

**LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE CIUDADANO: UNA REALIZACIÓN ÉTICO-
POLÍTICA**

TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**PRESENTADA POR:
MIGUEL ANGEL ARIZA GOENAGA**

**TUTOR:
CARLOS JULIO PÁJARO MUÑOZ**

BARRANQUILLA, COLOMBIA, 2020



LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE CIUDADANO: UNA REALIZACIÓN ÉTICO-POLÍTICA

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	2
I. CONTEXTO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARISTÓTELES	6
1.1 Del mito a la Filosofía, del Panteón al Ágora	10
1.2 Atenas como ideal y como hecho político.....	17
II. ACCIÓN CIUDADANA COMO TELEOLOGÍA ÉTICO-POLÍTICA:	
Análisis de la noción de ciudadano en <i>Ética Nicomáquea</i>	27
2.1 El hombre como individuo racional	31
2.2 El ciudadano: la realización del individuo ético-político	45
III. LA REALIZACIÓN DE LA PÓLIS Y EL CIUDADANO:	
Análisis de la noción de ciudadano en <i>Politeía</i>	57
3.1 Naturaleza política del ciudadano	60
3.2 <i>Politeía</i> : la <i>pólis</i> y los ciudadanos.....	74
CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES	93
BIBLIOGRAFÍA	104

INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo se hace una presentación de la noción aristotélica de ciudadano, caracterizada aquí como realización ético-política del hombre, para alcanzar la eudaimonía (felicidad) o buen vivir. El presupuesto básico de esta interpretación parte de la asunción aristotélica del hombre como un ser dotado de *lógos*, de una racionalidad amplia que conduce al uso del lenguaje, a la articulación de sentido y, por tanto, a la construcción de la vida en sociedad. Este *lógos*, como fuerza creadora y horizonte de la naturaleza humana, se expresa en la deliberación ética y política que forma el criterio necesario para actuar en la vida según las virtudes que lo acerquen al fin propuesto: su felicidad. Pero la felicidad del hombre es una realización conjunta entre los miembros de la *pólis*, es, entonces, una realización intersubjetiva. La *pólis* es la unidad política bajo la cual se organiza la vida en comunidad, es la ciudad-estado propia de Grecia clásica. La *pólis* constituye el escenario físico e inmaterial en que el ciudadano participa de la vida pública, *entre* otros ciudadanos, libres e iguales en virtud, para llevar a cabo una vida plena **1)** en ejercicio de la *phrónesis* (traducida como “prudencia”), que es la virtud suprema del uso práctico del intelecto y; **2)** participando de las magistraturas como característica principal de la ciudadanía; según **3)** un sentido de justicia social garantizado por el “imperio de la ley” como la mejor *politeía*.

El objetivo de este trabajo consiste en estudiar la noción de ciudadano dentro de la filosofía aristotélica determinando la naturaleza ético-política fundamental que lo caracteriza y que constituye su naturaleza y fin. Para cumplir con este propósito, en el primer capítulo se analizará cómo Grecia clásica se ve marcada por la transición del mito a la filosofía como paradigma de explicación de la realidad humana. Particularmente, se estudian los rasgos principales de la *pólis* griega y, en particular, de Atenas. El ideal y el hecho político que fue Atenas representa para Aristóteles una aproximación a los elementos que forman parte de su filosofía ético-política y de su noción de ciudadano. Pero, en este contexto de cambio en la forma de concebir el mundo, el estagirita responde a las necesidades del hombre y de la vida en comunidad a partir de criterios racionales.

En el segundo capítulo, en el análisis que se realizará de *Ética Nicomáquea*, se plantea cómo la acción y la palabra del hombre, regidas por criterios racionales, encarnan lo profundo de una teleología ética, pero, necesariamente, también política como realización de la

eudaimonía. La filosofía teleológica de Aristóteles guarda su sentido como fin, que es “sentido y acabamiento, coherencia y plenitud” (Lledó, 1994, p. 59). Las capacidades racionales del hombre, con las que forja el sentido de su propia vida dentro de la *pólis* alcanzando su realización, configuran el presupuesto básico de la ética y la política aristotélica. El hombre es un individuo racional con la capacidad de definir los medios para alcanzar el fin que es propio de su condición: el ejercicio de la prudencia como realización de la *eudaimonía*. Por último, se resalta la importancia de la *philía*, entendida como amistad, que hace posible la vida en comunidad.

En el tercer capítulo, en un análisis de la obra *Politeía*, se aborda la forma como Aristóteles establece la ordenación de la *pólis*, y, por ende, la ordenación de los ciudadanos. Se estudian los elementos distintivos que caracterizan al hombre, individual y colectivamente, al terminar de construir el sentido propio de la noción de ciudadano. En este capítulo se desarrolla la idea del *télos* de la *pólis*, y cómo este coincide con el *télos* del hombre: la *eudaimonía*. Se enfatiza en las ideas de *zoon logon ekhon* (animal dotado de *lógos*) y de *zoon politikón* (animal político) para determinar la organización de los aspectos fundamentales de la *pólis* y la participación de los ciudadanos dentro de un ideal de *politeía*¹. Se estudia el papel de la justicia y de la ley como garantes del bien común y, por tanto, como máximo bien de la *pólis*. Por último, se presentan las conclusiones principales del presente trabajo sobre la noción aristotélica de ciudadano y se realiza una reflexión de temas puntuales del presente relacionados con las ideas desarrolladas. Todavía hoy necesita preguntarse sobre el hombre, el ciudadano y sobre cómo vivir en comunidad.

El enfoque epistemológico hermenéutico con el que se aborda el pensamiento de Aristóteles, pero, concretamente su noción de ciudadano, analiza su época y su maestro: se trata de la tensión entre una tradición mítica que arrastra Grecia arcaica y un emergente *lógos* que compiten como formas para explicar el mundo, los fenómenos naturales y las relaciones humanas. Las propuestas filosóficas de Sócrates, Platón y luego Aristóteles centran gran parte de sus reflexiones en torno a la política como su objeto de estudio. Forman, entre todas, el legado de una tradición de pensamiento. Estos tres filósofos le otorgan un valor

¹ El uso de “*Politeía*” en mayúscula indica el nombre de la obra de Aristóteles según la traducción del Instituto Caro y Cuervo. En minúscula, “*politeía*” hace referencia a: la constitución, el cuerpo de ciudadanos y la estructura de la *pólis*. Su plural, “*politeías*”, indica la existencia de distintas formas de organizar la vida en sociedad. En el capítulo tercero se retoma esta diferenciación.

preponderante al *lógos* para determinar lo que serán nociones tales como la justicia, la virtud, las leyes, y otras nociones que, en suma, buscan responder a las preguntas sobre la condición de hombre y su capacidad para organizar su vida en comunidad. Se crea, entonces, una filosofía como reflexión acerca de los asuntos humanos, herencia y fundamento de la tradición occidental de entender la política.

Se desarrolla este ejercicio de investigación sobre la noción de ciudadano en Aristóteles a partir de una revisión de literatura, tomando como textos principales *Ética Nicomáquea* y *Politeía*. La reflexión de las ideas extraídas de estas fuentes se acompaña con una larga producción filosófica que se ha constituido en torno al pensamiento del estagirita. Los compiladores y comentaristas de Aristóteles han desarrollado un conocimiento especializado que trata desde la metafísica, pasa por *los asuntos humanos*, como Aristóteles mismo llama a la ética y a la política, hasta otros asuntos varios dentro de lo que hoy es la psicología, la poética, la retórica, la biología, la física, la astronomía. Producto del diálogo que se ha producido entre quienes trabajan el pensamiento de Aristóteles, es posible llegar a reflexiones y conclusiones interesantes que mantienen vigente la filosofía antigua para repensar las realidades actuales.

Para ubicar al lector frente a los textos, las ediciones y el modo de ser referenciados en el trabajo, se ha construido la siguiente tabla. La elección de las citas de un mismo texto, pero de diferentes ediciones, utilizadas en el cuerpo del trabajo responde a una preferencia en la traducción.

Texto y edición	Modo de referenciar en el trabajo
<i>Constitución de los atenienses</i> (1984), Editorial Gredos	(CA)
<i>Ética Nicomáquea</i> (1985), Editorial Gredos	(EN ₁)
<i>Ética a Nicómaco</i> (2008), Alianza Editorial	(EN ₂)
<i>Politeía</i> (1989), Instituto Caro y Cuervo	(POL ₁)
<i>Política</i> (1994), Editorial Gredos	(POL ₂)
<i>Protágoras</i> , en <i>Diálogos</i> (1981), Editorial Gredos	(PROT)

<i>Historia de la guerra del Peloponeso</i> (1990), Editorial Gredos	(HGP)
---	-------

I. CONTEXTO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARISTÓTELES

Helládos Hellàs Athênai

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*

Presentación del capítulo

La *pólis* griega es un hito en la historia política de Occidente. La religión y el mito palidecen a la vez que el *lógos* emerge, con una suerte de científicidad, como la forma en que los hombres reinterpretan el mundo que los rodea y provee de un nuevo sentido a las relaciones sociales y políticas ya establecidas. *Mythos* y *lógos* pugnan, entonces, en el seno de las ciudades-estado² griegas por definir el destino de los hombres y su forma de organizar la vida en sociedad. La balanza terminará por favorecer al *lógos*, y el destino de los hombres se forjará principalmente a partir de sus propias palabras y actos en el escenario de lo público, del debate abierto y la participación ciudadana en los asuntos comunes de la *pólis*. Sin embargo, el mito no desaparece del todo, sino que se produce una transición paulatina hacia la racionalidad, manteniendo espacios importantes en la relaciones sociales y culturales de una comunidad que matiza en su vida cotidiana el *mythos* y el *lógos*. Barnes (1999) comenta acertadamente que las historias de las ciudades-estado griegas “formaban el trasfondo factual de la teoría política de Aristóteles” (p. 133). El contexto del pensamiento de Aristóteles es, en consecuencia, el ideal y el hecho político de la *pólis* griega. El propósito de este primer capítulo es la caracterización y análisis de los rasgos principales de la *pólis* griega, y en particular de Atenas, que representan y recrean una aproximación a los elementos que dan

² Traducir “*pólis*” por la expresión de “ciudad-estado” es impreciso. Aunque en ambos casos se hace referencia a la unidad política bajo la cual se organiza la vida en comunidad, para el griego de la época clásica, la *pólis* significaba más de lo que significa la ciudad y/o el Estado para los modernos; era, en todo caso, una idea y un hecho más trascendente para el ciudadano griego. Para Gallego (2017), se puede establecer una relación entre ambos términos ya que apelan “tanto a un centro urbano como a una comunidad política”, con dos significados: ciudad y Estado (pp. 72,113). Pero, la *pólis* supone una colectividad cuyos integrantes se definen como miembros de pleno derecho que pueden participar en la toma de decisiones políticas. Su sentido para el ciudadano de la época, y para Aristóteles mismo, sobrepasa el hecho objetivo del espacio físico: la *pólis* trasciende como el escenario en que el hombre puede desarrollarse plenamente, pues, la esfera política que constituye su naturaleza, vivida en la *pólis*, era el escenario donde “los ciudadanos no actuaban solamente como personas privadas, sino que era el único dominio donde tomaban parte en una forma de vida pública” (Meier, 1985, pp. 18-19).

forma a la noción de ciudadanía aristotélica³, y que termina por definir en su *Ética* y su *Politeía*.

En la *pólis*, la filosofía y la filosofía política son, tal vez como nunca en la historia, determinantes en la vida cotidiana del individuo y de la comunidad. Estudiar el pensamiento de Aristóteles y sus aportes significa un intento por entender lo mejor del legado de Grecia antigua al mundo occidental, y es al tiempo investigar las raíces de occidente, del origen y curso de nuestra historia como humanidad. Para Vernant (2002)

Grecia constituye el punto de partida de nuestra ciencia, de nuestra filosofía, de nuestra manera de pensar; ella ha inventado la razón, la política, la democracia, en el sentido en que hoy la entendemos, en síntesis, ella ha dado a la cultura occidental algunos de sus principales rasgos (p. 40).

Discutir sobre la organización política de las ciudades-estado griegas obliga a hacer, al menos, dos precisiones importantes. Lo primero, es entender la *pólis* como la unidad de organización política de la Grecia clásica, que, según plantea Vizarrete (2016) “deja atrás las antiguas organizaciones familiares administrativas de las “*póleis*” originales” (p. 56-57). Puede entenderse la *pólis* a partir de Aristóteles, según Briceño (1989)⁴ como “un número limitado de ciudadanos suficiente para vivir bien, dentro de los límites de un territorio común, con autarquía, libertad y autonomía, en obediencia a las leyes” (p. 131).

La segunda precisión indica que las ciudades-estado dentro de todo el territorio griego eran de naturaleza política variada, y cada una respondía a un tipo característico de organización social, con reglas e instituciones propias. Tenían distintas escalas de principios para organizar los propios regímenes políticos. Entre estas, Atenas y su democracia, que, como lo hacen evidente las palabras de Tucídides, era un ejemplo para Grecia, escuela de la *Hélade*, resaltando el alto grado de desarrollo alcanzado en comparación con otras *pólis*

³ Se reconoce que existe un marco mucho más vasto de contextualización en términos históricos, culturales, sociales, económicos y políticos que no se pretenden abordar en detalle, puesto que, en todo caso, se necesitaría de una investigación aparte para una tarea de tal envergadura.

⁴ Comentarista de *Politeía*, publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

griegas. La noción de lo que fuese la Atenas de la época parece el principal retrato de la Grecia antigua para nuestros días.

La vida en la *pólis* comienza a reestructurarse por medio de instituciones y reglas basadas en nuevos criterios racionales que matizan con las estructuras sociales y culturales mítico-religiosas de las antiguas *póleis*. Los antiguos y profundos vínculos comunitarios y el ligamen mítico-religioso, propios de la Grecia arcaica, confluyen en la *pólis* con los principios racionales pensados, discutidos y recreados socialmente en un escenario tal como el Ágora con el ejercicio de la filosofía. En este primer capítulo existe un acercamiento a esta mutación, tanto en el pensamiento griego como en sus prácticas dentro de la *pólis*. Esta es la clave para entender el sentido social, los principios políticos, las instituciones y las reglas que caracterizaban a la ciudad-estado de Atenas que signó la vida y el pensamiento político de Aristóteles.

Atenas era el epicentro del pensamiento y desarrollo que atraía a todo el mundo conocido, y Aristóteles, originario de Estagira, no fue la excepción. De joven se trasladó allí para estudiar en la Academia de Platón, permaneciendo por aproximadamente veinte años para aprender de su maestro el quehacer filosófico. De aquella Atenas y de la experiencia en la Academia, se nutre todo su pensamiento posterior, incluyendo, por supuesto, su obra principal dedicada a temas políticos: *Politeía*. En esta obra, (como se verá con claridad en el desarrollo del capítulo III del presente trabajo) la pugna entre *mythos* y *lógos* se resuelve bajo el peso de la palabra y acción con un *lógos* emergente e imperante, que sitúa la reflexión filosófica en un individuo ético-político. Lo mismo ocurre con su obras *Ética a Nicómaco* o *Ética Nicomáquea* (que se desarrolla en el presente trabajo en el capítulo II), Aristóteles concibe al ciudadano como eje de la vida de cualquier *politeía*⁵.

Analizar la Atenas de la época, que sigue suscitando estudio y admiración filosófica, académica y estética, permite en el presente capítulo dar cuenta de la influencia que tuvo esta

⁵ *Politeía*, “por significar a la vez comunidad de ciudadanos y constitución, muestra bien que, de hecho, los ciudadanos constituían por sí mismos el orden político, y que este no se hallaba por fuera de ellos” (Meier, 1985, p.27). Para Briceño (1989) significa “a) el cuerpo de ciudadanos, b) la constitución, c) toda la estructura de la *pólis*. De modo que ésta, cualquiera que sea su régimen, se apoya en la existencia de la ciudadanía y en la manera como se distribuyen los oficios. Es decir, que el tipo de *politeía* depende del número y calidad de los ciudadanos. La palabra *politeía* refleja la unidad (no sólo la suma) de éstos, el cuerpo vivo compuesto de gobernantes y gobernados, y la vida política que es y debe ser la vida y naturaleza de los ciudadanos” (p. 28).

ciudad-estado en la filosofía de Aristóteles. Su estructura y dinámicas de organización social imperante, con principios políticos, instituciones y reglas características se ven reflejadas en el pensamiento del estagirita. Esta Atenas, en que vivió y se formó como filósofo Aristóteles, marcará entonces la tradición del pensamiento político occidental en la forma de concebir el ejercicio del poder y sus estructuras de gobierno, por lo que se hace necesario analizarla como preludeo al objetivo central de esta investigación.

1.1 Del mito a la Filosofía, del Panteón al Ágora

Los humanos (...) ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: y al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad».

Platón, *Protágoras*

El mito entraña lo profundo de la cultura griega arcaica y explica las principales instituciones imperantes en la época. La razón de ser de los hechos naturales y las decisiones de los hombres eran producto de dioses y presagios; era el tiempo aquel en que las musas cantaban misterios al oído y revelaban el devenir de una estirpe de hombres que compartía en sí mismos lo mortal con lo divino⁶. Pero, sobre todo, era una época en que los griegos,

⁶ El hombre, pese a ser mortal, compartía los saberes de los dioses Atenas y Hefesto, así como el dominio del fuego, como características divinas que lo hacían un “*daemon*”. Esta idea se encuentra en (*PROT*, 322a): “puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas”.

dotados de una capacidad heroica, se alzaban frente al mundo, sus bestias y sus avatares. Se conformaba de este modo, a partir del mito, toda una cosmogonía que los definía individual y colectivamente.

Los griegos, inspirados bajo este *suspiro divino*, y aprovechando las tierras fértiles y el clima propicio para la siembra que la región ofrecía, se asientan y logran consolidar y expandir sus territorios bajo un fuerte sentido de identidad y sentimiento favorable en torno a su patria, erigiendo lo que sería para Vizarrete (2016), “la base de la civilización occidental” (p. 46). Cultivan sus tierras para su crecimiento de igual forma que se curten en las artes, creando piezas materiales e intelectuales de suprema belleza. Lo interesante es que estos quehaceres artísticos van a ser abono fértil que nutrirá el pensamiento y el uso de la razón. La observación y la sensibilidad hacia el mundo abrirán en el hombre canales de interpretación y de relación con el contexto que los rodeaba.

Estas características: la curiosidad, la observación, las capacidades de percepción y sensibilidad son igual alimento para las artes como para el pensamiento, agudizando todos los sentidos del hombre, y resultando con la mesura característica del arte y pensamiento griego. Acompañando el cultivo de la estética, emerge la razón, ahora brújula del hombre y de lo que serían sus construcciones sociales. Aparece como una herramienta abierta, al alcance de muchos y de uso público de la que valerse para perfeccionar las formas de vivir del griego de la época.

Con la razón comienza a producirse una nueva forma de concebir el mundo, una mentalidad diferente a la del mito que sustituye paulatinamente las antiguas explicaciones míticas por formas de pensamiento racional, y que será transmitido al pensamiento occidental. El pensamiento filosófico nace en el siglo VI en las ciudades griegas del Asia Menor para ir asentándose en la historia como

...una nueva forma de reflexión, totalmente positiva, sobre la naturaleza (...) el nacimiento de la filosofía en Grecia, determinaría, en consecuencia, los inicios del pensamiento científico; se podría decir: del pensamiento sin más (...) por primera vez, el *lógos* se habría liberado del mito (...) más que un cambio de actitud intelectual, de una mutación mental, se trataría de una revelación decisiva y definitiva: el descubrimiento de la razón (Vernant, 1993, p. 334).

Pero mito y pensamiento racional no son antagónicos. Se funden en una verdad que sigue inspirando el mundo griego: en una filosofía todavía mística y poderosa. Es sumamente interesante encontrar, por ejemplo, en Platón, como en muchos otros filósofos marcados por este cambio, que en su filosofía es importante la presencia del mito como medio para explicar simbólicamente su propio pensamiento. Como en el mito de Prometeo (*PROT*, 322a), que le sirve para establecer que todos los hombres deben poseer el conocimiento político, pues es absolutamente necesario para la vida en comunidad. Luego de la etapa de la Grecia arcaica todavía es posible evidenciar una tradición mitológica que se funde con la historia y la cultura griega. El proceso gradual de transición que va del mito a la razón implica una revolución en la manera de relacionarse el hombre con el mundo.

Esta transición, como forma de explicar el mundo, fue entonces un proceso gradual que implicaba, al tiempo, un cambio necesario en las nociones acerca del individuo y de las instituciones sociales como reflejo de una nueva forma de pensar y de pensarse, tanto para el griego como para sus ciudades-estado. La vida social y política de Grecia deja de estar marcada por los designios del Panteón, y se desarrolla y evoluciona, en su sentido más instrumental, por medio de la toma de decisiones colectivas y de carácter racional en el seno del *Ágora*, centro de discusión de lo público, y, por tanto, epicentro de toda la vida y de todo ciudadano griego. Al respecto, Vernant (1993), señala que

El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre los fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad (p. 345).

Acompaña a la aparición gradual de la filosofía, y a la reconfiguración misma de la *pólis*, la preeminencia de la palabra que ha de resultar esencial ya no como expresión del

mythos, sino como instrumento de estructuración del hombre mismo, y de su dimensión social y política a partir de la razón. Si la palabra siempre fue importante, en adelante, se consolida como un instrumento de poder individual e institucional basado en la razón. Divinidad en sí misma, *Pheitó*, como persuasión que se deriva del uso de la palabra, es la fuerza, herramienta y medio de la razón para consolidar la autoridad de la *pólis*; se convierte, entonces, para Vernant (1992), en “medio de mando y de dominación sobre los demás” (p. 61). Más allá del escenario ritual, la palabra como persuasión se convierte en esencial para el debate público y contradictorio, para la argumentación. Las decisiones de la justicia se manifiestan por medio de la palabra como elección y expresión humana, por lo que incluso en la toma de decisiones de la *pólis*, se deberá fundamentar por medio de demostraciones uniendo política y *lógos* a través de la palabra. Según Gallego (1996), el orador “hablará en interés de todos, pero también ... intentará conciliar el interés de todos a través de la persuasión (*peithó*), utilizando la palabra como instrumento político fundamental” (pp. 171-172).

La *pólis*, según Vizarretea (2016), parece adquirir plena autoridad sobre los asuntos humanos con la invención de *esta* política y su reflexión como filosofía política (pp. 42-43). Se adquiere así, y cada vez más, una conciencia referida a las decisiones y sus consecuencias como función política a partir de la razón, materializada en el arte político que significa la argumentación de las siempre intrincadas discusiones públicas. La persuasión es parte fundamental en el ejercicio de gobierno dentro de la *pólis*, que indica Arendt (2012), se ha llamado “*el más charlatán de todos los cuerpos políticos*”:

En la experiencia de la *pólis*, que no sin justificación se ha llamada el más charlatán de todos los cuerpos políticos ... el interés se desplazó de la acción al discurso, entendiendo más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una comunidad (*pólis*), significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *pólis*, del hogar y de la vida familiar (p. 53).

Emerge un importante movimiento democratizador mediado por la razón y las nuevas prácticas oratorias en un plano político que será necesariamente público como relación entre los ciudadanos y el ejercicio del gobierno dentro de la *pólis*. Estas prácticas comienzan a trascender a lo que sería una cultura común, una forma de vida en que la plaza pública, el *Ágora*, cobra un sentido fundamental como espacio en que se debate el interés de aquellos asuntos que son comunes a todos los miembros de la *pólis*. El conocimiento, y el poder que se desprende de este, comienza a estar al alcance del público al salir de los templos y los círculos estrechos de familias ungidas con poderes divinos, que deja de estar representada por una élite gobernante religiosa posicionada socialmente por encima del ciudadano.

Aparece un mayor reconocimiento de aspiraciones democráticas con una suerte de laicización en la esfera de la vida política que no responde ya al *arkhé*, como elemento mítico organizador del mundo, sino a la palabra como elemento filosófico-racional por medio del cual se crea el mundo. Existe una suerte de racionalismo político que comienza a nutrir las instituciones de la *pólis*, que, sin embargo, encuentra todavía algo de resistencia en el plano social por los antiguos vínculos religiosos ligados al ejercicio del gobierno. La filosofía conserva todavía un sentido místico en el interior del *Ágora*, pues, su palabra, sigue siendo confusa y los pensamientos que expresa inaccesibles para muchos. Es ambigua por su naturaleza racional y divina. Por esto, el sabio, el filósofo, será elevado a una posición social más alta, y podrá ordenar con sus consejos, el desorden y la impureza de la *pólis*, convirtiéndose en un ser excepcional.

El instrumento del sabio será la palabra, por medio de la cual transmitirá la verdad impregnada de cierta divinidad. Pese a no poder desprenderse del mito completamente, existe en la filosofía un ejercicio simbólico de llevar un conocimiento, antes velado, a la plaza pública, al alcance de todos. El vehículo de esta democratización del pensamiento es la palabra que representará “el origen mismo y la sobrevivencia de la ciudad-estado, a partir de la conversación, del diálogo, del ejercicio del debate entre todos y de manera igualitaria” Vizarretea (2016, p. 60).

Por medio de la palabra oral, y posteriormente de la palabra escrita, será el sabio quien se dirija a toda la *pólis* para revelar y poner al alcance de todos el conocimiento en un acto

de publicidad. Este método de argumentación tendrá que ser emulado en el ejercicio del gobierno como sustento de las decisiones de la *pólis*. Los grandes misterios ensombrecidos de la vida se trasladan al *Ágora*, y se esclarecen como objeto de debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural. En Atenas, cada ciudadano tendría entonces el derecho a participar personalmente en el gobierno asistiendo a una Asamblea general donde podía escuchar los discursos de los dirigentes políticos y dar luego su voto. Con razón establece Kenny (2018) que “nunca antes ni después la gente corriente de un Estado ha participado tan activa y plenamente en su gobierno” (p. 44).

Se da cuenta, entonces, de un cambio que influencia a Aristóteles, quien ahora, por medio de principios éticos, políticos, económicos y antropológicos explica las relaciones sociales y la vida en la *pólis* como parte esencial de su constructo conceptual, en un ejercicio marcado dentro de la reflexión filosófica. Estos principios, son, en parte, resultado de la gran labor empírica que implicaba el estudio de la constitución de los atenienses, de la vida social y política de Grecia y de sus diversas ciudades-estado. El estagirita parece responder a criterios de saber y metodologías de investigación impuestas por la razón para poder entrar a sustituir antiguas explicaciones mitológicas.

Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* y en su *Politeía* (como se verá en los capítulos II y III del presente trabajo) no se pronuncia directamente como su maestro a través del mito. Se desmarca de él y fundamenta un nuevo constructo de pensamiento que pueda, con la misma fuerza, explicar el mundo. Al respecto Gomperz (2000) establece que “al dominio de la materia científica, a la teoría, se asocia el afán de someter también el mundo de la práctica a principios máximos y universalmente válidos” (p. 51). Aristóteles necesita, entonces, valerse de unos principios fuertes desde su metafísica, su ética y su política en la capacidad de proveer explicaciones que sustituyan al mito y le permitan edificar un pensamiento filosófico sólido.

Frente a esta necesidad de explicaciones racionales en el contexto de la *pólis*, habría que interpretar los planteamientos de Aristóteles que pueden adquirir un matiz fundamentalista, universalizante y determinativo. El cambio en la forma de relacionarse con el mundo a partir del pensamiento racional, y, en concreto, bajo los estudios históricos y

empíricos, llevan a Aristóteles a plantear, en efecto, una filosofía con un sistema de principios, en buena medida, con la pretensión de una aplicación general. Sin embargo, se deja siempre espacio para al análisis de contextos, en especial de casos prácticos en la ética y la política.

Las instituciones sociales que terminan por consolidarse en Atenas responden también a esta nueva lógica. Se trata de una forma de estructurar la vida en comunidad en que, a manera de engranajes, los individuos y los grupos de personas deben encontrar un lugar en la estructura funcional de la *pólis*. La educación, la guerra, la producción, el comercio, y otras dimensiones de la vida social y política, se orientan junto con los individuos que las desarrollan, al beneficio de la comunidad.

En otras palabras, con la filosofía aparece una discontinuidad histórica marcada por el *lógos* que se evidencia con fuerza en el pensamiento de Aristóteles. El hombre griego, establece Burnet (1920), citado por Vernant (1993), “si ha inventado la filosofía es en razón de sus cualidades de inteligencia excepcionales: el espíritu de observación unido al poder de razonamiento” (p. 334). No es Zeus, como en el Mito de Prometeo (*PROT*, 322a), quien determina la naturaleza política del hombre, sino que, ahora, es la búsqueda empírica-racional de Aristóteles la que parece conducirle a establecer un principio racional⁷ en que la condición política, dada por naturaleza, será común a todos los hombres en una teleología *eudaimónica* para los ciudadanos en el núcleo de la *pólis*. Se erige a partir de este tipo de principios, una filosofía política que lleva consigo una idea de hombre, de vida ética, de postulados económicos, y de modelos de organización social y política que conforman la *Politeía* aristotélica.

⁷ Vizarratea (2016, p. 49), establece que “el mito es también una forma de generar orden político, en que Sócrates-Platón lo emplean como forma de argumentar y resolver dilemas como el origen de ciertos fenómenos políticos, mientras que Aristóteles deja de lado el mito a favor de la argumentación racional, medios y fines de la política, en que el *lógos* triunfaría”.

Al respecto Barnes (1999, pp.106-109): “Y ¿cómo se gobierna el mundo? ¿Hay dioses, que lo mantiene en movimiento? Exteriormente, Aristóteles era un politeísta convencional; al menos, en su testamento ordenó que se dedicasen estatuas de Zeus y Atenea en Estagira. Pero estas acciones no reflejaban sus creencias (...) Hay demasiado sobre los dioses en los tratados como para que nos permitamos señalar las lucubraciones teológicas de Aristóteles como juegos de palabras vacíos; y, por otro lado, los dioses de Aristóteles son demasiados abstractos, remotos e impersonales para poder considerarlos como objetos de culto de un hombre religioso. Más bien, podríamos relacionar las observaciones de Aristóteles sobre la divinidad del universo con la sensación de maravilla que la naturaleza y sus obras le producían”.

1.2 Atenas como ideal y como hecho político

La vida en común de los hombres en la forma de la pólis parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los productos hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos.

Arendt, La condición humana

El sentido de la vida en sociedad propio de la *pólis* ateniense marcó un ideal desarrollado de instituciones y relaciones sociales, políticas y económicas de difícil emulación en las sociedades globales modernas. Sin embargo, la idea de aquella Atenas clásica sigue representando en nuestros tiempos luz para occidente. En sus instituciones y en la relación con la ciudadanía reside la clave para la comprensión de la evolución de las formas de organización sociopolíticas en que se han barajado las tipologías de Estados a lo largo de la historia. Pero, también es necesario precisar que este ideal matizó siempre con el desarrollo real de la organización social alcanzado en Atenas, que terminará por desmoronarse, entre otros factores, por una desestabilidad política interna.

Atenas y sus instituciones políticas experimentaron un desarrollo gradual con características que marcan profundamente el pensamiento de Aristóteles hasta hacerlas parte central de su filosofía. Dentro de éstas se podrían analizar: las ideas de ciudadanía y de vida cívica, la democracia participativa, la sujeción a la ley, una valoración moral de la acción del ciudadano y de la misma *pólis*, entre otros elementos muy presentes en la época, y que configuran parte central del planteamiento político de Aristóteles. Sin embargo, es la acción del hombre racional la que moldea esta realidad de la *pólis* y sus diversas instituciones.

Con la Constitución del año 594 a. C impulsada por Solón en Atenas, se logra el advenimiento de una estructuración como colectividad basada en un nuevo régimen político. Este buscaba satisfacer necesidades prácticas y espirituales en el seno de una comunidad que, pese a las tensiones ocasionadas por la distribución de las riquezas y las tierras, seguía compartiendo, colaborando y participando de las manifestaciones culturales y del trabajo y

desarrollo de la *pólis*. Este proceso se enmarca en el cambio de las estructuras basadas en regionalismos (*póleis*) por el unitarismo (*pólis*), y del régimen oligárquico, según caracteriza Aristóteles, hacia la democracia. Aristóteles escribe sobre estos cambios impulsados por Solón tanto en *Politeía* como en *Constitución de los atenienses*, respectivamente:

Solón parece haber dado al pueblo el poder más indispensable, el de elegir los magistrados y exigirles cuentas, porque sin este el pueblo, aun siendo soberano, resultaría esclavo y hostil (*POL_I*, 1274a).

Más tarde, hubo discordias entre los nobles y la masa durante mucho tiempo; pues su régimen político era en todas las demás cosas oligárquico, y además los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. Y se les llamaba *clientes* y *seisavos*, pues por esta renta trabajaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba en manos de pocos. Y si no pagaban las rentas, eran reducibles a la esclavitud, tanto como sus hijos. Y los préstamos los obtenían todos respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón (...) Cuando Solón tuvo plenos poderes en los asuntos públicos, libertó al pueblo para el presente y para el futuro, al prohibir los préstamos con la fianza de la propia persona, y promulgó leyes e hizo una cancelación de las deudas, tanto privadas como públicas, cancelación que llaman descarga, porque es como si se hubieran descargado de su peso (...) Del gobierno de Solón parece que estas tres cosas son las más democráticas: lo primero y principal, el prohibir los préstamos con la fianza de la propia persona; después, que el que quisiera pudiese reclamar por lo que hubiera sido perjudicado; y, en tercer lugar, con lo que dicen que el pueblo consiguió mayor fuerza, la apelación al tribunal, pues al ser el pueblo dueño del voto, se hace dueño del gobierno (*CA*, 2-9).

Con el advenimiento del nuevo régimen, el poder que las familias aristocráticas habían concentrado en la etapa arcaica “conforme a normas consuetudinarias, que monopolizan todas las decisiones en los ámbitos ejecutivos, legislativos y de carácter bélico”, no desaparece del todo, según lo planteado por Vizarratea (2016, p. 57). A pesar de

producirse un verdadero cambio del régimen político y, al tiempo, en la forma de organización de la vida colectiva, el prestigio social de las familias más antiguas y de alto reconocimiento se mantiene gracias a los lazos comunitarios que se vieron fortalecidos, factor que benefició el desarrollo gradual que se venía generando en Atenas, en donde

No existió ninguna excitación febril del instinto de enriquecimiento y, por el mismo motivo, tampoco una plutocracia (...) De este modo, se hizo posible que prevalecieran tradiciones más sanas, se evitó un agudizamiento odioso de la desigualdad entre los hombres y se brindó a la vida espiritual cierta seguridad de que sería mejor apreciada [pues] ¿a quién necesitamos explicar que también la libertad pública puede alcanzar estabilidad permanente y desplegar una actividad benéfica sólo cuando encuentra su apoyo y fundamento en el régimen autónomo de pequeños y aun mínimos círculos, y que sin tales fundamentos la libertad pública no prospera en ninguna forma o conduce solamente a una tiranía de la mayoría y de paso hacia la esclavitud del individuo? (Gomperz, 2000, pp. 54-56).

La nueva forma de organizar la sociedad responde a un proceso gradual en que convergen la ciudad-estado de Atenas y la aparición de la filosofía; pues, tanta es su relación que su historia parece una y la misma. El nacimiento de la filosofía anticipa la noción de ciudadano y la de democracia en una Atenas que los encarna como ideal y como hecho político. Para Aristóteles, los más importantes líderes políticos que marcan el camino de la democracia en Atenas fueron: Solón, con el cual tuvo comienzo la democracia; Clístenes⁸, que fue más democrático que Solón; Cimón, con el que se extienden los derechos políticos (CA, 41) que, junto con Pericles, según lo señala García (1984)⁹, “hacen que la constitución sea más cercana al pueblo”:

Cuando llega Pericles a la jefatura del pueblo ... ocurrió que la constitución aún llegó a ser más democrática; suprimió, en efecto, algunas atribuciones a los Areopagitas y

⁸ Aristóteles comenta sobre Clístenes que, “puesto al frente del pueblo, en el año cuarto después de la caída de los tiranos, siendo arconte Iságoras, primeramente dividió a todos en diez tribus en lugar de las cuatro, con la intención de mezclarlos, para que participase mayor número en el gobierno (...) Con ésta y otras reformas su constitución resultó mucho más democrática que la de Solón” (CA, 21-22).

⁹ Comentarista de la Constitución de los atenienses y de Política, Editorial Gredos.

principalmente indujo a la ciudad hacia el poderío naval, del cual resultó que la plebe, al adquirir confianza en sí misma, acercó más a sí toda la vida política (CA, 27).

Con estos líderes políticos se logró que la ciudadanía cobrara un sentido más profundo basada en la igualdad de todos los hombres a la vez que “progresó Atenas y la democracia” (CA, 23). Ya el poder no emanaba de la ascendencia familiar a través de la cual se heredaba el título nobiliario o el prestigio. Ahora, en la *pólis*, no había diferencia por origen, eran todos “similares”, por lo que se puede decir que los derechos políticos de los ciudadanos vienen a ser reconocidos para sectores cada vez más amplios de la sociedad. El fundamento se encuentra en la unidad de la *pólis*, precisamente porque la asociación a una misma comunidad es lo que impregna a los individuos de esta semejanza. El vínculo entre las personas encontrará dentro de la ciudad-estado una relación recíproca que reemplaza la jerarquía y la sumisión de los antiguos regímenes ligados más estrechamente a la religión:

Todos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y, más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales. A pesar de todo cuanto los contrapone en lo concreto de la vida social, se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley cuya norma es la igualdad. Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo sexto la expresión rigurosa en un concepto, el de isonomía: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder (Vernant, 1992, p. 72).

La unidad de la *pólis*, valor supremo del régimen político ateniense, está representada en la igualdad entre los ciudadanos. Para asegurar y preservar esta igualdad la ley se muestra como fundamental toda vez que estructura el sistema social en que están inmersos los miembros de la ciudad-estado. Ha de entenderse que la figura del soberano propia de un régimen arcaico y prepolítico ya no detenta el poder absoluto en la democracia ateniense, y que, en cambio, el poder se encuentra distribuido horizontalmente en la organización social y política de la *pólis*.

La democracia ateniense significaba, entonces, una oportunidad para todos los ciudadanos de participar del gobierno de la *pólis* ejerciendo cargos públicos llamados magistraturas. Los cargos de la administración ordinaria eran todos designados por sorteo entre los ciudadanos, excepto el administrador de las finanzas militares, los del dinero de las fiestas y otros cargos importantes que eran elegidos por votación, según señala Aristóteles (CA, 43). Pero las magistraturas eran de naturaleza muy variada: se encontraban el “Consejo de los quinientos”, soberano respecto de las penas pecuniarias, de prisión y de muerte; tesoreros, recaudadores y contadores; inspectores de mercado, inspectores de medidas, vigilantes del trigo y encargados del puerto; los jueces arbitrales; así como otras magistraturas que implicaban un ejercicio del poder distribuido democráticamente. Entre los cargos de gobierno más importante se encontraban los arcontes. Sus funciones variaron a lo largo de las diferentes constituciones llegando incluso a adquirir tintes tiránicos frente a las decisiones que implicaban a toda Atenas.

Pero es la ley, producto de la palabra y su posterior ejercicio escritural, la que exige su sometimiento a todos por igual en la *pólis*, incluyendo a quienes ejercen funciones de gobierno en su respectivo turno; la principal era la “rendición de cuentas”: *éudynai*¹⁰. El plano intelectual de la vida de la *pólis* también encuentra en la razón y en la palabra el rasgo característico del interés común y la publicidad en las prácticas abiertas de gobierno. La ley, como uso de la palabra y la escritura¹¹, permite este tipo de ejercicio político democratizador a partir de la razón.

La unidad de la *pólis* guarda otro sentido aún más profundo: el bien común de la comunidad. Éste encontrará en la norma una forma de imponerse a todos los ciudadanos. El ideal que se empieza a construir a partir de la idea de unidad favorece los principios de libertad y de respeto a la ley, que tendrían un valor preponderante en el sistema político, configurando la

Concepción de una ciudadanía libre en un Estado libre [que] trazaba una distinción tajante entre la restricción que es una mera sujeción a la voluntad arbitraria de otro

¹⁰ Propuesta de traducción según Vernant (1992).

¹¹ Sin embargo, en el acervo sociocultural se mantendrán una serie de secretos, rituales y reliquias ocultas que harán parte de la historia, pero que corresponde también a necesidades sociales presentes que guardan, en mayor o menor medida un valor político. Esparta es ejemplo de este tipo de relación religiosa, social y política.

hombre y la que reconoce en la ley una norma merecedora de respeto y que, por ende, en este sentido se impone por sí misma (Sabine, 2015, p. 42).

La ley, concebida en este sentido, no puede predicarse en términos abstractos y genéricos, sino como la ley de Atenas, es decir, la ley de la unidad de la *pólis* y de los ciudadanos que recoge en ella un sentido de igualdad que impregna todo el sistema social, político, económico y ético de vida en comunidad. En otras palabras, inmersa en la ley reside una asignación de valor hacia una serie de principios que los atenienses creían fundamentales y hacia los cuales todos debían igual sumisión, incluyendo los ciudadanos que a su turno ejercían funciones de gobierno. No es adecuado separar entonces en aquella época, y hasta nuestros días, la teleología que inspira la creación de la ley, de su forma y contenido. La creación de la ley encuentra su inspiración en una finalidad por fuera de sí misma, que la supera como propuesta de valor de aquello que se cree vital para la convivencia en la comunidad política y que termina de materializarse en el conjunto de normas. Sabine (2015) hace una reflexión de la herencia que Platón enseña y que viene interpretada por Rousseau:

Comprendía en primer lugar la convicción de que la sujeción política es esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder. En segundo lugar -y esto es más importante- tomó de Platón la presunción, implícita en toda la filosofía de la ciudad-estado, de que la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto. La filosofía a la que se opuso Rousseau partía de individuos plenamente formados; les imputaba un complemento adecuado de interés y la facultad de calcular un deseo de felicidad, la idea de propiedad, el poder de comunicarse con otros hombres, de comerciar con ellos, de pactar con ellos y, por último, de crear un gobierno capaz de dar fuerza al pacto. Platón estimuló a Rousseau a que se preguntase de donde sacaban los individuos todas esas capacidades si no era de la sociedad. Dentro de una sociedad puede haber individualidad, libertad, egoísmo, respeto a los pactos; fuera de ella no hay nada moral. De ella obtienen los individuos sus facultades mentales y morales y por ella llegan a ser humanos; la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano (p. 443).

En efecto, era únicamente a partir de la *pólis* que la familia, los amigos, la propiedad, así como cualquier otra actividad o esfera de la vida particular o comunitaria lograba desarrollarse. El imaginario social que implicaba “*Atenas*” cobra sentido como el mayor bien al que aspirar y dedicarse en la vida de todo ciudadano. La idea profunda radica en que la *pólis* entretejía, al tiempo, tanto el cuidado de los intereses particulares de los ciudadanos, como aquellos intereses propios de la vida pública, comunes a todos. El interés de cada ciudadano estaba puesto en la misma *pólis* y esta era su mayor bien. La vida cívica, entonces, era fundamental para el ateniense y la participación en los asuntos de la vida pública era primordial, al margen de las diferencias de rango o riqueza. Es de apreciar en este sentido, el Discurso fúnebre de Pericles, que constituye un llamado a la conciencia de estos ideales atenienses y del mismo modo a despertar el amor hacia la *gloriosa Atenas* en tiempos de la guerra que tantos males había causado:

Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción (*HGP*, 40).

El llamado a la conciencia de los ideales de vida atenienses, alabados con desesperado ahínco por Pericles, era el recuerdo del ideal de Atenas a la vez que el presagio que anunciaba su posterior decadencia. La armonía cívica y el equilibrio en la relación entre ciudadanos y entre éstos y las instituciones de gobierno constituían una parte de los pilares de los que dependía todo el sistema político. La unidad de la *pólis*, que soportaba la frágil armonía cívica e institucional, cobraba una importancia aun mayor a la que suponía la formalidad del ejercicio de la población masculina adoptando resoluciones mayoritarias, es decir, a la democracia misma. Toda *pólis* se debía, como bien advertía Pericles, a la estructuración de

los vínculos que ésta podía generar y soportar entre sus miembros. A propósito, Vizarretea (2016) señala que la necesidad de reunirse parte de “la reflexión inmediata sobre la cosa pública o los asuntos comunes, en donde la idea de ciudadanía y la relación entre sujetos de semejanza-igualdad-diferencia, va articulando la capacidad política y el campo político de los actores sociales” (p. 65).

Concebir la *pólis* en estos términos implica entenderla como un espacio comunitario co-construido por hombres del que se participa a través de las palabras y las acciones. La realidad humana como acciones y palabras compartidas entre los hombres es, entonces, un hecho político que tiene lugar exclusivamente en el espacio compartido por todos: la *pólis*. Y si el hombre “es”, como realidad, es porque el escenario de la *pólis* lo permite. Antes que nada más, el hombre es un ser político, por lo que la vida en la *pólis* es su rasgo fundamental. Arendt (2012), siguiendo el hilo del pensamiento aristotélico propone que

La *pólis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (p. 225).

De esta forma de concebir la *pólis* se puede entender su importancia para la vida particular y comunitaria de los griegos. La existencia del hombre como ciudadano se encontraba volcada hacia la participación en los asuntos de su *pólis*. Desde las diferentes colectividades, empezando por el hogar y pasando por las tribus, lo que era realmente esencial era la realización conjunta de los trabajos comunes, así como el vínculo religioso y las celebraciones colectivas que permitió la democracia.

Los atenienses mantenían estos asuntos muy presentes en su vida cotidiana, y sus instituciones así lo hacían evidente. Dentro de esta estructuración de la vida en la *pólis*, es necesario destacar que Atenas estaba dividida, en la práctica, en tres grandes grupos sociales. En un primer lugar, en la posición más baja de esta escala social, estaban los esclavos, institución característica de la economía no sólo de toda ciudad-estado griega, sino del mundo antiguo. Al respecto, Sabine (2015) señala que, “pese al gran número de esclavos,

aproximadamente una tercera parte de los habitantes de Atenas eran comerciantes, artesanos o agricultores que vivían del producto de sus ocupaciones” (p. 31). Contrario a lo que se pudiera pensar, no estaban dedicados al ocio, sino que hacían parte activa de la vida productiva de la *pólis*.

Dentro de esta estructura social, en un nivel superior, se encontraba la clase social compuesta por extranjeros que vivían en Atenas, también llamados metecos. Se debe imaginar la gran cantidad de personas que atraía una ciudad como Atenas, epicentro no sólo de conocimiento, sino también de comercio. Los esclavos y los metecos no podían tomar parte de la vida política de la ciudad, aun cuando el meteco era libre. Esta imposibilidad de participación en política no significaba una práctica discriminatoria. Es interesante encontrar en la época de Pericles y de su constitución que, debido al gran número de ciudadanos, se decretara que no participase de la ciudadanía el que no hubiera nacido de padre y madre ciudadanos (CA, 26). Según explica García (1984), se trataba de una medida para contentar a una nueva clase dominante emergente que aparece con el impulso democratizador, así como a la clase popular y a la media, debido a que las antiguas aristocracias tenían vínculos entre sí en todas las comunidades griegas y no griegas (p. 118).

En el último nivel de la escala social, se encontraba el cuerpo de ciudadanos libres, miembros de la *pólis*. Su posición social venía dada como legado de los padres, del que se desprendía el derecho de tomar parte de la vida política de Atenas. La *pólis* era el centro de la vida de todo ciudadano, ligado intrínseca y vitalmente a ella; se la exaltaba y era motivo de orgullo y valor. A partir del ejercicio de la ciudadanía, se desarrollaba la vida de la ciudad-estado, pues, según la escala de valores imperante, todo ciudadano, sin importar su ocupación o el grado de importancia de ésta, debía disponer de tiempo suficiente para los asuntos comunes de la *pólis*.

La democracia en Atenas, bajo esta estructuración de grupos sociales, producía que los muchos trabajaran como agricultores y artesanos, y los pocos vivieran como rentistas del trabajo ajeno, conduciendo gradualmente a que los ciudadanos se redujeran a una condición minoritaria, avivando los conflictos internos y debilidad institucional (Vizarrete, 2016, p. 59). Aristóteles atribuiría como causas de las sublevaciones al afán de ganancias y la

acumulación de provechos, como también al pillaje, en beneficio de los que están en el poder cuando son las mismas *politeías* las que autorizan tales licencias (*POL*₁, 1302b).

Queda expuesto un contexto que antecede y comparte Aristóteles y que indudablemente marca su pensamiento, bien sea para reafirmarlo, o bien para separarse del mismo, delineando en todo caso, bajo la fuerza de su palabra y escritura, una filosofía que organiza y estructura la vida en sociedad; nace su obra más importante en términos políticos: *Politeía*. ¿Es acaso un verdadero manual de Ciencia política que recoge metódicamente los estudios y reflexiones referidas a las constituciones y formas de vida y organización social? *Politeía* parece, en suma, un intento de comprender de mejor manera lo social, político, económico y antropológico que el hombre representa y lo que ha construido para poder vivir en comunidad, guardando siempre el sentido ético que impregna toda propuesta del estagirita.

II. ACCIÓN CIUDADANA COMO TELEOLOGÍA ÉTICO-POLÍTICA:

Análisis de la noción de ciudadano en *Ética Nicomáquea*

Mas quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita nada porque es autárquico, es una bestia, o es un dios. Pero no es parte de la pólis.

Aristóteles, *Politeía*

La superioridad de la pólis griega respecto del individuo no implica, a los ojos de Aristóteles, sacrificio alguno del individuo en relación con el Estado, porque sólo como miembro activo de una pólis bien gobernada puede el individuo llevar una vida plena y realizar su propia potencialidad. El bien para ambos es el mismo por lo que el entrenamiento ético es la base indispensable de la vida política, o, quizá más bien, de la vida en comunidad.

Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega, Introducción a Aristóteles*

Presentación del capítulo

La palabra y la acción del hombre, como ser que comienza a apelar a la razón y ya no necesaria y exclusivamente al mito para determinar su existencia, vienen a redefinirlo individual y colectivamente. Pericles se había percatado de que esta era justamente la característica sobre la cual se sostenía el ideal y el hecho real de la grandeza de Atenas, y así lo dejaba expresado en su discurso fúnebre: participar en la construcción conjunta del proyecto político de vivir en comunidad implicaba el ejercicio de la palabra y la acción, que antes de contraponerse, formaban una comunión en la forma de vida del ciudadano en la *pólis*. En el presente capítulo se analizan las características fundamentales del pensamiento de Aristóteles que van a dar cuenta de cómo la acción y la palabra del hombre, que se rigen por criterios ético-rationales a lo largo de su vida, encarnan lo profundo de una teleología ético-política en la filosofía del estagirita. Presentar el pensamiento ético-político de Aristóteles como teleología significa reconocer que tanto el hombre como la *pólis* tienden

irremediamente a un fin¹². En el desarrollo del capítulo se hace evidente cómo el hombre, ejerciendo sus capacidades distintivamente racionales, llega a convertirse en ciudadano dentro de la *pólis*. En esto consiste el bien y la función propia del hombre, y, por tanto, su *eudaimonía*¹³. En *Ética Nicomáquea* el estagirita introduce su texto justamente con esta idea, al establecer que “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (*EN*_I, 1094a).

Se propone una interpretación de la noción de ciudadano en Aristóteles explicada desde la acción del hombre. En la filosofía del estagirita, según lo plantea Espinal (2008) el principio que explica al hombre es la acción, haciéndolo responsable único e inmediato de la decisión de llevar a la práctica su objeto de deliberación y de elección (p. 21). Sobre esta idea de acción en Aristóteles una precisión debe ser realizada: en el presente capítulo se analizan únicamente las “acciones racionales” como producto de la deliberación y elección del hombre, es decir, se abordan las acciones catalogadas por el estagirita como “voluntarias”. Estos actos voluntarios son, para Zagal (1996), “productos de la elección del sujeto que decide” (pp. 92-93).

En las acciones voluntarias (en adelante, sencillamente “acciones”) de los individuos intervienen una serie de elementos cognitivos y desiderativos que comienzan a distinguir al

¹² Es interesante encontrar una traducción propuesta por Lledó (1994) que expresa la imposibilidad de resistencia de las cosas frente al fin (*télos*) que lo atrae irremediamente: “Toda modificación de lo real, todo camino que nos conduce y orienta, y lo mismo todo lo que hacemos y elegimos parece que se inclinan hacia un cierto bien. Por ello se ha dicho, con razón, que el bien es aquello ante lo que nada puede resistirse” (p. 57).

¹³ Sobre la definición y traducción de *eudaimonía* se ha discutido bastante: Para Ross (1981), Aristóteles acepta de la “multitud la concepción de que el fin de la vida humana es la *eudaimonía*. El adjetivo correspondiente significaba primitivamente “vigilado por un buen genio”, pero, en el uso ordinario de la lengua griega, la palabra significa simplemente buena fortuna ... No es adecuado traducir en la *Ética* esta palabra por “felicidad”, pues, mientras que “felicidad” designa un estado de sentimiento diferente del “placer” sólo porque sugiere permanencia, profundidad y serenidad, Aristóteles insiste en que la *eudaimonía* es una especie de actividad y no una especie de placer, aunque el placer la acompañe naturalmente. La expresión “bienestar”, que es más vaga, es por tanto mejor” (p. 228).

Para José Luis Calvo Martínez: No se trata de: “...un «*eudemonismo*» o utilitarismo vulgar, como se ha malinterpretado a veces debido la traducción de *eudaimonía* por «felicidad», porque *eudaimonía* significa «bien vivir» -de hecho, en una dudosa etimología, el autor lo identifica con *eu práttein*, expresión que no tiene equivalente en ninguna lengua culta actual, pero que se refiere a una condición permanente, consecuencia de una actividad recta y plena de éxito-. No es, pues, un estado anímico, sino «la más excelente clase de vida, es decir, de actividad vital»”. (*Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial. Comentarios p. 15).

Luego de estas claridades, se ha decidido utilizar en el presente trabajo la expresión original de *eudaimonía*. Sin embargo, en algunos casos, su traducción por “felicidad” representa adecuadamente el sentido con que en nuestros días se interpreta este fin último del hombre.

hombre de las bestias, pero, más allá, sus acciones particulares son el resultado de criterios racionales que intervienen en un proceso mental dirigido, en últimas, a la realización de una totalidad de sentido en la vida del hombre. Esto es, la *eudaimonía* o felicidad como concreción de las actividades y del sentido de la vida¹⁴. Sin embargo, el ejercicio virtuoso de las facultades racionales del individuo estará circunscrito, de manera fundamental, a la *pólis*.

En un primer sentido, la *pólis* “supone una colectividad cuyos integrantes se definen como miembros de pleno derecho que pueden participar en la toma de decisiones políticas”; denotando, además, tanto un “centro urbano como una comunidad política”, por lo menos, con dos significados: ciudad y Estado (Gallego, 2017, pp. 85, 113). Sin embargo, su sentido para el ciudadano de la época, y para Aristóteles mismo, sobrepasa el hecho objetivo de su espacio físico: la *pólis* trasciende como el escenario real de lo humano. Es, entonces, el escenario en que sus acciones distintivas como hombre y su felicidad encuentran el espacio inmaterial que les otorga sentido, precisamente en el núcleo de las relaciones con otros hombres que conforman la comunidad política. Acciones y palabras están mediadas, necesariamente, por el contexto de la *pólis*. Se entiende, en consecuencia, que por fuera de la *pólis* no puede existir ningún hombre, sino que se hallarían, tan solo, *bestias* y *dioses*.

Esta interpretación concibe un tipo de “*ciudadano ideal aristotélico*” a partir y en función del vínculo con su *pólis*. Pero si el ciudadano está esencialmente inmerso en una comunidad política determinada, gracias a la cual es posible 1) el desarrollo pleno de sus facultades y, por ende, 2) su felicidad como el *télos* de una buena vida, se devela que las acciones del ciudadano hacen de él un individuo ético-político. Aristóteles, en su investigación sobre los asuntos humanos, y entre estos, la *eudaimonía* como fin de todo lo humano (*EN_I*, 1176a), que empieza con la *Ética Nicomáquea*, vincula de forma expresa a la política como tema general de su investigación:

Pues, aunque sea el mismo bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino

¹⁴ La felicidad también es “lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable” (*EN_I*, 1099a).

conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política (*EN_I*, 1094b).

Si el tema de la ética aristotélica es, en rigor, la *eudaimonía*, y si esta hace parte de la política, es natural encontrar una continuidad estructural del pensamiento filosófico del estagirita que transita de la ética a la política como curso de su investigación sobre los “*asuntos humanos*”: “...si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con la intención original. Claramente es la virtud humana que debemos investigar, ya que también buscamos el bien humano y la felicidad humana” (*EN_I*, 1102a). La realización ética y política que implica la *eudaimonía* está dada en la vida del individuo que, en la ejecución del bien propio del hombre, se convierte en parte esencial de una comunidad política, en suma, un ciudadano.

2.1 El hombre como individuo racional

Estructura del silogismo práctico

Para llegar al entendimiento de la noción de ciudadano en Aristóteles en el presente trabajo se comienza por explicar el modelo de acción humana como fundamento del individuo ético-político que llega a convertirse en ciudadano. Este modelo adopta la estructura del silogismo práctico aristotélico, el cual es sintetizado por Vigo (2006, pp. 185-190) con la existencia de una premisa mayor representada por el “factor desiderativo” (*órexis*), en que se establecen los fines, de mediano y largo plazo, a los que se dirige la acción. En la premisa menor se encuentra el “factor cognitivo” de averiguación y constatación de los medios necesarios para la obtención del fin propuesto. A partir de estas dos premisas, para Aristóteles, se genera en el hombre un proceso de “decisión deliberada” (*proáíresis*) que producirá el eventual resultado del silogismo práctico como elección y posterior acción concreta del hombre:

El principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo (...) La reflexión de por sí nada mueve, sin la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino en la acción misma porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos (*EN*_I, 1139a-1139b).

Para Moreau (1972), la acción voluntaria en Aristóteles responde estructuralmente al silogismo práctico apenas planteado. La premisa mayor la entiende como una “proposición universal o máxima práctica”, en tanto que la menor reconoce que “el sujeto se hallaría en una situación o en presencia de objetos que entran dentro de aquella máxima” (p. 188). Por último, la conclusión no sería más que la acción que une ambas premisas. En el silogismo, según lo planteado por Guthrie (1993), tanto la premisa mayor como la menor se dirigen, entonces, a una acción que debe ser buena y posible dentro del marco de diversos estadios

intermedios antes de alcanzar el fin (p. 362). Una forma esquematizada de entender la estructura del silogismo práctico aristotélico es presentada por Ross (1981) en el siguiente esquema:

La deliberación se parece al proceso de descubrimiento matemático, en oposición al de la exposición deductiva. Así como ella está limitada al comienzo por alguna cosa que no es ella misma, esto es, el deseo de un objeto determinado, así también está igualmente limitada en su otro extremo por otra cosa que ella misma: la percepción de las circunstancias actuales. El proceso puede formularse así:

ESTRUCTURA DEL SILOGISMO PRÁCTICO ARISTOTÉLICO	
Deseo	Yo deseo A
Deliberación	B es el medio para llegar a A. C es el medio para llegar a B. N es el medio para llegar a M.
Percepción	N es alguna cosa que puedo hacer aquí y ahora.
Elección	Elijo N.
Acto	Hago N.

Fuente: Ross (1981, pp. 238-239)

Elección y deliberación

Para entender esta interpretación de la noción aristotélica de ciudadano a partir de la acción, resultan fundamentales las nociones de “elección” y de “deliberación”. Son partes de los estadios intermedios de la mente del individuo que pasan a conectar las premisas con el resultado dentro de la estructura del silogismo. Para Aristóteles la dimensión de la “elección” implica que el hombre es, en buena parte, una “*inteligencia deseosa*” o “*deseo inteligente*” (*EN_I*, 1139b). La elección resulta de la capacidad de un individuo cognoscente para conocer y relacionar sus propios deseos con los medios concretos para alcanzarlos en uso de las facultades racionales. La estructura cognitiva, *principio* mismo del que parte la noción de hombre, comienza a tomar su forma en la filosofía de Aristóteles. Para Reale (1985)

La elección implica efectivamente siempre razonamiento y reflexión y, precisamente, el tipo de razonamiento y de reflexión que se refiere a las cosas y a las acciones que dependen de nosotros y que corresponden al orden de las cosas realizables. Aristóteles llama deliberación a este tipo de razonamiento y de reflexión (p. 110).

La deliberación, por su parte, resulta justamente del razonamiento que se genera en la adecuación medios-fines que realiza el individuo cognoscente para concretar una elección y poder, en últimas, realizar la acción que ha sido previamente deliberada dentro de las posibilidades que se le presentan. Se concreta con la deliberación y posterior elección, la idea del “deseo deliberado”. Es claro que la deliberación y la elección comparten el mismo objeto, pero, mientras en la deliberación se *razona* sobre las circunstancias concretas de las acciones y los medios necesarios para alcanzar el fin propuesto, en la elección, se actúa sobre estas circunstancias y se determina, dentro de las que son realizables, cuál es la acción ideal para el individuo. En realidad, complementa Reale, es objeto de la elección lo que se ha juzgado ya con la deliberación. Para Aristóteles

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación ... Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación (*EN_I*, 1113a).

En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles expresa que “cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo” (*EN_I*, 1168b). Y, continúa diciendo que la facultad de sensación define la vida en el caso de los animales, y la facultad de sensación y de pensamiento en los hombres, “pero la facultad se refiere a la correspondiente actividad, y la actividad es lo principal; así, el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar” (*EN_I*, 1170a). Con razón Pallí Bonet¹⁵ (1985), concluye

¹⁵ Comentarista de la *Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos.

del análisis del pensamiento de Aristóteles que “existe una definición de hombre como animal racional, y que la mente, entonces, dirige todas las actividades humanas” (p. 359). Se marca una diferencia trascendental a partir del proceso deliberativo que resulta con la acción deliberada (*praxis*), de los humanos adultos con los niños y los animales (Sorabji, 2003, p.322).

Voluntad y responsabilidad

El individuo cognoscente, que delibera y elige medios con arreglo a fines para actuar, tendrá en sus manos, como lo ha advertido el filósofo de Estagira, plena voluntad y responsabilidad frente a sus actos. Los actos virtuosos (noción que se tratará más adelante en detalle) son voluntarios y conforme a una elección, por lo que se sigue que la virtud, pero también el vicio, están en el poder del hombre, como lo plantea Ross (1981, p. 240). En este punto concuerda Reale (1985), pues la elección es lo que hace a los hombres autores de sus acciones, o lo que es igual, responsables de sus actos (pp. 110-111). Emerge del acto del individuo, por lo menos de forma germinal, la noción de libre albedrío que envuelve toda acción como producto del deseo deliberado y, por esto, Aristóteles hace al hombre plenamente dueño de sus actos, *desde el principio hasta el fin*:

Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán, por semejantes razones [y, por tanto] de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin (*EN_I*, 1114b).

Para Bravo (2004), la idea de la responsabilidad de los actos en Aristóteles implica que exista además de la acción voluntaria, como se ha visto en el análisis del silogismo, una elección que implique necesariamente un ejercicio o proceso deliberativo para llegar a la acción concreta (p. 10). Las ideas sobre la naturaleza de la voluntad y el libre albedrío de Aristóteles las complementa Reale (1985) concluyendo que el estagirita

Ha comprendido perfectamente que somos responsables de nuestras acciones, causa de nuestros mismos hábitos morales y causa de la manera cómo se nos aparecen moralmente las cosas, pero no ha sabido decir por qué sucede así, y a qué principio presente en nosotros se debe todo esto. No ha podido determinar correctamente la verdadera naturaleza de la voluntad y del libre albedrío ... Ningún griego conseguirá hacerlo ya que el hombre occidental sólo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo (p. 112).

El futuro y sus posibilidades

Pero la deliberación y la elección también lanzan al hombre hacia el futuro y sus posibilidades. Esto quiere decir que, del horizonte futuro de posibilidades que se le presentan al individuo para determinar sus medios y fines, este debe determinar hacia cuales dirigir sus acciones, evaluándolas en función de los mejores medios para alcanzar dicho fin¹⁶. La noción de tiempo es la que brinda la posibilidad, valor y sentido a la acción. Sin la apertura hacia el futuro no existiría la realización del individuo ético-político por medio de la acción, pues, sencillamente no habría posibilidades de deliberaciones y acciones. El ejemplo que trae Aristóteles (*EN*_I, 1139b) es preciso en este sentido:

Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón:

De una cosa sólo Dios está privado:

de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.

Por esto, aunque la acción “se desenvuelva en el presente, está siempre orientada hacia un fin: la característica de la acción humana ... es que se dirige a un fin, al futuro, lo que Heidegger llamaría proyecto, lo que se yecta delante” (Berti, 2011, p. 80). El individuo racional, abocado al tiempo y sus posibilidades, únicamente a partir de sus acciones, logra

¹⁶ Explica Aristóteles que será “la virtud la que haga recta la elección como modo de realizar la actividad” (*EN*_I, 1144a), que más bien alude a un ejercicio pleno de dicha actividad alcanzando una vida lograda.

imprimirle sentido a su vida al decidir los medios y fines para sí mismo, de los que será dueño y responsable. Sobre este punto, Vigo (2006) es enfático al plantear que la apertura al tiempo y al futuro en la consciencia del hombre, permite la elección y la acción del hombre, constituyendo un factor estructural del silogismo práctico aristotélico, y, por tanto, del uso de la razón:

A través de sus deseos racionales referidos a fines de mediano y largo plazo los agentes humanos están siempre ya lanzados más allá de toda situación particular de acción, en dirección de un horizonte futuro de posibilidades (...) Esta particular apertura al horizonte del tiempo y, en particular, al horizonte del futuro resulta, a juicio de Aristóteles, esencial para la estructura de la racionalidad práctica (p. 186).

Una Filosofía teleológica de la acción humana

La pregunta que debe surgir del análisis que se ha realizado del silogismo práctico aristotélico recae, entonces, sobre el fin que el hombre establece para su vida y que provee de sentido a cada acción que realiza. Hasta el momento se ha logrado estudiar la forma en que operan las acciones del hombre, pero falta dotarla de un contenido más concreto. Aristóteles en *Ética Nicomáquea* establece la existencia de un fin último al que tiende el hombre por medio de sus acciones:

En el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo -y los otros por causa de este- y no es el caso que elijamos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que este fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien (*EN*₂, 1094a).

Este planteamiento indica que existe una filosofía teleológica que apunta, en el hombre, a un fin último que es propio de su condición humana, y que se realiza a través de la acción. El fin de la acción humana (y humana, como se ha visto, implica el uso de la razón del individuo cognoscente) marca como requisito *sine qua non* la noción de hombre. La búsqueda del “*Supremo Bien*” marca la condición, el sentido y el valor de lo humano. Por

tanto, la ética aristotélica es eminentemente teleológica. Ross (1981), hace un análisis preciso de la condición ética del hombre al plantear que “toda acción apunta a alguna otra cosa que sí misma, y de esta tendencia a producirla deriva su valor” (p. 226). La moralidad, entonces, consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el bien para el hombre.

Felicidad como fin

El fin último que se persigue por sí mismo a través de las acciones, y no como intermedio para alcanzar otro diferente, es la *eudaimonía*. No parece existir discusión entre los estudiosos de Aristóteles en este aspecto, salvo por la traducción de lo que *eudaimonía* significa con más precisión. Esto se debe a que Aristóteles es muy claro y explícito en el desarrollo del tema al estudiar la ética y la política. Resulta manifiesto que la *eudaimonía*, según su naturaleza de bien supremo, “es una cosa completa e independiente ya que es el fin de la acción” (*EN*₂, 1097b). Esta idea se ratifica en el libro X de *Ética Nicomáquea*:

Es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud ... Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin (*EN*₁, 1176b).

Finalidad como función

Aristóteles establece frente a esta noción todavía ambigua de felicidad y alejada de un contenido material concreto que, si existe algún fin de todos los actos, éste será un bien realizable. La idea de *eudaimonía*, como el fin al que están dirigidas todas las acciones humanas, es la función (*érgon*) propia del hombre (*EN*₁, 1097b). Pues, así como cada órgano tiene una función específica, y “la inteligencia es función del alma” (*EN*₁, 1096b), y lo mismo ocurre con el flautista, escultor o artesano, que realizan una función o actividad en que parece que lo bueno y el bien están en la función, del mismo modo, el hombre como un todo, debe

tener una función que le es propia (*EN₁*, 1097b). Para Lear (1994), “el fin de la vida humana es que el hombre realice su forma en la medida más completa posible”, y en esto radica su función: “vivir la vida activa que expresa su naturaleza” (p. 189).

Esta función propia del hombre, como “actividad del alma conforme a la razón” (*EN₁*, 1098a), siempre en relación con la felicidad como el mayor bien a alcanzar, debe ser realizada de la manera más perfecta de acuerdo con la mejor de las virtudes. Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre (*EN₁*, 1177a), y, sobre todo, durante toda la vida. La *eudaimonía* es, entonces, una cierta actividad (*enérgeia*) del alma conforme a una virtud perfecta (*EN₂*, 1102a), y la vida feliz se considera que es la vida conforme a la virtud (*EN₂*, 1177a). Es así como el hombre es capaz de alcanzar la *eudaimonía* justamente gracias a las facultades del alma, a las facultades racionales propiamente dichas. Esta característica, la más elevada de las facultades del hombre, en tanto se llama “humana no a la virtud del cuerpo, sino a la del alma: también llamamos a la felicidad una actividad del alma” (*EN₂*, 1102a).

Tipos de vida

Según esta idea, la noción de acción, propia del modelo silogístico de acción humana de Aristóteles (estudiada en la primera parte del presente capítulo), no puede corresponder a la actividad de una mera vida nutritiva, como en el caso de las plantas, o una actividad sensitiva como propia de la vida del resto de los animales. En estos tipos de vida, “todo grado más alto posee en común con los inferiores precedentes ciertas funciones vitales¹⁷, añadiendo otras nuevas” (Brentano, 1983, p. 164). La acción racional del hombre es el principio de una vida netamente humana; esto es, la acción humana es una función del alma conforme a la razón (*EN₂*, 1098a). La acción y la función que son propiamente humanas tendrán su desarrollo natural en la *pólis*, en una *bíos politikós* (como se explicará más adelante en el capítulo III).

¹⁷ Tendría que entenderse “vitales” como características que le son propias a la vida que le corresponde a plantas, animales y hombres. Pues las facultades eminentemente humanas, las que se derivan de la razón, están más allá de las necesidades vitales o biológicas que identifican al hombre con animales y plantas.

Virtud y término medio

No se puede relacionar, sin embargo, la felicidad como si fuese coextensiva con la mera actividad, sino que dicha relación está mediada por la virtud o excelencia (*areté*), como modo de realizar la actividad; con más precisión, la virtud alude a un ejercicio excelente de la actividad propia del hombre alcanzando una vida lograda. “De cuanto se origina en el hombre por naturaleza, primero se reciben las facultades y después se ejercitan sus actividades, pero las virtudes, en cambio, se reciben después de haberlas ejercitado primero” (*EN*₂, 1102b). La felicidad resultaría, entonces, de ese ejercicio virtuoso (y no la mera tenencia de la virtud) de las actividades del alma dadas por las facultades intelectuales que conforman un “modo de vida”, “pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz y próspero” (*EN*₂, 1098a).

Para el ejercicio virtuoso de la actividad del hombre, y, en especial, respecto de las virtudes éticas, es central la idea del “término medio”. El valor de esta idea proviene, según lo plantea Ross (1981), del reconocimiento de la necesidad de introducir un sistema o “una simetría entre las tendencias múltiples que existen” en los hombres (p. 235). Aristóteles llama “término medio del objeto”, en un primer sentido geométrico, el que está “a la misma distancia de cada uno de los extremos, cosa que es una y la misma para todo de forma genérica; (y con respecto a los hombres) a aquello que no tiene exceso ni defecto” (*EN*₂, 1106a), por lo que no podría haber “término medio del exceso ni del defecto, ni exceso o defecto del término medio” (*EN* 1107a). Y, por tanto, “la virtud del hombre sería el estado gracias al cual llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad” (*EN*₂, 1106a). Aristóteles logra darle valor a esta idea de medida griega en su concepto del “término medio”:

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones. Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio (*EN*₁, 1109a).

Una interpretación en este mismo sentido la presenta Reale (1985), al referirse a una naturaleza común de todas las virtudes éticas, en el sentido de llegar a establecer “la justa proporción que es la vía media entre dos excesos”. Para él, ese “*justo medio*” aristotélico está por encima de los extremos, representando, por decirlo así, “su superación y, por tanto, constituye el punto más elevado desde la perspectiva del valor en cuanto indica la afirmación de la razón sobre lo irracional” (pp. 103-104). El ciudadano, como hombre realizado, mantiene un ejercicio virtuoso de las acciones que constituyen el conjunto de su vida. La relación entre el ejercicio de la virtud y el punto medio parece claro que se concreta la idea de un individuo ético:

La recta regla es la que ha sido alcanzada por el análisis deliberativo del hombre dotado de sabiduría práctica, y que le dice que el fin de la vida humana se alcanza mejor con la práctica de ciertas acciones intermedias entre los extremos. La obediencia a esta regla es la virtud moral (Ross, 1981, p. 263).

Las virtudes dianoéticas

Existe en la filosofía aristotélica una distinción entre dos partes del alma humana, una racional y otra irracional. A cada parte le corresponden un tipo de virtudes concretas, respectivamente: las virtudes dianoéticas (“virtudes intelectuales” o “del pensamiento”) y virtudes éticas (“virtudes morales” o “del carácter”). Las primeras se originan y crecen principalmente por la enseñanza, por lo que requieren experiencia y tiempo; las éticas proceden de la costumbre (*EN*_I, 1103a). Con esta distinción, Aristóteles trata de explicar las virtudes a partir de las cuales el hombre determinará la forma de dirigir su vida para llegar a la *eudaimonía*. El hombre necesita de ambos tipos de virtud para realizarse, pero, es claro, las virtudes dianoéticas, al corresponder con la mejor parte del hombre, su alma racional, son las más importantes y determinarán la posibilidad de desarrollar las virtudes éticas.

Las virtudes dianoéticas se subdividen a la vez en dos virtudes concretas, de las que se desprenden respectivamente la “*vida contemplativa*” y la “*vida política*”¹⁸ (EN₂, 1095b). Siguiendo la línea discursiva de Vigo (2006, pp. 201-208), la primera y más excelsa de las virtudes dianoéticas es la “*Sophia*” como virtud suprema del uso puramente teórico del intelecto, corresponde a la sabiduría. Consiste en la contemplación teórica en ejercicio de la sabiduría como virtud suprema del uso del intelecto. La segunda, la “*Phrónesis*” como la virtud suprema del uso práctico del intelecto y presupuesto de todas las virtudes éticas, la “*sabiduría práctica*” o “*prudencia*”. Ésta acompaña al hombre en el proceso de deliberar sobre lo que constituye una buena vida en general. Consiste en el ejercicio de la virtud práctico-intelectual de la sabiduría práctica y las virtudes éticas:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre ... De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre (EN₁, 1103a).

Ambas virtudes serán en Aristóteles del todo loables por corresponder al alma y su función racional como la mejor de las partes del hombre. Para Reale (1985), esta idea se puede expresar de la siguiente forma:

Puesto que son dos las partes o funciones del alma racional, una la que conoce las cosas contingentes y variables, la otra la que conoce las cosas necesarias e inmutables, es natural que haya una perfección o virtud de la primera función y una perfección o virtud de la segunda función del alma racional. Éstas dos partes del alma racional son básicamente la razón práctica y la razón teórica. La virtud típica de la razón práctica es la *phrónesis*, usualmente traducida por prudencia, mientras que la virtud específica de la razón teórica es la sabiduría (*sophia*) (p. 106).

¹⁸ En las ediciones de Alianza y de Gredos la vida activa se le llama también vida política. Es decir, vida contemplativa y vida política. En el presente trabajo se utiliza vida política o “*bios politikós*”, porque refleja con mayor precisión su verdadero sentido.

Sabiduría

La aproximación a la noción de ciudadanía, introducida en el presente subcapítulo a partir del silogismo práctico, llega a su clímax al abordar las ideas aristotélicas de la “Sabiduría” y la “Prudencia”, virtudes por las que el hombre alcanza la *eudaimonía*. Pero, Aristóteles ha de definir cuál es la virtud máxima y la felicidad más completa como fin último al que el hombre como individuo cognoscente tiende. En estos términos se presenta la discusión sobre la sabiduría y la prudencia en relación con la mejor vida posible y realización del hombre a partir de sus acciones.

Se ha establecido en el primer capítulo que el hombre de la Grecia clásica se desprende del *mythos* y de sus explicaciones religiosas-culturales para regirse por el *lógos*, por lo que su destino sería, en adelante, producto de su propia razón y actos. En la filosofía de Aristóteles, una vida contemplativa y una vida activa se proyectan como posibilidades de vida más convenientes para ese animal racional. Pero, si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre: la sabiduría y su correspondiente vida contemplativa (*EN_I*, 1177a). Aristóteles se decanta por una vida contemplativa de acuerdo con la virtud de la sabiduría, ya que

Esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad ... y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría (...) Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma (*EN_I*, 1177a).

La sabiduría es la virtud más excelsa y, por tanto, autárquica como suficiente e independiente de todo aquello externo al hombre mismo. Es también la más estable, y, se

debe recordar que, para Aristóteles, “dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento, sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento” (*EN_I*, 1154b). Esta noción de estabilidad o de quietud, que caracteriza la metafísica aristotélica, en especial con su planteamiento del motor inmóvil, aleja a la virtud máxima del hombre de toda actividad que perturbe la contemplación que propone, en esencia, una vida contemplativa:

Entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Esta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto (*EN_I*, 1177b).

Es claro que la sabiduría y la vida contemplativa corresponderían a la mejor de todas las vidas para el hombre, a una vida feliz. La claridad y énfasis de las afirmaciones de Aristóteles en este sentido, así lo prueban. Incluso, al referirse a las actividades prácticas, como se ha visto, el filósofo plantea que de estas se obtienen otras cosas, por lo que una vida acorde a la sabiduría es la única que merece ser amada por sí misma. Sin embargo, y a pesar de ser tan explícito en este punto, a renglón seguido, parece hacer una claridad fundamental:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano ... Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (*EN_I*, 1177b - 1178a).

Aunque Aristóteles parece estar convencido de la existencia de una parte divina en el hombre, también reconoce en éste una condición humana fundamental, que lo separa de la vida ideal, entendida meramente como actividad según esta parte superior y divina del alma, de una vida eminentemente contemplativa según la sabiduría. La mortalidad no le impide al hombre compartir, en la medida de lo posible, este acercamiento y relación con lo divino. Todo lo contrario, lo divino sigue siendo parte constitutiva y característica de lo humano. Pero, Aristóteles “no está pensando en la inmortalidad del alma, simplemente nos invita liberarnos de las trabas del “pensamiento mortal” y a elevarnos, mediante la contemplación, a un saber de tipo divino, la sabiduría (Aubenque, 2010, pp. 247, 250). Por ello, el hombre debe hacer un esfuerzo, que le será siempre posible por compartir en su condición humana una parte mortal con otra divina, de vivir según lo más excelente, lo más poderoso y lo más digno: el ejercicio de la razón, sin más.

2.2 El ciudadano: la realización del individuo ético-político

La *Ética Nicomáquea* y la *Politeía* aristotélica abordan los asuntos humanos y, entre estos, la *eudaimonía* como fin último de las acciones del hombre. Ética y política corresponden a una misma lección en dos grandes tomos del pensamiento filosófico de Aristóteles sobre cómo alcanzar la felicidad. La primera, desde las capacidades y fuero interno del individuo; la segunda, sobre la disposición de la *pólis* y su íntima relación con el ciudadano. Pero si la vida contemplativa representa, en su totalidad suficiente y autárquica, un modo de vida ideal más allá de la condición humana, no puede corresponder del todo al fin de la ética y de la política. Una vida práctica, en cambio, es propia del individuo ético-político concreto, contextualizado en sus relaciones con los otros ciudadanos y con la *pólis*, escenario de su realidad humana constitutiva. La realización del individuo ético de acuerdo con el bien supremo está guiada por la prudencia. Esta lo conducirá ineluctablemente a la acción dentro de la política, pues prudencia y política conllevan una misma disposición relativa al individuo dentro de la comunidad política, a la que está ligado para la consecución de una vida realizada.

Prudencia

La prudencia es la mejor entre las virtudes dianoéticas propias del hombre, y su realización en la vida implica la consecución de la felicidad. Esta será la base de actuación del ciudadano según la razón dentro de su comunidad política. La prudencia, establece Aristóteles, es un modo de ser racional, verdadero y práctico, que atañe a las cosas humanas particulares que se conocen por la experiencia, sobre las que es posible deliberar y es siempre relativa a la acción en las cosas buenas para el hombre (*EN*_I, 1140b¹⁹, 1141b²⁰, 1142a²¹); por lo que se puede decir que la actividad del hombre prudente es deliberar bien. Y, deliberar implica un proceso en que se investiga y razona sobre algo particular, por lo que buena

¹⁹ “La Prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre”.

²⁰ “La Prudencia, en cambio, atañe a las cosas humanas y a aquellas sobre las que es posible deliberar. Porque la actividad del prudente decimos que es, sobre todo, ésta: deliberar bien”.

²¹ “La Prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia”.

deliberación, es decir, una deliberación recta, es la que busca alcanzar un bien. El haber deliberado bien es propio de los hombres prudentes, y la buena deliberación sería la rectitud relativa a lo que conviene con vistas a un fin, cuya verdadera concepción es la prudencia (*EN_I*, 1142b). Pero, intervienen en esta deliberación las pasiones, como compuesto propio de la condición de cada hombre, y sobre las que la prudencia y las virtudes éticas deben tratar:

También la prudencia está unida a la virtud ética, y esta a la prudencia, sí, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas (*EN_I* 1178a).

La prudencia es, entonces, esencialmente normativa, “pues su fin es lo que se debe hacer o no” (*EN_I* 1143a). Para llegar a este fin, se debe estudiar al hombre e incluso, como se verá, lo relativo a la *pólis* como necesidad intrínseca del ciudadano para dirigir su conducta. Por tanto, la prudencia es la guía de acción para el ciudadano en su vida, esto es, en su realización del bien supremo bajo una dimensión ética y política. Según Espinal (2008), quien interpreta que la prudencia busca el bien personal y el general, en que el conocimiento del hombre prudente pueda ser aplicado en lo práctico, tomando decisiones que respondan a situaciones reales luego de una deliberación razonable (p. 47).

Inexistencia de contradicción en las nociones de sabiduría y prudencia

Para completar el análisis sobre la virtud máxima por medio de la cual se alcanza la felicidad, la sabiduría o la prudencia, debe decirse que, en una interpretación holística de la propuesta del Aristóteles, es necesario reconocer, como plantea Guthrie (1993, p. 344), que “el choque entre el hecho y el ideal es un rasgo constante de *Ética Nicomáquea*”, pero que, en todo caso, no refleja una incoherencia o contradicción de su pensamiento. Y continúa explicando que “es justamente por la dualidad de la naturaleza humana que nadie puede

dedicarse a las actividades del alma de una forma exclusiva y continuada, e incluso algunos no son aptos para ellas en absoluto”. En un sentido similar Vigo (2006) expresa:

Puesto que una vida de continua dedicación a la actividad puramente contemplativa está fuera de las posibilidades humanas, y puesto que una vida en la cual la dedicación habitual a la contemplación teórica sólo es posible, a juicio de Aristóteles, en el contexto de una sociedad bien organizada, se advierte que la defensa aristotélica no corre serios riesgos de conducir a una representación solipsista de la vida del sabio. Más bien debe decirse que con su defensa de la vida contemplativa Aristóteles tiene en vista el peligro exactamente opuesto, que es, por lo demás, mucho más frecuente, a saber: el peligro de que, sometido a la permanente solicitud de las circunstancias y urgencias de la vida práctica, el agente racional quede por completo absorbido en el mundo inmediato de la acción, y descuide así el cultivo de aquellas capacidades y actividades que le permiten desplegar del modo más pleno y más puro su racionalidad constitutiva (p. 198).

Existe más bien una revalorización y concreción de ideas abstractas sobre el bien supremo, la virtud y la felicidad en el hombre, que necesita de la ética y de la política para alcanzar el bien que es propio de su condición. Sin embargo, Jaeger (1995), hace una precisión importante al apuntar que en *Protréptico*²², la *phrónesis* conserva el sentido de contemplar el ser eterno y, al tiempo, el sumo bien; en cambio, en *Ética Nicomáquea*, “no hace la prudencia moral dependiente del conocimiento de lo trascendental” sino que “busca una base natural para ella en la conciencia humana práctica y en el carácter moral” (pp. 271-272). Es sumamente interesante esta apreciación porque refleja el sentido profundamente práctico de *Ética Nicomáquea*. Pero, de la lectura completa de la filosofía de Aristóteles, es claro que la prudencia es una de las virtudes dianoéticas, de las intelectuales, por medio de las cuales el hombre es capaz de elevarse hasta la *eudaimonía*. De no ser así, ¿hacia dónde estarían dirigidas las virtudes éticas y la acción del hombre?

²² Título de una de las obras juveniles de Aristóteles como una exhortación a la filosofía.

La mortalidad no le impide al hombre compartir, en la medida de lo posible, este acercamiento y relación con lo divino. Todo lo contrario, lo divino sigue siendo parte constitutiva y característica de lo humano. Por ello, el hombre debe hacer un esfuerzo, que le será siempre posible por compartir en su condición humana una parte mortal con otra divina, de vivir según lo más excelente, lo más poderoso y lo más digno: el ejercicio de la razón, sin más.

Si bien Aristóteles parece dejar claro que la *eudaimonía* ha de ser autosuficiente, entendida como aquello que por sí solo hace la vida preferible y sin que carezca de nada más, también es contundente al decir que no se trata de que una persona pueda ser feliz viviendo una vida solitaria, sino que necesitará a su familia, seres queridos y conciudadanos, porque bien recuerda el estagirita, el hombre es un ser político por naturaleza (idea que se tratará más adelante, pero que ya refleja su sentido). La *eudaimonía* resulta completa e independiente como ese bien supremo producto de la acción esencialmente en un escenario político:

Ya que todo conocimiento y elección tienden a un bien, expongamos, para resumir, qué es aquello a lo que decimos que tiende la política y cuál es el más elevado de todos los bienes que se alcanzan mediante la acción. Pues bien, sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan nombre de «felicidad» y consideran que «bien vivir» y «bien estar» es idéntico a «ser feliz»²³ (*EN_I*, 1095a).

Representación de conjunto de la vida

Aceptar que la prudencia es la virtud que conduce al hombre a la *eudaimonía* implica reconocer, al tiempo, el escenario de la comunidad política como necesaria para este propósito. El individuo debe tener plena conciencia de esta realidad para poder hacer la correspondiente adecuación fines-medios dentro del silogismo práctico que ordena la acción humana. Únicamente bajo esta representación de conjunto de su vida podrá realizarse bajo los estándares de una vida según la prudencia. En otras palabras, el hombre, antes de actuar,

²³ En la traducción de Alianza editorial: “y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”.

debe tener conciencia de la realidad factual que implica la *pólis* para su realización como ciudadano. Por esta misma razón, para actuar, el hombre debe reconocerse en su propia condición como individuo ético, pero también político.

El ciudadano ideal aristotélico se reconoce y actúa como individuo ético-político, plenamente consciente de la realidad factual que provee la *pólis* para desarrollarse y alcanzar su felicidad. La *pólis* es, entonces, la realidad constitutiva del ciudadano en una representación de conjunto de su vida. Existe una conexión entre el accionar del individuo, por pequeño que sea, con el fin último que se ha planteado para sí mismo dentro de la *pólis*. En efecto, Aristóteles establece que es “propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial ... sino para vivir bien en general” (*EN_I*, 1140a), y “se dará en el hombre feliz y será tal a lo largo de su vida” (*EN_I*, 1100b). De acuerdo con Vigo (2006), con cada acción, el ciudadano pone en juego su propio ser total en una decisión u opción fundamental por un modo de vida (p. 190); es decir, actúa bajo una totalidad de sentido alimentada por la representación de conjunto de su vida a partir de la racionalidad práctica:

Los agentes racionales se caracterizan por obrar, de uno u otro modo, sobre la base de una cierta representación de la vida buena o lograda ... La asunción de un cierto objetivo que provee el contenido nuclear de la representación de una vida buena o lograda constituye una condición necesaria para el pleno despliegue de su racionalidad práctica constitutiva por parte del agente de praxis (Vigo, 2006, p. 190).

La razón práctica, como una razón que, en tanto opera *sub specie temporis*, está esencialmente caracterizada por la apertura a la dimensión de temporalidad, y en cuya estructura la referencia al horizonte del futuro juega un papel de central importancia, en cuanto hace posible la consideración de la vida práctica como un todo, en términos de una cierta totalidad de sentido (Vigo, 2011, p. 281).

Sentido de la acción y de la vida

Del entendimiento sistemático que resulta de esta interpretación del silogismo es evidente que existe una apropiación de sentido de cada acción humana respecto del fin último

de la vida. Sin embargo, este sistema está planteado apenas como posibilidad, pues existen hombres en que se desdibuja la relación de las acciones particulares con el fin último de la propia vida, rompiendo lo que sería el frágil y a la vez complejo sistema de interpretación de la acción humana para Aristóteles. El caso de los hombres corrompidos que nos trae el filósofo ayuda a entender esta disociación entre, por una parte, la dupla de acciones-fines y, por la otra, el sentido general para la vida, que terminan por constituir el silogismo como modelo de acción en el hombre:

En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio (*EN_I*, 1140b).

La realización o plenitud de la vida del hombre se concreta con cada acción y se abre, naturalmente dentro del pensamiento político de Aristóteles, hacia el espacio de la *pólis*, pues, es el escenario que permite vincular la acción humana con el ejercicio de la prudencia. Y, por consiguiente, con la felicidad como fin de la vida del ciudadano. La realización ética del individuo es una empresa paralela en el plano de la política que se concreta con la acción del ciudadano en la *pólis*. Son ahora las acciones y palabras de los hombres las que dirigen su propio destino, pues éste ya no le pertenece al *mythos*, o tampoco a la fortuna; la razón reivindica su destino: en adelante, el hombre será dueño de sí mismo:

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte ... Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia (*EN_I*, 1099b).

Aristóteles parece plantear, en suma, una ciudadanía ideal con un alto grado de complejidad, partiendo, como se ha visto, de un individuo cognoscente capaz de hacer una adecuada representación total de su vida e imprimirle un sentido a cada una de sus acciones direccionadas por la prudencia. Se trataría de una especie de ciudadano-filósofo que, con sus

capacidades, conecta su alma con la divinidad misma en el ejercicio de la sabiduría siempre que le es posible. Actuar y, entonces, “*ser*” un individuo ético-político es la esencia del ejercicio de la ciudadanía.

La amistad

La realización del individuo ético-político se concreta, entonces, en el ciudadano dentro de la *pólis*, a la que no se la puede confundir como el mero espacio físico, sino que su sentido, esencialmente político, que adquiere para el hombre, recae en la necesidad esencial de una vida en comunidad, con los otros ciudadanos que conforman colectivamente este escenario inmaterial. Al abordar el tema de la amistad se debe hacer una clarificación etimológica para precisar su significado y, de este modo, su dimensión e importancia en el pensamiento de Aristóteles. Al respecto, es esclarecedora la explicación de Guthrie (1993) en que “la *philía* se entiende como todo impulso hacia la asociación con otro” (p. 398), denotando una serie de relaciones más amplias que pueden no corresponder del todo con lo que se entiende comúnmente como amistad²⁴. Bajo este entendido, existiría una relación de “amistad” entre cónyuges, otra entre hijos y padres, otra entre ciudadanos, y así sucesivamente:

Es evidente que en el lenguaje corriente *philía* incluía todo impulso hacia la asociación con otro, que podía ser puramente temporal y que dependía de la creencia de que cultivar su conocimiento sería útil o provechoso para uno mismo. Su significado político es también más destacado de lo que es usualmente entre nosotros: los legisladores se ocupan más de la *philía* (el espíritu de cooperación) que de la justicia (Guthrie, 1993, p. 398).

En la Filosofía política de Aristóteles la *philía* se muestra como fundamental para la existencia y unidad misma de la *pólis*, esto es, depende de ella. La *philía* parece transversal

²⁴ Para (Roland-Gosselin, 1943), amistad “siempre quiere decir un lazo recíproco de sentimiento, de afecto; sentimiento y afecto del que muy bien puede basarse la sociabilidad más perfecta. Pero los lazos mutuos de simpatía no tienen necesariamente el mismo origen, los mismos efectos, los mismos caracteres; hay lazos de familia, lazos patrióticos, lazos de camaradería, etc” (pp. 108-109).

a todas las relaciones en los diferentes ámbitos de la vida en comunidad, mediando en lo religioso, en lo económico, en lo familiar y, en general, en todas estas subcomunidades que hacen parte e integran la más grande de todas, la *pólis*. Una prueba de esto es que, incluso, una función tan importante como la legislativa, debe estar más enfocada en procurar buenas relaciones de *philía* que en la justicia misma, pues, “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad” (*EN_I*, 1155a). En este sentido, Aristóteles plantea que,

En efecto, en toda comunidad parece existir una clase de justicia y también de amistad ... En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también justicia. El proverbio: «las cosas de los amigos son comunes» es acertado, pues la amistad existe en comunidad (...) Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad ... Sin embargo, todas ellas [los diferentes tipos de comunidad] parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sin extenderse a toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros ... Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad (*EN_I*, 1159b-1160a).

Una dimensión macrosocial de la *philía* en función de la comunidad política es evidente. Cada ciudadano en sus relaciones y al hacer parte de diferentes subcomunidades alimentan estos ligámenes antiguos y necesarios para una buena vida en sociedad. La comunidad que se crea en torno a la *philía* tiene un propósito más allá de la satisfacción de las necesidades primarias como individuo, pues, “con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar” (*EN_I*, 1155a), y sin ellos nadie querría vivir, aunque tuviera

todos los otros bienes. La *philía* sirve como sustento de la comunidad política, necesaria para la realización de los individuos concebidos colectivamente.

Así como en las relaciones de amistad en el contexto de la *pólis* interviene la justicia, y serán los legisladores sus principales garantes, también existe una dimensión microsocial en que la *philía* estará en función de una virtud intersubjetiva presente en cada una de las relaciones entre individuos. Ésta tiene lugar en la interacción entre ciudadanos, iguales en virtud. La amistad entre hombres buenos e iguales en virtud es la *philía* perfecta y los ciudadanos así relacionados querrán el bien el uno del otro. Son complemento perfecto entre sí en la búsqueda del bien supremo, por lo que tales hombres son buenos en sí mismos, de manera que su amistad permanece mientras son buenos, así como la virtud es algo estable. Se resaltan los ciudadanos más diligentes y los que realizan las acciones más nobles:

Si todos los hombres rivalizaran en nobleza se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor. De acuerdo con esto, el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo (*EN*₁, 1169a).

Existe una fuerte tendencia hacia la igualdad dentro de la *pólis* a partir de la *philía* en función tanto de la justicia como de la virtud en el ejercicio de la ciudadanía. De la igualdad parte “la posibilidad de la amistad, incluso entre los bienes que se dan y los que se reciben dentro de cada relación”, según lo plantea Mira (2012). Al tratar el tema de la esclavitud, Aristóteles reconoce la necesidad de fundamentar la relación con su amo en relaciones provechosas para ambos, posibilitando la existencia de la amistad en su calidad de hombres,

Por ende, en tanto que esclavo no es posible la amistad con él, pero sí en tanto que hombre. Y es que parece que todo hombre tiene alguna relación de justicia con todo aquel que es capaz de participar de la ley y la convención; y, por tanto, de amistad en la medida en que es hombre. Ahora que en las tiranías la amistad y la justicia se

aminoran, mientras que en las democracias se agrandan, pues es mucho lo que tienen en común los que son iguales (*EN*₂, 1161b).

No se presenta en Aristóteles una discriminación arbitraria o xenófoba, sino más bien la lectura de un contexto concreto que influye, necesariamente, en su pensamiento. Por su parte, Guthrie (1993) presenta una interesante apreciación al tomar la idea aristotélica de que un amigo debería ser “otro yo” para establecer una simetría entre cada individuo y “el otro”, cuyo rasero estará medido de acuerdo con una misma virtud, que, en todo caso, el siervo podría llegar a cultivar:

Que un amigo debería ser «otro yo», como Aristóteles gusta llamarlo, suena a una simple metáfora aplicada a un ideal elevado de la amistad, pero él desarrolla la comparación con un lujo de detalles inesperados. En todos los rasgos que se acaban de mencionar, la relación de la amistad corresponde punto por punto a la del hombre bueno consigo mismo. Tiene un único propósito y busca lealmente los mismos fines; desea y hace lo que es bueno para sí mismo; desea vivir, puesto que la existencia para él es buena y agradable; no querría cambiar su identidad por nada del mundo; a él le agrada vivir consigo mismo, porque sus recuerdos son agradables y sus esperanzas para el futuro buenas (p. 399).

“El otro”

La figura del “otro yo” revela una posición filosófica que se aleja del individualismo para anclarse en una dimensión social y política en que ya no es el “individuo ético-político” o “el ciudadano”, sino que son los ciudadanos, en plural, como comunidad política, los que constituyen ontológicamente la realidad humana. El reconocimiento del *otro yo* permite en el contexto de la *pólis ser* ciudadano según la más excelsa de las virtudes humanas, la prudencia, y, por tanto, alcanzar la felicidad. Ésta es, entonces, intersubjetiva por cuanto su realización depende siempre del otro. La naturaleza política del hombre radica precisamente en esto, su capacidad de asociarse con otros para alcanzar una vida buena y lograda, en la que todos participan idealmente como ciudadanos, igualmente buenos y virtuosos, que

comparten un mismo curso de acciones y palabras, en suma, un mismo destino dentro de la *pólis*:

Mientras que el amigo, que es un otro yo, proporciona lo que no es posible por uno mismo [y ya que] es absurdo convertir al hombre feliz en un solitario, pues nadie elegiría poseer todos los bienes en soledad: el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía. Pero, obviamente, es preferible pasar la vida con amigos y buena gente que con extraños y gente cualquiera; por consiguiente, el hombre feliz tiene necesidad de amigos. (...) En efecto, al comienzo se ha dicho que la felicidad es una cierta actividad y es obvio que la actividad se genera y no se da como una posesión. De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacer las propias, y tales son las acciones de su amigo que es bueno (...) También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil (*EN_I*, 1169b).

Final del capítulo

En el presente trabajo se ha hecho un esfuerzo permanente para relacionar las dimensiones ética y política del hombre y del ciudadano al considerarlas inescindibles dentro de los planteamientos filosóficos de Aristóteles. Por esto, en la mayoría de los casos se utiliza la expresión “ético-política” al referirse al hombre o al ciudadano. Para Jaeger, (2001) separar “entre el campo interior del individuo y el campo general ... es una abstracción de la filosofía moderna ... de lo que en la vida de la *pólis* griega formaba una unidad”, cambiando el sentido de los conceptos de lo ético y lo político:

Cuando calificamos la vida entera del hombre griego y su moral, en el sentido de Sócrates o de Aristóteles, con el adjetivo de "política" expresamos algo muy distinto del concepto técnico actual de la política y del Estado. Así lo indica ya la simple reflexión acerca de la diferencia de significado que hay entre el concepto moderno de Estado, status en el bajo latín, con su sentido abstracto, y con la palabra griega *pólis*,

palabra de sentido concreto que expresa plásticamente el conjunto pletórico de vida de la existencia humana colectiva y la existencia individual enmarcada dentro de aquélla, en su estructura orgánica (p. 77).

Se entrelaza el análisis de la noción aristotélica de ciudadano en los términos de *Ética Nicomáquea* con la idea expresada por Berti (2012, p. 18), en que el objetivo de la filosofía política consiste en instaurar una “ética colectiva” que se propone contribuir a hacer a los hombres más buenos, felices y virtuosos, es decir, a alcanzar la *eudaimonía*. En este punto, Arendt (2012) parece tener razón al haber planteado a partir de la filosofía de Aristóteles que para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros dentro de la *pólis*, pues, esta es la única manera posible de concebir al hombre como un individuo ético-político logrado según los requerimientos que le impone la realización de la prudencia.

Para Aristóteles el ciudadano *es* en tanto puede desarrollarse, siempre en relación con los demás ciudadanos, igualmente buenos y virtuosos, en una forma amistosa dentro de la *pólis*, pues, el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles (*EN*_I, 1099b). Las acciones de los ciudadanos, deliberadas y elegidas racionalmente, obedecen a una representación de conjunto de una vida en estos términos, y el sentido de ésta debe ser leído en función y de acuerdo con la naturaleza ético-política propia de la ciudadanía. Por eso, a medida que Aristóteles va avanzando en su ética, “las relaciones entre el individuo y el Estado amenazan con trastocarse dentro de la idea de *pólis*”, que siguió siendo para el estagirita, según lo plantea Reale (1985), “el horizonte que abarca los valores del hombre” (p. 98).

III. LA REALIZACIÓN DE LA PÓLIS Y EL CIUDADANO: Análisis de la noción de ciudadano en *Politeía*

La pólis ... Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inimaginadas, sino que hacen su aparición de manera explícita (...) Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; "porque lo que aparece ante todos, lo llamamos Ser", cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad.

Arendt, *La condición humana*

Presentación del capítulo

Hasta el momento se ha dicho que en la filosofía de Aristóteles los *individuos ético-políticos* constituyen la *pólis* para la consecución de un interés común. No es sólo por el hecho de querer vivir en comunidad, sino, principalmente, porque es *entre* todos que pueden realizarse como hombres y alcanzar una buena vida más allá de la satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia. La vida en comunidad es, entonces, una necesidad que permite la realización del hombre. El ejercicio de la prudencia que acerca al hombre a la *eudaimonía* requiere justamente de 1) "los otros" individuos ético-políticos, preferiblemente virtuosos y, por ende, buenos; así como de 2) las otras facilidades que provee la vida organizada en comunidad. La ética, que orienta la consecución de una vida buena para el individuo, y la política, que orienta la organización de la vida comunitaria, están íntimamente ligadas en el quehacer del ciudadano que necesita de ambas para alcanzar la *eudaimonía*. Si en el capítulo anterior se realizaba una interpretación de la ética como realización de la *eudaimonía* a través del ejercicio de la prudencia en el individuo, en el presente capítulo, se interpreta la política como búsqueda de la *eudaimonía* a través de la ordenación de la *pólis*, y, por ende, la ordenación de los ciudadanos.

El ciudadano orienta su propia vida en relación con los otros miembros de la *pólis* a partir del ejercicio de la prudencia como forma de realizar su felicidad. Esto implica que en el seno de la comunidad política todos los ciudadanos elijan la mejor forma de organización de la *pólis* que les permita alcanzar este fin propuesto. Apunta Soto (2011) que “la proyección de lo individual sobre lo colectivo no implica la disolución del individuo en la comunidad ... tal como la contemplación de lo colectivo en el espejo de lo individual tampoco implica la reducción de lo comunitario a lo individual” (p. 240). Existe en el ciudadano una búsqueda del punto medio, del equilibrio como virtud y perfección, en relación con las circunstancias fácticas particulares y comunitarias que se deben resolver mediante la ética y la política. Este es el principio que hace al hombre virtuoso y que lo determina a través de sus acciones, en suma, como realización de su fin.

El hombre posee las facultades para alcanzar una buena vida frente a las circunstancias en que debe deliberar con proyección a un fin determinado que se haya dado a sí mismo, y entonces, decidir y actuar conforme a este. Pero, es necesario ser certeros al dirigir las acciones de acuerdo con una vida anclada en la *pólis* que permita la realización del bien propio del hombre. Aristóteles es enfático al precisar que el ciudadano debe dirigir adecuada y certeramente sus acciones de acuerdo con la ética, como ya se ha visto, en su vida particular, y con la política dentro de la *pólis* como forma de organización de la vida en comunidad para alcanzar el bien propio del hombre, la *eudaimonía*:

¿Acaso, entonces, el conocimiento de éste tiene una gran importancia para nuestra vida y alcanzaremos mejor lo que nos conviene como arqueros con un blanco? (...) Parecería que pertenece a la más importante y a la directiva por excelencia, y es manifiesto que ésta es la Política, pues es ella la que ordena qué ciencias tiene que haber en las ciudades y cuáles debe aprender cada uno y hasta dónde (...) el fin de ésta incluiría los de las demás, de manera que éste sería el bien propio del hombre (EN₂, 1094a).

Lledó (1994), interpreta este pasaje estableciendo que la flecha representa la vida, cuyo “objetivo no es, exclusivamente, atinar en el blanco, sino recorrer acertadamente el

espacio que los separa”²⁵ (p. 59). Una vida regida según la ética y la política conlleva necesariamente a la realización práctica de la *eudaimonía* del hombre como la función que le es propia. En la acción más pequeña y en la más grande existe una relación medio-fin que implica la realización de la *eudaimonía* en el hombre, otorgándole un sentido a la vida entre los otros hombres dentro de un escenario sociopolítico compartido. El hombre, como animal dotado de *lógos*, está destinado a realizarse de forma excelente como partícipe de la comunidad política en tanto ciudadano. La acción y la palabra del individuo ético se ven reflejados directamente en la participación política del ciudadano. Pues, con nada se define mejor a un ciudadano que por su participación en las instancias de gobierno de la *pólis*, es decir, las magistraturas²⁶. La justicia y la ley, como expresión más pura de la racionalidad, regirán la función pública y serán el sustento de la igualdad y la libertad ciudadana. La *pólis* aristotélica se sustenta, entonces, en “el imperio de la ley”.

Esta disposición racional del poder estructura la *pólis* y permite al hombre desarrollarse como ciudadano según su naturaleza ético-política. La *politeía* que configura Aristóteles responde a las necesidades de los ciudadanos, a las que le son propias como hombre, más allá de las que implican una mera existencia o subsistencia como es el caso de las bestias. Se necesita ordenar la *pólis* y a los ciudadanos para satisfacer estas necesidades propias del hombre, pues de esta forma, se alcanza la *eudaimonía* propia de su condición humana. Principios e instituciones son partes de un todo que van a moldear el ideal de *politeía aristotélica*, que es también, evidentemente, una ordenación *funcional* de los miembros que conforman por sí mismos la *pólis*.

²⁵ “Lo importante es la «energía» que lleva la flecha, la tensión que mueve la vida humana. El supuesto *télos* no es la parte fundamental de ese recorrido, sino un elemento más de él. *Télos*, *Teléô*, no significan tanto finalidad, cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez. Momentos, pues, que culminan la temporalidad de una trayectoria, de un recorrido, en donde lo más importante es, precisamente, la coherencia de la *práxis* y la *enérgeia* que dibujan el transcurso de una vida ... Fin es, pues, sentido y acabamiento, coherencia y plenitud” (Lledó, 1994, p. 59).

²⁶ Como se ha explicado en el primer capítulo del presente trabajo, debe entenderse que la democracia ateniense significaba una oportunidad para todos los ciudadanos de participar del gobierno de la *pólis* ejerciendo cargos públicos llamados magistraturas. Aristóteles las define como “todas aquellas a las que se encomienda el deliberar sobre determinados asuntos, el poder de juzgar y de dar órdenes” (*POL*_I, 1299a). Éstas eran de naturaleza muy variada y estaban referidas a un gran número de materias: encargados de las penas pecuniarias, de prisión y de muerte; tesoreros, recaudadores y contadores; inspectores de mercado, inspectores de medidas, vigilantes del trigo y encargados del puerto; los jueces arbitrales; así como otras magistraturas que implicaban un ejercicio del poder distribuido democráticamente.

3.1 Naturaleza política del ciudadano

La relación entre ética y política

La comunión entre ética y política, como dupla inescindible del pensamiento filosófico aristotélico, aporta desde sus propios ámbitos de disposición al cumplimiento de un objetivo compartido: la realización de los ciudadanos en la *pólis* consistente en el logro de la *eudaimonía*. Los principios, las instituciones y los ciudadanos de la comunidad política deben ajustarse a los criterios racionales de la ética y la política para alcanzar dicho “*Supremo Bien*”. La idea que enlaza ética y política bajo el propósito de alcanzar la *eudaimonía* aparece con claridad cuando Aristóteles dedica las primeras frases de su *Politeía* a plantear que “la *pólis* es instituida con miras al principal de todos los bienes” (*POL*₁, 1252a), el bien propio del hombre. Esta unidad temática en la investigación aristotélica sobre el bien propio del hombre, se encuentra también en el planteamiento ético presente en la última parte de *Politeía*, enlazando el fin en que coinciden los ciudadanos y la *pólis*. Lo evidente en este razonamiento es la imposibilidad de la existencia de ciudadanos sin *pólis* o *pólis* sin ciudadanos, y que la ética está siempre en función de una dimensión política necesaria para la realización del individuo. Al tiempo, la política requerirá de individuos ético-racionales, con la capacidad de comunicarse y de discernir entre lo bueno y lo malo para actuar en función de una proyección de conjunto de su vida mediante el uso de la palabra²⁷ y la acción, a partir de su participación política en el seno de la *pólis*. Los ciudadanos constituyen el escenario físico e inmaterial de la *pólis*. En la filosofía de Aristóteles la *pólis* cumple con una finalidad ética tanto como el hombre y el ciudadano serán *esencialmente* políticos.

Bíos politikós

Pero, entonces, ¿en qué sentido la *pólis* posibilita la satisfacción de las necesidades éticas y políticas de los ciudadanos? La *pólis* es donde el ciudadano aparece como individuo

²⁷ Ya se ha visto a lo largo del trabajo que el uso de la palabra es expresión constitutiva del *lógos* como característica esencialmente humana. Es la que permite articular el sentido propio de la comunicación entre los hombres (y fuera de este sentido, posible únicamente dentro de la comunidad política, está tan sólo el ruido de los animales). Puesta al servicio de la razón, la palabra es entonces, persuasión, es una herramienta de poder, es *lógos* como reivindicación de la soberanía del ciudadano en la *pólis*.

ético-político para proyectarse y constituirse como realidad humana *entre* los otros ciudadanos por medio del lenguaje y la acción. La *pólis* es el escenario de lo distintivamente humano, diferenciado de lo eminentemente biológico y material, por lo que su finalidad, según Arendt (2012), más allá de lo vitalmente necesario o útil, es darle al ciudadano una segunda vida, una *bíos politikós*. Para Suñol (2013), Aristóteles “pone de manifiesto que la vida más elegible necesariamente supone, a nivel comunitario, un dominio de carácter político, pues se ejerce entre hombres libres, que en su condición de ciudadanos conforman una comunidad de iguales (*koinonía politiké*)” (p. 35). El estagirita termina por favorecer, en *Politeía*, la *bíos politikós* sobre la *bíos theoretikós* en el ámbito comunitario, es decir, el de la *pólis* como lo propiamente humano:

Respecto a los que están de acuerdo en que la vida de la virtud es la más deseable, pero discrepan en la práctica de ella, nos corresponde referirnos a unos y a otros pues unos rechazan los cargos políticos estimando que la vida del ser libre es, en parte, distinta de la del político y la más deseable, y para otros, en cambio, es la mejor, porque es imposible que obre bien quien no hace nada, y la *eupragia* (el obrar bien) y la felicidad son lo mismo (...). Si es correcto lo dicho, y la felicidad debe ponerse en la *eupragia*, en el bienestar, la vida mejor para la comunidad de la *pólis* y para el individuo sería la práctica (*POL₁*, 1325a-b).

Con la noción de *bíos politikós* se entiende la fuerte conexidad entre *Ética Nicomáquea* y *Politeía*, pues, al final, existe una equivalencia entre la felicidad del individuo y de la *pólis*. En ambas obras, ética y política encuentran su sentido en la vida que representa la *bíos politikós*, tanto para el ciudadano como para la *pólis*. Llevar una vida de acuerdo con la prudencia como ciudadano, en cumplimiento con sus funciones dentro de la *pólis*, es el obrar bien y es la felicidad en sí misma para el individuo racional.

Zoon logon ekhon y zoon politikón

El ciudadano y la *pólis* son políticos por naturaleza. El hombre es un animal racional que alcanza una vida lograda como ciudadano dentro de la *pólis*. Las comunidades

prepolíticas (las cuales se explicarán más adelante) encuentran su perfección en la autarquía propia de la *pólis*. Es así como el ciudadano y la *pólis* comparten un mismo fin: alcanzar la *eudaimonía*. Esta es la obra propia del hombre y de los ciudadanos que conforman la comunidad política. Tanto el ciudadano como la *pólis* evolucionan de acuerdo con un mismo *télos*. Los hombres viven en la *pólis* según la *bíos politikós*, y esto es lo distintivo de los ciudadanos. El paso de lo que sería una existencia compartida con el resto de los animales, una vida biológica, desnuda, que se mezcla y trasciende a una vida política, es producto de una realización ética y política en la que el hombre llega a convertirse en ciudadano. De aquí el conocido postulado de Aristóteles que ha suscitado diferentes interpretaciones a lo largo de la historia: la noción de “*zoon politikón*”:

De lo dicho se deduce con evidencia que la *pólis* existe en la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político (*zoon politikón*) (...) La razón de que el hombre tenga más de animal político que toda abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza, como hemos dicho, no hace nada sin algún propósito y el hombre es el único de los animales dotado de palabra. El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece también a los otros animales. Pero el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él sólo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y otros valores; pues bien, la común posesión de éstos es lo que forma casa y *pólis* (*POL*₁, 1253a).

Entender la idea del animal político (*zoon politikón*) es llegar a entender la noción de ciudadano, objetivo central del presente trabajo. El hombre, de acuerdo con su naturaleza ético-política, se encuentra abocado a convertirse, por medio del uso de la razón, en ciudadano dentro de la *pólis*. Aristóteles señala muy claramente que, para alcanzar este fin, la naturaleza ha dotado al hombre con la palabra, para así poder formar casa y *pólis*. Es interesante encontrar en el artículo de Villegas (2014), titulado “*La discusión sobre el animal político*”, una buena presentación del tema a partir de las interpretaciones de Foucault, Agamben, Derrida y Rancière. Algunas ideas clave del artículo de Villegas son útiles para nutrir el sentido de la noción *zoon politikón* aristotélico en el presente trabajo. Según Villegas

(2014, pp. 282-285), Foucault toma la idea del *zoon politikón* aristotélico para decir, en *Historia de la sexualidad*, que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”, lo que hace a los “hombres modernos”

Seres vivientes, desnudos en relación al exterior, seres biopolíticos, en relación al interior. De esta manera, la conclusión es que el problema de la Modernidad es el de la vida y su administración; el de “hacer vivir y dejar morir”, definición esta de la biopolítica foucaultiana. La política de dar vida y asegurarla convierte al hombre moderno en aquello que supuestamente evita, volverlo una existencia de mero “animal viviente” (Villegas, 2014, pp. 282-285)

El ciudadano de la *pólis*, libre entre iguales, detenta un poder soberano, eminentemente político que se refleja en su participación en los asuntos comunes en los que interviene por medio de acciones y palabras. Foucault parece señalar cómo la soberanía ciudadana, la posibilidad de acción y discurso en el escenario de las decisiones comunes, se torna en un poder externo a los ciudadanos dando lugar a la *biopolítica*, en que el individuo y la colectividad son ahora reducidos en una sujeción de sus cuerpos y el control de poblaciones. Este cambio en el ejercicio del poder es esencialmente político y termina por definir y caracterizar al hombre en tanto ser viviente. En el *zoon politikón* reside, entonces, una noción de soberanía ciudadana. Esta soberanía posibilita la participación política de los ciudadanos en los asuntos comunes dentro de la *pólis*, y, por tanto, su realización como individuo ético-político.

Arendt (2012) realiza una interpretación propia de la noción *zoon logon ekhon*. Su finalidad es dotar de un sentido particular al animal político, en el que su racionalidad lo faculta para articular palabras con sentido como su expresión humana, destacando el poder creador del discurso en la sociedad, dentro de la cual la preocupación primera de los ciudadanos es justamente hablar entre ellos. A través del discurso y la acción el ciudadano aparece en su condición de hombre, entre los demás miembros de la comunidad, por su participación en la *pólis*:

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikón* no sólo guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso). La traducción latina de esta expresión *por animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de “animal social”. En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la *pólis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba por fuera de la *pólis*, esclavos y bárbaros, era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos (Arendt, 2012, p. 54).

¿En qué consiste la humanidad? ¿Cuál es la diferencia fundamental entre el hombre y los demás animales? Respondería Arendt que no es el mero cálculo racional, sino, más bien, el compartir “una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”, es decir, la *bíos politikós*. Lo distintivamente humano es su capacidad de aparición entre otros hombres en la *pólis*, escenario real de lo humano, o en otras palabras, su naturaleza ético-política como ciudadano. Para, Rus y Arena-Dolz (2013), el *lógos* posibilita al hombre descubrir, a través de la deliberación, los medios y los fines con los que organizar su vida: por el lenguaje así entendido, más allá de la mera *phone* como sonido, el hombre es capaz de construir artificialmente, por contraposición a lo meramente biológico, las instituciones culturales, sociales y políticas que permiten su desarrollo pleno en la *pólis* (p. 110). Otra de las características fundamentales propias del *lógos* como lenguaje la explica Moreau (1972), al hacer evidente que gracias a este el hombre distingue entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto y puede organizar la vida política:

La distinción entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto, no es posible más que por medio del lenguaje, y aparece así como una característica propia del hombre; y porque perciben en común estos valores, son capaces los hombres agruparse en

ciudades. En la exacta medida, pues, en que el hombre es un animal razonable, es también un animal político (p. 224).

El fundamento de la acción política del hombre, así como de su acción ética, es la razón. El “*product*” del *lógos* por excelencia es una vida más allá de lo biológico: la *bíos politikós* exclusiva del ciudadano que participa de la vida en común entre otros ciudadanos dentro del escenario común de la *pólis*. A partir de un análisis de las características del *lógos* como lenguaje, Villegas (2014) interpreta, a partir de lo expresado por Rancière, que existe una separación entre el animal y el hombre dada por “la división de la sensibilidad, la división entre lo que se ve y lo que no se ve, entre lo que se escucha y lo que no, entre lo que es *lógos* y lo que se toma simplemente por ruido” (pp. 295-296). A partir de esta idea se elabora toda una conceptualización de lo que es la política, el Estado y el ciudadano. Lo importante de la idea sería reivindicar una vez más que el acceso a la política, a la *bíos politikós*, se da a partir del *lógos* como posibilidad de articulación de sentido por medio del lenguaje. Todo lo diferente a esta dimensión política creada artificialmente y que se reproduce con la *pólis* queda por fuera y es excluido de lo propiamente humano. Al respecto, Vigo (2006) también es claro al plantear cómo el lenguaje es signo de la convivencia en el contexto de una comunidad política:

En particular, Aristóteles enfatiza aquí el hecho de que sólo en el marco de la comunidad política puede llegar a su adecuado despliegue la capacidad de la comunicación lingüística, que es la que provee, a su vez, la base para la mediación social de la comprensión moral: la voz de los animales sirve a lo sumo como signo exterior de las sensaciones de placer y dolor, pero el lenguaje humano permite vehiculizar las distinciones establecidas por medio de las capacidades que permiten discriminar entre lo moralmente bueno o malo, lo justo y lo injusto, etcétera. Entre los seres vivos, el hombre es el único que posee la capacidad de la palabra y está, como tal, naturalmente destinado a vivir en el contexto de la comunidad política (pp. 216-217).

En definitiva, el *lógos* en el animal político de Aristóteles tiene que ser, necesariamente, cálculo racional, pero también es origen, capacidad creadora, fuerza, acción, verbo, discurso y, entonces, la vida del hombre realizado como ciudadano. Es “poder” en el plano de la política, por lo que no se podría predicar del *zoê* que es nada más que una vida desnuda. Este pertenece también al hombre dotado de *lógos*, y por lo tanto a la soberanía en dicha esfera política, según plantea Villegas (2014). Sin todas estas características, sencillamente, el hombre no podría convertirse en ciudadano, pues no tendría lo necesario para desarrollarse y no podría alcanzar su *télos* en la *pólis* entre otros ciudadanos, libres e iguales. Estas características hacen parte constitutiva de sus dimensiones ética y política, naturales en él, a partir de las cuales puede alcanzar su desarrollo en la *pólis*. El fin al que tiende el hombre será entonces un proyecto compartido con los otros hombres. En esto consiste la naturaleza del animal político: su tendencia hacia la asociatividad para conformar la *pólis* entre todos los ciudadanos:

...el hombre es por naturaleza animal político. Por consiguiente, aún no necesitando la ayuda de otros, al menos tienden a convivir, fuera de que por interés común se juntan en cuanto a cada cual corresponde su parte de vivir bien. La vida en la *pólis* es ciertamente el fin principal, tanto colectiva como individualmente (*POL*₁, 1278b).

La tendencia hacia la asociatividad conduce a la vida política como realización de la naturaleza del hombre. Esta “realización” debe leerse dentro de la filosofía teleológica aristotélica, en el entendido que el hombre terminará por convertirse, irremediablemente, por su naturaleza ético-política, en ciudadano. Únicamente en el plano compartido de lo político el ciudadano podrá desplegar las facultades del alma, las facultades racionales, y su condición propiamente humana a partir de la fuerza, del verbo, del poder creador del *lógos*. Este es el fin del hombre dentro de la *pólis*, alcanzar individual y colectivamente la *eudaimonía*.

Ciudadanía

Se analiza a continuación que la definición de ciudadano enmarcada dentro del ideal de *politeía aristotélica* guarda una semejanza fundamental con la propuesta ética y política

de hombre trabajada hasta el momento en el capítulo segundo. Se precisa, entonces, la noción formal de ciudadanía, definiendo quién es ciudadano y la manera en que los ciudadanos participan de la *pólis*. El sustento ético-político que subyace tras la definición de ciudadano define la organización de la *pólis*. Ésta es buena cuando los hombres que la conforman se realizan ética y políticamente como ciudadanos virtuosos.

Las respuestas a las preguntas acerca del ciudadano se encuentran principalmente en el libro III de *Politeía*. Aristóteles comienza estableciendo el problema de investigación: para indagar la naturaleza de una *politeía* se debe analizar su *pólis* que, compuesta por muchas partes, se tendría que comenzar por el ciudadano, pues, en efecto, una *pólis* es un conjunto de ciudadanos (*POL*_I, 1274b). Aparecen luego, las preguntas que orientan su desarrollo: ¿a quién debe llamarse ciudadano? y ¿qué es un ciudadano? Respondiendo a estos interrogantes, Aristóteles define la *pólis* y el ciudadano de manera directa:

El simple ciudadano con nada se define mejor que con la participación en el ejercicio de los poderes de juez y en el gobierno (...) De estas consideraciones se ve claro qué es el ciudadano: a quien es permitido participar del poder deliberativo y judicial, ése decimos ser ciudadano de una *pólis*; y *pólis*, para expresarlo llanamente, es el conjunto de tales individuos capaces de autarquía de vida (*POL*_I, 1275a-b).

El ciudadano es el que “participa de las magistraturas de la *pólis*, deliberando sobre determinados asuntos, sobre todo, en ejercicio del poder de juzgar y de dar órdenes” (*POL*_I, 1299a). Barnes (1999), plantea que “los asuntos de un Estado son regidos directamente por los ciudadanos (...) (a quienes les corresponderá ser miembros) de la asamblea o cuerpo deliberativo de la nación” (p. 133). Pero, los ciudadanos son elegibles para diversos “cargos de Estado”, que incluyen la recolección de impuestos fiscales y militares y forman parte del poder judicial. Es de suma importancia anotar que el poder político que poseía un ciudadano, definido por las funciones que detentaba dentro del gobierno, dependía del tipo de *politeía* y las diferentes disposiciones que la ordenaban.

Si bien Aristóteles propone estas primeras definiciones de ciudadano y de *pólis*, advierte que el ciudadano tiene una condición diferente en cada *politeía*, y que su definición

corresponde a la de un ciudadano en una democracia, en especial al tener en cuenta 1) la posibilidad de intervención del pueblo de convocar a la asamblea y la manera de dirimir los pleitos, y 2) la duración y manera de acceder a las magistraturas (*POL_I*, 1275b). Cada *pólis* está organizada según los principios y normas definidas por su *politeía*. Por tanto, las normas sobre la ciudadanía, que Aristóteles presenta con sus preguntas ¿a quién debe llamarse ciudadano? y ¿qué es un ciudadano?, responden a la naturaleza variada que puede tener cada *politeía*. No serán, por ejemplo, los mismos hombres los que participen del poder de la *pólis* en una aristocracia y en una oligarquía:

...de modo que en alguna *politeía* son ciudadanos por necesidad el obrero y el jornalero, en otras es imposible como cuando se da la que llaman aristocrática, en la cual los honores se distribuyen según virtud y mérito: pues no puede entregarse a la práctica de la virtud quien lleva una vida de obrero o asalariado. En las oligarquías, tampoco el jornalero puede ser ciudadano (la participación en las magistraturas depende de las grandes propiedades), pero sí el artesano especializado, pues muchos de los artífices se enriquecen (*POL_I*, 1278a).

Al analizar la normas sobre la ciudadanía, habría que identificar en detalle, dentro de la división estructural de cada *pólis*, quiénes tienen permitido participar del poder deliberativo y judicial, pues estas son las magistraturas más importantes.

En la práctica, Aristóteles expone una serie de circunstancias bajo las cuales se cuestiona si, en efecto, se es verdaderamente un ciudadano. El estagirita no comparte la posibilidad de hacerse ciudadano por naturalización, pues no se puede ser ciudadano por residir en algún lugar determinado. Por ejemplo, metecos y esclavos participan del domicilio y no podrían considerarse ciudadanos. Pero, tampoco es criterio para determinar la ciudadanía el compartir algunos derechos patrimoniales, aunque estén vigentes en virtud de tratados. A partir de esta casuística, se presenta una definición de ciudadano en sentido negativo: “será ciudadano quien no tenga deficiencia alguna que necesite corrección” (*POL_I*, 1275a). Idea que de inmediato complementa el estagirita estableciendo que nada define mejor al ciudadano que la participación en el ejercicio de los poderes de las magistraturas, de ser juez y de estar en el gobierno (*POL_I*, 1275a). Sobre la condición de ciudadano, se establece

además que lo será aquel cuyos padres, abuelos, o dos o tres más antepasados hayan sido o sean ciudadanos, considerando que estos antepasados participaron del poder de la *politeía* (*POL_I*, 1275b).

Aristóteles también se pregunta si en la mejor de las *politeías* solo es ciudadano quien puede participar del gobierno, o si pueden considerarse ciudadanos a los obreros. Cuestión trascendental cuya solución se desprende de la argumentación hasta el momento seguida en el presente capítulo. Lo primero es enfatizar que la condición de ciudadanía, como se ha dicho, varía de acuerdo con cada *politeía*, por lo que es posible que pueda existir una *politeía* que permita que los obreros participen del gobierno de la *pólis*. Sin embargo, para el estagirita, si se incluye en la mejor de las *politeías* a quienes no toman parte en las magistraturas, no es posible que todo ciudadano posea la perfección que lo debe caracterizar, y por la cual se lo define (*POL_I*, 1277b).

Existe una distinción clara entre ser titular de derechos y obligaciones y ser ciudadano: ni metecos, ni esclavos, ni defensores o demandantes en acciones judiciales, así como tampoco los que participan en actividades comerciales, son ciudadanos. Se puede habitar de forma legal en una *pólis* sin ser ciudadano. La noción restrictiva de derechos políticos reluce con claridad como un privilegio propio de la ciudadanía plena, por lo que tampoco niños gozan de estos derechos. Es necesario apuntar que los ancianos, luego de cierto tiempo, quedan liberados de sus deberes cívicos. Por este hecho, sin embargo, no pierden esa condición de libertad e igualdad frente a los ciudadanos en ejercicio y frente a quienes les toca ejercer el poder de las magistraturas. En este sentido Vigo (2006) concluye que

Bajo este concepto restrictivo, que emplea como criterio de ciudadanía la capacidad efectiva de acceder a la función pública de gobierno, ni siquiera los artesanos y trabajadores manuales pueden ser considerados ciudadanos en sentido pleno, al menos, bajo las condiciones propias de una comunidad política ideal, pues de hecho solían serlo: los ciudadanos plenos de una comunidad política ideal deberían estar libres de todo tipo de trabajo manual encaminado meramente a asegurar la subsistencia. Aunque una vez definida la ciudadanía en términos restrictivos, es posible caracterizar el gobierno propio de una comunidad política como un gobierno

de libres sobre libres, a diferencia del mando despótico de quien está al frente de una casa o manda siervos, no menos cierto es que tal caracterización sólo sería aplicable con referencia a un grupo muy minoritario dentro de todos quienes viven dentro de dicha comunidad política (pp. 222-223).

Aristóteles plantea una forma de distribución de las obligaciones o deberes cívicos de la *pólis* sobre los que se basa la condición de igualdad y libertad de todos los ciudadanos. En el ejercicio de las magistraturas, cuando la *pólis* está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, “se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno” (*POL*₂, 1279a). Esta distribución del poder es acorde con la noción ético-política de ciudadano, que requiere de todos su participación política dentro de la comunidad. En definitiva, la definición de ciudadanía obedece a una noción de *eudaimonía* en el individuo y de autarquía de la *pólis* como fin a alcanzar. Para este propósito compartido entre todos los miembros de la *pólis* se necesita un determinado tipo de ciudadano que pueda llevar a cabo las funciones de las magistraturas.

La virtud del ciudadano

Si en *Ética Nicomáquea* Aristóteles ha definido los términos en que debe entenderse la virtud del hombre a partir del ejercicio de la prudencia, ahora en *Politeía*, se pregunta si es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y del hombre de bien. Aparece en consideración la figura del gobernante que detenta la autoridad política en el ejercicio de las magistraturas, y quien tendría que ser “tanto bueno como sensato” (*POL*₂, 1277a) para cumplir con su puesto de decisión y de mando. Al analizar la virtud del gobernante es necesario considerar la forma como se lo educa en estas virtudes propias de su función: se aprende a gobernar siendo gobernado. El gobernar y el ser gobernado coinciden precisamente con las características del ciudadano ideal aristotélico. Dentro de la filosofía del estagirita se elogia a *el ser* capaz de mandar y de obedecer, y “la virtud de un ciudadano digno es la de ser capaz de mandar y de obedecer bien” (*POL*₂, 1277a). Por tanto, así como todos los ciudadanos de una *pólis* ideal deben participar de su gobierno en algún momento de su vida,

éstos, tendrán que compartir las virtudes de mando, adquiridas, en buena medida, obedeciendo:

Pero existe una autoridad en virtud de la cual se gobierna a los iguales y a los libres: esta decimos que es la autoridad política, que el gobernante debe aprender obedeciendo ... Se ha dicho, y con razón, que no es capaz de mandar debidamente quien nunca ha obedecido. La perfección de estos es distinta: el buen ciudadano debe aprender a gobernar y ser capaz de ser gobernado, y esta es la perfección del ciudadano: conocer el gobierno de los libres desde ambos ángulos a la vez (...) La prudencia es la única virtud característica del gobernante, pues parece que todas las demás deben pertenecer por igual a superiores y subordinados (*POL*_I, 1277b).

Aunque existe una virtud que es propia del gobernante, en la mejor de las *pólis*, todos los ciudadanos deben participar del ejercicio del poder y gobernar a su turno. Por tanto, la virtud que hace excelente al hombre y al ciudadano, la prudencia, debe ser inculcada a todos los miembros de la comunidad y será característica propia de todos los ciudadanos en la mejor de las *pólis*. En especial porque, tal como lo menciona Briceño (1989), la virtud del buen ciudadano se identifica con la virtud del individuo, puesto que la virtud del ciudadano tanto como la del individuo consiste en llevar a cabo obras en favor de la comunidad política:

Todo el alegato sobre la virtud del ciudadano, aunque se refiere a situaciones concretas de orden político, va montado sobre consideraciones de orden filosófico. En efecto: la conclusión que se puede sacar de la discusión es la de que el ciudadano perfecto se encuentra en el régimen en que puede gobernar y, a su turno, ser gobernado. Y el ciudadano virtuoso es precisamente el que sabe gobernar y ser gobernado (Briceño 1989, p. 274).

Para Aristóteles es claro que existe una variedad de *politeías*, pero, a la más perfecta entre estas, le corresponderá, necesariamente, los mejores ciudadanos, en el entendido de que

politeía es, en esencia, el cuerpo de ciudadanos que la conforman²⁸. Y, la manera de caracterizar al ciudadano ideal aristotélico radica en su participación política, función para la que se debe formar al gobernante de la misma manera como se forma a un hombre virtuoso, por la prudencia. En el ejercicio de la prudencia se pueden analizar las condiciones que deben tener quienes vayan a asumir las magistraturas: primero, lealtad con la *politeía* establecida; después, una gran habilidad en el ejercicio de las funciones del gobierno; en tercer lugar, virtud y justicia en cada *pólis* de acuerdo con la *politeía* (*POL*₁ 1308a). Se corrobora que los ciudadanos ideales, propios de la mejor de las *pólis*, en tanto participan de las magistraturas, deben tener toda una serie de cualidades que los hacen también hombres virtuosos, esto es, hombres prudentes. En *Ética Nicomáquea* es posible rastrear esta idea al establecer justamente una “prudencia política” aplicada en la *pólis* y que se subdivide en una prudencia legislativa y una prudencia práctica ejercida en las asambleas (*EN*₂, 1141b23-29). Para Vigo (2006)

La disposición intelectual virtuosa que, a nivel individual, permite al hombre prudente configurar exitosamente su vida con arreglo a un ideal adecuado de la vida buena para el hombre es, en esencia, la misma que se denomina también “política” (*politiké*), allí donde se trata de su aplicación y despliegue en el nivel correspondiente a la organización y la conducción de la vida comunitaria (...) En rigor, no sólo hay dos diferentes formas de despliegue de la prudencia, a nivel individual y a nivel de la comunidad política, sino que, además, la prudencia política se divide, según su ámbito específico de despliegue, en una prudencia legislativa o arquitectónica, la vinculada

²⁸ El estagirita plantea un orden jerárquico de mejores a peores formas de gobierno (cuyos nombres varían según el énfasis de las traducciones): la monarquía, la aristocracia, la *politía*, la democracia, la oligarquía y la tiranía. El criterio de distinción, entre buenas y malas, es la vinculación al interés público en las buenas, y en las malas con el interés individual. Pero, estas tipologías de gobierno puras muy difícilmente se dan en la realidad. Aristóteles reconoce que existen tantas formas de *politeías* como se puedan llevar a la práctica, mezclando las características de estas formas mencionadas.

Dentro de las formas justas de *politeías* se encuentran la monarquía, la aristocracia y la que recibe el nombre común a todas las demás, la *politeía*, también denominada *politía* o timocracia, República o realeza. Para Bobbio (2006), “*politía*’ (traducción de *’politeía*’) significa ni más ni menos constitución y por tanto es un término de género y no de especie ... Más grande es el desconcierto que crea en el lector el uso del término genérico *’politía*’ o *’constitución*’ para indicar una de las series posibles constituciones, ya que en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles, al repetir la clasificación de las formas buenas y malas, usa el término “timocracia” para indicar la tercera forma buena, que fue utilizado por Platón para designar a la primera de las cuatro formas de gobierno que derivan de la forma buena...” (p. 4).

con la tarea del legislador, y la prudencia práctica, que puede ser ya la que se pone de manifiesto en las asambleas populares o bien en los tribunales (pp.215-216).

Según las palabras de Aristóteles al final del Libro III de *Politeía*, la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor *pólis* son necesariamente la misma. Se le otorga en este sentido un valor imperante a la educación que reciben los ciudadanos para adquirir las virtudes propias que lo capacitan para participar del gobierno de la *pólis*. Se trata, en suma, de la prudencia, que adquiere una dimensión personal en tanto forma un hombre esencialmente ético, y una dimensión relativa a la *pólis*, que forma a un ciudadano eminentemente político. Ya se ha dicho, el ciudadano virtuoso es precisamente el que sabe gobernar y ser gobernado a partir del ejercicio de la prudencia:

En la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es evidente que de la misma manera y por los mismos medios como un hombre se hace bueno, también se puede constituir una ciudad aristocrática o monárquica, de modo que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno serán más o menos las mismas que las que lo hacen apto para ser un hombre de Estado o rey (*POL*₂, 1288a-b).

En conclusión, en el libro VII de *Politeía*, Aristóteles termina su idea sobre la virtud del hombre, la del ciudadano, y la de la *pólis* estableciendo que consisten en lo mismo: una actividad virtuosa que conduce a la acción del hombre como participación política. En esto radica la esencia de la convivencia conjunta en torno a una unidad de propósito: alcanzar la *eudaimonía* como realización ético-política:

La *pólis*, en cambio, es virtuosa no por obra de azar sino del conocimiento y de la decisión. Ahora bien, virtuosa es la *pólis* donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeía*. Y en nuestro caso, todos los ciudadanos participan de ella. Por eso hay que investigar cómo un hombre se hace virtuoso. Porque aun suponiendo que todos los ciudadanos fueren virtuosos en conjunto, pero no individualmente, es preferible esto último: ya que a todos acompaña la bondad de cada uno (*POL*₁, 1332a).

3.2 Politeía: la *pólis* y los ciudadanos

Diferentes tipos de comunidad

Si el fin último de la *pólis* consiste en la realización ético-política de los ciudadanos a partir del ejercicio de la prudencia, y si en esto consiste su “*Supremo Bien*” y el de la *pólis*, no se puede limitar el fin de la comunidad política a la mera satisfacción de las necesidades vitales del hombre. Son las otras formas de organización prepolíticas las destinadas para estos fines intermedios. Inicialmente, la comunidad establecida por la naturaleza para satisfacer las necesidades cotidianas y básicas del hombre es la familia, y la comunidad formada entre varias familias es la aldea; la *pólis*, por último, como comunidad perfecta conformada a partir de varias aldeas, “se forma para vivir, y existe para vivir bien” (*POL_I*, 1252b). Por esto, la *pólis* tiene una prioridad ontológica sobre la familia y sobre cualquier ciudadano. La naturaleza del hombre plantea una perfección a alcanzar como ciudadano, o como dice Vigo (2006), “apunta a la plena realización de las capacidades específicamente humanas” (pp. 216-217), necesariamente dentro de la mejor y más desarrollada de las comunidades. La *pólis* permite la realización a la que está destinada el hombre, permite el vivir bien del ciudadano alcanzando su *eudaimonía*:

La “buena vida”, que es la meta del Estado, se identifica con la *eudaimonía*, que es la meta de los individuos. Los Estados son entidades naturales y, como otros objetos naturales, tienen una meta o fin. La teleología es un rasgo de la teoría política Aristóteles, tanto como de su biología (...) La sociedad y el Estado no son ligaduras artificiales impuestas al hombre natural: son manifestaciones de la propia naturaleza humana (Barnes, 1999, pp. 132-134).

Las tres formas de comunidad, las dos primeras, primitivas o prepolíticas: familia y aldea, tanto como la tercera, la política (*la pólis*), son asociaciones naturales, pero sólo en ésta última, su naturaleza corresponde a una finalidad que todas deben alcanzar por ser la mejor, la más completa y con “el más alto grado de autarquía” (*POL_I*, 1252b). Autarquía es,

según *Ética Nicomáquea*, “aquello que, por sí sólo, hace la vida preferible y sin que carezca de nada; y una cosa así es la felicidad” (*EN*₂, 1097b). La buena vida del ciudadano en la *pólis* se alcanza, según Arendt (2012), “habiendo dominado las necesidades de la pura vida, venciendo el innato apremio de las criaturas vivas por su propia supervivencia” (p. 60). En este punto el ciudadano ya no está ligado al proceso biológico vital. Por esto, para Aristóteles esta sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el simple convivir del que son capaces incluso las bestias:

Es claro, pues, que *pólis* no es una comunidad de lugar para evitar la injusticia o para el comercio. Esas son condiciones necesarias si existe una *pólis*, pero no porque concurren todas ya existe una *pólis*, sino la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien, con una existencia perfecta y autárquica. No la habrá, sin embargo, si los ciudadanos no habitan en un mismo lugar y no disfrutan de la *epigamia*²⁹. Pues de ahí resultan afinidades en la *pólis* y fratrías y cultos religiosos y diversiones sociales que los unen. Esto es fruto de la amistad. Porque amistad es la elección de esta vida. El fin de la *pólis* es vivir bien, y estos son medios para el fin. *Pólis* es, en suma, la comunidad de familias y aldeas que viven una vida perfecta y autárquica. Esto es, como dijimos, vivir feliz y honradamente (*POL*₁, 1280b).

El fin de la *pólis* y del ciudadano es la *eudaimonía* que se alcanza por la participación política de los ciudadanos en los asuntos comunes dentro de la comunidad política. Sin embargo, la forma de esta participación ciudadana depende de las disposiciones que la *pólis* establece como forma de organizar la vida en sociedad en un nivel institucional, específicamente las reglas sobre la ciudadanía.

Unidad o pluralidad de la *pólis*

La *pólis*, como la más perfecta de las formas de asociación, cumple necesariamente con el requisito de ser autárquica, y en esto radica su realización. Se entiende que debe ser

²⁹ Designa el derecho a contraer matrimonio. En particular, regula el derecho de casarse en otra ciudad-estado.

autosuficiente y garantizar el cumplimiento del fin natural por el que es instituida y se encuentra destinada. Más allá de satisfacer las necesidades vitales propias de los animales, la *pólis* garantiza la *bíos politikós* ligada a una vida distintivamente humana. Para asegurar dicho fin debe autoabastecerse en lo económico y en todo tipo de recursos, debe poder defenderse y proteger a sus ciudadanos. Sin embargo, no puede confundirse este rasgo autárquico con el de su unidad. Aristóteles guarda serios reparos frente a esta idea propuesta por Sócrates sobre la unidad absoluta de la *pólis*. El estagirita rechaza el planteamiento estableciendo que, si la *pólis* creciese lo suficiente en unidad, perdería su condición como la más perfecta de las comunidades, pues, entre más unidad, la comunidad tendería a parecerse a una aldea, a una familia, y por último a un hombre. En definitiva, la unidad aniquila la *pólis* (*POL_I*, 1261a).

Aristóteles establece una naturaleza diferente para la *pólis*: la pluralidad. Más allá del número determinado de hombres necesarios para constituir una *pólis*, se necesita que ellos sean diferentes, pues no se hace una *pólis* partiendo de individuos semejantes. Aunque todos los ciudadanos deben compartir un mismo propósito, tienen diferente calidad (*POL_I*, 1261a). Aristóteles ejemplifica esto muy bien con el caso de los marineros que, cumpliendo diferentes roles en el interior de un barco (que representa su comunidad), tienen, al final, un propósito común: el de su salvaguardia, realizable únicamente a partir de la división de las tareas requeridas (*POL_I*, 1276b).

La idea de la pluralidad de la *pólis* se basa en la distribución de las funciones que hace posible su autarquía y que la organiza bajo una unidad de propósito o finalidad compartida por cada uno de sus miembros. Ya que las funciones propias del buen ciudadano recaen en la participación política, especialmente en ejercicio de las magistraturas de la *pólis*, y, en tanto se predica que los ciudadanos son todos libres e iguales, el derecho y obligación de gobernar debe estar distribuido de forma igual, sea bueno o malo. Esto es lo más justo dentro de la *pólis*. Pero como no todos pueden ejercer estas funciones de mando simultáneamente, y esta posibilidad se debe organizar para garantizar que todos lleguen a hacerlo, pues sería lo más justo entre hombres iguales, se toman medidas para que el ejercicio de las funciones públicas sea organizado por años, según distinto orden o período, haciendo que los más ancianos se retiren del oficio.

Es necesario el cuidado de estas personas ya retiradas y sin mando, para que sean tratadas como semejantes habiendo cumplido con su deber ciudadano. Aristóteles plantea que “unos gobiernen y a su turno sean gobernados como si se convirtiesen en otras personas y, de la misma manera, entre los gobernantes, que unos desempeñen unas funciones y otros, otras” (*POL_I*, 1261a-b); de lo cual manifiestamente concluye que no es unitaria por naturaleza la *pólis*. En la filosofía política aristotélica no puede existir la unidad de la *pólis*, pues, lo que es propio de cada ciudadano depende de la distribución de las funciones que los requieren como parte de sus deberes cívicos al hacer parte del gobierno. Por esto, se concluye que la naturaleza de la *pólis* es la pluralidad, que garantiza la autarquía, y de la que depende, incluso, la consecución misma del fin del ciudadano y de la *pólis*. En esto radica la diferencia con el pensamiento socrático:

El origen del error de Sócrates debe atribuirse a la falsa hipótesis de que en cierta manera deben ser una la casa y la *pólis*, pero no totalmente. Pues hay un momento en que la *pólis*, por ser tan unitaria ya no será *pólis*, o en que lo es todavía pero una *pólis* inferior, casi dejando de ser *pólis*, como si una sinfonía la convirtieran en homofonía, o el ritmo en un solo golpe. Es que siendo pluralidad, según se ha explicado, hemos de hacer la solidaria y unitaria mediante la educación (...) Es peligroso establecer las magistraturas como las instituye Sócrates: hace que siempre gobiernen los mismos. Esto es causa de rebelión aún entre los que ninguna categoría tienen, ¡cuánta más entre varones apasionados y belicosos! Es evidente que él hace que los gobernantes deban ser los mismos siempre ... Él dice que “al punto, desde el nacimiento, dios mezcla en unos oro, en otros plata, pero bronce y hierro en los destinados a ser obreros y labriegos”. Más aún, priva de felicidad a los guardianes, por más que enseñe que el legislador debe hacer feliz a la *pólis*. Pero es imposible la felicidad del todo, a menos que todas, o la mayoría de las partes o algunas siquiera, disfruten de felicidad. El ser feliz no es como el ser par, que puede estar en el todo sin estar en sus partes; mas la felicidad así es imposible (*POL_I*, 1263b; 1264b).

Libertad e igualdad como presupuesto de la soberanía

Si para Aristóteles la esencia misma de la *pólis* radica en su pluralidad, su presupuesto básico, como ya se ha debido intuir, es la libertad e igualdad de los ciudadanos que la conforman. Estas cualidades en el ciudadano hacen de él un verdadero agente soberano tanto de su vida personal, dispuesta por las virtudes ético-rationales, como en la vida comunitaria, dispuesta por la política. Por esto, es dable concluir dentro del pensamiento del estagirita que 1) en los gobiernos políticos los ciudadanos “alternan el mando y la obediencia, pues la naturaleza ha hecho iguales a los ciudadanos, sin diferencia alguna” (*POL_I*, 1259b); y, como consecuencia, 2) la soberanía política “se ejercita entre ciudadanos libres e iguales por naturaleza” (*POL_I*, 1255b). Se completa la idea referida a la importancia radical de una condición de libertad e igualdad como presupuesto básico del ejercicio de la ciudadanía, o lo que es equivalente, a la de su soberanía como miembros constitutivos de la *pólis*. Arendt (2012), marca una ruptura entre las relaciones eminentemente políticas, mediadas por estos presupuestos de libertad e igualdad en la *pólis*, con otro tipo de relaciones propias de diferentes comunidades como la familia:

La *pólis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad (...) Igualdad significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que suponía la existencia de “desiguales” que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado. Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados (pp. 57-58).

Se podría interpretar que la idea “ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” de Arendt, apunta justamente a la condición de igualdad en que se basa la alternancia en el ejercicio de las magistraturas. No por el hecho de estar en el turno de gobernar, se es más o mejor ciudadano; tampoco se es menos o peor ciudadano por haber concluido el turno en el gobierno. La libertad y la igualdad son la base del gobierno político. Por esto, lo común a las

magistraturas en una democracia, establece Gallego (1996, p. 170), es la igualdad. La justicia y las leyes son garantes de esta condición del hombre y del ciudadano en la *pólis*.

La justicia

La justicia juega un papel central en el mundo griego antiguo. Para Sócrates, Platón y Aristóteles la justicia era esencial para poder hablar de lo político, era clave para determinar cuál era la mejor manera de vivir en comunidad. Pero, no existe un solo sentido de justicia en Aristóteles, sino que esta noción toma diferentes sentidos de acuerdo con sus ámbitos de aplicación. Según Ross (1981, pp. 249-250), por lo menos se distinguen dos nociones referidas a 1) “un sentido universal, lo que es conforme a la ley”, o sencillamente lo legal; y 2) “un sentido particular, lo que es imparcial e igual como respeto a la igualdad”, o aquello que impide la generación de desigualdades no justificadas. Mientras la justicia universal trata del conjunto de las relaciones sociales, es decir, del bien común, la justicia particular se enfoca en las relaciones de intercambio entre individuos dentro de la comunidad que conforman. Aristóteles así lo expresa en *Ética Nicomáquea*:

Es evidente, pues, que existen varias clases de justicia, y que, junto a la virtud total, hay otras ... Hemos definido lo injusto como lo ilegal y desigual, y lo justo como lo legal y equitativo. Pues bien, la injusticia de la que antes hemos hablado es la ilegal, y así como lo desigual y lo ilegal no son lo mismo sino distintos, tal cual no es la parte del todo (pues todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual) (*EN*₂, 1130b).

La justicia es, en suma, el máximo bien de la *pólis*. Sobre ella se sustenta la vida en comunidad, y según el estagirita: “como en todas las ciencias y artes el fin es un bien, pero especialmente en la suprema de todas, que es la acción política, el máximo bien es la justicia como aquello que contribuye al interés común” (*POL*₁, 1282b). La finalidad de la *pólis* no es, como ya se ha dicho, la satisfacción de las necesidades vitales, sino *el “reinado de la justicia”*, pues esta asegura la realización del ideal de una vida humana realizada. Según Moreau (1972), la justicia crea las condiciones en que el hombre puede poner en marcha el

ejercicio de la virtud, alcanzando de este modo la felicidad gracias a la justicia (p. 223). Por esto, se puede decir de acuerdo con lo planteado por Serrano (2005), que “la justicia es la virtud social por excelencia” (p. 124) y es, al tiempo, “la virtud social a la cual acompañan necesariamente las demás virtudes” (*POL_I*, 1282a). Así, lo justo, según establece Briceño (1989), “debe ser un interés de la *pólis* en general y del común de los ciudadanos conforme a la igualdad” (p. 258). Pero, como la justicia es el sustento de la *pólis* y el mayor de los bienes para el ciudadano, al alejarse de ella, se incurre en la peor de las desgracias:

Como el hombre que ha alcanzado el pleno desarrollo es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando se independiza de la ley y de la justicia. La injusticia armada es peligrosísima: y el ser humano está naturalmente equipado con armas al servicio de la inteligencia y de las virtudes, pero que puede usar para fines peores. Por eso, si no tiene virtud, es el más profano y salvaje, el más voluptuoso y glotón. La justicia está ligada a la *pólis*, tiene un valor político, porque la administración de la justicia, que no es sino la determinación de lo que es justo, es la regla de la comunidad política (*POL_I*, 1253a).

El imperio de la ley

El sentido social y político de la comunidad viene dado por la razón que alimenta y se materializa en las instituciones y reglas que hacen viable la vida en la *pólis*: aparece la ley como máxima rectora de la comunidad política. Las leyes son expresión de la pura racionalidad, que es superior a la naturaleza humana. Por esto, según lo establece Lisi (2019), las leyes constituyen el sustento con el que los magistrados deben juzgar los casos particulares en el ejercicio de su magistratura. Aristóteles cree en el “*imperio de la ley*”, separándose de la idea del rey-filósofo de Platón, quien, en todo caso, sigue condicionado a su humanidad y las pasiones que acechan su alma (*POL_I*, 1281a). En cambio, la ley es la razón liberada de la pasión (*POL_I*, 1287a), y, por tanto, mejor expresión de la justicia absoluta entre ciudadanos libres e iguales:

Es preferible (...) que la ley gobierne y no cualquiera de los ciudadanos, y aun si es mejor que gobiernen varios, habría que constituirlos en guardianes y ministros de las

leyes, porque si es menester que haya magistraturas, no es justo que sea uno solo quien tenga el poder siendo iguales todos (*POL_I*, 1287a).

Para la salvaguarda de la libertad, la igualdad y la soberanía del ciudadano, como presupuestos de su condición humana y de su participación política en el gobierno de la *pólis*, es fundamental entender que vivir conforme a las leyes de la *politeía* no es esclavitud sino libertad (*POL_I*, 1310a). Soto (2011) plantea que la soberanía de los ciudadanos se “remite” o “extiende” a las leyes, pues el imperio de la ley – antes que imponerse – se superpone a “la supremacía de la multitud, que no resulta abandonada sino restringida, conservando pues, su entero dominio en sus ámbitos particulares. En suma, la soberanía estaría compartida por la masa y la ley” (p. 250).

El *lógos* aristotélico implica el respeto por las leyes en el ejercicio del poder soberano de la ciudadanía. Bajo este precepto, se busca formar una *politeía* orientada por la razón. Ésta deberá conducir a una buena vida para todos sus miembros y la *pólis* en general, y en cuyas leyes parece concretarse la politicidad del hombre. La lógica es clara: las leyes son expresión de la razón; los ciudadanos, como ya se ha visto, con miras a su realización ético-política deben guiarse por la razón; por tanto, los ciudadanos deben guiarse por las leyes para su realización ético-política. Para Aristóteles la mejor de las *politeías* debe estar regida por la ley, ya que es la mejor forma de alcanzar el desarrollo para el individuo que llegará a convertirse en ciudadano:

El “ideal de Estado aristotélico” es el de proporcionar, gracias al imperio de la ley, las condiciones necesarias para el ejercicio de la moralidad y, de tal modo, para la plena realización de la naturaleza del hombre, que no es otra que haber “nacido para ser ciudadano” (Pájaro, 2011, p. 37).

En un gobierno semejante, el de la mejor de las *politeías*, se entiende que el ejercicio del poder, representado por las funciones que se ejercen desde las magistraturas, debe ser orientado por la justicia y las leyes como expresión de la razón, pues, de esta forma, la *pólis* crecerá con miras al bien común, según lo hace evidente Moreau (1972, p. 229). En una

politeía regida bajo el imperio de la ley, o lo que es igual, regida por la razón, los legisladores juegan un papel fundamental en la estructuración del orden social. Estos tienen la función de hacer buenos a los ciudadanos mediante la costumbre que se materializa en las leyes:

Esto corrobora lo que sucede en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos con la costumbre. Esta es la voluntad de todo legislador y cuantos no lo hacen bien, fracasan; y en esto reside la diferencia entre una buena y una mala constitución (*EN*₂, 1103b).

Esto quiere decir que la ley, como mejor expresión de lo racional en la *pólis*, necesaria para regular la vida en comunidad, debe responder a un claro sentido social y político que la determine en busca del bien común. Legislar bien es, entonces, “poner en práctica a partir del discernimiento, una constitución excelente para dirigir a los ciudadanos hacia el mejor bien posible”³⁰ (Tordesillas, 1998, p. 245). El valor y peso de la ley no le es del todo intrínseco a esta, sino que es un poder derivado precisamente de 1) la razón y de 2) la voluntad colectiva de obedecerla cuando esté orientada hacia la búsqueda del mayor beneficio de todos en la comunidad política:

Las leyes rectamente establecidas deben ser soberanas, y que los gobernantes, sean uno o varios, pueden decidir de aquello que las leyes no pueden expresar con exactitud, por no ser fácil abarcarlo todo. Más no es tan claro cuáles son las leyes correctamente establecidas, y la vieja dificultad permanece. Pero igual que las *politeías*, es necesario que las leyes sean malas o buenas, justas o injustas. Excepto que es evidente que las leyes deben ajustarse a la *politeía*. Y si es así, luego las que están de acuerdo con las *politeías* normales son necesariamente justas, e injustas las que concuerdan con las desviaciones (*POL*₁, 1282b).

A cada determinada clase de *politeía* corresponde un tipo específico de normatividad. Por esto García-Huidobro (2012), establece que los regímenes políticos no son siempre los

³⁰ Traducción propia

mismos y cambian con cada pueblo, por lo que también cambian las normas de justicia que se establecen en ellos (p. 17). Si la *politeía* es justa, lo será su ley, pero si es corrupta, entonces su ley será también corrupta. Por tanto, decir, a secas, que la ley es la que determina el orden social y que nadie está por encima de esta, es desconocer la voluntad y el sentido que la inspira. Sin esta voluntad humana creadora y el sentido del bien común a la que debe estar dirigida, la ley pierde su valor y se convierte en un instrumento o herramienta genérica del poder. Respondería, entonces, a cualquier orientación política, degenerándola en cuanto se la desprovee de su naturaleza racional y teleológica que determina su fin como el mayor bienestar de la *pólis* y de los ciudadanos que la conforman.

La ley es un instrumento peligroso dentro de un sistema despótico, pues, es usada como control social y mecanismo de opresión. Sin embargo, Aristóteles cree que la ley es expresión de esa racionalidad amplia que es el *lógos*, que lleva al hombre a desarrollarse por medio de su acción y discurso entre los que serían otros ciudadanos virtuosos, libres e iguales en la comunidad política perfecta. La ley es producto y representa la politicidad del hombre. Por esto, la función de los legisladores será llevar al hombre a la virtud en sus dimensiones ética y política. Con esto, se asegura el máximo bien para el individuo y para la comunidad:

Unos, en efecto, dudan de si un legislador que quiera implantar las leyes más justas ha de legislar mirando el interés de los mejores ciudadanos, o de la mayoría, cuando concurren las circunstancias dichas. Lo “justo” debe entenderse “conforme a la igualdad”, pero lo “justo conforme a la igualdad” debe ser en interés de la *pólis* total y del común de los ciudadanos. Ahora bien, ciudadano es quien comparte por parejo el gobernar y ser gobernado, lo cual es distinto según cada *politeía*; y en la perfecta es aquel que puede ser gobernado y gobernar en vista de una vida según la virtud (*POL*_I, 1283b-1284a).

Aunque “el imperio de la ley” es una de las ideas centrales en el pensamiento de Aristóteles, no se puede olvidar que el parámetro que la inspira viene de una hermenéutica teleológica del hombre como animal político (*zoon politikón*) y de la *pólis* como realización de la *eudaimonía*. No se trata de cualquier ley sin distinción de su contenido, carente de sentido racional, sino de una que oriente al individuo y a la *pólis* al bien supremo como

expresión de lo mejor que hay en el hombre, la razón. La ley debe responder a una finalidad más allá de ella misma, por lo que su contenido depende del tipo de *politeía* que se quiere construir, y la mejor ley corresponderá a la mejor *politeía*.

La justicia particular

Según lo explica Serrano (2005), la justicia particular consiste en una especie de proporción que se aplica a la “distribución de honores, dinero o cualquier otro bien externo compartido por los miembros de la comunidad, así como a los tratos que los individuos establecen en sus relaciones” (p. 139). La justicia universal depende de la igualdad entre los miembros de la comunidad política, pero, como en realidad no todos los miembros de la *pólis* gozan de las mismas condiciones, incluso entre ciudadanos, pues es evidente que unos tienen algunos bienes más que otros, se hace necesario un reajuste en el parámetro de justicia. La justicia particular se desprende, entonces, de una corrección en casos concretos que el trato abstracto de la ley no puede proveer. La idea de equidad salta a la vista como una reordenación de la distribución de lo que es justo para cada uno en el interior de la comunidad política:

Lo que ocasiona la dificultad de que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal ... Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta. Esta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto (*EN_I*, 1137b).

Un problema de fondo subsiste en esta concepción equitativa de la justicia particular. La condición de igualdad de la que parte Aristóteles no parece del todo real, y los intentos correctivos para solucionar las desigualdades sociales, como el mayor de los males de la

pólis, fallan en la realidad. Rancière, según Villegas (2014), toma esta igualdad aristotélica para analizar que la distribución de lo común y de la justicia encuentran su mejor criterio en los títulos y en las tareas que cada uno de los ciudadanos de la *pólis* aporta: los *oligoí*³¹ aportan el dinero, los *aristoí*³² aportan la virtud y el *demos*³³ la libertad. Esta situación de desigualdad sustancial es la base sobre la cual se produce el ejercicio real del poder en la *pólis*:

La cuenta errónea de la organización de lo común es el hecho de que una parte de lo común, el *demos*, los pobres tienen una “propiedad que no le es propia en absoluto”: la *eleutheria* o libertad que comparte con las otras clases sociales. Así, lo que verdaderamente aporta el *demos* a la comunidad, no es ningún título positivo, sino el “litigio” (...) Este litigio, este desacuerdo es, por un lado, el desacuerdo que se produce por la repartición (la mala repartición o la simple repartición aritmética) de lo común, lo cual muestra dos supuestos que son lo propio de la política: la igualdad y la división de la sensibilidad, la división entre lo que se ve y lo que no se ve, entre lo que se escucha y lo que no, entre lo que es *lógos* y lo que se toma, simplemente por ruido (...) Es interesante porque la lectura del párrafo de Aristóteles produce un nuevo concepto de política:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía (Villegas 2014, pp. 292-297).

³¹ “*oligos*” significa “pocos”. Los pocos, generalmente representan un grupo social reducido con poder económico. Por esto, oligarquía es el gobierno de los ricos, que son pocos.

³² “*aristos*” significa excelencia, y en Aristóteles se toma como virtud. Los *aristoí*, inicialmente, eran las familias que detentaban un linaje noble. Por esto, la aristocracia es el gobierno de los mejores, de los más excelentes o de los más virtuosos.

³³ “*demos*” significa pueblo. Por esto la democracia es el gobierno del pueblo o de la multitud.

No se puede escapar de la tensión política que supone una pretendida justicia basada sobre una desigualdad de fondo al momento de organizar la *pólis* y los ciudadanos. Reaparece el *lógos* en el epicentro mismo de las relaciones humanas para suscitar y redefinir ese *litigio* originado entre desiguales que define la pertenencia de los hombres al espacio compartido de la *pólis*. A partir de una situación de desigualdad *de facto*, el *lógos* definirá la posibilidad de acceder a la humanidad y a la buena vida que significa el hacer parte de la comunidad política. El *lógos* define el espacio de lo público, y ejerciéndolo se reivindica la soberanía de quienes, en un actuar esencialmente político, aparecen por sus actos y palabras en el espacio común que encarna la realidad humana. La fuerza de este *lógos* supone transgredir la ordenación funcional de la *pólis*, que se asemeja al tinte policivo origen de la *biopolítica foucaultiana* como control de las poblaciones. El ruido de los que están al margen de lo humano, es decir, por fuera de la *pólis*, cobra una nueva fuerza para aparecer por las acciones y el discurso con un sentido legible para los otros ciudadanos. El *lógos*, como acción y discurso, es el hecho político por excelencia.

La amistad

En el análisis de la amistad en *Ética Nicomáquea* ya se ha establecido que 1) *philía* se debe entender como todo impulso hacia la asociación con otro; 2) su importancia es fundamental para la existencia y unidad misma de la *pólis*, esto es, depende de ella; 3) tan importante es, que incluso, la función legislativa debe estar más enfocada en procurar buenas relaciones de *philía* que en la misma justicia y; 4) es presupuesto básico para lograr establecer una noción de igualdad entre los ciudadanos sobre la base de la virtud, recordando que la amistad entre hombres buenos e iguales en virtud es la *philía* perfecta y los ciudadanos así relacionados querrán el bien el uno del otro. Ahora, en *Politeía*, Aristóteles establece que

La amistad, creemos, es el bien máximo de una *pólis* (es lo mejor para evitar disensiones). Sócrates encomia en alto grado la unidad de la *pólis*, que él cree dice ser fruto de la amistad: como en los discursos sobre el amor ... En la *pólis*, en cambio, tal fraternidad tendrá que aguarse por causa de la comunidad susodicha ... Dos móviles hay que inspiran a los hombres: cuidado y afecto; sentir algo como propio, y quererlo (*POL*_I, 1262b).

El cuidado y el afecto hacen parte de esos antiguos y profundos vínculos comunitarios basados, en parte, en un ligamen mítico-religioso que hacían de cada ciudad-estado griega expresión del mayor de los bienes para cada ciudadano. El sentimiento de comunidad, la amistad cívica, es la que permite relaciones armónicas entre ciudadanos y es presupuesto de toda asociatividad. Sin esta, no podría existir la comunidad. La *pólis* no se puede limitar a su mero espacio geográfico, sino que se instituye bajo la teleología de una buena vida, alcanzada entre todos los ciudadanos que interactúan necesariamente por esta relación de amistad (*philía*). Por esto, según lo establece Vigo (2006), las diferentes formas de *philía*, propias de cada una de las pequeñas subcomunidades, como las familias o los grupos religiosos, así como los demás grupos sociales en general, cumplen una función social y política dentro de la *pólis* (pp. 218-219). La comunidad política depende de la amistad como una disposición de la que surge la decisión de vivir en comunidad.

La educación

Otro de los pilares fundamentales sobre los que se basa el orden sociopolítico de la vida en comunidad es la educación. Las virtudes que permiten al hombre desarrollarse en la *pólis*, son, en buena medida, producto de la educación que se recibe desde niños, pues el hombre al nacer no es apto para vivir en sociedad, sino que necesitará de los otros para formarse y realizarse como ciudadano. Es a partir de su interacción con otros hombres que se convierte, de acuerdo con su naturaleza ético-política, en ciudadano. Son variados los aspectos que hacen parte de esta educación entendida como formación integral del hombre y del ciudadano, que Aristóteles trata principalmente en los libros VII y VIII de *Politeía*. Esta educación está dirigida a formar tanto el cuerpo como la mente. En este tipo de educación interviene la *pólis* de forma transversal, pues, la educación es asunto público y debe regularse por ley:

Cada *politeía* tiene su carácter peculiar, que originalmente la formó y que continúa preservándola. Por ejemplo, el espíritu democrático crea la democracia, y el oligárquico, la oligarquía. Y siempre el espíritu mejor es causa de una *politeía* mejor

... Y pues uno es el fin para toda *pólis*, manifiesto es que la educación debe ser una sola e idéntica para todos, y su preocupación debe ser pública y no privada (*POL*₁, 1337a).

Si los asuntos tratados desde el ejercicio de una ciudadanía virtuosa son una cuestión pública por su importancia trascendental, es menester que la educación, como interés común a toda la *pólis*, “sea objeto de la misma práctica para todos” (*POL*₁, 1337a), y más si el tipo de educación recibida por los jóvenes determina el carácter de la *politeía* que van a conformar como ciudadanos. Este planteamiento es claro: para cada tipo de *politeía* se requiere formar a un hombre y a un ciudadano acorde con su carácter. De otra forma se renuncia a la idea particular de *politeía* que se pretende construir. Se refuerza la idea de que para la mejor de todas las *politeías* se debe propender por el cultivo de la razón y las virtudes por medio de actividades que las desarrollen:

Por una parte, no es posible llegar a adquirir adecuadamente los correspondientes hábitos virtuosos, sea del intelecto o bien del carácter, si se está excluido desde el comienzo del proceso de mediación social, de los correspondientes patrones de racionalidad, a través de la educación y la práctica guiada por quienes ya poseen dichos hábitos. Un proceso que comienza incluso mucho antes que la educación formal, ya con el aprendizaje del lenguaje y de patrones elementales de comportamiento en el seno de la familia (Vigo, 2006, p. 228).

Aristóteles establece que para este proceso de formación y para el ejercicio de la ciudadanía en sí misma, se requiere el tiempo suficiente disponible para dedicarse a estos asuntos. Sólo aquellos que tenían la posibilidad de adquirir cultura y formación podían convertirse eventualmente en ciudadanos. Pero también, desde la casa, desde la familia, una preparación del niño y del joven para ser ciudadano es totalmente necesaria. De esto depende el desarrollo de su potencialidad como seres políticos hasta llegar a convertirse en verdaderos ciudadanos. Es tan importante la educación en el pensamiento político de Aristóteles que su encargada, más allá de la familia, es la misma ley. La responsabilidad frente a la educación

es expresión del compromiso con la *pólis*. La *pólis* debe encargarse de la educación de los niños y los ciudadanos a partir de la ley. El papel del legislador y de las leyes es fundamental en la educación del hombre y del ciudadano:

Aquel que va a ser bueno tiene que recibir una buena crianza y desarrollar buenos hábitos y seguir viviendo de esta manera en ocupaciones honradas y no realizar acciones malas ni involuntaria ni voluntariamente, esto entonces sería posible viviendo conforme a una cierta razón y recto orden acompañado de fuerza. En efecto, la autoridad paterna no tiene fuerza o coerción, ni, claro está, tampoco en general la de un solo hombre -como no sea un rey o alguien de este género-. En cambio, la ley tiene fuerza coercitiva porque es una regulación racional que procede de la prudencia y el intelecto (*EN*₂, 1180a).

Crítica a la filosofía política de Aristóteles: el tinte totalitarista

El último tema que se trata en el presente trabajo es la fuerte crítica que acusa a Aristóteles de proponer, en síntesis, un régimen totalitario que reduce y minimiza al individuo bajo el poder absoluto del Estado. En este sentido, Barnes (1999), establece que “la libertad está severamente limitada en el Estado de Aristóteles (...) (y que, si bien los ciudadanos sí la disfrutaban, una gran parte de la población no siempre lo hace, como los esclavos que pueden tener una buena vida únicamente en la medida) que tengan amos generosos, pero que en ningún caso logran tener libertad ni derechos” (p. 135). Pero Barnes continúa diciendo que el Estado, con toda su regulación, por benévolo que sea su propósito, supone una limitación de la libertad:

Si Aristóteles amaba la libertad, no la amaba lo suficiente. Su Estado es sumamente totalitario (...) Los que ven el Estado como un promotor del Bien, acaban frecuentemente como defensores de la represión. Los amantes de la libertad prefieren asignar una función negativa al Estado y considerarlo, más bien, como una defensa y protección contra el mal. (Barnes, 1999, pp. 136-137)

Este argumento toma otra forma en las palabras de Vigo (2006), al plantear que la finalidad del Estado en la filosofía de Aristóteles absorbe la vida de los ciudadanos, incluso en un plano personal. Se muestra un Estado de tipo paternalista que termina por imponer una obligación ética a los ciudadanos respecto de las virtudes en general y la virtud suprema que deben alcanzar. El Estado también determina lo que tendría que ser una “buena vida”, indicándose lo que es deseable para todos:

La idea básica de que el fin de lo que hoy llamaríamos Estado y de la felicidad de los ciudadanos está muy lejos de gozar de aceptación universal. Para encontrar fuertes discrepancias no es necesario remitirse a concepciones modernas que suelen sostener la necesidad de distinguir netamente entre el plano de la búsqueda individual de la felicidad y el plano correspondiente a las garantías y los derechos universales reconocidos formalmente a través de la sanción constitucional y la intervención estatal. Ya en los tiempos de Aristóteles eran conocidas posiciones comparables, que sostenía la necesidad de concebir en términos minimalistas las funciones asignadas a la comunidad política como un todo, sin reclamar de ella el logro de objetivos de máxima referidos a la virtud y la vida buena para el hombre, sino exigiéndole tan solo la garantía de las relaciones de justicia entre los diferentes individuos y grupos (Vigo, 2006, pp. 228-229).

Frente a estas fuertes críticas, se plantea una respuesta a partir de la interpretación de la noción de ciudadano del presente trabajo. Los argumentos de las críticas no recogen el sentido de la filosofía de Aristóteles. Lo primero para considerar de estos ciudadanos, descritos por quienes esgrimen la crítica a Aristóteles, como aquellos individuos reducidos en su papel frente al Estado, es que parecen individuos mucho más característicos de la actualidad, antes que aquellos ciudadanos que hacían parte de las ciudades-estado griegas. Mucho más separados se encuentran estos ciudadanos modernos de la noción ideal de ciudadanos aristotélicos.

La *pólis*, tomada como el Estado en palabras de quienes realizan la crítica, estaba constituida por los mismos ciudadanos. Eran ellos los que detentaban la autoridad soberana de la *pólis* y el ejercicio del gobierno. La *pólis*, por tanto, no se puede confundir con el Estado

que impone y ordena al margen de ellos, como figura abstracta por fuera de los ciudadanos. La *pólis*, sencillamente, es el cuerpo vivo de todos los ciudadanos que la conforman como “su autoridad suprema en todo momento” (*politeuma*) (*POL_I*, 1278b). Por esto, la *politeuma*, al definir quién gobierna, es lo que caracteriza cada *politeía*³⁴.

El poder de la *pólis* en Aristóteles es compartido entre todos los ciudadanos, favoreciendo la participación política, en especial, a partir de la distribución en las funciones públicas que implican, en la práctica, el mando y la toma de decisiones. Esto es para Aristóteles lo que define sustancialmente al ciudadano: su participación en los asuntos comunes a partir de las magistraturas. El sentido del ejercicio del gobierno no se lo puede desligar, entonces, del ciudadano. No cabe la posibilidad de la imposición de una voluntad que no sea la del mismo cuerpo de ciudadanos. Sus decisiones, en todo caso, se toman bajo la guía de la ley, pues, es a partir de la razón que la fundamenta, que los mismos ciudadanos gobiernan.

A partir del imperio de la ley el gobierno debe respetar y asegurar la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, develándose como garantía de la participación de todos en el gobierno. Aristóteles sostiene: no se debe pensar que vivir conforme a las leyes de la *politeía* es esclavitud sino libertad (*POL_I*, 1310a). Y tanto defiende la libertad como presupuesto básico del hombre y del ciudadano que la confía a lo más divino para él, las leyes como expresión de la razón: “la ley es la razón liberada de la pasión” (*POL_I*, 1287a). Por tanto, la ley es la mejor expresión de la justicia absoluta entre ciudadanos libres e iguales. El tinte totalitario desaparece bajo este foco analítico del papel activo y predominante del ciudadano en la vida política de la *pólis* que parte, necesariamente, de una libertad absoluta en el hombre garantizada por la ley.

Bajo el mismo análisis, el bien supremo de todo individuo, tanto de ciudadanos como de no ciudadanos y de la *pólis*, está dado por la misma expresión de la divinidad: la razón. La búsqueda ético-política de los ciudadanos y de la *pólis* implica la realización del máximo

³⁴ “Ya que *politeía* y *politeuma* significan lo mismo, y *politeuma* es la autoridad soberana de la *pólis*, necesariamente será soberano uno o pocos, o la mayoría de los ciudadanos. Cuando uno o pocos o la mayoría gobiernan mirando al bien común, correcta son estas *politeías* lógicamente: más las que persiguen el interés personal de uno o de pocos o de la mayoría, son desviaciones. Porque uno no debe llamar ciudadanos a quienes no participan de la *pólis*, o deben disfrutar de las ventajas de la comunidad” (*POL_I*, 1279a).

bienestar realizable para cada uno de los hombres que hacen parte de la comunidad política. Esta realización del bienestar “*es*” en tanto que actividad; se trata de la realización de la *bíos politikós*. Los ciudadanos que se realizan en este ideal racional de buena vida que abarca a toda la *pólis*, viven en tanto hombres plenos que alcanzan la *eudaimonía*. Existe entonces una finalidad clara de la *pólis*, no un “promotor de un bien” cualquiera o arbitrario. Aristóteles presenta una propuesta seria de vida individual y colectiva. Por esto, luego dice Foucault en *Historia de la sexualidad*, que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. Es en la propuesta de *bíos politikós* que Aristóteles define lo distintivo del hombre.

Además, ¿qué otra propuesta alternativa, así de concreta y sustentada, existe que le haga competencia? Seguramente no será la de los Estados neoliberales actuales que dejan al mercado y a la ambición sin censura *pasar y hacer* sin importar lo que ocurra con el hombre. En estos, se alaba a ultranza la libertad, sobre todo, de los mercados de capital y financieros. Una libertad que atropella a los demás no se puede considerar libertad dentro de una comunidad política. Todo lo contrario, significaría su abandono, es regresar a una vida prepolítica, lo que los contractualistas llaman un “estado de naturaleza”, previa a la conformación de los Estados. Esta no es una propuesta de libertad deseable o aceptable. Es cierto que en la *politeía* aristotélica, con la necesidad de una fuerte división de las tareas propias de una *pólis*, alcanzar la *eudaimonía* no estaba al alcance de todos los hombres. Incluso, por este motivo, el estagirita, hijo de su época, llegó a avalar la esclavitud. Esto es inaceptable en nuestros días, pero es lo propio de la época de Aristóteles. Aun así, existe en su propuesta filosófica, una mejor protección a lo que sería el bienestar para todos los hombres, e incluso protección a lo que vienen a ser, siglos más tarde, los “Derechos fundamentales”, bajo el imperio de la razón, de la justicia y de la ley como garantía de la realización ético-política del ciudadano y de la *pólis*. El esclavo, incluso, encontraría un bienestar en su planteamiento de *politeía*. Por lo menos uno mejor del que ofrecen propuestas de libertad sin límite que hacen de algunos seres humanos menos que esclavos, herramientas desechables al servicio de la economía.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

El objetivo principal del presente trabajo consistió en el estudio de la noción de ciudadano propuesta por Aristóteles, fundamentalmente en sus obras *Ética Nicomáquea* y *Politeía*. El presupuesto del que parte Aristóteles es la racionalidad del hombre, concibiéndolo como *zoon logon ekhon*, un *ser* dotado de *lógos*. Gracias a la racionalidad distintivamente humana, el hombre puede alcanzar la *eudaimonía* (felicidad) o buen vivir, pues, posee las facultades necesarias que le permiten deliberar sobre cómo actuar en su vida individual y colectivamente dentro de la *pólis*, para la consecución de este fin.

La ética determina las acciones del hombre que lo conducen a su felicidad en ejercicio de la prudencia, virtud suprema del uso práctico del intelecto, por la que el hombre puede cumplir con la función que es propia de su condición: vivir según la razón, de acuerdo con lo más excelente que hay en él. Para Aristóteles, la acción humana es una función del alma conforme a la razón (*EN*₂, 1098a), y constituye la parte divina del hombre. Pero, la acción y la función racional, que son principio de una vida netamente humana, tienen su desarrollo necesario, compartiendo entre otros individuos libres e iguales en virtud, dentro de la *pólis*.

La política determina la ordenación *funcional* de los ciudadanos que conforman por sí mismos la *pólis* para alcanzar la autarquía de vida, permitiendo la realización del hombre y su *eudaimonía*. La participación política del ciudadano consiste en la acción racional del hombre que hace parte de la *pólis*. Y, Aristóteles establece que “el simple ciudadano con nada se define mejor que con la participación en el ejercicio de los poderes de juez y en el gobierno” (*POL*₁, 1275a). Por esto, la participación política del ciudadano implica, principalmente, el ejercicio de los poderes de las magistraturas más importantes de la *pólis*.

La realización ético-política para la cual está dotado el hombre racional constituye su naturaleza y su fin como ciudadano, es su *eudaimonía*. Lo propio de su condición es, entonces, una vida compartida entre otros ciudadanos en la *pólis*, la *bíos politikós*. La realización ético-política y la *eudaimonía* son intersubjetivas: únicamente es posible su consecución de manera conjunta como comunidad. Pero, es gracias al *lógos* que el hombre es capaz de construir artificialmente, por contraposición a lo meramente biológico, las instituciones culturales, sociales y políticas, que fijan el horizonte de la humanidad.

Son las acciones y las palabras del *zoon politikón*, del animal político por naturaleza, las que constituyen la *pólis* y su correspondiente *bíos politikós*. Esta forma de vida, la eminentemente humana, consiste en la preocupación de los ciudadanos de hablar entre sí, de encontrar en el discurso un sentido que le permita distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. En suma, de deliberar, tomar decisiones y actuar como un solo cuerpo de ciudadanos que comparten una unidad de propósito: dar respuesta a la pregunta sobre cómo vivir bien en sociedad, alcanzando la *eudaimonía* para todos sus miembros.

La posibilidad de participar de la consecución de este fin común, a partir del sentido compartido que se articula por las palabras y las acciones dentro de la *pólis*, constituye el ejercicio real del poder que separa la vida humana de otras formas de vida. Por esto, “quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita nada porque es autárquico, es una bestia, o es un dios. Pero no es parte de la *pólis*” (*Pol₁*, 1253a). La ordenación funcional de la *pólis*, que determina el acceso al espacio público en que los ciudadanos participan de sus asuntos comunes, implica su humanidad³⁵. El *lógos*, entonces, como acción y discurso, es el hecho político por excelencia.

Por tanto, la *politeía* que se organiza para permitir igual oportunidad de participación en las magistraturas a sus ciudadanos, es la mejor de todas. La igualdad en que se basa la alternancia en el ejercicio de las magistraturas, “lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad” (Arendt, 2012, pp. 57-58). Esta es la importancia radical de una condición natural de libertad e igualdad como presupuesto básico del ejercicio de la ciudadanía, o lo que es equivalente, a la soberanía de los ciudadanos como miembros constitutivos de la *pólis*.

Aristóteles define “lo injusto como lo ilegal y desigual, y lo justo como lo legal y equitativo” (*EN₂*, 1130b), por lo que la justicia “debe ser un interés de la *pólis* en general y del común de los ciudadanos conforme a la igualdad” (Briceño, 1989, p. 258). La justicia es el máximo bien de la *pólis* y los ciudadanos. Sin embargo, no existe en Aristóteles un único sentido de justicia. Hay un sentido universal: lo que es conforme a la ley, o sencillamente lo

³⁵ Y esconde el germen de lo que actualmente es la *biopolítica foucaultiana*, entendida como control de las poblaciones.

legal; y hay un sentido particular: lo que es imparcial e igual como respeto a la igualdad, o aquello que impide la generación de desigualdades no justificadas.

La ley encarna el sentido de justicia universal para la salvaguarda de la libertad, la igualdad y la soberanía del ciudadano, presupuestos de su condición humana y de su participación política en el gobierno de la *pólis*. Por tanto, vivir conforme a las leyes de la *politeía* no es esclavitud sino libertad (*POL₁*, 1310a). Soto (2011), con respecto al asunto tratado, dice que el imperio de la ley – antes que imponerse – se superpone a “la supremacía de la multitud, que no resulta abandonada sino restringida, conservando ... su entero dominio en sus ámbitos particulares ... La soberanía estaría compartida por la masa y la ley” (p. 250).

El papel del legislador y de las leyes es fundamental en la educación del hombre y del ciudadano. La ley tiene la fuerza coercitiva necesaria para la educación del hombre como regulación racional que procede de la prudencia y el intelecto (*EN₂*, 1180a). Su función es volver virtuoso al hombre y al ciudadano obrando en favor de la *pólis* (*EN₂*, 1103b) (*POL₁*, 1283b, 1333a). Se llega a ser un ciudadano a partir de lo que hoy llamaríamos un proceso de socialización y formación, pues el hombre al nacer no es apto para vivir en sociedad, necesita de los otros para formarse y realizarse. Por esto, la *pólis* debe encargarse de la educación de los niños y los ciudadanos a partir de la ley.

En síntesis, la noción aristotélica de ciudadano parte de concebir al hombre como *zoon logon ekhon*, que llega a convertirse, según su naturaleza y *télos*, en *zoon politikón* dentro de la *pólis*. La vida compartida entre estos ciudadanos, libres e iguales en virtud, constituye la vida propiamente humana: *bíos politikós*. Sin embargo, su realización y *eudaimonía* dependen del ejercicio virtuoso de su naturaleza racional, deben actuar según la prudencia, buscando, siempre que puedan, la sabiduría. Éticamente de forma individual, y políticamente como comunidad. El ciudadano se define por su participación en el ejercicio de los poderes de las magistraturas de la *pólis*. La posibilidad de la *bíos politikós* está garantizada por una *politeía* regida bajo el “imperio de la ley” como expresión de la pura racionalidad, que es superior a la naturaleza humana, sometida a “las pasiones que acechan su alma” (*POL₁*, 1281a).

En el desarrollo argumentativo del trabajo, para responder al primer objetivo de investigación, se estudió el contexto del pensamiento filosófico de Aristóteles. La *pólis*

griega, pero específicamente Atenas, representan, como ideal y como hecho real, el contexto del pensamiento de Aristóteles. Dentro de este contexto general, la influencia de Platón, su maestro, es fundamental. En definitiva, la *pólis* griega y Atenas se estructuran bajo una necesidad y propósito racional de vida en comunidad marcado por un *lógos* emergente. Aristóteles se nutre de estos elementos para formular su propia idea de *politeía*.

La transición del mito a la filosofía marca una profunda tensión en la forma de explicar las realidades humanas, y dentro de estas, las relaciones de vida en comunidad. El uso de la razón toma fuerza y se impone en un movimiento democratizador en el que un gran número de la población comienza a pretender una participación del poder y de la organización de la *pólis*, constituyendo, en suma, lo que Meier (1985, p. 10) llama una verdadera “revolución en los espíritus”. Continúa guardándose respeto por los dioses, pero, ya no se los conjura para atender a las grandes decisiones de la comunidad política, pues se imponen un propósito y una necesidad racional de vida en comunidad. Los espacios de participación de los ciudadanos se convierten en el núcleo fundacional de la democracia ateniense: palabras y actos no se contraponen, sino que constituyen el sentido mismo de la idea y el hecho de lo que fue y representa aún hoy *aquella Atenas*.

El ciudadano se sitúa en el centro de la *pólis*, pues es constitutivo de la misma, y sobre el cual gira de manera central la reflexión de la ciudad-estado. Rousseau, interpretando a Platón, toma la idea que los individuos obtienen sus facultades mentales y morales de la sociedad y por ella llegan a ser humanos, por lo que la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano (Sabine 2015, p. 443). Esta idea corresponde también con la importancia que Aristóteles le reconoce a la idea del ejercicio de la ciudadanía en el campo de la realización ético-política del hombre y de la *pólis* dentro de su filosofía.

Respondiendo al segundo objetivo de la investigación, a partir del análisis de *Ética Nicomáquea* debe entenderse que el ciudadano es, antes que nada, un individuo racional que orienta el sentido de su vida y, por ende, el conjunto de sus acciones, de acuerdo con el bien máximo al que se puede aspirar en un ejercicio virtuoso de la obra propia del hombre, la prudencia. Sin embargo, el hombre no puede olvidarse del cultivo de la sabiduría. No se puede reducir al individuo de *Ética Nicomáquea* a un mero calculador racional. El hombre, a partir de la razón, está dotado con facultades que lo separan del resto de los animales, tales

como el habla y la articulación de sentido que le permite distinguir entre lo bueno y lo malo, pero, sobre todo, deliberar sobre cómo organizar su vida.

El hombre, a través de sus acciones, entre las posibilidades que implica el futuro, se define individual y colectivamente. Tiene que elegir y actuar de conformidad con un proceso deliberativo que termina en la acción del individuo y en la participación política del ciudadano en la *pólis*. Este proceso de constante deliberación, a lo largo de toda una vida en ejercicio de la prudencia, conducirá al hombre, de forma irremediable, a su realización como tendencia hacia un fin, la *eudaimonía*.

Al elegir, el ciudadano es absolutamente responsable del resultado de las acciones y de las consecuencias individuales y colectivas que se desprendan de ella. Dichas acciones operan en función de las facultades cognoscitivas de cada hombre, que le son siempre propias, más allá de toda circunstancia. En el plano compartido de lo político el ciudadano tiene que ser para sí mismo, y para su realidad compartida entre los otros, poder creador a partir del *lógos*, esencial en su condición humana pero que debe desarrollar. En este sentido, la realización ético-política que nos convierte en ciudadanos es una empresa compartida de la que no podemos sustraernos, pues a cada instante, deberemos realizarnos por medio de acciones para ejercer nuestra naturaleza y felicidad entre los otros miembros de la *pólis*. La realización ético-política del ciudadano depende, entonces, del ejercicio conjunto del *lógos*. La felicidad humana es, entonces, intersubjetiva porque se alcanza entre todos. Una felicidad subjetiva, individual, autosuficiente, como ejercicio absoluto de la sabiduría se escapa a la condición humana. Aunque, advierte Aristóteles, es siempre necesario practicarla en la medida de las posibilidades, pues, es la sabiduría la que eleva al hombre, es la mejor de sus partes, es lo más divino en él.

En principio, entonces, el ciudadano es un individuo ético-racional. Una afirmación semejante no busca desconocer las otras características y complejidades del hombre, no busca reducirlo, como se dijo, a una noción eminentemente racional, sino que, más bien, resalta esta característica, la más divina de todas. Precisamente, es la que define su humanidad. Pero es responsabilidad del hombre desarrollarla plenamente; por esto “algunos hombres son mejores que otros, porque desde su nacimiento tienen la aptitud para el cultivo de ciertas habilidades en mayor medida que otros, y mediante la atención cuidadosa de estas aptitudes

pueden alcanzar un máximo de perfección” (Düring, 2000, p. 713). Es en este punto que la *pólis* juega un papel fundamental: garantiza una vida más allá de lo meramente biológico, en la que los ciudadanos pueden llegar a satisfacer las necesidades propias del hombre alcanzando su perfección y felicidad entre los otros ciudadanos.

Debido a que el ciudadano necesita y hace parte de la *pólis*, debe actuar en función de esta. La *pólis* existe siempre que los ciudadanos busquen realizarla mediante sus acciones, pero si estos dejan de actuar en función de ella, sencillamente deja de existir. Este es el verdadero sentido de una acción ciudadana constante y a lo largo de la vida como teleología ético-política en la *pólis*. El fundamento del ciudadano y de la *pólis* es la acción ético-política. Los ciudadanos y la *pólis* son fines en sí mismos porque constituyen la realización de la obra del hombre y su virtud suprema, pero no dejan de ser nunca medios, porque son siempre una realidad por realizarse mediante la obra del hombre: ciudadanos y *pólis* serán siempre un proyecto por realizarse. Y esta es, asimismo, la más clara realidad en nuestros días. Todavía es necesario dirigir nuestra reflexión y acciones en torno a la construcción de comunidades políticas dignas de ser vividas por el ser humano.

Respondiendo al tercer objetivo de la investigación, a partir del análisis de *Politeía* debe entenderse que el horizonte de la humanidad está marcado por el *lógos*. Es a partir de este que se devela la naturaleza del *zoon logon ekhon* y del *zoon politikón*. El paso de lo que sería una existencia compartida con el resto de los animales, esto es una vida biológica, hacia una vida política que la trasciende, es producto de una realización racional-ético-política. En esta, el hombre se encontrará abocado a la necesidad de relacionarse en sociedad con otros ciudadanos y organizar, entonces, entre todos, una vida política como única forma de alcanzar su felicidad.

¿En qué consiste la humanidad? ¿Cuál es la diferencia fundamental entre el hombre y los demás animales? No es en estricto sentido el *lógos* como la capacidad racional o de discurso. Es, más bien, como expresa Arendt (2012), el “compartir una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (p. 54), es decir, la *bíos politikós*. El hombre es responsable de sí mismo y de conducirse en la vida hacia su realización, de vivir una *bíos politikós*, dirigiendo

sus acciones individuales y colectivas como ciudadano, por la prudencia. Esta es la forma de alcanzar, siempre de manera conjunta dentro de la *pólis*, la *eudaimonía*.

La definición de ciudadano ideal en Aristóteles parte del reconocimiento del hombre como animal dotado de *lógos* y de su naturaleza ético-política, pero, esta definición de ciudadano se concreta al establecer su participación en los asuntos comunes de la *pólis*. La mejor forma de participación política consiste en hacer parte de las magistraturas, por lo que con nada se define mejor al ciudadano que con la participación en el ejercicio de los poderes de las magistraturas, de “ser juez y de estar en el gobierno” (*POL_I*, 1275a). Esta definición determina el derecho a la ciudadanía: ciudadano es quien pueda participar activamente, en su respectivo turno, del poder de la *pólis*. Para Aristóteles es claro que, aunque existen gran variedad de *politeías*, a la más perfecta entre estas, le corresponderá, necesariamente, los mejores ciudadanos. La manera de caracterizar al ciudadano ideal aristotélico radica en su participación política, función para la que debe ser formado: para gobernar y ser gobernado en su respectivo turno según la prudencia y las leyes.

Finalmente, el *zoon logon ekhon* y el *zoon politikón* aristotélicos se funden en la naturaleza y *télos* del hombre. El animal político de Aristóteles tiene que ser, necesariamente, cálculo racional, pero también es origen, capacidad creadora, fuerza, acción, verbo, discurso, sentido, y entonces la vida misma. Es poder en el plano de la política. Sin todas estas características, el ciudadano aristotélico sencillamente no podría existir según lo define Aristóteles, no tendría lo necesario para desarrollarse como hombre, y, mucho menos, como ciudadano inmerso en el contexto social entre otros ciudadanos. Estas características hacen parte constitutiva del ciudadano, que se define por su participación política entre los otros ciudadanos, libres e iguales, en el escenario compartido de la *pólis*.

La realización ético-política del ciudadano a partir del *lógos* quiere decir que el fundamento del ciudadano es justamente su naturaleza ético-política, que está siempre por realizarse como función propia de la mejor de las partes del hombre: el *lógos*. Al interpretar la filosofía teleológica del hombre y del ciudadano en Aristóteles como una realización se quiere decir, sobre todo, que el hombre sigue un camino dirigido por la prudencia a lo largo de toda su vida, que lo conduce irremediabilmente a su fin último y al bien supremo, del que la sabiduría también hace parte. En ejercicio de la prudencia el hombre debe lograr su

realización como *ser* individual y colectivo en la *pólis*, y es esta la función propia de su condición humana. De este modo, ejerciendo plenamente sus funciones como ciudadano, alcanza su *eudaimonía*.

Es posible realizar una serie de reflexiones sobre la base de la filosofía de Aristóteles y su noción de ciudadano. A partir de una interpretación del *lógos* en los términos apenas expuestos es posible hacer una reflexión sobre la política en tanto teoría comunicativa. La articulación de un sentido por medio de la expresión del lenguaje y las acciones en el escenario de lo público, en el seno del *Ágora* y las asambleas, constituyen las reglas del poder político. El orador le habla a la *pólis* a través de la persuasión (*peithó*), utilizando la palabra como instrumento político fundamental. Estas reglas determinan y regulan la aparición de los ciudadanos dentro de la *pólis*. Quienes logran aparecer por medio del lenguaje en el escenario de lo humano, acceden a una verdadera condición humana, compartida entre los otros semejantes. El fenómeno político sería la reivindicación de una existencia humana de quienes aparecen, imponiéndose y creando la realidad humana por el lenguaje. Por esto, el *lógos*, como acción y discurso, es el hecho político por excelencia. El honor, que necesita esencialmente del reconocimiento colectivo, era para los atenienses de las virtudes máspreciadas. La vida de cada quien se jugaba en grandes gestas por conseguir lo que se ha olvidado ante la futilidad de la vida en nuestros tiempos: la necesidad de inmortalidad. Con este ejemplo se quiere transmitir la fuerza del ejercicio del poder como una teoría comunicativa de la política, pues si la comunidad garantiza algo, es la memoria (*mnemósyne*) imperecedera de quienes viven eternamente en la historia.

También es posible hacer una reflexión en el campo de la psicología política. Se podría aceptar que la psicología, en términos generales, intenta estudiar las dimensiones constitutivas del hombre que lo llevan a vivir una “vida buena” o, a disfrutar de un “bienestar”. Se apunta, por lo menos en este sentido todavía general, a la misma idea que encierra la *eudaimonía aristotélica*. En ambos casos, la finalidad es la idea general del desarrollo o realización del hombre alcanzando su felicidad como propósito en la vida. El objeto de estudio de la psicología política, que todavía genera gran debate³⁶, podría tomar al

³⁶ A pesar de que la condición definitoria de la psicología política no está de ninguna manera establecida, “ni zanjadas las discusiones y dudas respecto de ella, sus diferentes enfoques parecen coincidir en que su función es aplicar la psicología a la comprensión de la política” (Montero, 2009). En un primer grado de asociación

hombre, esencialmente, como un individuo político, inseparable conceptual y ontológicamente de una realidad humana compartida entre otros individuos, es decir, como ciudadano. El ser humano y el ser ciudadano se funden en un objeto de estudio dentro de la psicología política. Esta interpretación supone que el ejercicio de la psicología conciba y estudie al hombre y al escenario político de forma inescindible bajo una propuesta ética de ciudadano y de comunidad política. Aproximaciones a esta interpretación desde las teorías psicológicas y pedagógicas son las expuestas por Paulo Freire, Martín-Baró, e incluso, Maritza Montero, en las que no se puede desligar el estudio del hombre de su realidad política.

Otro tipo de preguntas se pueden plantear, sobre todo, acerca de las formas en que la humanidad ha dado respuesta al cómo vivir en comunidad hasta nuestros días. Reflexiones e interrogantes que se pueden comenzar a abordar a partir del pensamiento de Aristóteles pueden ser:

- Preguntas que cuestionan, por ejemplo, el avance histórico del Estado constitucional y de los Derechos humanos como su fundamento.
- ¿Cómo entender y regular la participación política para la toma de decisiones que dé cuenta de una verdadera ciudadanía a escala global? Los problemas pragmáticos que muchas veces parecen infranqueables pueden ser superados, tal vez, con la tecnología. Pero antes de llegar a este punto logístico y de organización, de importancia no menor, se debe superar la indiferencia hacia la política como característica fundamental del “ejercicio ciudadano” en nuestra época. Solo así se pueden comenzar a consolidar propuestas de solución en una comunidad global constituida bajo un alto grado de interconexión económica, política, cultural. La conciencia de que todos los seres humanos compartimos un mismo destino dentro de la comunidad global que conformamos de facto es apenas fundamental. Podemos pensarnos como ciudadanos globales, que actuamos frente a los problemas globales, pero en una escala local. Con esta idea de “glocalización” se puede vincular cada vez más a los ciudadanos con el

entre psicología y política, se suele limitar la dimensión política a aquellos momentos o escenarios categorizados y delimitados como políticos. El problema es que estos actos “políticos” son eminentemente individuales, como procesos intrapsicológicos, que dan cuenta del comportamiento del hombre cuando actúa enmarcado en esta política reducida a un ámbito de “política formal o institucionalizada en la que se estudia, por ejemplo, el ejercicio del voto, la adscripción a partidos, etcétera” (Arias, 2014).

ejercicio del poder en la toma de decisiones importantes que nos conciernen a todos como humanidad, tanto en un plano local, en que la participación sea fuerte, como en un plano global como resultado conjunto de la participación de todos.

- Si hemos interpretado la política a partir de la teoría comunicativa inspirada en el *lógos* como palabra, como discurso, como aparición, como soberanía, como sentido, ahora se puede analizar el fenómeno de las redes sociales como hecho político, como reivindicación de espacios que ya no existen dentro de lo común que garantizaba la *pólis* y, tal vez, otras formas de Estado posteriores, pero nunca nuestros actuales Estados neoliberales. El fenómeno de la posverdad como producto de la desconexión crónica del hombre y del ciudadano con su realidad circundante es, tal vez, expresión de este grave problema.
- En la filosofía de Aristóteles se puede llegar a plantear una clara defensa de lo que sería una clase de “humanismo”: la idea de lo humano como realización del hombre y su comunidad política bajo una teleología *eudaimónica* ético-política. Esta idea podría fundamentar parte de una filosofía que es importante retomar en la actual búsqueda de organización de la vida en la comunidad global que existe de facto.
- Tal vez lo más importante para retomar de esta eventual “*noción humanista*” del ciudadano es el alcance del *lógos* en el hombre y la *bíos politikós* que distingue y asegura una vida verdaderamente humana para todos. Un ser humano que no hace cálculos racionales en su vida, que no piensa por sí mismo, que no delibera, que no ejercita la prudencia y la sabiduría, no puede ser un hombre pleno, como tampoco puede ser origen, capacidad creadora, fuerza, acción, verbo, discurso, sentido. Lo grave es que nuestra realidad social, política, económica, cultural, a escala global, parece someternos a estas condiciones. Además, nuestros actuales Estados nacionales son instituciones abstractas e imposibles de definir unívocamente, que se desligan cada vez más del ciudadano, por lo que esta *bíos politikós* tiende a desaparecer como felicidad última del hombre, se vuelve inalcanzable. En estas condiciones no puede considerarse al ser humano un ciudadano según lo plantea Aristóteles, por lo que comienza a desprenderse de su naturaleza y pierde su vida distintivamente humana, la *bíos politikós*. Si el ciudadano no actúa según un proceso racional deliberativo según la prudencia en el ámbito personal y en el político, entonces, desaparece.

- ¿Cómo la noción ético-política de hombre y de ciudadano puede reflejar un nuevo e inusitado compromiso con el medio ambiente? Es un tema que escapa a la preocupación de Aristóteles por su propio contexto. Sin embargo, una propuesta actual de ciudadanía debe tratarlo como tema fundamental del que depende la condición humana y nuestra subsistencia.
- Dentro del debate actual en ciencia política, sobre la primacía entre agencia o estructura para determinar lo humano, puede preguntarse ¿hasta qué punto la ciudadanía tiene capacidades para autodeterminarse en el actual contexto global neoliberal? Aristóteles tendría mucho que decir, como ya se ha visto, en una propuesta semejante de ciudadanía global, con todo y las restricciones que supone la demarcación histórica de su pensamiento. ¿Existe cabida en la propuesta ético-política de Aristóteles de ciudadanía para una noción contemporánea de ciudadano global, que supere todo error anacrónico al intentar aplicar sus principios a los Estados-nacionales actuales y a una visión de comunidad política global?
- Existe en el presente trabajo, primero, un estudio que busca comprender y relacionar las instituciones y principios que inspiraban la manera de vivir y sentir del ciudadano de la filosofía de Aristóteles. Segundo, como propuesta de investigaciones futuras, relacionar la filosofía ético-política aristotélica con el complejo proceso de globalización, capitalismo, neoliberalismo y crisis medioambiental de la actualidad.

¿Es posible encontrar en el pensamiento de los antiguos, y de Aristóteles en particular, las claves para descubrir en la naturaleza de los seres humanos una posibilidad de convivencia pacífica y de felicidad para todos? ¿Son capaces estas ideas antiguas de sortear una realidad inusitada que necesita hacerle frente a las crisis medio ambientales y humanitarias de escala global de nuestros días como productos de un complejo proceso de globalización?

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Aristóteles

Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1989). *Politeía*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Aristóteles. (1994). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2008). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Aristóteles. (2015). *Política*. Barcelona: Editorial Planeta S.A.

Obras de autores clásicos

Platón. (1981). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.

Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del peloponeso*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

Obras autores contemporáneos

Arendt, H. (2012). *La condición humana*. Bogotá: Editorial Planeta Colombia S. A.

Arias, A. (2014). Psicología política: Conversación a dos voces entre España y Colombia. *Revista CES Psicología*, 173-183.

Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Barnes, J. (1999). *Aristóteles*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.

Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Berti, E. (2012). *Aristóteles*. Madrid: Gredos.

Bobbio, N. (2006). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Bravo, F. (2004). Teoría aristotélica de la responsabilidad. *Revista Episteme*.

Brentano, F. (1983). *Aristóteles*. Barcelona: Editorial Labor.

Briceño, M. (1989). *Politeía*. (Comentarista) Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

- Contreras, A. V. (2014). La discusión sobre el animal político. En L. Flores, & R. Gómez, *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua* (págs. 281-303). México D.F.: Afínita Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México,.
- Düring, I. (2000). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Espinal, E. (03 de Septiembre de 2008). La relación de la ética nicomáquea de Aristóteles con la Ciencia política. Madrid: Grupo de Investigación THEORIA - UCM.
- Gallego, J. (1996). Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*. *Gerión*, 143-182.
- Gallego, J. (2017). *La pólis griega*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- García-Huidobro, J. (2012). La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles. *Ideas y Valores*, 5-21.
- Gomperz, T. (2000). *Pensadores griegos. Tomo II. Sócrates y Platón*. Barcelona: Empresa editorial Herder, S.A.
- Guthrie, W. K. (1993). *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Las ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kenny, A. (2018). *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: PAIDÓS.
- Lear, J. (1994). *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lisi, F. (2019). About the specificity of the Aristotelian Politics. En P. Golitsis, & K. Lerodiakonou, *Aristotle and His Commentators* (págs. 19-32). Berlín: De Gruyter.
- Lledó, E. (1994). *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Meier, C. (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mira, P. (2012). Amistad y comunidad en Aristóteles: anotaciones al problema de la amistad cívica. En S. Ariza, & C. González, *Boule. Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad* (págs. 81-98). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Montero, M. (2009). Para que psicología política? *Revista Psicología Política*, 199-213.

- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Pájaro, C. (2011). La discutible vigencia del ideal ético-político griego. *Huellas*, 35-38.
- Reale, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Editorial Herder.
- Roland-Gosselin, M. (1943). *Aristóteles. El hombre, el filósofo, el moralista*. México D.F.: Editorial América.
- Ross, W. D. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Rus, S., & Arena-Dolz, F. (2013). ¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon de Aristóteles? Los comentarios medievales y modernos de la Política. *Foro Interno*, 91-118.
- Sabine, G. (2015). *Historia de la teoría política*. México D.F: Fondo de cultura económico.
- Serrano, E. (2005). La teoría aristotélica de la justicia. *ISONOMÍA*, 123-160.
- Sorabji, R. (2003). *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Soto, L. (2011). *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*. Madrid: Marcial Pons.
- Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el bíos theoretikós en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el bíos praktikós en *Política* VII 3. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 9-47.
- Tordesillas, A. (1998). La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans l'Éthique à Nicomaque. En Á. Álvarez, & R. Martínez, *En torno a Aristóteles* (págs. 239-256). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Barcelona.
- Vernant, J.-P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.
- Vernant, J.-P. (2002). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una Introducción*. Santiago de Chile: Instituto de estudios de la sociedad.
- Vigo, A. (2011). *Estudios aristotélicos*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Villegas, A. (2014). La discusión sobre el animal político. En L. Flores, & R. Gómez, *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía Antigua* (págs. 281-304). México D.F: Afñita Editorial.
- Vizarretea, E. (2016). *El saber político: Platón y Aristóteles*. México: Secretaría de Marina, Armada de México.

Zagal, H. (1996). *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*.
México D.F.: Publicaciones Cruz O., S.A.