

LA VENTAJA COMÚN Y LA JUSTICIA POLÍTICA

El *telos* último para un legislador arquitectónico que pretenda establecer una buena Constitución y leyes, han argumentado los capítulos anteriores, es la *eudaimonia*. Como actividad del alma acorde con la mejor virtud (NE I.7, 1098a17), la *eudaimonia* presupone, no obstante, una comunidad política con leyes justas que se dirigen al beneficio común. En consecuencia, Aristóteles caracteriza la ventaja común (*a koine [i] sumpheron*) como el objetivo de la ley y la asocia con la promoción de la *eudaimonia* en la *polis* (NE V.1, 1129b15-19). Por lo tanto, la ventaja común puede considerarse como la causa final inmediata de la actividad legislativa. No obstante, la descripción de Aristóteles de la ventaja común parece errar entre su condición de bien instrumental al servicio de los fines de los individuos y como estado de cosas intrínsecamente deseable. En el capítulo actual, busco resolver esta tensión conceptualizando la ventaja común como una razón motivacional que lleva a los individuos a ingresar a la *polis* y como una razón normativa —identificable con el bien político de la justicia— que debe guiar la promulgación de la ley. La sección 1 considera algunos preliminares interpretativos para una comprensión correcta de la ventaja común. Después, la sección 2 examina el papel motivacional de la ventaja común como razón para la participación política y su relación con las explicaciones instrumentales y agregadas del bien común. En la sección 3, me refiero al estatus de la ventaja común como una razón normativa identificable con la justicia política. La sección 4, entonces, aboga por la reconciliación de los aspectos motivacionales y normativos de la ventaja común haciendo referencia a la interpretación medieval de la *polis* como una unidad de orden.

SECCIÓN 1. LA VENTAJA COMÚN

El significado normativo de la ventaja común (*a koine [i] sumpheron*) para la explicación de Aristóteles de las Constituciones y el derecho se extiende más allá de su estatus, ya considerado en el capítulo anterior, como criterio central para la clasificación de regímenes correctos y desviados (*politeiai*) (Pol. III.6, 1279a17-29). En la discusión de la justicia en el libro V.1 de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sugiere que la ventaja común es, de hecho, el fin al que todas las leyes (justas) (deberían) apuntar:

Las leyes se pronuncian sobre todas las cosas, en su aspiración al beneficio común (*hoy de nomoi agoreuoussi peri hapantón, stochasdomenoi é tou koine [i] sumpheronotos*), ya sea para todas las personas o para los mejores o para los que tienen autoridad (*pasin é tois aristois é tois kuriois*), ya sea en contra de la virtud o de alguna otra manera, por lo que decimos que aquellas cosas aptas para producir y preservar la felicidad (*eudaimonias*) y sus partes para la comunidad política (*politike [i] koinónia [i]*) son de una manera justa (*tropon dikaia*) (1129b15-19).

La ventaja común es, pues, el *telos* próximo de la ley. Si bien el objetivo final de toda acción práctica es la *eudaimonía*, la ventaja común es el final inmediato de la actividad legislativa en la medida en que la promoción del bienestar de la comunidad es parte integral del logro del *telos* humano.

La proposición de que la ventaja común es el fin del derecho parecería implicar que sirve como una razón normativa que proporciona un criterio para la valoración evaluativa de los regímenes correctos y defectuosos.¹⁹⁸ Además, como razón normativa compartida, la ventaja común parecería identificarse con una especie de florecimiento comunitario irreductible al florecimiento de los individuos particulares que componen una comunidad política.

¹⁹⁸ Como señalan Riesbeck (2016: 202) y Kontos (2018: 88), incluso los regímenes defectuosos tienden a apuntar a la ventaja común en algún sentido; el problema es que lo aprehenden y lo persiguen incorrectamente.

La famosa afirmación de Aristóteles de que la *polis* es anterior al individuo por naturaleza (Pol. I.2, 1253a19-20) y el esquema del mejor régimen en los libros VII y VIII apoyan tal concepción de la ventaja común como un bien compartido y distintivo de la *polis*. No obstante, esta interpretación plausible se ve socavada por pasajes que sugieren que es el deseo de los individuos de llevar una vida mejor lo que finalmente los motiva a formar comunidades políticas y buscar la ventaja común (NE VIII.9, 1160a9-13; Pol. III.6, 1278b19-23). Estos pasajes apuntan a una concepción más individualista de la ventaja común, según la cual es identificable con los beneficios que se acumulan para cada persona que “ingresa” a la *polis* con el propósito de promover su propio florecimiento individual.

La ventaja común aristotélica parece confrontar al intérprete con elementos “holística” e “individualistas” irreconciliables.¹⁹⁹ En una interpretación holística robusta, la ventaja común se refiere colectivamente a un beneficio que es atribuible a la *polis* por encima de cualquier beneficio individual, y su fin “reemplaza” (tiene prioridad normativa sobre) los fines de cada uno de sus miembros.²⁰⁰ En la lectura individualista, la ventaja común se refiere a los bienes agregados que obtienen los individuos que participan en actividades políticas para beneficiarse a sí mismos. Como sugiere Miller, ambas interpretaciones también se presentan en formas más moderadas. En una interpretación holística moderada, el individuo no es un mero medio para el propósito superior de la *polis*; sin embargo, el “bien político es un... bien distinto del bien de todos los miembros”.²⁰¹ En una lectura individualista moderada, “la actividad virtuosa en relación con los demás sigue siendo una parte

¹⁹⁹ Miller (1995: 194-224). Véase, también, Miller (2009: 549-51).

²⁰⁰ Miller (1995: 196).

²⁰¹ Miller (1995: 200). Miller atribuye una posición conciliadora a Irwin (1988: 389-438) y Cooper (1999: 356-77). Tales intentos de reconciliar tendencias aparentemente conflictivas en el pensamiento político de Aristóteles pueden contrastarse con la posición adoptada por Nussbaum (1990: 196-9), quien afirma que deberíamos resolver la inconsistencia desde el punto de vista del desarrollo considerando el holismo como un producto divisible de la influencia platónica temprana.

esencial de la perfección individual”.²⁰² Todas estas interpretaciones encuentran apoyo en diferentes pasajes de las obras prácticas.

Mi argumento principal en el capítulo actual es que se pueden reconciliar los aspectos individualistas y holísticos de la ventaja común distinguiendo entre dos funciones diversas pero compatibles que realiza el pensamiento práctico de Aristóteles. La ventaja común, sugiero, sirve como (1) una razón motivadora para que los individuos ingresen a la *polis*, y como (2) una razón normativa —el bien político de la justicia— que sirve como criterio para evaluar no sólo la corrección de las Constituciones (*politeiai*), sino también las leyes promulgadas bajo esos regímenes. Antes de pasar a la defensa de estas afirmaciones, conviene exponer algunos preliminares interpretativos.

El principio de inclusión de Aristóteles para la ventaja común en el pasaje VI.1 citado anteriormente es notablemente abierto y se refiere a todas las personas, o los mejores, o aquellos en autoridad. Esta indefinición refleja las divergencias entre los tipos de régimen discutidos en el capítulo anterior y también la sensibilidad al contexto de la metodología constitucional de Aristóteles. Incluso en el régimen más inclusivo, sin embargo, la ventaja común no se extiende a todos los habitantes de una *polis*, ya que excluye a los esclavos (Pol. III.6, 1278b32-7), los extranjeros residentes (*metoikoi*) y los visitantes extranjeros (*xenoi*). Algunas de las declaraciones de Aristóteles parecen respaldar una distinción entre un ciudadano pleno o no calificado (*polités haplós*) (III.1, 1275a19-23, III.5, 1278a4-5), que compartiría en el cargo deliberativo o judicial, de acuerdo con la definición de ciudadanía de la *Política* III.1 (1275b18-21), y ciudadanos “pasivos” o “de segunda clase”. En un régimen relativamente inclusivo como una democracia, donde todos los habitantes varones libres comparten el gobierno, estos ciudadanos de segunda clase serían los jóvenes, las mujeres y los ancianos.²⁰³ En los regímenes

²⁰² Miller (1995: 196).

²⁰³ Como señala Keyt (2017: 149-51), el contraste de Aristóteles entre los que están “fuera de la constitución” y los titulares de cargos (V.4, 1304a16-17) apoya este punto de vista, en la medida en que este último grupo no incluiría esclavos,

menos inclusivos, una proporción significativa de habitantes varones libres también serían ciudadanos de clase. La postulación de esta concepción más amplia de ciudadanía de “segunda clase” aborda una tensión obvia y bien conocida en la explicación de Aristóteles sobre las Constituciones y la ciudadanía. Si sólo los funcionarios en sentido estricto son ciudadanos y están incluidos en la ventaja común, entonces la ventaja de una realeza o un régimen aristocrático se restringiría problemáticamente sólo a un ciudadano o unos pocos elegidos, respectivamente. Una solución alternativa a esta dificultad, argumentada persuasivamente por Riesbeck, es que el cuerpo gobernante (*políteuma*) y la clase ciudadana no son coextensivos porque la autoridad dentro de una Constitución admite grados.²⁰⁴ Según esta interpretación, lo que es distintivo de una aristocracia, por ejemplo, es que los pocos virtuosos monopolizan los puestos deliberativos clave, no que algunos de la población libre estén completamente excluidos de todas las oficinas. En cualquier caso, ya sea que se acepte la interpretación de “ciudadanía pasiva” o de “grados de autoridad”, el alcance de la ventaja común se entiende mejor si se extiende a todos los habitantes nativos libres.

La ventaja común de Aristóteles ha arrojado una larga sombra histórica y es instructivo aclarar su relación tanto con el *bonum commune* tomista como con los relatos más recientes del derecho natural. Si bien el *bonum commune* tomista está en deuda con el “redescubrimiento” occidental del pensamiento ético y político de Aristóteles en el siglo XIII, no es idéntico en contenido.²⁰⁵ En la *Summa Theologiae* (1265-1274), Aquino caracteriza el *bonum commune* como la justicia y la paz de una política bien ordenada. La justicia se refiere

extranjeros o metics. Sobre la ciudadanía de segunda clase, véanse en particular las discusiones en Newman (1887 i: 228-30), Miller (1995: 219), Cooper (1999), Morrison (1999), Collins (2006: 134) y Riesbeck (2016).

²⁰⁴ Riesbeck (2016: 179-235). Un punto fuertemente a favor de la interpretación de Riesbeck es que la distribución de la ciudadanía es en sí misma, para Aristóteles, una consideración importante de la justicia política (Pol. III.13, 1283b36-40).

²⁰⁵ Sobre la recepción e interpretación del pensamiento político de Aristóteles en el siglo XIII, véase Martín (1951: 29-44) y Dunbabin (1982: 723-38).

en este contexto principalmente a la preservación de una cierta forma de igualdad o una relación adecuada entre las personas.²⁰⁶ La paz es tanto el orden adecuado de los ciudadanos como la ausencia de luchas y discordias.²⁰⁷ La justicia y la paz son, pues, condiciones de la comunidad política considerada como un todo; una comunidad justa y ordenada es una unidad de orden que está en buenas condiciones. Si bien esta comprensión del bien común tiene fuertes resonancias aristotélicas, Santo Tomás de Aquino trata el *bonum commune* como un concepto analógico aplicable no sólo a las comunidades políticas, sino también al bien universal de Dios.²⁰⁸ Por el contrario, Aristóteles emplea el concepto de ventaja común exclusivamente dentro de la filosofía de los asuntos humanos, aunque el bien último es la *eudaimonía* asociada con la actividad autosuficiente de un agente comprometido en una contemplación “divina”. Esto no es negar la utilidad de las ideas tomistas para la exposición de Aristóteles sobre la ventaja común, sino sólo señalar la necesidad de cautela interpretativa.

Es digno de notar en este contexto que los eruditos recientes evitan la traducción “bien común”, excepto en pasajes donde Aristóteles emplea explícitamente el término compuesto *a koinon agathon*.²⁰⁹ Aunque Aristóteles usualmente emplea *a koine [i] sumpheron* en contextos políticos, su uso de *koinon agathon* en los libros II y III (II.8, 1268b32 y III.13, 1284b6) de *La política* sugiere que los términos son más o menos sinónimos. No obstante, la traducción “ventaja común” es preferible, dado el uso más frecuente del *sumpheron* por parte de Aristóteles (con su implicación de lo que es útil, conveniente y ventajoso).²¹⁰ El énfasis de Aristóteles en *La política*, como

²⁰⁶ ST II-II. q. 57. a. 1.

²⁰⁷ ST II-II. q. 29. a. 1.

²⁰⁸ Para conocer el amplio uso que hace Tomás de Aquino de *bonum commune* y términos relacionados, véase Kempshall (1999: 76-129).

²⁰⁹ Lord (2013) y Reeve (2017) traducen *a koine [i] sumpheron* como “ventaja común”. Barnes (1996) elige “interés común”.

²¹⁰ Liddell y Scott (2000: 764) señalan que el sinónimo latino principal de *sumpheron* es *utile*.

es apropiado para una investigación práctica, se centra predominantemente en lo que es ventajoso para los miembros de una comunidad política, más que un bien *simpliciter*.²¹¹ El uso del término “ventaja” refleja además que la ventaja común no es simplemente un concepto normativo, sino que también desempeña una función explicativa motivacional.

Las teorías del bien común desarrolladas por los teóricos del derecho natural más recientes, sobre todo Finnis y Murphy, pueden, no obstante, ayudar a iluminar el concepto de ventaja común de Aristóteles. El desarrollo de Murphy de una triple distinción entre concepciones instrumentales, agregadas y distintivas del bien común es un marco particularmente útil para comprender la ventaja común aristotélica y sus implicaciones normativas más amplias.²¹²

El bien común instrumental es “un conjunto de condiciones que permite a los miembros de una comunidad alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o realizar razonablemente por sí mismos el valor o valores, por lo que tienen motivos para colaborar entre sí (positivamente y/o negativamente) en una comunidad”.²¹³ Según la concepción instrumental defendida por Finnis, el bien común político está subordinado a la realización de bienes básicos, como el conocimiento, la amistad, la salud, el juego, etcétera, a nivel de individuos y familias.²¹⁴ El bien común político no constituye en sí mismo uno de estos bienes básicos, sino que es instrumental para su realización. El razonamiento práctico sobre el bien común revela una amplia gama de proyectos, orientaciones y compromisos con respecto a los bienes básicos, ninguno de los cuales puede considerarse definitivamente superior. Esta inconmensurabilidad causa problemas de coordinación, que reflejan la diversidad de proyectos humanos y conducen a disputas sobre los medios más efectivos para

²¹¹ Kraut (2013: 351). NE VIII.12, 1162a29 se refiere a un niño como el bien común (*agathon*) de sus padres.

²¹² Murphy (2006: 61-90). Morrison (2013: 176-98) también aplica el marco de Murphy a Aristóteles.

²¹³ Finnis (2011: 155). Esta concepción está influenciada por Grisez (1983: 850).

²¹⁴ Finnis (2011: 85-90). Véase, también, Finnis (1998b: 82 y 97-8).

realizar los bienes básicos que requieren una resolución legal autorizada.²¹⁵ Finnis da un ejemplo de los intereses rivales de los ambientalistas y los agricultores en relación con la contaminación de los ríos para demostrar el papel de la ley a la hora de abordar los problemas de coordinación que surgen de proyectos e intereses en competencia.²¹⁶ El agricultor, en este caso, se enfrenta a una ley sobre contaminación de los ríos que va en contra de los intereses económicos inmediatos, pero que también tiene motivos para creer que un marco general de obligaciones legales proporciona una gama de beneficios que de otro modo no estarían disponibles (por ejemplo, protección de la propiedad privada, subsidios, etcétera).

El bien común agregativo “consiste en la realización de algún conjunto de bienes intrínsecos individuales, característicamente los bienes de todas (y solo) aquellas personas que son miembros de la comunidad política en cuestión”.²¹⁷ Esta concepción, defendida por Murphy, asume que el estado de relaciones en el que un agente, A, está floreciendo es “una razón fundamental para la acción política dentro de la comunidad política de A”.²¹⁸ Si el estado de cosas en el que un individuo A está floreciendo proporciona una razón decisiva para la acción política dentro de la comunidad de A, entonces el estado de cosas en el que A y otro individuo, B, están floreciendo es una razón aún más decisiva para la acción. Se genera el ideal normativo del bien común agregativo llevando a cabo este proceso de inclusión hasta su límite, incluyendo todos los bienes de todos los miembros de una comunidad política. Como resultado, el bien común agregativo “es ese estado de cosas en el que todos los miembros de una comunidad política están floreciendo plenamente”.²¹⁹ En la concepción agregativa, por lo tanto,

²¹⁵ Este sentido de un problema de coordinación debe distinguirse del sentido más estricto que se encuentra en la teoría de juegos, que Finnis describe como “demacrado”. Véase, Finnis (1984: 115-37).

²¹⁶ Finnis (1984: 133-7).

²¹⁷ Murphy (2005: 136).

²¹⁸ Murphy (2005: 137).

²¹⁹ Murphy (2005: 137).

es en última instancia el bien de todos y cada uno de los individuos el que proporciona la fuerza normativa que da razón del bien común. El núcleo normativo de la concepción agregativa, en consecuencia, es la afirmación de que “el bien de un individuo proporciona a todos los miembros de la comunidad política una razón para la acción”.²²⁰

El bien común distintivo es “la obtención de un estado de cosas que es literalmente el bien de la comunidad en su conjunto”.²²¹ En contraste con las concepciones instrumental y agregativa, el bien común distintivo se identifica con un bien de toda la comunidad irreductible a los bienes básicos de los individuos. Aunque no es un fin último en un sentido incondicional, el bien común político distintivo deriva su fuerza normativa “como consecuencia directa de la prioridad del todo sobre las partes”.²²² Esta prioridad del todo sobre las partes puede entenderse como una referencia al fin compartido de una comunidad más allá de los bienes personales de sus miembros.²²³ El bien común distintivo también se refiere, sin embargo, a una situación de relaciones justas entre ciudadanos que es un componente integral de su bienestar. La concepción distintiva, por lo tanto, difiere de la agregativa en la medida en que “no es una adición o multiplicación de bienes privados individuales, sino un tipo distinto de bien que deben perseguir y disfrutar juntos las personas que viven en comunidad”.²²⁴

La clasificación de Murphy podría sugerir que tres concepciones del bien común son mutuamente excluyentes.²²⁵ Sin embargo, una mejor lectura es que diferentes teóricos enfatizan dimensiones

²²⁰ Murphy (2005: 138). *Cursivas mías.*

²²¹ Murphy (2005: 136).

²²² Simon (1965: 105).

²²³ Cochran (1978: 233-5).

²²⁴ Cochran (1978: 232).

²²⁵ La forma en que Murphy formula las tres concepciones candidatas deja abierta la posibilidad de que las concepciones sean reconciliables, a pesar de su firme defensa de la concepción agregativa. La discusión de Murphy sobre la concepción instrumental, por ejemplo, parece implicar que esta concepción está normativamente subordinada a la concepción agregativa, más que excluida por ella. Véase Murphy (2005: 139-47).

alternativas del bien común político y dan a una concepción una prioridad explicativa o normativa, sin necesariamente rechazar la aplicabilidad de las otras concepciones.

Si bien la clasificación de Murphy es útil para aclarar las implicaciones normativas de la ventaja común aristotélica, su dicotomía entre bienes intrínsecos e instrumentales también puede inducir a error. Aristóteles distingue entre (1) las cosas que son buenas sólo por el bien de otra cosa, (2) las cosas que son buenas tanto por sí mismas como por otra cosa, y (3) las cosas que son buenas sólo por sí mismas y no por el bien de otra cosa (NE I.7, 1097a26-b7).²²⁶ Por lo tanto, si uno argumentara que la ventaja común de Aristóteles es un medio para obtener bienes intrínsecos (como el conocimiento), entonces esto no implicaría necesariamente que sea un bien instrumental en el sentido de Murphy, ya que podría caer fácilmente en la categoría (2) como (1).

Si Aristóteles considera el objetivo del derecho como el beneficio de los individuos que participan en una asociación política por motivos de interés propio, o como la promoción de beneficios para la comunidad política en su conjunto, o como una combinación de ambos, tiene importantes implicaciones para su concepción del alcance y función de *nomos*. Para resolver las aparentes tensiones dentro de la explicación de Aristóteles de la ventaja común esbozada anteriormente, argumentaré en las dos secciones siguientes, es necesario distinguir sus aspectos motivacionales y normativos. Al cerrar esta sección, vale la pena esbozar brevemente los conceptos de razón motivacional y normativa a los que se hace referencia a continuación.

Una razón motivacional explica un tipo particular de acción sirviendo en una explicación de la forma “yo” porque tengo un conjunto de creencias y/o deseos que me motiva a ϕ .²²⁷ Por tanto, las razones motivacionales se ubican más fácilmente dentro de una explicación instrumental de la racionalidad práctica, según la cual

²²⁶ Véase Irwin (1990: 74-5).

²²⁷ Smith (1994: 94-8). Véase, también, Parfit (1997: 99-130) y Dancy (2000).

el papel principal de la razón práctica es encontrar los medios apropiados para realizar fines que han sido establecidos por creencias y deseos precedentes. Las razones normativas, por el contrario, son razones en virtud de las cuales determinadas acciones pueden considerarse buenas o valiosas.²²⁸ Una descripción adecuada de las razones normativas de una acción o práctica humana es, en consecuencia, una identificación de las razones que permiten una caracterización de esa acción o práctica como buena o valiosa.²²⁹ En este enfoque, hablar de la razón normativa de una acción es más o menos sinónimo de hablar de su propósito (entendido como una causa final), “valor”, función o características de creación de bienes. Lo que se busca en cada caso es una razón que explique por qué realizar un determinado tipo de actividad sería “valioso” o bueno. En lo que sigue, sostengo que ambas formas de razón están presentes, de una manera que es completamente reconciliable, dentro de la concepción de Aristóteles de la ventaja común.

SECCIÓN 2. LA VENTAJA COMÚN COMO RAZÓN MOTIVACIONAL

El uso que hace Aristóteles de la ventaja común como razón motivadora para que los individuos ingresen a una comunidad política se ejemplifica en el siguiente pasaje del libro III.6 de *La política*:

Un ser humano es por naturaleza un animal político. Por eso, incluso cuando no necesitan la ayuda de los demás (*tés para allélón boétheias ouk*), la gente no desea menos (*oregontai*) vivir juntos, aunque también es cierto que la ventaja común (*de koine [i] sumpheron*) reúne [a los seres humanos], en la medida en que aporta una parte del bienestar de cada uno (*zén kalós*) (*hekastó[i]*) (Pol. 1278b19-23. La cursiva es mía).

²²⁸ Raz (2002: 23).

²²⁹ Como sugiere Raz (2002: 23), este es el “enfoque clásico de la agencia humana, una posición compartida por Platón, Aristóteles y Aquino”. Véase, también, Anscombe (1957).

Incluso, además de su deseo de vivir juntos como animales políticos, los seres humanos todavía tendrían un fuerte incentivo para formar la *polis*, porque proporciona ventajas que se distribuyen a cada (*hekastó [i]*) y todo participante. En la *Ética a Nicómaco* VIII.8, Aristóteles afirma de manera similar que la *polis* se forma desde el principio (*ex archés*), y continúa existiendo, porque las personas se unen (*sumporeuontai*) para obtener una cierta ventaja (*tini sumphe-ronthi*) (NE VIII.9, 1160a9-13). Una vez más, lo que motiva el ingreso a una comunidad política son las ventajas que se derivan para cada uno del establecimiento y mantenimiento de una asociación que es privilegiada porque proporciona las cosas que conducen a una buena vida. Por lo tanto, ambos pasajes sugieren que los orígenes y la formación de la *polis* dependen, al menos en parte, de las motivaciones de sus miembros para recibir beneficios.

Aristóteles, en las declaraciones anteriores, identifica la razón de motivación para que los individuos ingresen a la *polis* como los beneficios, tanto materiales como de otro tipo, que se derivan de la participación política. Hay cierta abstracción al hablar de las motivaciones que tienen los individuos para ingresar a la *polis*. La ciudadanía no se comprende mejor, al menos en la mayoría de los casos, en el modelo de elección voluntaria. Aristóteles, al describir las creencias de un agente que se enfrenta a la elección de formar parte de una *polis*, identifica, no obstante, la razón principal que motivaría la decisión de participar en los beneficios de la asociación política. Esta es la participación en una vida política que supera la mera supervivencia.

Al adoptar la perspectiva de un ciudadano potencial, Aristóteles parece presuponer una concepción individualista de la ventaja común.²³⁰ Esta interpretación está respaldada por el uso que hace Aristóteles del dativo de interés en estos pasajes, que es indicativo de un enfoque en las ventajas de la asociación política desde la perspectiva de cada individuo, más que de la comunidad como un todo. Más aún, esta lectura está en consonancia con las ulteriores

²³⁰ Morrison (2013: 178).

afirmaciones de Aristóteles de que la *polis* es un todo compuesto (*tón sunkeimenón*) de muchas partes (a saber, sus ciudadanos) (Pol. III.1, 1274b39-40), la crítica del ideal de unidad política de Platón en el libro II (véase en particular II.1, 1261a16-22) y el reconocimiento de que los individuos pueden existir aparte de una *polis* por casualidad (I.3, 1253a3-4).

Estas consideraciones a favor de una lectura individualista de la ventaja común apoyan una interpretación instrumental o agregativa de sus implicaciones normativas. En las concepciones instrumentales y agregativas del bien común, el bien de cada individuo tiene una prioridad normativa incondicional sobre el bien de la comunidad en su conjunto. Esta prioridad normativa es perfectamente inteligible sobre la asunción de que la base principal para entrar en la *polis* es el deseo —creencia racional motivada de los individuos de que les proporciona una amplia gama de beneficios—.

Una interpretación instrumental de la ventaja común también armoniza con el compromiso de Aristóteles con el estatus de la vida contemplativa como la mejor en la *Ética a Nicómaco* X.²³¹ Desde la perspectiva del verdadero florecimiento humano, la participación en asuntos políticos no es tan autosuficiente o satisfactoria como teórica actividad (*cf.* Pol. V.16, 1334b1-32) y, por lo tanto, subordinada. La ventaja política común, vista desde este ángulo, no es una razón última para la acción, sino un conjunto de condiciones propicias, inclusive de leyes justas, que permiten a los individuos capaces de una virtud genuina realizar la *eudaimonía* a través de la contemplación. Incluso si se adopta una interpretación más conciliadora, según la cual el relato de Aristóteles sobre la *eudaimonía* implica un intelectualismo moderado, “que da prioridad a la contemplación sin negar un lugar a la virtud ética en la mejor vida”,²³² entonces aun se les ha adscrito un rol instrumental a la asociación política y sus leyes en el florecimiento humano. De hecho, todo lo que se requiere para

²³¹ Véase, por ejemplo, Vander Waerdt (1985: 249-73) y Lord (1982: 196-202).

²³² Miller (1995: 237). Otros defensores del intelectualismo moderado incluyen a Irwin (1990: 73-98), Depew (1991: 346-80) y Kraut (2002: 94-6). Véase, también, la discusión influyente en Hardie (1968).

atribuir a Aristóteles una concepción instrumental de la ventaja común es la afirmación relativamente débil de que el buen estado de la *polis* es una condición y un medio necesarios para que los individuos se comprometan en la actividad teórica de la verdadera virtud.

La discusión de Aristóteles sobre la educación en *La política* VII.14 demuestra este aspecto instrumental de la ventaja común. El fundador legislativo arquitectónico debe considerar cómo los ciudadanos se vuelven buenos en referencia al fin de la mejor vida (Pol. 1333a12-16). Como se señaló en el capítulo primero, las leyes de educación dirigidas al desarrollo de la virtud en la ciudadanía son una condición previa para el florecimiento de cada individuo. Un buen legislador debe mirar a las diferentes partes del alma, la que tiene razón y la que puede obedecer a la razón (1333a17-18), para promulgar leyes de educación conducentes al florecimiento de los individuos que componen una comunidad política. De este modo, se promulgan normas legislativas de educación bien estructuradas para promover la ventaja común, entendida a su vez en términos de las condiciones propicias para la promoción del bienestar individual.

El uso que hace Aristóteles de la ventaja común como razón de motivación para que los individuos se inscriban en una asociación política o social es también coherente con una concepción agregativa. En la concepción agregativa, la ventaja común consiste en la realización del bien, de modo que caen (y únicamente) aquellas personas que son miembros de la comunidad política.²³³

En la medida en que todos los ciudadanos no sólo desean los beneficios materiales que se derivan de vivir en una comunidad política, sino también llevar una vida verdaderamente buena, comparten un objetivo común y, por lo tanto, también desean que sus ciudadanos compartan las formas relevantes de beneficio. A pesar del énfasis en el beneficio individual en la concepción agregativa, el objetivo de vivir bien no necesita ser tomado como meramente relativo al agente. Cada miembro de la comunidad puede tomar

²³³ Murphy (2006: 63).

el bienestar de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política como un fin (*telos*) y una razón para la acción.²³⁴ Cada individuo, tomado distributivamente, es, por tanto, un beneficiario del arreglo. Y en la medida en que cada miembro es un beneficiario, la ventaja común puede, por tanto, entenderse como un agregado del bienestar de todos los ciudadanos.

La ventaja común aristotélica es, por tanto, instrumental y agregativa en el sentido de que la *polis* proporciona las condiciones (no exclusiva o incluso principalmente materiales) necesarias para el florecimiento individual. Sin embargo, el reconocimiento de los aspectos instrumentales y agregativos de la ventaja común no implica que sea reducible a estas concepciones.

Un estricto “*laissez-faire*” e interpretación instrumental individualista de la ventaja común es, por supuesto, inconsistente con el claro rechazo de Aristóteles de la visión sofística de que la *polis* existe sólo para prevenir el mal mutuo y el intercambio de bienes (Pol. III.10, 1280b30-1). Según tal concepción, la ventaja común consistiría únicamente en aquellas condiciones que son medios necesarios para que los miembros de una comunidad realicen sus propios fines, cualesquiera que sean. Aristóteles rechaza inequívocamente, sin embargo, la opinión de Lycophron de que la *polis* se basa en un acuerdo o alianza artificial en aras de la paz y el comercio (e implícitamente el cumplimiento de los deseos individuales), en lugar de establecerse en aras de vivir bien y noblemente (1280b7-12). Esta crítica también se aplica a los partidarios de las Constituciones oligárquicas, que consideran la ciudad como una asociación diseñada para proteger la acumulación y el intercambio de posesiones (1280a25-36, 1280b1-11).

Si bien el compromiso de Aristóteles con el fin de la *polis* como virtud y *eudaimonia* excluye una concepción tan estrictamente instrumental, sin embargo, la crítica de la explicación sofística de los

²³⁴ Cfr. Morrison (2013: 183): “la felicidad de todos los ciudadanos se encuentra en una relación común con cada ciudadano, es decir, la felicidad de cada ciudadano es parte de la felicidad de todos”.

orígenes políticos no explica en sí misma cómo la fuerza normativa de la ventaja común puede derivar de cualquier otra fuente que el beneficio individual, ya sea de forma instrumental o agregativa.

En varios pasajes importantes de *La política*, Aristóteles atribuye *eudaimonia* a la *polis* como tal, considerada como un todo, más que simplemente a todos y cada uno de los miembros de la comunidad política en un sentido instrumental o agregativo. Un ejemplo notable se encuentra en *La política* VII.14:

Luego... está la afirmación de que la mejor ciudad es feliz (*eudaimona*) y actúa finamente (*prattousan kalós*). Es imposible actuar con precisión sin actuar para lograr cosas buenas: pero no hay buena obra ni de un hombre ni de una ciudad separada de la virtud y la prudencia (*aretés kai phronéseós*). El coraje, la justicia y la prudencia de una ciudad tienen el mismo poder y forma (*tén autén echei dunamin kai morphén*) que aquellas cosas que los seres humanos comparan individualmente (*hekastos tón anthrópón*), quien es llamado justo, prudente y sano (Pol. 1323b30-6).

Este pasaje atribuye virtudes y capacidades a la *polis*.²³⁵ En una interpretación meramente agregativa, la *polis* es una colección de individuos, y la ventaja común de la *polis* es, en última instancia, la suma del beneficio que recibe cada ciudadano. El pasaje anterior sugiere, sin embargo, que Aristóteles tiene un sentido del florecimiento —e incluso de la agencia— de la *polis* como un todo unificado que se obtiene de una manera que es irreductible para el bienestar de sus miembros individuales.

De manera más decisiva, el esquema de Aristóteles para la legislación en el mejor régimen presupone que la ventaja común, entendida como el objetivo del derecho, no puede identificarse únicamente con los intereses de los individuos. En la apertura del libro VIII, aunque presenta la educación como la principal

²³⁵ En su discusión de diferentes regímenes, Aristóteles también se refiere a las ciudades como “tiránicas” o “democráticas” (véase, por ejemplo, Pol. VII.2, 1324a10-11) de una manera que sugiere que tienen un carácter o *ethos* particular.

preocupación del legislador (Pol. 1337a10-34), Aristóteles atribuye explícitamente la necesidad de una educación que sea común para todos los ciudadanos a la afirmación de que existe un único fin para la comunidad política en su conjunto (*hen to telos té [i] polei pasé[i]*) (1337a20-1). Si bien una educación en virtud es obviamente beneficiosa para cada individuo, éste no es el enfoque de Aristóteles. Su argumento es más bien que para las cosas comunes, la formación también debe ser común (*koinén*), y que los ciudadanos particulares no se pertenecen a sí mismos, sino a la *polis*, porque cada uno es parte de la comunidad política (*morion gar hekastós té poleós*) (1337a26-9). Las propuestas legislativas concretas de Aristóteles en los libros VII y VIII están en consonancia con esta afirmación. Las leyes propuestas sobre las relaciones matrimoniales y la descendencia en *La política* VII.16, por ejemplo, presuponen la prioridad de los intereses de la comunidad sobre los de los ciudadanos individuales o, al menos, identifican los dos conjuntos de intereses. Todo esto sugiere que sería unilateral caracterizar la ventaja común aristotélica como derivando todo su peso normativo del beneficio individual. La cuestión es si es posible identificar un aspecto distintivo de la ventaja común que no sea desagradablemente organicista ni holística.

Una forma de introducir una concepción distintiva de la ventaja común que no sea desagradablemente organicista ni holística es mediante la referencia a la amistad cívica. Cooper, por ejemplo, ha argumentado que la amistad cívica ejemplifica la preocupación mutua por el bienestar que se encuentra en una amistad genuina.²³⁶ En una comunidad con genuina amistad cívica, existe buena voluntad y confianza, de tal manera que cada ciudadano “tiene cierto interés y preocupación por el bienestar de cada ciudadano simplemente porque

²³⁶ Cooper (1999: 370-1). Cooper reconoce la falta de referencias a la *politike- filia* en *La política* y el carácter instrumental de la amistad cívica discutida en *La ética a Eudemo* (EE VII.10, 1242a6-7, b32, 1243b4). Aristóteles sí se refiere, en *La política*, a *philia kai koinó nias politikés* (IV.11, 1295b23-4). *Politike- philia* se menciona cuatro veces en *La ética nicomaquea*: VIII.12, 1161b13, IX.1, 1163b34, IX.6, 1167b2 y IX.10, 1171a17.

el otro es un conciudadano”.²³⁷ Además, debido a que los ciudadanos pueden participar en el bien de los demás, los bienes individuales se convierten en bienes comunales “compartidos por todos los miembros de la comunidad que gozan de buena reputación”.²³⁸ Si bien la discusión de Aristóteles sobre la amistad parte de relaciones más íntimas, también describe las amistades en términos de buena voluntad y amigos que desean el bienestar de sus amigos por su propio bien, ninguno de los cuales necesariamente implica intimidad personal (NE VIII.2, 1155b34-1156a5).²³⁹ Sin el reconocimiento de este tipo de amistad, también es difícil ver por qué Aristóteles afirmaría que la amistad mantiene unidas a las ciudades, o que los legisladores, al buscar la “mentalidad afin” (*homonoia*), se preocupan más por la amistad que por la justicia (1155a22-4). Al defender esta interpretación de la amistad cívica, que culmina en la afirmación de que los ciudadanos están unidos por la búsqueda de una actividad común “que es la vida única que todos viven juntos al fusionar sus vidas”, Cooper identifica un componente distintivo de la ventaja común.²⁴⁰

Las relaciones mutuas de buena voluntad entre los ciudadanos de una *polis* son, de hecho, plausiblemente irreductibles para el bien de los individuos. Esto se debe a que las relaciones de buena voluntad entre los ciudadanos son constitutivas del buen estado de la comunidad política considerada en su conjunto, como se hace evidente en la discusión de *La política* V de Aristóteles sobre la facción (*estasis*) que surge cuando tal buena voluntad está ausente.²⁴¹ La afirmación de Aristóteles de que “cuando las personas son amigas, no necesitan justicia” (NE VIII.2, 1155a26-7), sin embargo, corta en ambos sentidos en este contexto. Como demuestra la sección

²³⁷ Cooper (1999: 371).

²³⁸ Cooper (1999: 372 y 377).

²³⁹ Cooper (1999: 371).

²⁴⁰ Cooper reconoce un aspecto agregativo del bien común (1999: 373-4), basado en Pol. III.10, 1280b33-4, y señala que “vivir bien” en una ciudad depende de los hogares y las familias.

²⁴¹ Véase Hatzistavrou (2013: 275-300).

3, Aristóteles identifica la ventaja común con un concepto de justicia política que, a su vez, está estrechamente relacionado con el derecho.²⁴² Sin embargo, la justicia política y el derecho surgen debido a características de la naturaleza humana que sugieren que la *politiké filia*, en un sentido robusto, es bastante extraña y que el florecimiento de una *polis* presupone la guía más autoritativa que es provista a través de normas legales vinculantes.

Morrison ha argumentado que muchas de las tensiones aparentes discutidas en esta sección pueden resolverse distinguiendo entre la ventaja común y el florecimiento de la *polis*. Mientras que la ventaja común se comprende mejor en términos agregativos, el florecimiento de la ciudad es una “noción genuinamente holística”; es decir, una propiedad de la ciudad como un todo estructurado.²⁴³ Según esta interpretación, “el bien común es la noción individualista, el bienestar individual de cada ciudadano, en su conjunto”.²⁴⁴ La lectura de Morrison identifica correctamente el aspecto individualista y motivacional de la ventaja común, pero no considera todos los aspectos de su rol normativo. La identificación de la ventaja común con el bien político de la justicia, como lo demuestran las dos secciones siguientes, implica que es irreductible a la promoción de los bienes individuales.

Esta conclusión tiene ramificaciones importantes para la explicación del derecho de Aristóteles. Si la ventaja común puede interpretarse en un sentido distintivo, entonces la fuerza normativa del derecho no se deriva meramente del bien de cada individuo, sino también del bienestar de la *polis*. A continuación, investigo la identificación que hace Aristóteles del bienestar comunitario con la justicia política, entendida como razón normativa y propiedad de la *polis* como unidad de orden. Esta investigación revela que la fuerza normativa de la ley no se deriva simplemente de la necesidad de promover el florecimiento individual, sino también del fin del bienestar

²⁴² Kraut (2018: 186).

²⁴³ Morrison (2013: 188).

²⁴⁴ Morrison (2013: 188).

comunitario. El reconocimiento de un aspecto distintivo de la ventaja común con fuerza normativa, además, fortalece el reclamo de la ley en circunstancias en las que obedecer la ley puede no estar en el mejor interés de un individuo, considerado en abstracción del bienestar de la comunidad.

SECCIÓN 3. JUSTICIA POLÍTICA

La ventaja común tiene un aspecto motivacional que es de orientación individualista y se interpreta mejor en términos instrumentales y agregativos. La identificación de Aristóteles de la ventaja común con el bien político de la justicia (Pol. III.6, 1279a18, III.12, 1282b17-18; EE VII.9, 1241b13-15) apunta, sin embargo, a su estatuto paralelo como razón normativa irreductible de la promoción del beneficio individual. En la presente sección examino la concepción de la justicia política de Aristóteles, que se describe como existente de acuerdo con la ley (NE V.6, 1134b8-15). Este análisis revela que la justicia política es un estado de cosas atribuible a la *polis* en su conjunto y un bien compartido en el sentido distintivo de que pertenece a la comunidad, no sólo a cada uno de los miembros individuales.

Para desarrollar las implicaciones de la identificación de la ventaja común con la justicia política, es necesario exponer los múltiples sentidos de la justicia en el libro V de *La ética a Nicómaco*. El concepto de Aristóteles de lo políticamente justo (*politikon dikaion*) —que incluye tanto formas universales como particulares— surge como la justicia comunitaria general que se obtiene entre los ciudadanos regidos por la ley (NE V.6, 1134a30). Es en este marco donde el fin constitutivo del derecho puede entenderse no simplemente como el florecimiento de todos y cada uno de los miembros de la *polis*, sino de la comunidad como totalidad.

La investigación inicial de la justicia (*dikaiousuné*) en el libro V aborda el concepto como una virtud y disposición éticas (*hexis*) de las personas, según las cuales desean hacer cosas justas (*boulontai ta dikaia*)

(NE V.1, 1129a7-9), más que como un conjunto de principios para la distribución razonable y justa de los beneficios y las cargas dentro de una comunidad política.²⁴⁵ Después de notar que los términos “justicia” (*dikaïosunê*) e “injusticia” (*adikia*) son homónimos o se emplean con sentidos diferentes pero estrechamente relacionados (1129a27-9), Aristóteles examina dos tipos de personas injustas: el infractor de la ley (*paranomos*) y la persona que busca más (*pleonektês*) de una manera injusta o desigual (*anisos*) (1129a32-4). Esta distinción entre tipos de disposición injusta permite a Aristóteles identificar lo justo con lo lícito e igual (*to nomimon kai to ison*) y lo injusto con lo ilegal y desigual (*to paranomon kai to anison*) (1129a34-b1). Estos dos sentidos de la persona injusta, uno que actúa ilegalmente y otro que se aferra a más de lo que es justo e igual, forman la base de la bien conocida división de la justicia en las llamadas formas universales y particulares.

Aristóteles describe el sentido “universal” de la justicia como una virtud completa o perfecta, no sin calificación, sino en relación con otra (*dikaïosunê aretê menesti teleia, all' ouk haplôs alla pros heteron*) (1129b26-7). Una disposición a actuar de la manera correcta en todos los aspectos en relación con los demás es, en cierto sentido, “toda la virtud” (*holê aretê estin*) (1130a10). Aunque pertenece a todo el ámbito ético, la justicia en el sentido universal no es lo mismo en el ser (*einai ou a auto*) que la virtud, porque sirve a la ventaja común (1130a4-6), y no simplemente al bien para uno mismo. Al servir a la ventaja común, la justicia universal se identifica con lo legal (*to nomimon*). Aunque *nomimon* tiene un significado más amplio que *nomos*, el contexto del siguiente pasaje, con su énfasis en la experiencia legislativa, indica que aquí se refiere principalmente a la ley promulgada:

Dado que... un infractor de la ley (*ho paranomos*) es injusto y el que es legítimo justo, está claro que todas las cosas legales son de algu-

²⁴⁵ Mientras que *dikaïosunê* (justicia) generalmente describe una cualidad ética de las personas, la principal preocupación de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* V.6-7 es con “lo justo” (*to dikaion*): “hechos externos del derecho que pueden verse en forma aislada del sujeto activo”. Véase Schütrumpf (2015: 165-7) y Dirlmeier (1974: 404).

na manera justas (*panta to nomima esti pós dikaia*). Porque los asuntos definidos por la pericia legislativa son legales (*hupo tés nomothetikés nomima esti*), y declaramos que cada uno de ellos es justo (*dikaion*) (1129b11-14).²⁴⁶

Poco después, Aristóteles observa que la mayoría de las cosas lícitas son las que ordena la ley (*kóluei ho nomos*) sobre la base de la virtud total (V.2, 1130b24-5). Las leyes de una *polis* se entienden aquí como un conjunto compartido de compromisos normativos que pertenecen a toda la comunidad.

La identificación de Aristóteles de la virtud completa en relación con los demás con el contenido racional de las disposiciones legislativas descansa en el presupuesto de la inseparabilidad de los dominios ético y político. Un agente que actúa con virtud completa en relación a otro es considerado por Aristóteles desde una perspectiva interna de una comunidad política que vive bajo leyes compartidas, más que como un agente autónomo regido por una ley moral que trasciende la política institucional y las normas jurídicas positivas. Como se considerará con más detalle en el capítulo sexto, tal posición no implica que las promulgaciones legislativas de todas las comunidades políticas sean leyes en el sentido focal. En su elaboración de la identificación de lo legítimo con lo justo, Aristóteles afirma que aquellas cosas que producen justicia son todos los actos legislativos pertenecientes a lo común (*a koinon*) (V.2, 1130b25-6). La perspectiva asumida por Aristóteles al identificar lo legítimo y lo justo es, por tanto, que *nomos*, en el sentido focal, debe cumplir su propósito normativo de servir a la ventaja común de la *polis*. Al afirmar que todas las cosas lícitas son, de alguna manera, justas (*panta to nomima esti pós dikaia*), no se debe tomar a Aristóteles como

²⁴⁶ Ostwald señala que en el siglo V a.C., cuando *nomos* comenzó a usarse para promulgaciones legales, el adjetivo *nomimos* se empleó cada vez más para referirse a las prácticas habituales y las normas de comportamiento. Sin embargo, a finales del siglo V, los *nomimos* también llegaron a estar “teñidos de implicaciones estatutarias”, de modo que “un acto es *nomimos* cuando está en consonancia con lo que estipulan los tratados o leyes escritos” (1986: 94 y 108).

proponiendo una versión incipiente del positivismo legal (la calificación *pós* es crucial), sino más bien como afirmar que las leyes, en el sentido focal, han sido promulgadas para reflejar una comprensión comunitaria razonable de virtudes como el coraje y la moderación.

La forma “particular” de justicia se refiere a los placeres asociados con la ganancia, es decir, el deseo de tener más honor, dinero o seguridad que otros miembros de la *polis* (1130b1-2). Aristóteles divide esta forma de justicia en dos tipos.²⁴⁷ Por un lado, está lo justo (*to dikaion*) en la distribución del honor y el dinero y las cosas divisibles entre los ciudadanos (*to en tais dianomais timés é chrematón é tón allón hosa merista tois koinónousi tés politeias*) (1130b31-2). Por otro lado, está lo justo en relación con la corrección de transacciones (*to en tois sunallagmasi diorthótikon*) (1131a1-2). Esta forma de justicia particular, a su vez, se divide en la que rige las transacciones comerciales voluntarias, como la compra y la venta, y las “transacciones” involuntarias, incluidos los actos encubiertos como el robo y el adulterio y los actos violentos, como el asalto, la violación y el asesinato (1131a3-9).

El análisis de Aristóteles de la justicia distributiva particular aplica un modelo “geométrico” o proporcional, según el cual una distribución justa debe reflejar el mérito en lugar de la simple igualdad. Al señalar el acuerdo generalizado de que lo justo es lo igual y que lo justo en la distribución debe estar de acuerdo con el mérito (*kat’axian tina dein einai*), Aristóteles sostiene que las disputas sobre la distribución de beneficios y daños son causadas por el desacuerdo sobre en qué consiste realmente el mérito. Las diferentes concepciones del mérito, en línea con el capítulo anterior, reflejan diversas interpretaciones del bien e influyen en el establecimiento de regímenes alternativos (V.3, 1131a25-8). Una asignación verdaderamente justa de los beneficios y las cargas sería aquella en la que una concepción correcta del mérito determina la distribución proporcional. La distribución del honor, el dinero y la seguridad dentro de una

²⁴⁷ En V.5-6, Aristóteles también sugiere que hay una tercera forma de justicia particular que implica reciprocidad. Aquí la atención se centra principalmente en el intercambio económico basado en la necesidad (*chreia*). Véase un análisis en Miller (1995: 73-4).

comunidad (una distribución que está ordenada y aplicada por la ley) se entiende aquí de una manera explícitamente política como dependiente de los fines privilegiados en esa comunidad: libertad en una democracia, riqueza en una oligarquía y virtud en una aristocracia (1131a25-8). Las asignaciones de bienes dentro de una *polis* dependen, por lo tanto, de su concepción general de la justicia política. Esto explica por qué la exposición de Aristóteles sobre lo justo en la distribución se refiere explícitamente a la asignación de bienes finitos entre quienes comparten una comunidad constitucional en común (*tois koinónousi tés politeias*) (V.2, 1130b31-2).

En el caso de la justicia “correctiva”, por el contrario, se debe aplicar un modelo aritmético de proporción en el que la ley trate a las personas como iguales y busque simplemente restablecer el equilibrio de la ganancia injusta para una parte a expensas de la otra (V.4, 1132a2-8). Aristóteles asume, razonablemente, que las transacciones voluntarias están mejor salvaguardadas en una comunidad política que se rige por la ley. Con las transacciones involuntarias —delitos penales como el robo y el asesinato— la corrección aritmética es relacional en la medida en que busca reparar las injusticias que ocurren entre ciudadanos que comparten una vida en común. La función de un juez es considerar las diferencias derivadas del daño causado (1132a5), y esto presupone una legislación común que permita resolver las controversias mediante la identificación de un camino intermedio entre las partes en conflicto (1132a22).

Aristóteles presenta la acción justa (*dikaiopraxia*) como un término medio entre hacer injusticia y sufrir injusticia. En el primer caso, uno tiene más de lo que debería, y en el segundo, menos (V.5, 1133b30-3). Lo justo es, por lo tanto, un cierto medio (*mesotés tis estin*), aunque no exactamente de la misma manera que las demás virtudes, porque la injusticia concierne a los extremos (1133b33-1134a1).

Así, la discusión de Aristóteles sobre las formas de justicia universales y particulares pasa de una disposición de un agente a actuar de manera lícita hacia otros, a una explicación de la distribución y asignación de los beneficios y las cargas. Desde esta última perspectiva, es posible aplicar el lenguaje de derechos y deberes legales

a la teoría de Aristóteles. Aunque la aplicación reconstructiva de una teoría hohfeldiana a la explicación de Aristóteles puede ofrecer algunas ideas sobre los usos de términos como *to dikaion*, *exousia*, *kurion* y *akuros*, el uso del lenguaje de los derechos también tiene el potencial de inducir a error.²⁴⁸ Cuando Aristóteles, en su discusión sobre la “justicia correctiva”, afirma que quien obtiene una “cantidad intermedia” obtendrá justicia (*to dikaion*), el objeto principal de este análisis es una asignación correcta de los beneficios o cargas, considerada como una distribución externa de “derecho”, no un “derecho de reclamo” considerado como un derecho subjetivo de un individuo.

Aristóteles introduce lo justo en el sentido político (*a politikon dikaion*) en el V.6 de la siguiente manera:

No debe escapar a nuestra atención que lo que se busca es también lo justo incondicionalmente, es decir, lo justo en el sentido político (*to haplós dikaion kai to politikon dikaion*).²⁴⁹ Y esto existe entre quienes comparten una vida en común (*epi koinón biou*) con miras a ser autosuficientes (autárquicos), libres e iguales, en proporción o aritméticamente. Como resultado, para aquellos para quienes esto no existe, no hay nada políticamente justo en relación de unos con otros, sino solo algo justo en cierto sentido y a modo de similitud. Lo justo existe para aquellos para quienes también existe una ley que les pertenece (*esti gar dikaion, hois kai nomos pros autous*) y la ley existe entre aquellos para quienes hay injusticia (*nomos d', en hois adikia*). Porque la justicia es un juicio sobre el justo y el injusto (*é gar diké krisis tou dikaion kai tou adikou*) (1134a25-32).

La relación de lo políticamente justo con los otros sentidos de la justicia en V.1-5 no se establece explícitamente, pero varias consideraciones favorecen la conclusión de que se trata de una justicia comunitaria omnipresente que incluye tanto formas universales como particulares. En primer lugar, lo políticamente justo se introduce

²⁴⁸ Miller (1995: 87-139). El argumento de Miller sobre los derechos naturales (políticos) se considera en el capítulo sexto.

²⁴⁹ Tomo el *kai* aquí como exegético, siguiendo a Bartlett y Collins (2011: 103).

directamente después de la discusión de las otras formas de justicia. En segundo lugar, la asociación de lo políticamente justo con lo justo sin calificación (*haplós*) apunta a su estatuto como una forma integral. Finalmente, Aristóteles afirma que la justicia verdaderamente hablando pertenece a los ciudadanos de una *polis* regida por la ley; otras formas de relaciones entre personas (por ejemplo, marido y mujer, amo y esclavo) son sólo por analogía.

La justicia es, por tanto, la virtud comunitaria (*koinónikén aretén*) (Pol. III.13, 1283a38-9) de quienes comparten libremente la vida política. Como virtud política, la justicia se manifiesta en leyes y procedimientos judiciales consistentes con los sentidos universales y particulares explicados anteriormente. La subsunción de las formas universales y particulares de lo justo dentro de una noción general de justicia política sustenta la identificación de esta última con la ventaja común de la justicia política de una *polis*. En el siguiente pasaje de la *Ética eudemiana*, Aristóteles sugiere, por tanto, que la visión predominante de la justicia política en una *polis* refleja una concepción de la ventaja común que está en consonancia con su forma de régimen: “Todas las constituciones participan de lo justo (*hai de politeiai pasai dikaiou*), ya que son una comunidad (*koinónai*), y todo lo que es común (*koinon*) se produce a través de los justos (*tou dikaiou*)” (VII.9, 1241b13-15). El tratamiento de Aristóteles de la justicia política, por lo tanto, respalda la afirmación hecha en la apertura del capítulo de que si bien el fin último de la ley es la *eudaimonia*, su fin inmediato es la ventaja común. No es simplemente que la ventaja común, identificada con la justicia política, sirva como un ideal normativo para los verdaderos expertos legislativos. Una comunidad gobernada por la ley debe apuntar a promover la virtud y asegurar una distribución razonable de bienes y una asignación justa de los beneficios y daños que surgen en las transacciones. En la medida en que una *polis* regida por la ley es una unidad de orden, requiere la mediación de la justicia para llevar los diferentes elementos a un estado de relativa armonía.

El estatuto de la justicia política como la justicia incondicional que se obtiene entre ciudadanos que comparten una Constitución

y una ley proporciona evidencia inicial para la afirmación de que existe un aspecto distintivo de la ventaja común. Una comunidad políticamente justa es aquella en una condición legal o estado de *eunomia* (Pol. IV.8, 1294a3-7, VII.4, 1326a29-31).²⁵⁰ Esto sugiere que el ordenamiento justo de una comunidad a través de la ley es un estado de cosas atribuible a la *polis* en su conjunto y una parte componente del bienestar de cada miembro (VII.1, 1323b30-6). Aristóteles implica, en este contexto, que la virtud de la *phronēsis* no puede desarrollarse propiamente fuera de la actividad política y las relaciones de justicia (III.4, 1277b1-32).²⁵¹ La justicia política es irreducible a las interacciones privadas de los individuos, y en el sentido focal describe la condición de una comunidad gobernada por leyes prácticamente razonables dirigidas al bienestar. El bien distintivo de una comunidad política, además, no describe simplemente el afecto recíproco de los individuos, sino que se refiere a un ordenamiento prudente y justo de la comunidad constitutiva para el florecimiento de cada uno. Para profundizar en esta interpretación, es instructivo considerar algunas lecturas medievales de la explicación de Aristóteles sobre la comunidad política.

SECCIÓN 4. LA *POLIS* COMO UNIDAD DE ORDEN

La identificación de Aristóteles de la ventaja común con la justicia política proporciona un apoyo inicial para la afirmación de que el florecimiento de una *polis* es una razón compartida para la acción y un bien distintivo. Sin embargo, se requieren más argumentos para justificar el significado normativo de la ventaja común en el sentido distintivo como un *telos* que determina las actividades de legisladores y ciudadanos (NE VIII.9, 1160a9-13). En esta sección final sostengo, con referencia a la interpretación medieval tardía de la *polis* como una unidad de orden, que la concepción distintiva de la ventaja

²⁵⁰ Vuelvo sobre el concepto de *eunomia* en el siguiente capítulo.

²⁵¹ MacIntyre (1988: 103-45).

común juega un papel importante en la explicación de Aristóteles de la fuerza obligatoria de la ley, y que la motivación y los aspectos normativos desempeñan funciones explicativas complementarias.

La atribución de un papel normativo a la ventaja común distintiva está posiblemente implícita en la identificación de la *Ética a Nicómaco* I.2 del fin de la *polis* con el bien humano. Aunque lo bueno (*agathon*) es lo mismo para un individuo y una *polis*, afirma Aristóteles, esta última es tanto más grande (*meizon*) como más perfecta (*teleioteron*) de alcanzar y preservar. Y si bien es satisfactorio asegurar el bien para una persona, es más noble (*kallion*) y más divino (*theioteron*) lograrlo para un pueblo o una *polis* (1094b7-10). Este pasaje admite interpretaciones contrapuestas, pero su alcance total no puede explicarse fácilmente en términos simples instrumentales o agregados, en la medida en que se refiere al bien de la *polis* en su conjunto por encima de cualquier mera colección de bienes individuales.

La afirmación de Aristóteles es desconcertante porque afirma tanto la superioridad del bien de la *polis* sobre el bien del individuo como su identidad. Alberto Magno, en su segundo comentario sobre la *Ética a Nicómaco*, intentó resolver esta dificultad interpretativa de la siguiente manera. El bien de la comunidad política es un todo potencial (presente en sus partes sólo en poder o virtud) más que un todo universal que está presente en esencia en cada una de sus partes.²⁵² Alberto explica el punto haciendo referencia a las diversas virtudes y poderes (luchar, ordenar tropas, etcétera) que operan en el caso de un ejército victorioso.²⁵³ Si bien la victoria de un ejército depende de las virtudes de sus partes, sólo cuando todas las virtudes “se reúnen y se dirigen hacia un único objetivo, la victoria se completa (*perficitur*)”.²⁵⁴ Como un todo potencial más que como un todo universal, el bien común político es una unidad que sirve como fin (*telos*) de la acción práctica. Las virtudes individuales, según esta lectura, comparten la unidad del bien según su proximidad a un estándar común.²⁵⁵

²⁵² Kempshall (1999: 31).

²⁵³ *Ethicorum Libri Decem* I.3.

²⁵⁴ Kempshall (1999: 31).

²⁵⁵ Kempshall (1999: 32).

En su discusión sobre la ventaja común aristotélica, Alberto Magno demuestra la forma en que un grupo puede lograr un objetivo colectivo que sería imposible para los individuos lograr por sí mismos. En la *Física*, Aristóteles argumenta en contra de la afirmación de Zenón de que si un celemín de mijo hace ruido, entonces cada grano que forma el celemín debe hacer un ruido proporcionado (Ph. VII.5, 249b27-250a24). Aristóteles también señala que un barco remolcado por varias personas no puede ser movido a ninguna distancia por una sola persona que trabaja de forma independiente. En el segundo comentario sobre la *Ética a Nicómaco*, Alberto aplica estas dos analogías al dominio político. El bienestar humano, como supremo bien práctico, presupone la existencia de las cuatro virtudes cardinales. Sin embargo, es la virtud de la justicia la que está representada por el arrastre de un barco, el sonido de un celemín de mijo y el bien que se encuentra en el líder de un ejército.²⁵⁶ La justicia es una virtud que deriva su potencial de acción de sus partes, pero está presente de una manera que no puede reducirse a una agregación de esas partes. Como el arrastre de un barco y el sonido de un celemín de mijo, es condición necesaria para la atribución de la actividad relevante a las partes que la actividad se atribuya al todo.²⁵⁷ En este sentido, la justicia funciona como un bien común distintivo de una comunidad política, porque representa una unidad de orden atribuible a la asociación como tal.

Si la justicia puede ser considerada como el buen orden de una *polis* (Pol. I.2, 1253a31-9), entonces una *polis* justa es aquella en la que se obtiene un estado de cosas que es la buena condición de toda la comunidad. La causa final del florecimiento humano, así, proporciona un principio para el ordenamiento constitucional de la asociación política, de modo que todas las partes contribuyan al florecimiento del todo, considerado como unidad de orden. Esta unidad no es simple u orgánica: es más bien la “unidad articulada”

²⁵⁶ Kempshall (1999: 38-40).

²⁵⁷ *Ethicorum Libri Decem* 1.6.3.

que también surge de la crítica de Platón en *La política* II.1-5. El estatuto de la *polis* como unidad de orden, además, es consistente con el hecho de que la ventaja común, entendida como razón motivadora, tiene componentes tanto instrumentales como agregativos. Ciertamente, los individuos forman juntos una asociación política distintiva porque les proporciona las condiciones para prosperar tanto individualmente como en común. Sin embargo, el fin último por el que se asocian los miembros de una comunidad política también establece la *polis* como una unidad de orden que es más que un conjunto de condiciones instrumentales o un agregado de florecimiento individual (*cf.* Pol. III.3, 1276b7-8, IV.4, 1291a24-8). Aquí, la ventaja común como justicia, entendida como un bien distintivo de la comunidad política, tiene prioridad sobre el beneficio individual y su propio significado normativo.

La explicación de la ventaja común que acabamos de esbozar tiene estrechas afinidades con otras interpretaciones medievales de la *polis* de Aristóteles como unidad de orden. Según Tomás de Aquino, por ejemplo, el todo es necesariamente anterior a las partes en el rango de la naturaleza y la perfección (*ordine scilicet naturae et perfectionis*).²⁵⁸ El sentido en el que la parte se destruye cuando el todo se destruye, además, es que la parte se define por su actividad y el poder con el que actúa (*pars de se nitur per suam operationem, et per virtutem qua operator*).²⁵⁹ Esto es lo que en última instancia justifica la analogía con el cuerpo humano en el argumento de Aristóteles de la prioridad de la *polis* sobre el individuo (Pol. I.2, 1253a19-20). Así como las partes de un cuerpo no pueden cumplir su función excepto como partes de un ser humano, un individuo no puede ser autosuficiente y realizar actos virtuosos sin participar en una comunidad política.²⁶⁰ Por consiguiente, el término *proteron* en *La política* I.2 tiene el sentido de más valiosa

²⁵⁸ *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 30. Cat. 11 14b4-8 reconoce prioridad “evaluati-
ve”. *Cf.* Met. II.3, 999a13-14.

²⁵⁹ *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 30.

²⁶⁰ *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 31.

o importante, no de intemporalidad prioritaria.²⁶¹ La *polis* tampoco es anterior por naturaleza al individuo en un sentido organicista, sino más bien porque es perfecta de las capacidades humanas (1252b28 y 1253a31-3).²⁶² De hecho, como se argumentó en el capítulo segundo, el tipo de naturalidad que pertenece a la *polis* requiere perfección por oficio o pericia (*tecné*), que Aristóteles reconoce al referirse con frecuencia al papel de la política y la legislación en el establecimiento y mantenimiento de una *polis*.

Según Tomás de Aquino, el todo que constituye una asociación política es, por lo tanto, una unidad de orden que es más que la suma de sus partes (*habet solam ordinis unitatem*), no absolutamente una.²⁶³ Una parte de un todo puede actuar separadamente del todo (como un soldado puede actuar por separado de todo el ejército), pero el conjunto, sin embargo, tiene una operación que no es propia de sus partes, sino del todo (por ejemplo un asalto de todo el ejército).²⁶⁴ Por lo tanto, está justificado atribuir la acción al conjunto, en tanto que es una unidad estructurada por un objetivo común. Para la asociación política, este objetivo común es la *eudaimonia*, y la *polis* es natural en la medida en que permite su realización. La *polis* es, pues, un conjunto de individuos que, mediante la participación en una actividad y un objetivo comunes, forman una unidad articulada. Esta interpretación se corresponde claramente con el análisis del capítulo anterior, según el cual la *politeia* es el principio de unidad de la polis —lo que une sus elementos constitutivos— y está ella misma determinada por una concepción particular del florecimiento humano.

Como ha demostrado Kempshall, en el trasfondo del comentario de Aquino se encuentra la explicación de Aristóteles en la *Metafísica*

²⁶¹ Véanse más argumentos de apoyo en Kraut (2002: 265). En *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 31, Tomás de Aquino señala que el todo no es anterior a las partes en el orden en que llegaron a ser.

²⁶² Véase Miller (2000: 330-1).

²⁶³ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 5.

²⁶⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 5.

XII.10 sobre el doble ordenamiento de un todo.²⁶⁵ Aquí Aristóteles sostiene que “las partes individuales de un todo están ordenadas hacia otras partes en un bien intrínseco de orden, pero son también ordenado hacia el bien extrínseco del todo”.²⁶⁶ El análisis de Tomás de Aquino del bien común político lo entiende también como un doble ordenamiento (*duplex ordo*), que incorpora tanto la causa formal del orden como la causa final de la virtud y el florecimiento. Es plausible la tendencia a descartar o subestimar este marco metafísico y la terminología asociada de causas formales y finales la que es una fuente de las concepciones “más tenues” del bien común que se encuentran en la teoría contemporánea del derecho natural.

La caracterización de la *polis* como una unidad de orden esbozada anteriormente permite una reconciliación de las afirmaciones agregativas de Aristóteles sobre la ventaja común y su tratamiento de la *polis* como un todo sujeto a predicaciones. Como se señaló en la sección 2, Aristóteles describe la *polis* de manera agregativa como una multitud (*plethos*) de individuos (Pol. III.1, 1274b44).

Esto concuerda con la distinción entre totalidades artificiales y naturales, que implica que la *polis* no puede ser una sustancia en sentido estricto (Met. V.26, 1023b34-6, X.1, 1052a20-5).²⁶⁷ Sin embargo, Aristóteles no sólo atribuye *eudaimonia*, sino virtudes a la *polis* (Pol. VII.1, 1323b30-1 y VII.7, 1327b31-6).²⁶⁸ La aparente inconsistencia puede resolverse permitiendo que la *polis* sostenga predicaciones como una unidad estructurada de individuos con el mismo propósito, no como un todo natural (NE I.2, 1094b2-13; Pol. VII.7, 1327b30).

Las otras afirmaciones “holísticas” de Aristóteles apoyan esta interpretación. Considérese, por ejemplo, las afirmaciones de que no se debe pensar que ninguno de los ciudadanos se pertenece

²⁶⁵ Kempshall (1999: 100).

²⁶⁶ Kempshall (1999: 100).

²⁶⁷ Véase Keyt (1991: 136).

²⁶⁸ Aristóteles también admite la posibilidad de que una *polis* pueda estar en un estado de bienestar cuando sólo la mayoría, o incluso algunos, de sus miembros están floreciendo (Pol. II.5, 1264b18).

a sí mismo, sino que todos pertenecen como partes de una *polis*, y que el cuidado de cada parte, naturalmente (*pephukeri*), mira hacia el cuidado del todo (Pol. VIII.1, 1337a27-30). Interpretado en términos de la afirmación de que la *polis* es una unidad de orden, este pasaje implica que los humanos son seres naturalmente políticos porque sólo pueden alcanzar la virtud, la perfección y la felicidad dentro de una comunidad política justa. La *polis* es natural en el sentido de que proporciona las condiciones para la *eudaimonía*, que presupone que la asociación política se constituye como una unidad de orden, cuyo florecimiento es parte integral del bienestar de todos. Como entidad corporativa que tiene una forma distintiva de unidad, una *polis* justa es, en consecuencia, el fin de una inclinación natural de cada individuo en la medida en que es un agente prácticamente razonable.

Esta interpretación de la *polis* como una unidad de orden, con su énfasis en el fin humano último como razón normativa compartida, agudiza y amplía la plausible lectura teleológica de Miller de la afirmación de que la *polis* es anterior al individuo. Aunque el significado normativo último de una *polis* floreciente se encuentra en su capacidad para promover el bienestar individual, desde una perspectiva teleológica la *polis* es anterior (véase Pol. I.2, 1252b28, 1253a31-3) porque una comunidad bien ordenada y autosuficiente (1252b26-1253a18) es parte integral de la plena realización de la naturaleza humana.²⁶⁹

Los méritos de esta lectura, que conecta la fuerza normativa de la ventaja común con su estatuto como una forma de justicia política constituida por actos de virtud dirigidos a un objetivo común, pueden verse en referencia al difícil caso de la reivindicación del derecho sobre una obediencia ciudadana. En *La retórica*, Aristóteles considera las leyes del servicio militar como un ejemplo

²⁶⁹ Véase Miller (1995: 56): “[E]l reclamo de prioridad se basa en el principio de comunidad de que los individuos pueden realizar su potencial sólo si están sujetos a la autoridad de la *polis*... [I]a *polis* es un todo en el sentido de una comunidad: su fin natural es un bien común en el que los miembros individuales participan directamente”.

privilegiado de normas legales que dirigen la conducta humana por el bien de la comunidad y destaca su importancia para la justicia política que gobierna las relaciones entre ciudadanos (Rh. I.13, 1373b19-24).²⁷⁰ Este pasaje sugiere que la justicia política es la razón normativa más convincente de la importante demanda de que los individuos subordinen su propio florecimiento al bienestar de la comunidad. Si una asociación política prevé la realización de posibilidades de florecimiento humano imposible fuera de esa asociación, y es una parte constituyente del bienestar de cada miembro, entonces esto puede requerir en algunas circunstancias que los ciudadanos sacrifiquen sus intereses inmediatos, e incluso el florecimiento individual, a fin de mantener la asociación. Sin el reconocimiento de este aspecto de la ventaja común, es difícil ver cómo podría haber alguna razón decisiva para que un miembro de una asociación política defienda a su comunidad contra amenazas externas o se someta a una ley que promueva el bien de la comunidad, pero no con un aspecto de florecimiento individual. Además, es dudoso que la importancia normativa de la demanda de sacrificio pueda explicarse únicamente por referencia a concepciones instrumentales y agregativas. Esto se debe a que la inteligibilidad del sacrificio personal por el beneficio común presupone que hay un bien de la comunidad más allá del beneficio individual que proporciona.²⁷¹ El bienestar de la *polis* como unidad de orden —identificable con la justicia política— sirve así como un fin de acción que provee buenas razones para cumplir con la ley, incluso cuando las directivas legales no sirvan al interés propio percibido de un ciudadano.

Los aspectos motivacionales y normativos de la ventaja común desempeñan así papeles explicativos diferentes pero complementarios en la explicación de Aristóteles de la *polis*.²⁷² Si Aristóteles

²⁷⁰ Este pasaje debe leerse junto con la afirmación de Aristóteles de que es la persona virtuosa la que actúa con más valentía y nobleza en situaciones peligrosas porque tiene más que perder (NE III.8, 1117b10-15).

²⁷¹ Véase Pakaluk (2001: 88-94).

²⁷² Cfr. El análisis de Kahn (1990: 382) en términos de los conceptos de conveniencia y justicia.

estuviera simplemente afirmando que la ventaja común es un conjunto de condiciones instrumentales e intereses agregados y también afirmando que es el bien una condición de la comunidad en su conjunto, entonces su posición sería potencialmente inconsistente. La ventaja común, sin embargo, opera en diferentes dimensiones. La explicación de Aristóteles de la génesis motivacional de la *polis* apela a las ventajas que se acumulan para cada ciudadano. Estas ventajas permanecen en pie una vez que se ha establecido una *polis*. Sin embargo, la ventaja común es irreductible a los beneficios que corresponden a cada individuo porque la *polis* es una unidad de orden que está en buenas condiciones cuando alcanza un estado de justicia política dependiente del ejercicio de las virtudes promovidas por la ley. El ordenamiento legítimo de la *polis* hacia un objetivo común de florecimiento es, en este sentido, un bien verdaderamente compartido.

El reconocimiento de la apelación de Aristóteles a los aspectos motivacionales y normativos de la ventaja común permite así al intérprete evitar las dicotomías simplistas mencionadas en la sección 1. En la posición holística extrema, la comunidad política es similar a un organismo en el sentido de que tiene un fin que no sólo es distinto del fin de sus partes, sino que los reemplaza.²⁷³ En una interpretación individualista extrema, por el contrario, la promoción de la ventaja común se entiende únicamente en términos de la promoción de los intereses de los individuos.²⁷⁴ Mientras que la posición holística extrema subestima los aspectos instrumentales y agregativos de la ventaja común, según la cual sirve como razón motivacional para que los individuos ingresen a la *polis*, una posición individualista extrema contradice la apelación de Aristóteles a la ventaja común como un bien compartido identificable con la justicia política. La mejor visión es que Aristóteles es un individualista “compositivo” y un holístico “teleológico”.²⁷⁵ La *polis* surge porque los individuos

²⁷³ Miller (1995: 194).

²⁷⁴ Miller (1995: 194). Una interpretación individualista en este sentido es Nussbaum (1988: 148-214).

²⁷⁵ Miller (1995: 199-251).

están motivados para formar comunidades más grandes a partir de asociaciones más pequeñas para obtener bienes que son inaccesibles fuera de la autosuficiencia de una comunidad política “completa”. Sin embargo, los legisladores y los ciudadanos también buscan el bien político de la justicia, entendida como razón normativa y *telos* distintivo de comunidad.

Resulta, entonces, que Aristóteles es un “individualista moderado” y un “holista moderado”. La concepción de Aristóteles de la *polis* es moderadamente individualista en el sentido de que los humanos participan en la *polis* para el beneficio mutuo, y la ventaja común se interpreta mejor, desde esta perspectiva, como instrumental y agregada. La concepción de Aristóteles también es moderadamente holística, sin embargo, porque el fin de la *polis* es irreducible a las acciones de las partes. Si bien los miembros de una asociación pueden actuar de forma independiente, existen acciones y objetivos que cada individuo sólo puede lograr a través de su actividad como parte de un todo. En la medida en que los miembros de una *polis* están reunidos y guiados por un objetivo común, constituyen una unidad estructurada. El bienestar de la *polis* como unidad de orden depende, además, del establecimiento de una condición de justicia política inseparable de la promulgación de leyes justas.

Para concluir, una consecuencia importante de la afirmación de que la *polis* es una unidad de orden para la descripción de *nomos* de Aristóteles queda clara en el siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco* X.9:

Sólo en la ciudad de los Lacedemonios (o junto con algunos otros) se considera que el legislador (*ho nomothetés*) se ha ocupado de la crianza y las prácticas regulares de los ciudadanos. Pero en la mayoría de las ciudades, lo que concierne a tales cosas se ha descuidado por completo, y cada uno vive como quiere (*hekastos hós bouletai*), “estableciendo la ley sagrada (*themisteuón*) para los hijos y la esposa” a la manera del cíclope. Lo más excelente, entonces, es que el cuidado común (*koinén epimeleian*) sea correcto (1180a24-30).

La aprobación por Aristóteles del alcance de la legislación espartana y el énfasis en la necesidad de leyes que regulen la educación y la conducta de los ciudadanos es un corolario de la opinión de que el objetivo del *nomos* es la ventaja común en un sentido distintivo. La asociación de la ventaja común con la justicia política y el florecimiento de una comunidad, considerada como una unidad de orden, confiere una autoridad integral a la actividad legislativa que excluye una concepción del derecho como un mero medio de limitar la capacidad de los individuos para avanzar sobre la libertad y los intereses materiales de cada uno. Si bien la atribución del totalitarismo a la explicación de Aristóteles de la *polis* es anacrónica, la amplia cobertura del derecho en las obras prácticas refleja una visión del florecimiento de toda la comunidad política como un bien genuino que merece ser promovido.²⁷⁶

²⁷⁶ Para la atribución de totalitarismo, véase Barnes (1990).