura en este lugar, a pie de página, que Aristóteles habla más bien quienes no son sujetos de investigación por su linaje. Sin embargo, el texto mismo es oscuro.

<sup>127</sup> Pol. IV, 4. 1292 a13. Trad. de J. Marías y M. Araujo. La misma cita aparece al final del libro Lambda de la *Metafísica* para apuntar que "los entes no quieren estar gobernados mal" [XII, 10. 1076 a2] y aportar así otro argumento a favor del Primer Motor, el cual debe ser uno. Lloyd, *Polaridad y Analogía*, pp 200-219, hace un recuento de las imágenes del cosmos como sociedad política desde Homero hasta Aristóteles.

*imprescindible* que las leyes rijan sobre todas las cosas y los magistrados lo hagan sólo sobre aquellos casos que no puede abarcar la ley en su generalidad.

Por otro lado, hay cuatro formas de constitución oligárquica. La primera es la que restringe el acceso a los cargos a la posesión de propiedades, de modo que los pobres no puedan participar. La segunda es una variante de la anterior, y se distingue porque en ella sólo los grandes terratenientes pueden contribuir en la toma de decisiones. Una tercera forma de oligarquía es la que hace los puestos hereditarios. En la cuarta los cargos también son transmitidos de padres a hijos pero los gobernantes tienen la soberanía y no la ley; recibe entonces el nombre de dinastía y es equivalente al déspota entre las tiranías y a la democracias regida por decretos.

No siempre, empero, el régimen según las leyes concuerda con el gobierno. Por ejemplo, las costumbres y la formación de un pueblo pueden hacer que se gobierne democráticamente, aun cuando legalmente sea una constitución oligárquica; o bien, a la inversa, que se gobierne oligárquicamente cuando sus leyes sean democráticas. Este desfase se presenta en los momentos posteriores a una alteración constitucional, ya que "la legislación antigua se mantiene en vigor",<sup>128</sup> en la medida en que los hábitos de los integrantes de la comunidad no cambian súbitamente. Ahora son otros los que ejercen el poder, los que gobiernan, pero las leyes no corresponden *todavía* a ese nuevo régimen.

La participación en el gobierno definirá el tipo de constitución, de acuerdo con las personas, el grupo al que pertenezcan y el procedimiento por el que puedan acceder a los cargos. Existe estabilidad cuando los

---

<sup>128</sup> Pol. IV, 5. 1292 b20. Trad. de A. Gómez Robledo. Aquí, al hablar de *leyes* o *legislación* (*νόμος*) no parece referirse Aristóteles a un conjunto de reglas escritas sino a las costumbres y a la formación antes aludidas.

sectores más representativos en lo cualitativo o en lo cuantitativo desean la conservación del *statu quo*.<sup>129</sup> Lo cualitativo atañe a la libertad, la riqueza, la educación o la nobleza. Cuantitativo se refiere a la superioridad numérica o al número de quienes ejercen la soberanía. Hay inestabilidad al sobresalir una esfera que no es la propia del régimen; por ejemplo, en una oligarquía donde un gran número no tiene derechos políticos.

En términos generales, pues, las diferencias se dan sobre estos tres elementos: 1) qué institución delibera sobre los asuntos que afectan a la comunidad; 2) qué tipo de cargos, quién, cómo y cuándo los puede ejercer; y 3) quiénes constituyen los tribunales judiciales y sobre qué cuestiones deciden y cómo deben hacerlo. La combinación de los tres factores acerca o aleja una ciudad a formas oligárquicas o a formas democráticas, pero también marcan la guía hacia el bien común o hacia el interés de clase.

---

<sup>129</sup> *Pol. IV*, 12. 1296 b15. Las sediciones se dan por motivos ético-políticos, o bien, socio-económicos. En el primer caso, los intentos desestabilizadores son de orden *interno* y, en el segundo, *externos*. *Vid.* Wheeler, M. "Aristotle's analysis of the nature of political struggle", p.164.

## Recapitulación del ámbito de lo político

La función de la *polis* comienza a adquirir un sentido más preciso tras este recorrido por el entorno político. Ha sido de eminente importancia la circunscripción de aquella célebre frase de que "el hombre es por naturaleza un animal político". Se vio así que la *polis* es la comunidad suprema pues otras formas de asociación *dependen* de su existencia. La ciudad es natural porque dos comunidades anteriores también son naturales, pero, principalmente, porque el hombre no puede vivir solo. Se dijo que el ser humano está incapacitado para sobrevivir por sí mismo en aislamiento, abandonado a su suerte. Incluso, en caso de que consiguiera subsistir, le sería imposible alcanzar el bienestar, para el cual es necesaria la coexistencia con sus congéneres. Por otro lado, la familia y la esclavitud son dos instituciones naturales que surgen para la reproducción y la defensa mutua. De modo que la *polis* es previa a los individuos y está latente para su completa realización.

La ciudad es la medida de lo humano, pues por la palabra se discute y se acuerda qué es lo justo y qué lo injusto; y los ajenos a la justicia sólo pueden ser dioses o bestias. En efecto, un fin de la unión política es la autosuficiencia de la comunidad, y es anterior a los individuos igual que el todo es anterior a las partes. El conjunto vale aquí, entonces, más que la suma de las unidades, pues la adición no da el sentido global. En el movimiento cotidiano e inmediato se busca la supervivencia: cruzar la calle *para* llegar al trabajo, *para* obtener dinero, *para* comprar una quesadilla, *para* satisfacer el hambre, etc. Pero, hay en ese trasiego un deseo de ir más allá de los actos individuales, sobreponerse a lo necesario para rozar lo bello y lograr el bien-vivir. También la *polis* intenta preservar las condiciones materiales pero con el *fin* de alcanzar el bienestar común.

Ahora bien, no cualquiera puede gozar de los beneficios de la unión política. Sólo los ciudadanos *conforman* la ciudad. Algunos elementos son

indispensables, tales como estar en un mismo lugar, pero ello no configura la unidad requerida por una comunidad constitucional. Pues *una* ciudad no es la convergencia de habitantes en un sitio sino la permanencia de *un* régimen. La mutación de regímenes hace inestable la identidad del buen ciudadano y del hombre bueno. En ciertas condiciones, los ciudadanos deben acatar leyes que bajo otra circunstancia serían mal vistas. Todas las sociedades requieren que sus integrantes sean buenos ciudadanos, pero no que sean buenos hombres.

En este acercamiento a la función de la *polis* desde el ámbito de lo político, revisamos también la clásica división aristotélica de los tipos de regímenes, bajo dos criterios. Uno es el fin que persigue un gobierno en particular, la otra pauta es la soberanía. Si un gobierno pretende el bien común es recto; si busca el beneficio de los gobernantes, entonces es desviado. De acuerdo con los que ejercen la soberanía se clasifican por su número en monarquía, aristocracia y república, si demandan el bien común; y tiranía, oligarquía y democracia, si se abocan a sus intereses exclusivos en detrimento de los de la totalidad. Este catálogo nos ha puesto de relieve que la función de la *polis* depende *accidentalmente* de los objetivos y protagonistas de este o aquel gobierno. Sin embargo, también nos muestra que, para medir la rectitud y la bondad de una ciudad se tiene el principio del *bien común*, por oposición al bien particular o de clase.

La pluralidad de las constituciones ha descubierto la complejidad de elementos que intervienen en el juicio valorativo sobre si tal o cual ciudad es recta o desviada. De igual modo, nos enseña que las instituciones y las leyes, a pesar de que definen el tipo de régimen pueden a veces ser contradictorias en períodos de transición.

### III. EL BIENESTAR POLÍTICO

---

La pregunta por el fin de la ciudad se encamina, en este tercer capítulo, hacia la búsqueda del bienestar político. Después de que en la sección precedente se plantearon los elementos formales de la *polis*, corresponde en tal caso dotarlos de contenido a través de la felicidad y la justicia. El hombre es por naturaleza un ser incompleto que sólo logra su realización en la convivencia cívica con sus semejantes. Esa plenitud se llama felicidad y se cristaliza a través de la virtud. Aquí no interesa tanto la satisfacción individual sino la del conjunto político, pero se ve que la guía de la virtud es válida para ambos, aunque con diferencias entre la excelencia individual que redundará en felicidad y la virtud cívica que origina el bienestar colectivo. Por último, el examen de la justicia es consecuencia del análisis de la felicidad pues se trata de la virtud social por antonomasia y de la que los regímenes se deben ocupar por sobre cualquier otro tema.



## La felicidad

La investigación se orienta ahora hacia el fin de la comunidad política en sus significados concretos. La realización plena de la unión humana en lo político se vislumbran a partir de los elementos específicos del bien-vivir. Aquí se presentan tres incisos acerca del bienestar de la ciudad como elementos indispensables para la comprensión de la dinámica entre el individuo y la colectividad.

El primero busca aclarar, a grandes rasgos, qué es el sumo bien, según las reflexiones del inicio del libro VII de la *Política*. Se formulan entonces las diferentes clases de bienes y las causas de la preeminencia de uno sobre los otros. Los razonamientos en torno a lo mejor para las sociedades se entrelazan poco a poco con la felicidad. Por ello, en el segundo inciso, se discurre sobre esta noción y en qué sentido es el fin del hombre, de acuerdo con lo dicho en la *Ética Nicomáquea* en su primer libro. Se verá, pues, cuál es la vida verdaderamente feliz y qué requisitos tiene. Por último, se plantean los argumentos relativos a las costumbres de una comunidad. Siguiendo el segundo libro de la misma *Ética*, se observan las relaciones entre hábitos, virtud y vicio, término medio y placer.

### El sumo bien

Según un estudioso, la filosofía aristotélico-tomista da por sentado que "la sociedad es la unión moral de una multitud *para hacer el bien común*, pues la causa final de la sociedad es el bien común"<sup>130</sup>. De acuerdo con esta interpretación, tal es la causa final, a la cual se añaden las otras tres conocidas causas: la formal, que es la unión moral y que consiste en los derechos y oficios; la material, que son los entes de naturaleza

---

<sup>130</sup> Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. v.II. art. 1007. El énfasis es mío.

intelectual y únicos capaces de ser sujetos de obligación moral; y, por último, la causa eficiente de la sociedad, que se da ahí donde es posible un vínculo de obligación moral. De la constitución de la sociedad surgirá la autoridad, que tiene -entre otras- la facultad (coercitiva) de ocuparse de la consecución del citado bien común.

Esta manera de plantear lo político tuvo sus raíces en pasajes dispersos del Estagirita, pero en particular en los primeros tres capítulos del libro siete de la *Política*. Recordemos que éste y el octavo libro se clasifican tradicionalmente como una descripción de la propuesta *utópica* de Aristóteles, donde exalta y justifica en especial lo referente a la educación por la importancia para *alcanzar* ese estado *ideal*. Lo que más interesa para esta investigación es el razonamiento inicial, donde se determina que el mejor régimen posible sólo se puede elucidar si en primer lugar se considera cuál es la vida más preferible y, después, si es lo mismo lo mejor para la comunidad y lo mejor para el individuo o si son cosas diferentes.

Los hombres que alcanzan el mayor de los fines, la felicidad, deben poseer tres tipos de bienes: los del cuerpo, los del alma y los externos. La extrema pobreza, la carencia de lo más indispensable para la subsistencia, difícilmente permitirá una vida feliz. De igual manera, los padecimientos, las mutilaciones y los dolores tampoco crean el espacio propicio para la felicidad: "El hombre bueno puede hacer buen uso de la pobreza, la enfermedad y los demás infortunios, pero la felicidad consiste en sus contrarios".<sup>131</sup> En estos casos es posible incluso crear grandes obras, pero es *a pesar* de las privaciones y no *gracias* a ellas.<sup>132</sup> En el mismo tenor, la

---

<sup>131</sup> *Pol.* VII, 13. 1332 a15. Trad. de M. García Valdés.

<sup>132</sup> Una opinión divergente es la de Jean Guittou, quien, en sus consejos sobre *El trabajo intelectual*, afirma que "es conveniente estar apremiado por la necesidad, limitado por el tiempo", (p. 68) pues las restricciones temporales, económicas o sociales son las que han

falta de las virtudes morales o intelectuales adecuadas es un impedimento, el mayor de todos, para conseguir la felicidad. Son incontables los casos de quienes, aun cuando se han visto favorecidos por los bienes de la fortuna, no han sabido ser felices porque carecen de las disposiciones anímicas para disfrutarlos plenamente. En una palabra, de las tres clases de bienes, es superior a los otros dos el relativo a la virtud, pues la vida feliz corresponde a los que “están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores”.<sup>133</sup>

En efecto, de las tres excelencias correspondientes a los tres bienes, la del alma, que es la virtud ética, es superior en relación con la riqueza, que es la excelencia de los bienes externos, o en relación con la salud y la belleza física, que son excelencias del cuerpo. La diferencia estriba en que, mientras las posesiones o la salud dependen en gran medida del azar, las virtudes, sean de carácter o intelectuales, sólo se alcanzan con el propio esfuerzo. Así, en las ciudades hay que preocuparse por obtener los recursos que proyecten cierta holgura a sus ciudadanos pero cuidando principalmente que se cultive la virtud. En este tenor, “la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para los ciudadanos en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para participar en las acciones virtuosas”.<sup>134</sup>

La vida más recomendable, la más deseable para pueblos enteros como para individuos, debe cumplir tres requisitos: uno, contar con un patrimonio acorde con las circunstancias; dos, contar con un *orden social*, en el cual ese patrimonio tenga la posibilidad de ser empleado. Para el

---

impulsado en la historia a concretar grandes obras que, de otro modo, quizá nunca se habrían hecho.

<sup>133</sup> Pol. VII, 1. 1323 b3. Trad. de M. García Valdés.

<sup>134</sup> Pol. VII, 1. 1323 b33. Trad. de M. García Valdés.

conjunto de la sociedad, tampoco es útil tener riqueza si no está *mínimamente* bien distribuida a causa de un caos generalizado, de un terror establecido o de injusticias sistemáticas. Pero el tercer requisito es el más importante: contar con la guía de la virtud, ya que sin ella se navega sin rumbo y no hay ciudad, por bienaventurada que sea, que se sostenga sin ciudadanos virtuosos.

Una vez determinado que la vida preferible es la de la virtud que cuenta con los instrumentos para lograrla, cabe distinguir si es la misma la felicidad de la ciudad y la de cada uno de sus miembros. Se coincide en que es semejante, aunque no hay un acuerdo sobre la manera de entenderla: los que piensan que la riqueza es el máximo bien desean una ciudad próspera; los que son afines con el despotismo exaltan el sometimiento de pueblos; y los que se inclinan por la justicia dicen que la ciudad más justa es la más feliz. Respecto de la felicidad como posesión de bienes externos ya se ha demostrado su subordinación a la virtud. Lo mismo ocurre con el afán de dominio, pues el ejercicio del poder o su crecimiento no son un fin en sí mismo sino apenas un medio para conseguir otras cosas, tales como dinero o respetabilidad.

Es cierto que muchas constituciones contemporáneas al Estagirita, dentro de sus enredos y contradicciones, apuntaban al dominio de otros pueblos. Pero de tal manera se cae en el exceso y se vive *para* dominar, en lugar de utilizar ese dominio para vivir bien. Pues los cuidados relativos a la guerra son provechosos para evitar ser esclavizados y para mantener la autosuficiencia, pero no se debe considerar como el fin supremo. La autodeterminación de los pueblos es una condición necesaria, mas no suficiente. De modo que la felicidad de los individuos y de las ciudades depende de su virtud, en cuanto que las riquezas, la salud, la belleza física y el poder se revelan como medios para la felicidad, mientras que la virtud es un fin.

“Es evidente -dice Aristóteles- que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente”.<sup>135</sup> El máximo bien de la ciudad y del individuo es la felicidad, que ahora asociamos con el ejercicio de la virtud. El bienestar de cada hombre y el de la comunidad es el mismo, lo que significa que *radica* en lo mismo: la virtud. Para el individuo, la realización de su ser es el desarrollo de sus facultades morales e intelectuales; para la ciudad, cumplir su fin es proveer las condiciones materiales y espirituales para que sus miembros sean virtuosos. Uno solo es el origen de la felicidad del hombre y de los Estados: la virtud. Los regímenes no hacen a sus ciudadanos felices por decreto pero suministran las condiciones bajo las cuales sus miembros *pueden* cultivar su propia felicidad.

Para comprender, entonces, la función de la ciudad es menester explicar a continuación qué es la felicidad, es decir, cómo argumenta el Estagirita su marcha hacia la virtud, para el ser humano en su calidad de individuo, y qué repercusiones tiene esto al reflexionar sobre la *polis*. Como ciencia, la política no se refiere a casos particulares sino que proporciona los principios generales de las decisiones de quienes gobiernan y, al identificar el sumo bien, se tendrá una guía formativa para la acción.<sup>136</sup>

### **El fin del hombre**

De acuerdo con Aristóteles, todas las acciones se realizan con un fin, que es su bien. Existen dos tipos de bienes: los imperfectos y los perfectos. Los bienes imperfectos son también de dos especies: los que se buscan como medio para otro bien y los que se buscan por sí mismos. Los que son

---

<sup>135</sup> Pol. VII, 2. 1324 a22. Trad. de M. García Valdés.

<sup>136</sup> A este respecto, es útil la explicación de Timothy Robinson en “What the State is For” en *Aristotle in Outline*.

medios los preferimos únicamente porque nos conducen hacia aquello otro que tenemos por más perfecto. Los bienes imperfectos que se buscan por sí mismos son superiores a éstos ya que, aun cuando son incompletos o parciales, no son sólo medios para algo superior sino también integran un bien más acabado. El bien perfecto, además de buscarse por sí mismo, será el más completo de todos. Para el hombre, pues, la felicidad es el más perfecto de los bienes, ya que no se quiere ser feliz para otra cosa, sino que se busca por sí misma; además, el resto de los bienes se desean para satisfacer en último término la propia felicidad.

La autarquía es también requisito de la felicidad, porque el más perfecto de los bienes parece ser autosuficiente. La dependencia le resta superioridad a un bien. Pero la autosuficiencia humana no significa soledad o aislamiento. Por el contrario, la autarquía se vive en relación con parientes y amigos, al interior de una comunidad. Es suficiente, así, "lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada más".<sup>137</sup> En este sentido el fin de los actos, el más perfecto y suficiente, es la felicidad. Si el fin del hombre es la felicidad, se debe entonces especificar qué características delimitan el bien supremo para el hombre.

Quien tiene un oficio desempeña una función, y ésta la puede efectuar bien o mal. Un flautista o un zapatero son buenos si, en el primer caso, sabe ejecutar o componer bien melodías en la flauta y, en el segundo, si puede hacer y reparar bien zapatos. Los órganos naturales también despliegan una función: el fin del ojo es ver, el del oído es escuchar, etc. El mal funcionamiento de un órgano natural es una deficiencia, que puede ser absoluta (ceguera, *privación* de la vista), o parcial (mala vista); su buen funcionamiento es el desarrollo *normal* de sus potencialidades. Sin entrar en más detalles, se observa que cada ser, en la medida en que tiene una función, sea por naturaleza o por arte, puede

---

<sup>137</sup> EN, I, 7. 1097 b13. Trad. de J. Pallí B.

desplegarla bien o mal. Si el hombre, en cuanto hombre, tiene por igual una función, es menester que pueda desarrollar ésta bien o mal. En una palabra, si el hombre tiene un fin, es incapaz de plantarse más allá de la disyuntiva de cumplir su fin bien o mal.

Supongamos, pues, que hay una actividad propia del hombre.<sup>138</sup> Nos resta averiguar cuál sería. Se desecha que la función propia del hombre sea el crecimiento o la nutrición, ya que hasta las plantas comparten esas características. No es exclusiva del hombre la vida, por lo que su fin no es la mera subsistencia física. Tampoco puede ser la sensación, pues los animales en general la poseen. De modo que nos queda sólo la existencia de acuerdo con la razón. El fin del hombre, su bien y su mal, entonces, es una actividad según la razón.<sup>139</sup> Así como un guitarrista es bueno si sabe tocar bien la guitarra y malo si la toca mal, un hombre, en cuanto hombre, es bueno si realiza bien su actividad según la razón y malo si realiza mal su actividad según la razón;<sup>140</sup> la diferencia radica en el *propósito* de la

---

<sup>138</sup> Francisco Cantú Quintanilla señala que la consideración de un fin humano por analogía con las artes se le denomina entre los anglosajones *argumento funcional* y llevó a una disputa planteada en 1965 por W.F.R. Hardie en el sentido de que el Estagirita confundía a veces entre un fin *inclusivo* y uno *dominante*, es decir, que no estaba claro si el fin del hombre, la εὐδαιμονία, era la praxis de las virtudes morales e intelectuales, o predominaba la actividad racional. [*Contemplar para amar*, pp.40 y 47-66]

<sup>139</sup> Eduardo Nicol lee en esta caracterización del hombre un divorcio entre la vida y la ciencia como "una faceta de un todo coherente cuyos otros aspectos son la indiferencia política, la purificación y el aislamiento de la razón teórica, el descenso del amor al plano de lo irracional..." [*La idea del hombre* (1ª), IX, 4. p. 431]. Por el contrario, C.C.W. Taylor utiliza la *Política* para asegurar que en ella "se rechaza el intelectualismo de ENX, puesto que la buena vida compartida por los ciudadanos de la *polis* ideal es, sin lugar a dudas, una vida práctica en la cual los ciudadanos ejercitan su excelencia práctica para promover el bien común" ["Politics", p.250]

<sup>140</sup> Salvador Mas Torres destaca que para Aristóteles también hay algo peor que el vicio, denominado *brutalidad*, pero que se debe a mutilaciones o enfermedades. La explicación fisiológica redundaba en la suspensión del juicio ético, pues lo brutal "queda como una

acción misma. En una vida entera, llevar a cabo buenas acciones se llama virtud y malas, vicio. La felicidad, en efecto, no es asunto de un día; tal como reza el popular proverbio, "una golondrina no hace verano".<sup>141</sup> Se puede experimentar un placer pasajero o un entusiasmo fugaz, pero ser feliz implica una vida entera en la virtud. La acción no son discursos sobre lo bueno o lo bello sino la práctica continua, reiterada del bien. El Estagirita utiliza una sugestiva imagen:

Así como en los juegos olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten, así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas.<sup>142</sup>

El camino, es cierto, debe ser señalado, descubierto, trazado; sin embargo, lo primordial es recorrer el sendero. La felicidad en la virtud es la recompensa de los que salieron airoso en ese esfuerzo, al que tuvieron el valor de afrontar. Los pretendidos *espectadores* meramente teóricos podrán hacer críticas mordaces, comentarios irónicos, incluso interpretaciones temerarias, pero sólo el que *asume* el papel *activo* de la existencia, el que *compite* a sabiendas, aspira a la realización completa de su ser. Aunque se tenga una inteligencia privilegiada sobre el fenómeno ético, no se está nunca fuera de la propia circunstancia vital, ni más allá del bien y del mal.

La felicidad no se puede reducir a instantes sino que debe fundarse en la duración temporal. En este sentido, no depende de la suerte o el

---

horrenda curiosidad antinatural que, sin lugar a dudas, hay que condenar enérgicamente, pero que no presenta mayor relevancia práctica". [*Ethos y polis*, p. 271] El brutal, en este sentido, no es sujeto de valoración pues carece de la facultad de razonar para imputarle responsabilidad a sus actos.

<sup>141</sup> *EN*, I, 7. 1098 a19. Trad. de J. Pallí B.

<sup>142</sup> *EN*, I, 8. 1099 a4. Trad. de J. Pallí B. El énfasis es mío.

favor de la divinidad, si bien son *condiciones* para alcanzarla. Se dice así que los felices son bienaventurados, en cuanto tienen buena fortuna, o que el mejor regalo de los dioses es la felicidad. Sin embargo, son más bien el ejercicio y el hábito consuetudinarios los que construyen el edificio de la felicidad.

La felicidad no depende de la fortuna, aunque la necesite. Los bienes externos y los bienes del cuerpo son producto del capricho y el azar. En cambio, los bienes o los males del alma son más estables. Las virtudes y los vicios no son tan cambiadizos como la riqueza o la salud. La firmeza del carácter forja la permanencia de la felicidad o la infelicidad. Salvo grandes infortunios, quien es virtuoso cuando menos no será desgraciado, pues no hará cosas odiosas o viles. De igual manera, el vicioso será infeliz incluso con los mayores obsequios de la casualidad.

“El verdadero político -apunta Aristóteles- se esfuerza en ocuparse de la virtud”,<sup>143</sup> entendiéndose aquí que la virtud capital a cultivar por el político será la virtud política. A pesar de que el bien-vivir es para el individuo como para las ciudades la virtud, difieren en que para el hombre en su individualidad su fin será el desarrollo pleno de las facultades morales e intelectuales, mientras que para la ciudad lo será el desarrollo de la virtud política.

### **La virtud**

La virtud no es connatural al hombre puesto que no nacemos con ella. La virtud es un hábito y los hábitos configuran el carácter. Lo que es por naturaleza no sufre transformaciones, en cambio, las costumbres se modifican. Así, una piedra cuya naturaleza es moverse hacia abajo no se podrá acostumbrar a moverse hacia arriba. Los hábitos generan virtudes y

---

<sup>143</sup> EN, I, 13. 1102 a8. Trad. de J. Pallí B.

vicios por la repetición de acciones.<sup>144</sup> Las facultades naturales funcionan en sentido inverso: primero se tiene una capacidad y luego se ejerce. Primero se tiene la vista y entonces se ve. Los hábitos, por el contrario, se adquieren después de la reiteración de actos. La continua realización de actividades justas vuelve justo a su creador. Ahora bien, la importancia de un régimen radica en que las buenas y malas costumbres se ganan durante la juventud en el marco de las leyes escritas y no escritas de la comunidad. Los ciudadanos serán virtuosos o viciosos de acuerdo con el sistema que los forja.

En cuanto al horizonte aristotélico, el objetivo es llegar a ser virtuosos, adoptar hábitos provechosos. Importa tanto saber qué es lo bueno en sí como inteligir los medios para alcanzar la bondad. En efecto, las costumbres son la marca de las virtudes y los vicios, que a su vez se producen por la redundancia de ciertos actos. Los hábitos forjan el carácter, que modela así la individualidad. La valoración de estos actos se hace en el entorno de la oportunidad, que es el contexto de lo particular. Pero la ciencia y el arte son de lo general y no de lo particular. Precisamente puesto que sólo se puede hablar de manera esquemática e imprecisa sobre este tema, se debe tener presente esta dificultad teórica para no perderse en divagaciones y recordar una y otra vez que no es tarea menor detallar el camino para alcanzar el bien.

La mejor composición tanto del cuerpo como del alma rehuye los excesos y los defectos. Respecto de la salud corporal, la abundancia o

---

<sup>144</sup> Hermann Siebeck sintetiza: "la esencia de la virtud consiste en la fundación de un hábito por el cual es querido continuamente aquello que se ha reconocido como bueno" [Aristóteles, p. 151] Pablo de Ballester menciona que el verbo del que se origina el concepto *carácter*, *χαράσσω*, "es un verbo que significa trazo una línea, repito la línea y luego enfatizo la línea y luego convierto la línea en una raya; la raya la voy convirtiendo en una quiebra y en un hueco. Esto significa carácter, ir incidiendo sobre lo mismo hasta formar un hábito, uso o costumbre" [Aristóteles. *Biografía*. p.48].

carencia de comida deviene en un desequilibrio; hacer ejercicio de más o de menos también es contraproducente pues afecta la estabilidad física. De igual manera, respecto del mejor estado ético, el exceso y el defecto redundan en una mala disposición del propio ejecutante. Lo óptimo es el término medio,<sup>145</sup> que promueve el perfeccionamiento de quienes lo practican relativo a lo que practican:<sup>146</sup> el moderado en la alimentación es menos propenso a problemas derivados de un descontrol nutricional. Pero este término medio no se refiere a un hecho aislado. Se trata de una espiral creciente, donde la repetición de ciertos actos genera un hábito que a su vez fomenta y explica la misma conducta. ¿Quién es valiente? Quien hace actos valientes. ¿Quién hace actos valientes? Quien es valiente. Es claro que por haber hecho una vez un acto valiente, alguien no se vuelve valiente.

El punto es que la realización de un acto produce placer o dolor, de acuerdo con las costumbres en las que se enmarque. El término medio entre el exceso y el defecto es causa de placer para el virtuoso y de dolor para el vicioso, y viceversa. Los buenos hábitos radican en “poder complacerse y dolerse como es debido”.<sup>147</sup> El placer no es en sí mismo un mal, ya que también acompaña a lo bello y lo conveniente, incluso decimos que el deseo se inclina a lo placentero. El error es deleitarse de lo que no se tiene uno que deleitar, o en el momento inoportuno, o en el lugar impropio, o de manera inconveniente.

---

<sup>145</sup> De acuerdo con Alfred Edward Taylor, la teoría del justo medio proviene de las especulaciones médicas [*Aristotle*, p.93]; en cambio, para Agnes Heller surge más bien del ámbito económico [*Aristóteles y el mundo antiguo*, p.305]. Cabe recordar que además del famoso “conócete a ti mismo”, el oráculo de Delfos tenía inscrito μέδεν ἄγαν, todo con moderación.

<sup>146</sup> Jean Brun acota: “para que una acción sea buena, es necesario que no haya nada que quitarle ni agregarle” [*Aristóteles y el Liceo*, p.142]

<sup>147</sup> *EN*, II, 3. 1104 b13. Trad. de M. Araujo y J. Marias.

La dificultad se halla en la génesis de la virtud: para alegrarse con un acto virtuoso es necesario poseer ya ese hábito, pues de lo contrario producirá tristeza. Según Aristóteles, sólo siendo, por ejemplo, valiente, se puede llevar a cabo actos valientes. De modo que se ocasionaría un círculo estático sin puertas ni ventanas. Los virtuosos seguirán con hechos virtuosos y los viciosos igual. Una falsa salida es reducir las acciones a resultados; es decir, que los actos cuenten únicamente según la percepción que de ellos se tenga. Sin embargo, no importan sólo los hechos sino que también es fundamental la vocación con que fueron consumados. Se debe considerar, en efecto, el contexto de las virtudes: "si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible".<sup>148</sup>

Si la virtud se definiera por la realización, la factura accidental de un acto de moderación sería el signo de un hombre moderado. Pero la virtud es, primariamente, una disposición anímica a actuar de una manera en ciertas situaciones. Disposición que se forja, es verdad, con la continua práctica de los actos en cuestión. Se transita a la virtud *imitando* el comportamiento y los motivos de quienes ya son o fueron virtuosos, o de invenciones, leyendas o personajes literarios que se muestran como tales.<sup>149</sup> No basta comprender el significado o los alcances de grandes

---

<sup>148</sup> *EN*, II, 4. 1105 a31. Trad. de M. Araujo y J. Marias.

<sup>149</sup> Es quizás por ello que Platón expulsa a los poetas de su *República* pues "todas esas obras parecen causar estragos en la mente de cuantos las oyen..." [595 b. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano]. En la *Poética*, Aristóteles señala que el hombre se diferencia del resto de los seres vivos en que es el más imitativo (μιμητικώτατον). [1448 b6] Carmen Trueba se inclina por una lectura no moralizante de la producción artística en la perspectiva del Estagirita; aunque reconoce indicios éticos en la *Poética*, señala que "el tratamiento aristotélico, en general, se atiene a la definición de tragedia como un género específico del arte poética y distingue con claridad la <corrección poética> de la <corrección política>". [*Ética y tragedia*, p. 97]

teorías sobre el Bien sino deben copiarse los hábitos de los que recorren o recorrieron ese camino. El enfermo que escucha atento al médico pero no sigue sus instrucciones no se recupera. Sin hacer no se llega a ser.

Toda excelencia se distingue tanto por conducir al mejor estado de aquello de lo cual es excelente como por hacer que realice bien su operación. La excelencia humana es "el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia".<sup>150</sup> El término medio, por el cual el ser humano realiza su ser plenamente, podría darse de dos maneras: en relación con la cosa y en relación con nosotros. Donde es posible hablar de un más y un menos hay un punto intermedio equidistante. El medio aritmético es el que se aparta lo mismo de ambos extremos. Sin segundas consideraciones, si diez es mucho y dos es poco, seis es el medio en cuanto difiere lo mismo de uno y otro. Pero en cuanto a nosotros, no se aplica idénticamente, pues si para alguien son indispensables diez raciones de comida diarias y para otro son suficientes dos, no se recomendarían seis en general ya que ni unos ni otros quedarían satisfechos.

La virtud es, en efecto, un término medio relativo a nosotros, no a la cosa. Se habla de término medio porque la excelencia ética es superior a cualquier arte, donde también se dice que lo mejor es la justa medida. Por ejemplo, una obra maestra es aquella de la cual afirmamos que no le falta ni le sobra nada. La perfección reside en la medida. La virtud es superior al arte en cuanto está conformada por hábitos, que son como una segunda naturaleza. El término medio de la excelencia humana se refiere a nuestras propias pasiones y acciones, más que a una abstracta generalidad. En las pasiones, así como en el placer y en el dolor, hay extremos nocivos y sólo el medio es óptimo. La medida no es el intento de la ataraxia, el alejamiento de los sentidos o la negación de la praxis. El

---

<sup>150</sup> *EN*, II, 6. 1106 a21. Trad. de M. Araujo y J. Marias.

término medio atañe el modo de ser de sentir y actuar cuando, como, con quienes y por las razones que se debe. De ahí que equivocarse sea fácil; acertar, en cambio, es difícil, pues requiere hacerlo en el momento, en el lugar, con los individuos y con el conocimiento adecuados.<sup>151</sup>

Queda claro entonces que la virtud ética, por la definición de su esencia, es un medio entre dos vicios, uno por defecto y otro por exceso; en un caso, es vicio por la carencia en el actuar o el padecer, en otro es también vicio por la desproporción. Sin embargo, respecto del bien, la virtud no es un medio sino uno de los extremos, pues lo mejor y lo peor se oponen. La depravación, entre las pasiones, y el homicidio, entre las acciones, no admiten un término medio porque su "solo nombre implica la idea de perversidad"<sup>152</sup> y son malas en sí mismas no por su exceso o su defecto. Lo perverso, por ende, no ofrece dilema ético en cuanto es desatinado plantearse, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida, cuando, como y donde es debido.

La oposición entre dos vicios es mayor que la oposición de un vicio con la virtud. Respecto de los excesivos, los intermedios son deficientes; y respecto de los deficientes, los intermedios son excesivos. Entre la temeridad y la cobardía existe la máxima distancia, pero para el temerario el valiente parecerá cobarde, y para el cobarde el valiente parecerá temerario. Por otra parte, entre sí los vicios rechazan a la virtud aunque no lo hacen con igual fuerza, pues el medio es más cercano a uno de los extremos, por dos causas: de la cosa misma, una disposición es más cercana al medio que la otra. Así, la indolencia es más cercana a la moderación de los placeres que el desenfreno. Pero también nuestras

---

<sup>151</sup> *Met.* α, 1, 993 a30-b33 señala que la investigación de la verdad es en un sentido difícil y en un sentido fácil. Comparada con el arte del arquero, la ciencia puede atinarle a una puerta, pero hacerlo al centro de una diana no es cosa sencilla.

<sup>152</sup> *EN*, II, 6. 1107 a9. Trad. de J. Pallí B.

inclinaciones naturales se confrontan más con el medio que con los vicios. Como se señalaba más arriba, respecto del bien, la virtud es un extremo, y nuestras inclinaciones naturales están dispuestas en la punta contraria.

El bien es raro porque es la consecuencia de un hábito forjado durante mucho tiempo de ejercicio. Además, implica el alejamiento de la propia inclinación inicial. En especial, el bien se cuida de los placeres pues en éstos somos malos árbitros. El placer no es malo en sí mismo pero, si no se procura conducirlo hacia quienes, cuando, como, donde y por las causas que se debe, se consume en una vacua autocomplacencia. Por ello, en los primeros años, hay que tirar hacia lo contrario de la tendencia, como cuando se quiere enderezar vigas torcidas. El esfuerzo individual será el único que cosechará los frutos de la virtud y la felicidad a través de un largo camino de pruebas contra lo que más nos aficionamos; sin embargo, es el régimen el que, en su manifestación de fuerza colectiva, proporciona buena parte de los mecanismos para encauzar las inclinaciones de los individuos, de modo que tanto la ciudad como sus miembros alcancen su florecimiento.

## La justicia

La justicia juega un papel capital en la configuración de las sociedades porque permite mantener su cohesión. Puesto que el objetivo de la ciudad es el bienestar, la justicia será una condición necesaria para lograr tal fin.<sup>153</sup> A continuación se analiza el fenómeno de las relaciones humanas bajo dos ópticas: primero, lo que significa la virtud por excelencia para el individuo en cuanto a su carácter y facultades; y, después, el reverso de la moneda, con una exposición de los alcances de la justicia para el conjunto de la *polis*. Para ello, se utiliza primordialmente el libro quinto de la *Ética Nicomáquea*, donde aparece el discurso más coherente sobre el tópico en disputa.<sup>154</sup>

El primer inciso discurre sobre la justicia como virtud y en qué sentido se dice que es la más perfecta. Lo específico de este hábito es la atención del bien ajeno por sobre el propio. Se habla entonces de las características de la justicia como práctica y su papel en la configuración del carácter. Al tratarse de una virtud, se especifica también qué tipo de justo medio es. Después, se hace un recuento del vínculo entre la justicia y la voluntad, en que se muestra que existe una escisión entre el hecho moral y sus efectos. Por último, se señalan los tipos de perjuicios posibles para concluir que la injusticia en sentido estricto es la suma maldad.

El segundo inciso habla de la justicia desde la perspectiva de la ciudad. Inicia, pues, con unas líneas sobre el respeto debido a las leyes, en

---

<sup>153</sup> El profesor Robinson incluso afirma que "el bien político es el mismo que el interés común, que a su vez es idéntico con lo que es justo". [*Aristotle in Outline*, p. 95]

<sup>154</sup> Como el resto de la obra del Estagirita, también este texto ha sido sometido a rigurosos exámenes filológicos. No se trata, sostienen, de una redacción continua ni en temas ni en estilos ni en tratamiento. Con esta precaución en mente, no obstante, se utiliza aquí como pauta en las argumentaciones. *Vid.* Guariglia, *La ética en A.*, cap. 9.

cuanto garantes de la promoción del bienestar, lo cual lleva a la distinción entre la justicia legal y la natural. A continuación, se esboza la equidad como un tipo de justicia que busca ir más allá de las formulaciones concretas para remontarse al impulso de las leyes. Se estudia entonces la clásica división de la justicia en distributiva y conmutativa, una referida a los bienes comunes y la otra a los tratos, voluntarios e involuntarios. Se advierten asimismo las complicaciones de ambas formas: la proporcional polemiza sobre el tipo de mérito a utilizar como prototipo, mientras que la aritmética es controvertible acerca de la pertinencia o no de una valoración y acerca de los daños colaterales que deben resarcirse tras una injusticia, tanto contra el mismo individuo como respecto de la ciudad. En seguida, se ve la relatividad de la justicia respecto de un régimen que, sin embargo, debe ser defendido a excepción de que existan grandes desigualdades.

### **La justicia desde el punto de vista del individuo**

Se dice que la justicia es una virtud en varios sentidos. Por un lado, que la justicia es la virtud más perfecta, por dos razones: porque se usa no tanto en relación con uno mismo sino con los demás<sup>155</sup> y porque donde se encuentra ella se dan las demás virtudes. Pero, por otro lado, también se puede hablar de la justicia como otra más de las virtudes éticas, en cuanto es un justo medio. Para distinguirlas, llamaremos a la primera justicia general y a la segunda justicia particular. La justicia general busca por principio el bien ajeno y, derivadamente, el bien propio. La justicia

---

<sup>155</sup> La catedrática de la New School University, Agnes Heller comenta que “el hombre realmente justo es el que -dentro de los límites de las posibilidades- sabe elevarse al nivel de la *conciencia del Nosotros*”. [*Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 349]

particular es el hábito específico de un individuo tendiente al medio entre hacer una injusticia y padecerla.<sup>156</sup>

Esta distinción nos sirve para evitar algunos malos entendidos. Todos los actos viciosos son injustos en tanto que atentan contra la justicia general ya que se afecta el bien ajeno. En cambio, hay otros que son propiamente injustos pues su raíz es la maldad. Así, cuando un hombre comete adulterio por concupiscencia se afirma que se trata de un licencioso y que su acción es, en consecuencia, injusta. Por el contrario, cuando se comete adulterio por dinero se señala una injusticia, a secas, más que un vicio, pues se piensa que el lucro en perjuicio de terceros es una injusticia.<sup>157</sup> Hacer esta diferencia también es útil para remarcar que se puede cultivar la virtud específica de la justicia, que consiste en dar a cada cual lo que le corresponde.

En términos generales, la virtud es la excelencia del equilibrio entre dos hábitos viciosos contrarios. La conducta justa es también un medio entre tener más y tener menos, entre cometer injusticia y padecerla.<sup>158</sup> Pues cometer una injusticia es poseer uno mismo más de los bienes y menos de los males, y padecerla es lo contrario. El exceso o defecto es la pauta de la proporción en el trato con los semejantes.

Para la conformación de la integridad del individuo, la justicia es medular. Los hábitos moldean y éstos pueden ser viciosos, virtuosos o indiferentes a la moralidad. Si se consideran de modo aislado, las costumbres virtuosas pueden convivir en el mismo individuo, al mismo

---

<sup>156</sup> Es notable, en cambio, la postura socrática de que es preferible padecer una injusticia a cometerla. Vid. por ejemplo, Platón, *Gorgias*, 469 b-c, 473 a, 475 b, etc. Calímaco, en ese diálogo, y Trasímaco, en *La República*, sostienen que la justicia es la conveniencia del más fuerte y quienes censuran la injusticia es por miedo a sufrirla, no a cometerla.

<sup>157</sup> Ejemplo de Aristóteles tomado de *EN*, V. 2

<sup>158</sup> *EN*, V, 5. 1133 b29.

tiempo, con hábitos viciosos. Sin embargo, cuando se concibe el carácter en su conjunto, se habla de que alguien es simplemente virtuoso o vicioso. Y esta clase de virtud o vicio se representa mejor como justicia o injusticia.

Sabemos que la justicia es una virtud y que, por tanto, debe ser un justo medio. Pero no es un medio entre dos vicios opuestos, tal como la valentía lo es entre la cobardía y la temeridad. Los extremos de la justicia son ambos injusticia. La excelencia radica en tomar para sí la medida adecuada, no menos de los males pero tampoco más de los bienes. Allí se da entonces otra diferencia con el resto de las virtudes: mientras que los hábitos de carácter se enfocan en la relación del individuo con sus afectos, la justicia, en cambio, pone el énfasis en el beneficio o perjuicio que los demás reciben por los propios actos.

Se afirma con Aristóteles que el hábito de la justicia radica en hacer y padecer, que bienes y males se reciban y otorguen de la manera, el tiempo y el lugar que corresponden. El que tiene más de los bienes y menos de los males debidos, comete una injusticia; y el que tiene menos de los bienes y más de los males, la padece. Esto dicho, claro, en relación con otros individuos, pues necesariamente donde se da la justicia o la injusticia hay alguien que la efectúa y otro que la padece.

La justicia, en este contexto, es un indicador de la voluntad humana, pues *obrar* justa o injustamente es siempre voluntario, mientras que causar un provecho o un daño no lo es, como tampoco lo es el ser tratado justa o injustamente. Se pueden padecer las consecuencias de un acto injusto voluntariamente, pero nadie desea ser tratado con injusticia. Así como la inteligencia quiere la verdad y la sensación quiere la belleza, así la voluntad también quiere en cada caso lo bueno.<sup>159</sup> Que se esté o no en lo

---

<sup>159</sup> En *EE*: "nadie quiere lo que piensa ser un mal" II, 7. 1223 b6. Trad. de A. Gómez Robledo. Santo Tomás dice al comentar el primer libro de la *Política*: "todos los hombres

correcto es otra cosa, pero la facultad volitiva se inclina hacia lo que cree mejor.

También puede suceder que un individuo actúe en sentido contrario a lo que la voluntad le indica, haciendo entonces lo opuesto a lo que *sabe* que es lo bueno y quiere. Se habla aquí de un ser incontinente, incapaz de cumplir lo que cree. De ahí que se diga de éste que no tiene voluntad: no porque no la tenga, sino porque es inferior a sus pasiones.<sup>160</sup>

Otro caso es el de la injusticia para consigo mismo. En sentido estricto, esto tampoco es posible, por lo dicho líneas arriba, que nadie quiere lo que no cree que es bueno. Por ejemplo, los modestos, que se privan de algún bien económico, también lo hacen en la creencia que recibirán otro (superior), como el honor. No se comete injusticia para consigo mismo, aunque sí se puede producir un daño a sí mismo por incontinencia. El sujeto que genera un mal es en consecuencia el mismo que recibe ese mal, que puede ser por voluntad propia, pero no con injusticia porque nadie desea ser tratado injustamente.

De modo que sufrir una injusticia no es lo mismo que ser tratado injustamente, pues cometer una injusticia no es lo mismo que perjudicar. El factor de la voluntad en el acto moral es determinante. En estas consideraciones no cuentan sólo los hechos o las consecuencias de los actos sino primariamente las motivaciones, los propósitos, que se orientan por el carácter. Es necesario saber qué es lo bueno; sin embargo, es indispensable también saber cuándo, dónde, cómo practicar ese bien. Tal como los médicos, a los que no les basta tener noticia de que la miel es

---

realizan sus actos gracias a aquello que les parece bueno, sea bueno en verdad o no". *Politicorum*, Lect. I, p.93a.

<sup>160</sup> Sobre el análisis aristotélico de las pasiones en su relación con la voluntad, *vid.* Mas Torres, *Ethos y polis*, pp.265-293.

saludable o que cortar y cauterizar restauran heridas, sino que se debe conocer cómo y cuándo hacer estas cosas.

Por la *intención* se conoce la justicia o injusticia de los actos. Los efectos, nocivos o benéficos, son independientes de las razones por las cuales se despliega un individuo en una u otra dirección. La buena intención, empero, no es simplemente querer hacer lo que se piensa que está bien pues, como vimos, siempre la voluntad quiere lo bueno. La benevolencia o malevolencia reside en la disposición virtuosa o viciosa.<sup>161</sup> Por ello, son las injusticias, más que los perjuicios, los signos de maldad, debido a que no hay una conexión causal necesaria entre la disposición y los resultados de un acto.

Es posible recibir un beneficio a consecuencia de un acto injusto, así como es posible padecer un daño a consecuencia de un acto justo. Sin embargo, estos son errores de cálculo cuya raíz no es el carácter sino el intelecto. La combinación de la mejor voluntad con el entendimiento más agudo es muy probable que redunde en grandes y muy decorosos frutos. Pero la mezcla contraria, de la peor malevolencia con una lucidez notoria ha demostrado ser nefasta: las muestras son abundantes y escabrosas. De ahí que una preocupación central para la ciudad sea la educación de la virtud de carácter antes que la intelectual.

Voluntario es todo lo que está en poder de uno hacer o no hacer e involuntario lo que no está en poder de uno hacer o dejar de hacer, pero que en otras circunstancias lo pudo haber estado. En cuanto a los hábitos, se dice que son voluntarios, porque, por un lado, estuvo en el individuo ser de una u otra manera y, por otro lado, aunque resulte muy dificultoso, es posible transformarlos.

---

<sup>161</sup> *EE* dice que la benevolencia es el principio de la amistad fundada en el carácter moral conducente a la concordia, en cuanto la buena voluntad se entiende como el deseo de un bien para otro [VII, 7. 1241 a10-14].

Las obras involuntarias son de diverso tipo. Es involuntario lo que se hace por ignorancia, lo que no depende de uno o lo que se hace por la fuerza. Se obra involuntariamente por ignorancia cuando no se cuenta con elementos suficientes para emitir un juicio razonable o cuando la propia evolución de los hechos exhibe que no se consideraron algunos factores de peso en una decisión. Es también involuntario lo que no depende de uno pero que depende de alguien más. En este sentido se declaraba que ser tratado injustamente es involuntario, pues la acción de injusticia se genera por (mala) voluntad pero se padece sin quererla. Por último, es involuntario lo que se hace por la fuerza porque se actúa bajo coerción o sin alternativas. Así, al que le toman la mano para golpear a otro o el que da dinero en un secuestro se conducen involuntariamente.

Lo natural, en cambio, no es ni voluntario ni involuntario, tales como el crecer o el morir, pues no interviene el arbitrio humano. Es decir, aquellos asuntos en que no es factible incidir son ajenos a la voluntad y por tanto a la valoración ética. Se puede coartar o fomentar el crecimiento; se puede alargar artificialmente la vida o apresurar la muerte por asesinato, pero lo voluntario radica en la manipulación que se hace de los factores físicos, no estos factores en sí, que son indiferentes al sentido que el hombre les puede dar.<sup>162</sup> El azar y la necesidad son también extraños a la moralidad; sin embargo, la actitud frente a ellos sí es voluntaria.

Los perjuicios contra un individuo son de cuatro clases: los errores, los infortunios, los derivados de pasión y las maldades. Los errores, a su vez, son de dos tipos: los que se cometen por ignorancia y los errores por buscar dañar pero que no entrañan malicia. Por ignorancia se generan equivocaciones al no considerar todos los elementos disponibles para evaluar una situación; por ejemplo, cuando se hiere a alguien pensando

---

<sup>162</sup> Eduardo Nicol decía que el hombre es el ser del sentido, pues las cosas son indiferentes. *Vid. Metafísica de la expresión, (2ª versión) passim.*

que sólo lo pinchaba. Se daña intencionalmente pero sin malicia cuando no se piensa hacer un gran mal o no se piensa dañar a un individuo sino a otro, tal como Hamlet mata a Polonio, en la idea que era el esposo de su madre y verdugo de su padre. Los infortunios son daños causados por situaciones no previsibles que se originan fuera del individuo y no en él, como los errores. Es un infortunio estar en un mal lugar, en mal momento.

Los perjuicios derivados de pasión se cometen voluntariamente pero sin deliberación. Este tipo de daños es resultado de un acto injusto; sin embargo, los causantes no son injustos. Un acto de ira es injusto y el que lo realiza es irascible y puede perpetrar un daño, pero el agente no es injusto porque no se conduce con maldad. La falta de control de las pasiones y, en general, los hábitos viciosos pueden generar injusticias sin que por ello sus autores sean injustos sino, tal cual, viciosos. Pero cuando el origen de un acto es el mal, la voluntad de destruir, corromper, o perjudicar, entonces se dice que estamos frente a un individuo injusto y malvado. De igual manera, si la fuente de una acción es el bien, la voluntad de favorecer y otorgar a cada cual lo que le corresponde, se habla de un hombre justo.

### **La justicia desde el punto de vista de la ciudad**

El equilibrio de la ciudad supone la presencia constante de la justicia. Independientemente del régimen bajo el que se encuentre, una *polis* debe asegurarse de que sus miembros respeten las instituciones y vivan bajo las normas que se establecen.<sup>163</sup> Se trate de una oligarquía, de una

---

<sup>163</sup> En este tono, Jesús Conill y José Montoya aseveran que "como el elemento fundamental del orden de la ciudad es la ley, Aristóteles sostiene que la justicia integral consiste en el cumplimiento de la ley y que precisamente por ello abarca las demás excelencias". [Aristóteles, *sabiduría y felicidad*, p.149]

aristocracia, de una república o incluso de una tiranía, en cualquier caso, los gobernantes deben procurar y velar por sobre todas las cosas que los integrantes de la comunidad obedezcan sus leyes. Se entiende así por justicia la sumisión a los códigos emanados de los legisladores.

Según su universalidad, la justicia política se divide en legal y natural.<sup>164</sup> La justicia legal es aquella que surge de la convención, de quien o quienes ejercen la soberanía, y que en cada sitio es diferente. En principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero "una vez establecida ya no da lo mismo"<sup>165</sup> porque se le debe respetar para la preservación del régimen. Antes de la existencia de una norma particular, es irrelevante si se sacrifica una cabra o dos ovejas; pero, una vez instaurado el ritual, acatarlo o no significa la aprobación o el rechazo de la comunidad. En cambio, natural es la justicia que en todas partes tiene una fuerza idéntica, así como el fuego quema en Atenas tanto como en Babilonia. Sin embargo, a pesar de que hay una justicia natural, toda procuración de justicia es variable en cuanto está supeditada al devenir humano, a su conocimiento, razón e intereses.

Cabe agregar una cuestión concerniente a la práctica de la justicia. Resulta que las normas son enunciadas en términos generales y deben abarcar un amplio espectro de conductas de modo simplificado y esquemático. Pero la actividad diaria se construye con casos particulares,<sup>166</sup> de los cuales la pauta ética es apenas una guía imprecisa. De aquí que sea menester un concepto que, sin ser superior a la justicia absoluta, intente salvar las vicisitudes de cada ocasión en que se aplica

---

<sup>164</sup> G.E.R. Lloyd hace un útil recuento de la antítesis nomos-physis, en *Polaridad y analogía*, pp.119-122.

<sup>165</sup> EN, V,7. 1134 b21 Trad. de M. Araujo y J. Marias

<sup>166</sup> El comienzo del libro *Alpha* de la *Metafísica* abunda sobre el proceso del conocimiento desde el contacto con los casos particulares hasta la creación de un concepto universal.

una ley. La equidad, pues, no es la observancia inquebrantable de cada precepto sino su adaptación prudente a las circunstancias, tal como aquella regla flexible de los arquitectos lesbios, que se acomodaba a la piedra que medían. Los huecos propios de la formulación general los subsana quien es equitativo al contemplar “aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido”,<sup>167</sup> inclusive cuando la máxima general lo favorece.

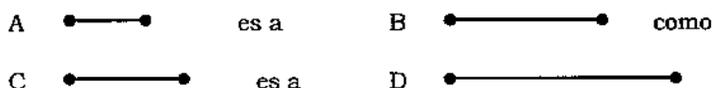
En particular, las relaciones de justicia o injusticia se dan de dos maneras: según el modo geométrico y según el modo aritmético.<sup>168</sup> La justicia geométrica o distributiva es un medio analógico que otorga a cada cual lo que le corresponde en la medida en que le corresponde. La justicia aritmética o correctiva es un medio entre pérdidas y ganancias. En ambos criterios se busca la igualdad porque lo igual es un medio entre lo más y lo menos, pero bajo procedimientos distintos. Justicia es mantener o restablecer la igualdad para lo igual o la desigualdad para lo desigual. La injusticia es la desigualdad para lo igual o la igualdad para lo desigual. Sin embargo, los modos de entender lo igual y lo desigual son diversos y dependen del tipo de vínculo dado entre los participantes de una relación. La justicia distributiva se da para los bienes comunes y la correctiva entre los contratos privados, voluntarios e involuntarios.

---

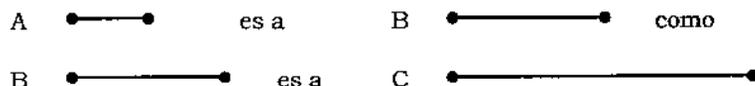
<sup>167</sup> *EN*, V, 10 1137 b22 Trad. de M. Araujo y J. Marías. Guariglia abrevia así: “es en el momento de *aplicación* de las normas al caso particular cuando se muestra que la *equidad* es superior al simple sentido de justicia, puesto que es capaz de enmendar la norma, supliendo sus naturales deficiencias. [*La ética en Aristóteles*, p. 289]. Por su parte, Gómez Robledo señala que “el juicio de equidad es, en definitiva, la intención de la justicia individual” [“La justicia en Aristóteles”, p.557]

<sup>168</sup> Agnes Heller sostiene que “la distinción que establece la *EN* entre justicia aritmética y justicia geométrica no se habría dado sin la *Política* y las concepciones que esta obra desarrolla” [*Aristóteles y el mundo antiguo*, p.347]. Por su parte, Jean Brun asegura que la justicia correctiva y la conmutativa, que en otras tipologías se ordenan bajo la aritmética, son distintas. [*Aristóteles y el Liceo*, p.146]

De acuerdo con la justicia distributiva, el equilibrio social es una proporción. Se entiende por proporcionalidad la correlación analógica entre al menos cuatro términos, sea de modo discreto o de modo continuo. La proporcionalidad discreta es la igualdad entre dos proporciones que no convienen en algún término. La continua, en cambio, es aquella en que uno de los términos es compartido. Para ejemplificar el primer caso, supongamos que una línea A mide dos unidades y la línea B cuatro. La línea C, de tres unidades, respecto de la línea D, de seis unidades, tendría la misma *proporción* que A en relación con B, de la siguiente manera:



En el caso de la proporcionalidad continua, la línea B se repetiría para establecer la analogía; de modo que la relación de A con B sería equivalente a la relación de B con C:



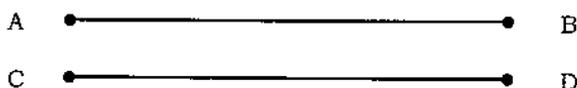
B se utiliza dos veces en la proporcionalidad continua pero, para los efectos de la comparación, se utiliza como si fuera otro. Pues bien, La justicia distributiva no es continua sino discreta porque, por un lado, se tienen hombres y, por otro, cosas, y no es posible utilizar dos veces uno de los términos.

Supongamos que dos individuos, Sócrates y Trasímaco, realizan un trabajo, cuidar la entrada de un edificio religioso. Si aquél vigila cuatro días y éste sólo dos, su salario o cualesquiera recompensa debe considerar esa proporción para ser justo. Sócrates es a Trasímaco como cuatro es a dos, es decir, del doble. Pero Sócrates no *vale* el doble de lo que Trasímaco según una clasificación absoluta sino relativo a cierto *mérito*, en este caso,

el número de días trabajados. Aquí es claro cuál es el criterio para una remuneración o para otorgar honores.

Sin embargo, para el reparto de los bienes comunes, las ciudades no coinciden en el tipo de mérito a emplear como pauta: puede ser la libertad, la riqueza, la virtud, el linaje, la raza, la estatura, el tamaño de los ojos, etc. Incluso cuando se postula una presunta *simetría* entre los miembros de una comunidad, un factor como la edad sería determinante para consentir prerrogativas, por ejemplo, al hablar en una asamblea (el derecho de voz y voto).

En contraste, la justicia correctiva no busca una igualdad proporcional sustentada en algún mérito sino reestablecer o mantener una igualdad a secas. Es decir, será el término medio entre una pérdida y una ganancia, de la siguiente manera: entre dos iguales, si se le quita un bien a uno y se le da al otro, el primero tiene una pérdida y el segundo una ganancia. Lo justo es restaurar esa igualdad original devolviendo la ganancia a quien la perdió, en la cantidad en que fue excedido. Así, siendo las líneas AB y CD iguales,



si a la línea AB le restamos el segmento EB



y se lo aumentamos a CD



es evidente que la nueva línea CDEB excederá a la línea AE dos veces el segmento EB. Para restaurar la igualdad inicial es menester entonces devolver a su sitio el segmento sustraído en la operación.

Este tipo de justicia intenta, pues, resarcir o conservar una igualdad, entendida como medio entre una pérdida y una ganancia: que no se tenga de más pero que tampoco se tenga de menos. Por ello, cuando surge alguna controversia se acude ante un juez para que sirva como *mediador* entre las partes en conflicto. En efecto, se espera que un juez sea casi la encarnación de la justicia y repare o evite un daño. ¿Cómo? Quitando a quien tuvo una ganancia injusta y restituyéndosela a quien fue perjudicado.

De aquí parte la igualdad de todos ante la ley, llamada *isonomía*, para declarar que la justicia es ciega porque no discrimina por ningún *mérito* y porque lo que se examina es un hecho como tal. “La ley sólo mira a la especie del daño y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado.”<sup>169</sup> Pasa a segundo plano si quien comete o padece un delito es rico, pobre, virtuoso, corpulento, carismático, caucásico, cordial o malencarado. Lo primordial es la clase de privación, y después el sujeto que la realiza.

Dos son las clases de tratos, los voluntarios y los involuntarios. Son voluntarias las relaciones erigidas entre dos o más hombres que pactan implícita o explícitamente, con un fin compartido: el tráfico comercial, la seguridad mutua, la salvaguarda de un documento a cambio de dinero, etc. Involuntarias son las relaciones en que una de las partes no elige adherirse a la transacción. Quien sufre un robo no decide ser despojado de sus pertenencias, salvo que sea para evitar un mal mayor, por ejemplo, un secuestro.

El primer problema es determinar si un hecho fue justo o injusto. Se puede estar de acuerdo en que aconteció tal acto o que tales hicieron ciertas cosas, pero las discrepancias más grandes surgen respecto de la

---

<sup>169</sup> EN, V, 4. 1132 a4 Trad. de M. Araujo y J. Marías

justicia de un incidente. Por ello se acude ante un juez que, se cree, es imparcial y mantendrá o repondrá una igualdad. El segundo problema es determinar el tipo de agravio y los daños colaterales. Si Euclides le quita a Protágoras diez minas, la igualdad inicial se restituye *parcialmente* con el regreso de lo sustraído. Se dice entonces que no es suficiente devolver las diez minas, sino que además el delincuente debe sufrir una pena que compense en lo que agravio al despojado y también en lo que ofendió a la ciudad y al bien común.

Pues bien, la justicia en sus dos vertientes, distributiva y correctiva, es mudable e inconstante respecto de parámetros absolutos, aunque busca ser estable en el espacio de *una* sociedad. La justicia proporcional es relativa porque los criterios de clasificación no son necesarios sino que dependen de la voluntad de cada régimen. Que el linaje sea un factor cardinal para repartir los bienes comunes, es algo arbitrario. Pero los miembros de la comunidad están forjados según esa pauta y su interés es defenderla, ya que toda forma de gobierno busca en primer lugar la permanencia.<sup>170</sup> La justicia aritmética es asimismo relativa porque depende de que un hecho se someta a un escrutinio para su valoración. Es decir, que a un acontecimiento se le agrega una carga que lo califica como justo o injusto. Además, la apreciación es más variable en el caso de los agravios adyacentes que resultan contra la ciudad en su conjunto, tales como la alteración de la confianza en las instituciones, la seguridad o la tranquilidad cívica.

---

<sup>170</sup> Según Kurt von Fritz y Ernst Knapp, Aristóteles y Platón concuerdan en que “la destitución violenta de una forma existente de gobierno produce más daño que bien” [“The development of Aristotle’s political philosophy and the concept of nature”, p.56].

## Recapitulación del bienestar político

El fin de la sociedad política, el bienestar común, adquiere sentido al detallar el fin del hombre, la felicidad, a través de la virtud. Existen tres tipos de bienes tanto para la ciudad como para el individuo: los corporales, los externos y los del alma. Los dos primeros dependen en gran medida de la fortuna, pero el tercero es consecuencia del esfuerzo. En lo colectivo y en lo singular es mejor y causa de grandes obras contar con los tres bienes, pero el más importante es el relativo a lo definitorio del hombre. La falta de virtud en uno mismo produce el desperdicio de la propia existencia, la carencia de virtud en la comunidad política conduce a la disolución del terreno desde la cual el hombre *puede* acceder a su excelencia. La *polis* se genera para la supervivencia de sus miembros, pero su objetivo es el bienestar o bien-vivir.

Toda acción humana tiene como fin último la felicidad, pues ésta es el bien más perfecto que se puede alcanzar. Aunque existan actos *para* otra cosa que la felicidad, no se trata sino de movimientos intermedios en el proyecto de un beneficio superior. El contenido concreto asignado a este fin será preciso para determinar el cumplimiento o no de la función específica del hombre. Puesto que la razón es el rasgo definitorio del ser humano, la vida gobernada por la razón será aquella que despliegue su ser. Los bienes externos y corporales dependen, en gran parte, de la suerte, pero la existencia virtuosa es producto de un esfuerzo permanente. La felicidad requiere buena fortuna; sin embargo, es anterior en preeminencia la posesión de la virtud. De modo que los regímenes deben orientarse hacia la virtud para desarrollarse lo mejor posible como conjunto y proporcionar los elementos a sus integrantes.

Las virtudes requieren un esfuerzo permanente porque no son connaturales al hombre. Las costumbres varían temporal y espacialmente. Cada sociedad y cada individuo reaccionan diferente frente a una

situación. Las reglas escritas y no escritas moldean los hábitos que devienen en sujetos y en pueblos virtuosos o viciosos. De ahí la magnitud de la *res pública*. Cierta tipo de constitución genera cierto tipo de prácticas, y viceversa, cierto tipo de prácticas consolida cierto tipo de constitución.

Respecto de su ser, la virtud es un justo medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. Este equilibrio es relativo a nosotros y no en términos absolutos, pues se determina acorde con un contexto y sus circunstancias. Pero, en relación con el bien y lo mejor, la virtud es un extremo ya que un hábito ruin en sí mismo debe evitarse completamente. El extremo contrario de la maldad es la bondad. En efecto, la virtud es, en un sentido, medida y, en otro sentido, un esfuerzo extremo. La dificultad radica en saber encontrar el lugar, el momento, los individuos, la manera y las razones adecuadas para llevar a cabo una acción.

El punto neurálgico de la especulación ética es *cómo* acceder a estas actitudes vitales porque parece haberse suscitado una dificultad no menor: para consumir actos virtuosos o viciosos se necesita ser ya virtuoso o vicioso, o se posee un hábito o no se posee. Sin embargo es diferente si las costumbres no las consideramos de modo estático sino como un proceso. Hay entonces una *transición* hacia un hábito desde un no-ser que *puede* llegar a ser ambos contrarios. En otras palabras, la potencia del bien y del mal pierde progresivamente su simplicidad primigenia de mezcla indiferenciada y se vuelve más afin a uno de los extremos, sin eliminar nunca por completo la antípoda. Esta propensión es consecuencia de prácticas repetidas en el marco de la censura o el fomento de una comunidad.

Los hábitos se consolidan a través de la imitación. El motor de las acciones es, o la posesión de un hábito o la copia de un modelo. Sea que se actúe porque ya se es de una manera, en cuanto las costumbres son una *segunda naturaleza*; sea que se actúe por seguir un arquetipo, sin

importar si se trata de la imagen de un personaje de carne y hueso, de una figura literaria, una leyenda o una vaga generalidad. De aquí la relevancia de los originales a copiar. El entendimiento de un individuo y de un pueblo atraviesa el estudio de sus modelos.

El aumento gradual de la tendencia a la virtud o al vicio se da en la insistencia por la imitación de un paradigma. Desde el estado de indefinición de no ser ni virtud ni vicio se transita hacia la concreción de uno de los opuestos. En ese proceso interminable existe la posibilidad de cambiar un carácter viciado y orientarlo hacia el bien (que es más difícil) pero es una doble lucha: contra un hábito enraizado y contra la propia inclinación. Pues entre el término medio entre dos vicios comparte mayor simpatía con uno de los contrarios, y generalmente éste no va a resultar el más cercano. Así, entre la austeridad y el derroche, la moderación es colindante con la primera y lejana del segundo, mientras que el impulso se da más fácil hacia el derroche que hacia la austeridad.

La virtud política que deben tener y cultivar todos los ciudadanos es la justicia. Sin importar ni quiénes ejercen la soberanía ni su rectitud o desviación respecto del bien común, la constitución debe proyectar que sus miembros sean respetuosos de la forma en que está organizada la ciudad.

Desde el punto de vista del individuo, la justicia es la virtud de carácter por excelencia que consiste en el bien ajeno y que posibilita preservar la cohesión social. Se vio así que un acto injusto es la voluntad del mal. Existen daños de muy diversa índole, pero la voluntad perversa es lo más antitético a cualquier organización política pues no sólo perjudica a sus semejantes sino que atenta contra la unidad misma de la ciudad. Pero, paradójicamente, quien traspasa a propósito los límites de la *polis* para sacar provecho personal violenta su naturaleza al socavar la esfera que le permite vivir humanamente.

Desde el punto de vista del todo, hay dos tipos de justicia. La distributiva es una igualdad en los bienes comunes proporcional a los *méritos* que una comunidad determine. La conmutativa es la reparación o defensa de una igualdad aritmética en los tratos voluntarios e involuntarios. En ambos casos, se advierte la relatividad de la justicia de un régimen a otro por el peso que se le asigna a un determinado valor, por los procedimientos para juzgar un hecho o para definir en qué resultó agraviada la ciudad. Sin embargo, aunque esté documentado que la justicia política es convencional y no congénita, es preferible protegerla que denigrarla. La condición humana es la vivencia de su entorno político a través de la justicia y sólo una bestia o un dios pueden ser autosuficientes.

## CONSIDERACIONES FINALES

---

La pregunta de esta investigación fue por el fin de lo político según Aristóteles. Dos motivos condujeron a la elección del tema: por un lado, la importancia e influjo del pensamiento del Estagirita en la historia tanto de la filosofía como de las doctrinas e ideologías políticas; y, por otro, la fuerza misma de su reflexión nos invita a discutir desde su propio contexto la perspectiva del hombre naturalmente incrustado en una sociedad. Se buscó el *fin* de la *polis* como el espacio político por excelencia pues el propósito era *entender* esa dimensión humana; conocer el *para qué* es dar razón de su existencia y, así, la causa final de la ciudad abre a la comprensión del fenómeno político.

El trabajo se dividió en tres capítulos que abordaron respectivamente tres cuestiones graduales, de lo general a lo particular. En el primero, se dilucidó el horizonte contemporáneo desde el cual nos acercamos, en una hermenéutica de autor, a los escritos y a las propuestas políticas del discípulo de Platón. En el segundo, se examinó el ámbito político propiamente dicho. En el tercero, se delimitaron los contenidos del fin de la ciudad: el bienestar y la justicia.

A través del *Estudio aristotélico de lo político* se ganó una visión de conjunto. La tradición veía en este filósofo al icono de la sistematicidad, donde cada asunto es ubicado en coherencia con el resto de una estructura rígida. Frente a esta sincronía o verticalidad, es comprensible el auge de los intentos diacrónicos u horizontales de análisis como una

manera de *desempolvar* las substancias e inyectar vida a la obra al considerar la premisa de que incluso *el Maestro de los que saben* experimentó una lucha constante consigo mismo durante el arduo proceso de la cognición.

A los estudios evolutivos se suma la peculiaridad de que los escritos que sobrevivieron hasta nuestros días el paso de copistas, incendios, comentarios, enmiendas y adiciones, eran más bien los apuntes inacabados de un pensador en el intento de explicarse su lugar en el mundo.

En la segunda parte de ese capítulo, se habló acerca de la situación epistémica y los objetos de la ciencia política. En este caso lo relevante era resaltar los alcances explicativos de este tipo de conocimiento. Es innegable el espíritu clasificatorio de nuestro prolífico autor, pero al exponer la variedad de temas lo importante no fue en qué gaveta del saber quedaron las utopías o las descripciones empíricas sino que todas ellas ayudan a discernir el fin de la ciudad.

En *El ámbito de lo político*, se profundizó en la idea del hombre como un ser vivo social por naturaleza. El territorio *humano* es, en sentido estricto, la *polis* porque es la condición indispensable de posibilidad de su realización. No sólo es improbable subsistir físicamente en el aislamiento sino que una existencia tal carecería de *razón de ser* al no tener acceso, entre otras muchas cosas, al lenguaje, que es la forma de ser del hombre en el mundo.

La naturaleza política sólo se cumple con la pertenencia plena al universo urbano, esto es, como ciudadano. Los regímenes, en efecto, son la *forma* de la asociación pública. Sin embargo, los miembros más destacados bajo una constitución pueden ser, bajo otra, perseguidos y vilipendiados.

Se repasó así la división aristotélica de los regímenes según dos criterios: tanto el objetivo que persigue cada gobierno en particular como el grupo que ejerce la soberanía. Quienes pretenden el bien común tienen un móvil recto, pero si lo que se ambiciona es el beneficio del grupo en el poder, es entonces una ciudad corrompida.

Hasta este punto se tenía ya un panorama aproximado del *fin* de lo político, pero faltaba puntualizar cuáles son sus contenidos más precisos. En *El bienestar político* se tocaron, a la sazón, dos temáticas para redondear la pregunta de esta tesis. La felicidad y la justicia concretaron de esa manera la plenitud de la comunidad cívica. Respecto de la felicidad, se inspeccionaron los argumentos de acuerdo con los cuales el hombre eleva su ser a la madurez por medio de la virtud. Análogamente, también la ciudad cumple su fin con el cultivo de las excelencias. Pero la que debe fomentar por sobre todas es la justicia pues se trata de la garantía de unidad y cohesión.

Queda visto, pues, que el fin de lo político, según Aristóteles, responde para qué es la *polis* a través de la felicidad, esto es, como el cultivo de la virtud cívica por excelencia, la justicia. El espacio de lo humano es la *polis*, sin que ello implique que lo humano se reduce a lo político. Las sociedades *surgen de* las carencias colectivas, del impulso de sobrevivir que se alcanza por la cooperación, pero su objetivo es la buena vida. La ciudad no puede obligar a sus miembros a ser felices por mandato; sin embargo, debe asegurar las condiciones indispensables para que lo sean. Esas condiciones no son sólo los recursos materiales sino *primordialmente* la armoniosa interacción entre los conciudadanos por medio de la justicia.

No puedo dejar de mencionar tres dificultades adicionales que no fueron atendidas por espacio y porque cada una requeriría una inspección separada y profunda. Primeramente, en cuanto a los escritos aristotélicos, es curioso que la obra de la *Política* no incluya una discusión específica

sobre la justicia y la felicidad. Es cierto que entre lo individual y lo colectivo no hay una ruptura, que quizás la disposición de los textos sea la invención de algún filólogo del siglo I a.C., que ya los temas los había aludido en las *Éticas*, que los *métodos* del Estagirita no los contemplaban, etc. Aun con esas objeciones, no es del todo evidente por qué no se les incorpora en la disertación de los asuntos de la ciudad.

En segundo término, también se relegó la controversia explícita de la antítesis entre lo necesario y lo bello, aunque podría leerse como el trasfondo de algunas cuestiones. Por ejemplo, al hablar sobre la diferencia entre vivir y vivir bien se enfrentan, de un lado, la *mera* existencia física o supervivencia y, de otro, su opuesto, el deseo de sublimación, de trascender las barreras de la estrechez material y ascender a la virtud. En el mismo tenor, sólo tangencialmente se especuló acerca del tiempo libre (*σχολή*) y la paz. El tiempo libre no son los momentos de recreación fuera del trabajo sino, particularmente, la posibilidad de dedicarse al cultivo de las virtudes intelectuales. La ausencia de conflictos bélicos de unas poblaciones con otras, así como la ausencia de revoluciones internas son de la misma manera un reflejo de aquella contraposición, pues es *necesario* mantener la paz para el fin superior (y noble) que es el desarrollo del bienestar.

Por último, tampoco me referí al dilema entre la vida contemplativa y la vida práctica. Se dice que la *polis* es un medio, en cuanto es sólo un instrumento al servicio de la comunidad. En otro sentido, se dice que la *polis* es un fin, en cuanto que la naturaleza del hombre es socio-política y, como facultad *natural*, el hombre encuentra su pleno desarrollo en lo político. Esto está en tensión con la propuesta del hombre como filósofo contemplativo y alejado de cualquier contacto con la realidad inmediata. En una ciudad *perfecta*, donde el gobierno *casi automáticamente* trabajara por el bienestar no haría falta dedicarse a la política, por lo que el conocimiento tendría libre curso. En cambio, en una ciudad agobiada por

las cuestiones mundanas e intrascendentes pero imprescindibles para sostener un régimen recto, debe uno aplicarse a la política, máxime si se ven en puerta las posibilidades de caer en una circunstancia que contravenga la propia actividad filosófica. Lo cierto es que en este camino se le puede ir a uno la vida.

Con el propósito de entender la pregunta por el fin de la *polis*, intencionalmente dejé de lado las críticas más recurrentes a la filosofía política aristotélica, que serían tres: una, la postulación de la ciudad como la forma de asociación política más elevada, cuando ya era incipiente el surgimiento de *Países*; otra, la defensa de la esclavitud como una relación *natural*, así como la subordinación política de las mujeres; la tercera, la estrechez *cultural* que percibía los valores helénicos (y específicamente los del Ática) como paradigmáticos.

Respecto de la primera crítica, cabe señalar que la evolución posterior de las formas políticas dista mucho de la relativa simplicidad con que se le presentan a Aristóteles las comunidades humanas. Comparada con la Ciudad de México, urbe de más de veinte millones de habitantes y sede de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial de un país de más de cien millones de personas, la pequeña *polis* tiene muy poco en común con las complejas organizaciones posteriores; sin embargo, tampoco sería razonable pedirle a este filósofo que previera las transformaciones históricas.

La segunda crítica, la defensa de la esclavitud y la subordinación política de las mujeres, agrega que estos argumentos fueron utilizados para *justificar* prácticas de explotación superlativa. Hay, empero, una marcada diferencia entre los niveles denigrantes de la trata de negros (y sus motivaciones racistas) y el intento de este sabio de explicar el dominio y posesión, corriente en su época, de unos sobre otros: Aristóteles cuando menos concede que los esclavos (débiles por naturaleza) pueden razonar. El caso de los derechos políticos de las mujeres es análogo pues la

exclusión de la vida pública de la mitad de la humanidad ha obedecido a intereses de un sector que así se benefició, y todavía hoy en muchos lugares se beneficia, de la sumisión femenina a los caprichos del varón.

La tercera crítica es la que en nuestros días tiene mayor auge y repercusiones en muchos ámbitos. En la esfera política, se plantea, por ejemplo, la pregunta de *cómo podremos vivir juntos* en Naciones multiculturales bajo patrones éticos, estéticos o históricos diferentes. Ha surgido, así, una declaración mínima de *supuestos* que todos debemos aceptar para la convivencia, que ha costado muchos años y mucha sangre, declaración denominada *de los derechos humanos*. Al eliminarse la perspectiva moral *única*, la de un grupo, se vuelven fundamentales la tolerancia, el respeto a las minorías y la convivencia pacífica entre quienes piensan diferente.

Con estas restricciones en mente, hay de cualquier manera una reflexión aguda que nos muestra que el espacio *propia mente humano* es el de la convivencia cívica, pues “quien no puede convivir con sus semejantes o nada necesita por su propia suficiencia, no es parte de la ciudad, sino como una bestia o un dios”.

## BIBLIOGRAFÍA

---

### De Aristóteles

*Aristotelis Opera.* (Vol. I y II) Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Academia Borussica: Berolini, 1831-1870. (Reeditado con correcciones por Olof Gigon. Walter von Gruyter: Berlin, 1960)

*The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation.* Vol. 1. Bollingen Series LXXI-2. BARNES, J. (ed). Princeton University Press: U.S.A., 1984. 1995<sub>6</sub>.

*Aristóteles: Categorías, De Interpretatione. Porfirio: Isagogé.* Introd., trad. y notas de Alfonso García Suárez (Isagogé), Luis M. Valdés (Categorías) y Julián Velarde Lombraña (De Interpretatione). Tecnos: Madrid, 1999.

*Metafísica.* Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos: Madrid, 1970, 1982<sub>2</sub>.

----- Trad., introd., exposiciones sistemáticas e índices de Hernán Zucchi. Sudamericana: Buenos Aires, 1978, 1997<sub>2</sub>.

*Ética Eudemia.* Trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM: México, 1994. [Bilingüe]

*Ética Nicomáquea.* Trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Biblioteca Clásica Gredos. Gredos, Madrid. 1993. (Reproducida por Planeta DeAgostini: Madrid, 1995 y por Gredos en el año 2000 como número 32 de la Biblioteca Básica Gredos)

----- Ed. bilingüe y trad. de Julián Marías y María Araujo. Intr. y notas de J. Marías. Clásicos Políticos. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 1959.

----- Trad. de Pedro Simón de Abril (del siglo XVI). Pról. y notas de Antonio Alegre. Folio: Navarra, 1999. (En dos volúmenes)

- Magna Moralia*. Trad. y pról. de Francisco de P. Samaranch. **Biblioteca de Iniciación Filosófica 73**. Aguilar: Madrid/Buenos Aires/México, 1961.
- Política*. Trad. y notas de Manuela García Valdés. Introd. gen. de Miguel Candel Sanmartín. **Biblioteca Clásica Gredos 116**. Gredos: Madrid, 1994. [Reproducido en **Biblioteca Básica Gredos 30**. Gredos: Madrid, 2000]
- . Ed. bilingüe y trad. de Julián Marías y María Araujo. **Intr. y notas de J. Marías**. Clásicos políticos. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 1970<sub>2</sub>.
- . Trad., pról. y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Alianza Editorial: Madrid, 1986.
- . Introd., versión y notas de Antonio Gómez Robledo. **Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana**. UNAM: México, 1963, 2000<sub>2</sub>. [Bilingüe]
- . Trad., pról. y notas de Manuel Briceño Jáuregui. Panamericana: Santafé de Bogotá, 1979, 2000.
- . Trad. de Pedro Simón de Abril. Adaptación de Antonio Alegre Gorri, Joan Santolaria Arrontes y Montserrat Lavado Fran. **Introd. de A. Alegre G**. Biblioteca de Filosofía. Folio: Barcelona, 2002 (en dos volúmenes, de la edición de 1584).
- . Trad. de Amelia Cuesta Basterrechea. Clásicos de Ciencia Política 29. Gernika: México, 2001.
- . Trans. with an introduction by T.A. Sinclair. **Penguin Classics L125**. Penguin: Great Britain, 1962.
- . Trans. by Benjamin Jowett. **Intr. by Max Lerner**. Random House: New York, 1943.
- Retórica*. Ed. del texto con aparato crítico, trad., pról., y notas de Antonio Tovar. Clásicos Políticos. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 1953. [Bilingüe]
- . Introd., trad. y notas de Quintín Racionero. **Biblioteca Básica Gredos 31**. Gredos: Madrid, 2000.
- . Introd., trad. y notas de Alberto Bernabé. Col. Clásicos de Grecia y Roma BT 8204. Alianza Editorial: Madrid. 1998.
- De Anima*. Trans., with an introduction and notes, by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books: England, 1986.
- . Apanta 40. Introd., trad. y notas de Anastasia - María Karastathi. Col. Los griegos 229. Kaktos: Atenas, 1997. [Bilingüe griego antiguo-moderno]

*Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. With a critical text and translation of The Poetics.* By S.H. Butcher. New introduction by John Gassner. Dover Publications: New York (St. Martin Press: 1894), 1911, 1951. [Bilingüe]

*Las constituciones griegas. Aristóteles, Pseudo Jenofonte, Jenofonte. La Constitución de Atenas. La república de los atenienses. La república de los lacedemonios.* Ed. de Aurelia Ruiz Sola. Akal/Clásica 10. Akal: Madrid, 1987.

*Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction.* Edición de DÖRING, Ingemar. *Studia graeca et latina Gothoburgensia* XII. Acta universitatis Gothoburgensis: Goteborg, 1961. [También hay una versión completa y explicación del escrito por parte del mismo filólogo en su *Aristóteles*, cuya ficha completa aparece más abajo]

### **Sobre Aristóteles y obras complementarias**

ADOMEIT, Klaus. *Aristóteles, sobre la amistad.* Trad. de Fernando Riaza Pérez. Serie: Monografías 224. Universidad de Córdoba: España. s/f.

ALLAN, Donald J. "La Politique" en *Aristote, le philosophe.* Ouvrage mis à jour et traduit de l'anglais par Ch. Lefèvre. Préface par A. Mansion. Nauwelaerts: Louvain/Paris, 1962 ["The Politics" en *The Philosophy of Aristotle.* Oxford University Press: Oxford, 1951].

AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Trad. de Ana Mallea. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Universidad de Navarra: Navarra, 2000 [In *decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*].

----- *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio.* Editio iam a Cathala, O.P. exarata retractatur cura et studio Raymundo M. Spiazzi. Marietti: Turini/Romae, 1950.

----- *Politicorum seu de rebus civilibus,* en *Opera Omnia, vol. XXVI. In Aristoteles Stagiritae libros nonnullos commentaria V.* Notis historicis, criticis, philosophicis, theologicis, cunctas illustrantibus controversias occasione dogmatum sancti authoris exortas, sollicite ornata, studio ac labore Stanislai Eduardi Frette. Ludovicum Vives: Parisiis, MDCCCLXXV.

ARANGUREN, José Luis L. *Ética y política.* Biblioteca de Política, Economía y Sociología 1. Orbis: Barcelona, 1987.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles.* Trad. de Vidal Peña. Taurus: España, 1964, 1987<sub>3</sub>. [*Le problème de l'être chez Aristote.* 1962]

- . *La prudencia en Aristóteles, con un apéndice sobre la prudencia en Kant*. Trad. de Ma. José Torres Gómez-Pallete. *Crítica/Filosofía* 33. Grijalbo Mondadori: Barcelona, 1999. [*La prudence chez Aristote*. PUF: Paris, 1963]
- BALLESTER, Pablo De. *Aristóteles. Biografía*. Col. Grandes Maestros. Conferencias. Cruz O.: México, 1986.
- BARNES, Jonathan. *Aristotle. Past Masters*. Oxford University Press: Great Britain. 1982.
- . "Life and work" en IDEM, (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: United Kingdom. 1995.
- BEUCHOT, Mauricio. "Filología clásica y hermenéutica" en COHEN, Esther (ed.) *Aproximaciones. Lecturas del texto*. Ediciones Especiales 2. UNAM: México, 1995. pp.41-61.
- . *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas 28. UNAM: México, 2004<sub>2</sub>.
- . *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Itaca/UNAM: México, 2000<sub>2</sub>.
- BODÉÛS, Richard. "L'animal politique et l'animal économique" en *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*. Cahiers de Philosophie Ancienne 3. Ousia / Presses Universitaires Liège: Bruxelles / Liège, 1985. pp.65-81.
- BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Trad. de Moisés Sánchez Barrado. Col. Labor 228. Labor: Barcelona, 1930.
- BRUN, Jean. *Aristóteles y el Liceo*. Prólogo de Miguel Candel. Trad. de Abelardo Maljuri. Paidós Studio 90. Paidós: Barcelona/Buenos Aires/México, 1992. [*Aristote et le Lycée*. PUF: Paris, 1969]
- CALHOUN, George Miller. *Athenian Clubs in Politics and Litigation*. Burt Franklin: New York, 1970.
- CANTÚ QUINTANILLA, Francisco A. *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*. FCE: México, 2004.
- CHERNISS, Harold. *El enigma de la primera academia*. Trad. de Susana Marín Salgado. UNAM: México, 1993. [*The Riddle of the Early Academy*. TARÁN, L. (ed). New York, London, 1980. (El original es de 1944)]
- DAVIDSON, Thomas. *Aristotle and Ancient Educational Ideals*. Charles Scribner's Sons: New York, 1896.

- DREIZEHNTER, Alois. *Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*. E.J. Brill: Leiden, 1962. [Reimpreso por VERDENIUS, W.J. y WASZINK, J.H. en la serie *Philosophia antiqua*. A series of monographs on ancient philosophy. Vol. X]
- DÜRING, Ingemar. *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*. Acta Universitatis Gotoburgensis: Göteborg, 1950. [Reimpreso por TARAN, L. (ed.) *Greek and Roman Philosophy. A fifty-two volume reprint set*. Garland Publishing: USA, 1987]
- . *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. y edición de Bernabé Navarro. Col. Estudios Clásicos. UNAM: México, 1987, 1990<sub>2</sub> [*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Carl Winter: Heidelberg, 1966]
- FINLEY, M.I. "Aristotle and Economic Analysis" en BARNES, J., SCHOFIELD, M., y SORABJI, R. (eds.) *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. St. Martin Press: New York, 1977. (pp.140-158). [Previamente se publicó en trad. alemana en el *Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte* 2 (1971), pp. 87-105]
- FORTENBAUGH, W.W. "Aristotle on Slaves and Women" en BARNES, J., SCHOFIELD, M., y SORABJI, R. (eds.) *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. St. Martin Press: New York, 1977. (pp.135-139)
- FRITZ, Kurt von, y KNAPP, Ernst. "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the concept of Nature" en BARNES, J., SCHOFIELD, M., y SORABJI, R. (eds.) *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. St. Martin Press: New York, 1977. (pp.113-134) [Originalmente publicado como el Capítulo III de la introducción a *Aristotle's Constitution of the Athenians and related texts*. New York, 1950. pp.32-66]
- GRAMMAT, Georges. *La ciudad griega bajo Pericles: Atenas*. Col. Un lugar, unos hombres, una historia. Mensajero: Bilbao, s/f. [*La cité grecque sous Périclès: Athènes*. Jeunesse: Paris]
- GONZÁLEZ OCHOA, César. *La polis. Ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*. Colección de bolsillo 22. IIF-UNAM: México, 2004.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. "La doctrina del justo medio" en *Obras I. Filosofía*. El Colegio Nacional: México, 2001. (pp.9-17) [Publicado originalmente en *Revista de Estudios Universitarios*, t.1, n.2, oct.-dic. 1939, pp.133-140]
- . "Introducción a la ética aristotélica" en *Obras I. Filosofía*. El Colegio Nacional: México, 2001. (pp.166-234) [Publicado originalmente en *Filosofía y Letras*, t.XXII, núms. 43-44, jul.-dic. de 1951, pp.17-80]

- "La justicia en Aristóteles" en *Obras I. Filosofía*. El Colegio Nacional: México, 2001. (pp. 509-561)
- GREDT, Iosephus. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II. Metaphysica-Ethica*. Herder: Barcelona, 1946<sup>8</sup>. 1936<sup>1</sup>.
- GUARIGLIA, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la Moral de la virtud*. Ensayos. Eudeba: Buenos Aires, 1997.
- GUITTON, Jean. *El trabajo intelectual. Consejos a los que estudian y a los que escriben*. Trad. de Francisco Javier de Fuentes Malvar. RIALP: Madrid, 2000<sup>2</sup>. [*Le travail intellectuel*. Montaigne: Paris, 1951]
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *A history of Greek Philosophy. VI. Aristotle: An Encounter*. Cambridge University Press: Great Britain, 1981, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. 2. Trad. de Wenceslao Roces. Ed. de Elsa Cecilia Frost. Col. Textos Clásicos. FCE: México, 1955. (Cap. 3.B pp.237-336) [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hsg. von Karl Ludwig Michelet. 1833, 1842<sup>2</sup>]
- HELLER, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Trad. de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya. Col. Historia, ciencia y sociedad 182. Ed. Peninsula, Barcelona. 1983, 1998<sup>2</sup> [*Die Ethik des Aristoteles und das antike Ethos*]
- JAEGER, Werner. *Aristóteles. Fundamentos de la evolución de su desarrollo intelectual*. Trad. de José Gaos. Sección de Obras de Filosofía. FCE: México, 1946 [De la trad. de Richard Robinson. Clarendon Press: Oxford, 1934, traducida de *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Weidmannsche Buchhandlung: Berlín, 1923]
- KRAUT, Richard. "Aristotle's Ethics" en ZALTA, Edward N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2001 Edition)*. URL=  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/aristotle-ethics>
- LAERCIO, Diógenes, "Life of Aristotle" en *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trans. by C.D. Yonge. Henry G. Bohn: London, 1853. URL=  
<http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlaristotle.htm>
- LEAR, Jonathan. *Aristotle: The desire to understand*. Cambridge University Press: Cambridge, 1988.
- LLOYD, G.E.R. *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Trad. de Luis Vega. Ensayistas 268. Taurus: Madrid, 1987. [*Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: 1966]

- . "The idea of nature in the *Politics*" en *Aristotelian Explorations*. Cambridge: Cambridge, 1996. pp.184-204 [Versión revisada del que se publica en francés bajo el título "L'idée de la nature dans la *Politique d'Aristote*" en AUBENQUE, P. (ed). *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*. PUF: Paris, 1993. pp.135-159]
- MAISCH, R. y POHLHAMMER, F. *Instituciones griegas*. Trad. de Wilhelm Zotter. Col. Labor Ciencias Históricas 286. Labor: Barcelona, 1931.
- MAS TORRES, Salvador. *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Fundamentos 213. Istmo: Madrid, 2003.
- MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo. *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*. Col. de Bolsillo 20. IIFL-UNAM: México, 2002.
- MILLER, Fred D. Jr. "Aristotle's Political Theory", en ZALTA, Edward N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2002 Edition)*. URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/aristotle-politics/>
- MONTANELLI, Indro. *Historia de los griegos. La vida cotidiana en la antigua Grecia*. Trad. de Domingo Pruna. Historia Viva 14. Plaza Janés: Barcelona, 1998. (*Storia dei Greci*. Rizzole: Milano, 1959)
- MONTOYA, José y CONILL, Jesús. *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*. Pról. de Pierre Aubenque. Historia de la Filosofía 5. Pedagógicas: Madrid, s/f.
- NICOL, Eduardo. "El divorcio de la ciencia y de la vida. La idea aristotélica de la razón suficiente", capítulo IX de *La idea del hombre*. Stylo: México, 1946.
- . *Metafísica de la Expresión*, FCE: México, 1974<sub>2</sub>.
- OWEN, G.E.L. "τιθέσθαι τὰ φαινόμενα" en *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentés au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960*. Publications universitaires: Louvain; Nauwelaerts: Paris, 1961. (pp.83-103)
- PETTIT, Alain. "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie" en AUBENQUE, P. (ed.) *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. PUF: Paris, 1993. (pp.73-92)
- PLATÓN. *El Político. Critón. Menón*. Introd., trad. y notas de Antonio González Laso, María Rico Gómez y Antonio Ruiz de Elvira, respectivamente. Col. Clásicos Políticos. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid, 1994.
- . *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. Trad. y notas de J. Calonge, M. Martínez y E. Lledó. Los clásicos 3. Planeta, 1995 [Edición cedida por Gredos]

- . *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*. Trad. y notas de J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual. B.C.G. no. 37. Gredos: Madrid, 1997.
- . *Protagoras and Meno*. Trans. by W.K.C. Guthrie. Penguin. Great Britain, 1956.
- . *Gorgias*. Trad., introd. y notas por F. García Yagüe. Aguilar. Buenos Aires, 1980.
- . *La república*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Altaya: Barcelona, 1993. [Ed. cedida por Alianza Editorial: Madrid, 1992]
- POLANSKY, Ronald. "Aristotle on Political Change" en KEYT, D. y MILLER, F.D. (eds.) *A companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford, UK/Cambridge, USA, 1991. (pp.321-345)
- REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Trad. de Victor Bazterrica. Biblioteca de Filosofía 16. Herder: Barcelona, 1985. [*Introduzione a Aristotele*. Laterza: Roma. 1982<sub>3</sub>]
- . *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. de J.M. López de Castro. Herder: Barcelona, 1999. [*Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*. Laterza: Roma, 1997]
- ROBINSON, Timothy A. *Aristotle in Outline*. Hackett: Indianapolis/ Cambridge. 1995.
- ROBLES ORTEGA, Antonio. *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a.C.-XIII d.C.) Una contribución a la arqueología del método científico*. Monográfica 236. Universidad de Granada: Granada, 1997.
- ROSS, William David. *Aristotle*. Oxford: London, 1923.
- ROWE, Christopher. "Aims and methods in Aristotle's *Politics*" en KEYT, D. y MILLER, F.D. (eds.) *A companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford, UK/Cambridge, USA, 1991. (pp.57-74)
- SAMARANCH, Francisco de P. "De política y ética" en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética; metafísica*. Col. Paideia. FCE: México/Madrid/Buenos Aires, 1991. (pp.187-289)
- SIEBECK, Hermann. *Aristóteles*. Trad. de Luis Recaséns Siches. Col. Los filósofos 1. Revista de Occidente: Madrid, 1930. (¿Original de 1902?)
- SIRINELLI, Jean. "Grecia y el mundo helenístico" en TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos: España, 1988. [*Histoire des idées politiques*. PUF]

- TAYLOR, Alfred Edward. *Aristotle*. Dover Publications: New York. 1955  
(Reimpreso de la segunda edición revisada de 1919. 1912i)
- TAYLOR, C.C.W. "Politics" en BARNES, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: United Kingdom, 1995.  
(pp.233-258)
- TRUEBA ATIENZA, Carmen. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Filosofía 54.  
Anthropos/UAM: Barcelona/México, 2004.
- WHEELER, Marcus, "Aristotle's Analysis of the Nature of Politic Struggle" en  
BARNES, J., SCHOFIELD, M., y SORABJI, R. (eds.) *Articles on Aristotle*. 2.  
*Ethics and Politics*. St. Martin Press: New York, 1977. (pp.159-169)  
[Originalmente publicado en *American Journal of Philology* 72 no.2  
(1951) pp.145-61]