

ESTABILIDAD Y OBEDIENCIA

Si una comunidad política justa y bien ordenada es integral para el bien de un individuo, entonces parecería que corresponde al legislador arquitectónico y al estadista prudente apuntar a la condición óptima de la *polis* y, por lo tanto, reformar los regímenes y leyes defectuosos. La estructura normativa de la teoría constitucional de Aristóteles, con su concepción del mejor régimen como un ideal y la apelación a la ventaja común como criterio central para distinguir las Constituciones correctas y defectuosas, también sugiere una postura progresiva hacia la corrección de la injusticia política. La actitud general hacia la reforma de las Constituciones y leyes que surge de *La ética a Nicómaco* y *La política* es, no obstante, cautelosa y conservadora. En el capítulo actual considero las motivaciones de esta circunspección y sostengo que refleja tanto la importancia de la habituación para el funcionamiento efectivo del derecho como un reconocimiento de los límites de la capacidad del derecho para promover la virtud y el florecimiento humano. La sección 1 se involucra en una lectura detallada del tratamiento de Aristóteles de las ventajas y desventajas de la reforma legal en el libro de II.8 de *La política*, discusión de la propuesta legislativa de Hippodamus para honrar la innovación. En la sección 2, examino la explicación de Aristóteles sobre el cambio constitucional y la estabilidad a la luz de su teoría de la virtud ética. Finalmente, en la sección 3, regreso hacia la obediencia política y defiendo su doble justificación dentro del pensamiento práctico de Aristóteles.

SECCIÓN 1. HIPPODAMUS Y LA REFORMA LEGISLATIVA

El pensamiento práctico *eudemonista* de Aristóteles parecería motivar una postura progresista hacia la reforma constitucional y legal. Tanto el naturalismo político (Pol. I.2, 1253a1-30) —con su afirmación de que los seres humanos son políticos por naturaleza— como la identificación del florecimiento de la comunidad política con el fin humano (NE I.1, 1094b7-11) implican que el bienestar individual depende del buen estado de la *polis*. En tanto que la buena condición de la ciudad a su vez depende de la justicia de la forma constitucional imperante (Pol. III.6, 1279a18 y III.12, 1282b17-18; EE VII.9, 1241b13-15), y las leyes promulgadas relativas a esa forma, entonces parecería incumbir al legislador hacer todo lo posible para establecer buenos regímenes y leyes. A la inversa, los regímenes y leyes defectuosos parecerían incompatibles con el florecimiento del individuo o de la *polis*. Parece, pues, un requisito normativo, sobre los supuestos de la filosofía práctica aristotélica, que el legislador se esfuerce por mejorar las condiciones constitucionales y legales de las comunidades políticas injustas.

La postura hacia la reforma constitucional y legal que surge de *La ética a Nicómaco* y *La política* es, sin embargo, más cautelosa de lo que sugieren estos puntos. La circunspección de Aristóteles refleja, como ha demostrado el capítulo primero, la importancia de la habituación para el funcionamiento eficaz de la ley y la limitada capacidad de la ley para infundir virtudes en la mayoría de los ciudadanos. La primera sección del presente capítulo desarrolla este punto, que es inseparable del predominio de los regímenes defectuosos, en referencia a la discusión más sostenida de Aristóteles sobre la reforma legal: el examen de *La política* II.8 de la propuesta de Hipodamus de que se promulgue una ley que honra a quienes han descubierto algo útil para la *polis* (Pol. 1268a6-8).²⁷⁷

²⁷⁷ Aristóteles inicialmente presenta los argumentos a favor y en contra de la reforma legal de manera aporética o dialéctica (véase, por ejemplo, el uso del

La propuesta legislativa de Hippodamus es que las ciudades deben honrar a quienes promueven algo beneficioso para la comunidad política (1268a7-8). Una preocupación obvia con tal propuesta es la dificultad, en el ámbito político, de decidir si alguna propuesta es realmente beneficiosa. Sin embargo, el tratamiento de Aristóteles de la ley propuesta por Hippodamus deja de lado esta preocupación y parte del supuesto de que ya se ha determinado la ventaja de las nuevas leyes. La cuestión que Aristóteles plantea es, por lo tanto, si es perjudicial o ventajoso para las comunidades políticas cambiar las leyes tradicionales (*tous patrious nomous*), siempre y cuando haya mejores leyes disponibles (1268b18-29).²⁷⁸ Es decir, Aristóteles asume, por el bien del argumento, que las nuevas leyes propuestas no sólo son buenas, sino superiores a las leyes ancestrales o tradicionales a las que están diseñadas para reemplazar.

La suposición de que el cambio en las leyes es para los mejores refuerza el argumento a favor de la reforma legal que ya parece estar integrado en la explicación eudemonista de Aristóteles de los asuntos prácticos. Se considera que todo oficio, investigación, acción y elección apunta a un bien (NE I.1, 1094a1-2) y cada comunidad, incluida la comunidad política más autorizada, se constituye en aras de algún bien (Pol. I.1, 1252a1-5). El bien próximo de la comunidad política es la ventaja común, que se identifica con la justicia política (Pol. III.6, 1279a18 y III.12, 1282b17-18; EE VII.9, 1241b13-15), y esto es inseparable de la promulgación de leyes justas (NE VI, 1129b11-14 y Pol. VII.2, 1324b23-9). Si las buenas leyes son necesarias para el florecimiento tanto individual como comunitario, entonces un cambio a mejores leyes, especialmente cuando está claro que las propuestas constituyen de hecho una mejora, parece ser una exigencia de racionalidad práctica. Aristóteles sugiere tanto cuando afirma que donde se han descubierto mejores arreglos legales, entonces parecería ser por el bien común (*koinon agathon*) disolver

optativo de *phemi* en 1268b38). Sin embargo, a partir de 1269a12, Aristóteles parece pasar de un modo de hablar aporético a uno asertórico...”.

²⁷⁸ Como señalan Susemihl y Hicks (1894: 276), las leyes ancestrales incluyen normas y convenciones no escritas.

el régimen o las leyes (Pol. II.8, 1268b32). Es en este sentido que la sustitución de leyes peores por mejores parece un requisito normativo para la ciencia política de Aristóteles.

Hay otras consideraciones a favor de una reforma legal benéfica más allá de los supuestos *eudamonistas* de la filosofía práctica aristotélica. Varias de estas consideraciones son discutidas por Aristóteles en su articulación de la posición de un defensor de la reforma legal para el bien. Éstas incluyen una analogía con otros modos aplicados de racionalidad y un llamamiento general al progreso.

El primer argumento del defensor de la reforma legal apela a los beneficios del progreso en los ámbitos científico y técnico. Esta comparación no es tan inverosímil como podría pensarse a primera vista. Mientras que la ciencia política (*politike*) y la pericia en la elaboración de leyes (*nomothetiké*) son modos de *phronēsis* (NE VI.8, 1141b23), y por lo tanto no pueden ser científicas en el estricto sentido de la *Ética a Nicómaco* VI.3 y la *Análisis posterior* I.2, la promulgación de Constituciones y leyes aplica principios universales derivados de la experiencia a fenómenos variables (NE X.9, 1180b20-8), y emplea la racionalidad (1180a21-b29) para aumentar la tendencia natural que poseen los seres humanos a formar comunidades políticas ordenadas. Como se argumentó en el capítulo segundo, la pericia en la elaboración de leyes cae bajo el sentido más amplio de la *Metafísica* VI.1 de *epistémé* como un modo de investigación intelectual que se ocupa de un dominio particular. También comparte con una *techné*, como la construcción de viviendas, la creación de algo que no ocurriría puramente como un proceso natural (Pol. I.2, 1253a33). Con las ciencias aplicadas y la artesanía, es indiscutible que el “estado de la técnica” progresa y que la implementación de los descubrimientos suele ser benéfica. Con la medicina, por ejemplo, se debe adoptar una cura más eficaz, dado que la promoción de la salud es un bien acordado. De hecho, tanto la medicina como la gimnasia han cambiado, señala Aristóteles, sus métodos tradicionales (II.8, 1268b35) en los casos en que se han reconocido mejoras. La categorización de la elaboración de leyes con otros dominios de la racionalidad aplicada también parece estar respaldada por la consideración

“histórica” de que hay avances aparentemente evidentes (*autón tón ergon*) en la elaboración de leyes similares a los que se encuentran en medicina y gimnasia (1268b37).

Aristóteles también ofrece un llamamiento general al progreso en apoyo de una reforma legal beneficiosa. Parece inverosímil negar que el avance legal es posible, dado que muchas leyes más antiguas eran simplistas y bárbaras (*tous gar archaious nomous lian haplous einai kai barbarikous*) o ingenuas (*euéthé*). Los ejemplos ofrecidos por Aristóteles incluyen una ley que rige la compra de esposas entre griegos (1268b37) y leyes de homicidio que permiten a los demandantes proporcionar testigos de su propia familia (1269a3). Los humanos anteriores probablemente eran ingenuos, por lo que sería mejor persistir con sus opiniones. Así como la medicina puede avanzar debido a la creciente sofisticación técnica y servir al claro bien de la salud, la experiencia mejorada de los seres humanos en el gobierno de sus comunidades políticas también podría producir reformas legales beneficiosas dirigidas hacia el fin más autoritario del florecimiento humano en general. Como principio general (y es un principio que seguramente es fundamental para la filosofía como tal), Aristóteles señala sucintamente, la gente busca lo que es bueno en lugar de lo tradicional (*zetousi d' holós ou to patrion alla tagathon pantes*) (1269a4) y tienen razón al hacerlo.

Una consideración final ofrecida por el defensor de la reforma legal beneficiosa apela a las mismas limitaciones sobre la ley escrita y mejorada, presentada en *La política* III.15-16. En el caso de los arreglos políticos, que conciernen a acciones y particulares, es imposible que todo sea capturado de una vez por todas mediante pronunciamientos escritos universales (Pol. 1269a9-11). Por lo tanto, parecería obtuso pensar que las leyes promulgadas en contextos particulares deban ser inmunes a las mejoras formuladas sobre la base de cambios posteriores en las circunstancias y conocimientos mejorados. Aunque Aristóteles no lo hace explícitamente, la posición del defensor de la reforma legal beneficiosa no puede, por tanto, ser descartada porque asume una visión demasiado idealista u optimista de los beneficios del derecho escrito. Más bien, se pueden

ver los argumentos a favor de la reforma legal como basados en el reconocimiento de las limitaciones de la ley como una guía racional de conducta.

Por lo tanto, las consideraciones a favor de una reforma legal beneficiosa parecen múltiples y convincentes. Es más, al asumir que las reformas legales relevantes son de hecho beneficiosas, Aristóteles elude la objeción de que es difícil determinar si los cambios legales son realmente para el bien. En este punto, la lógica normativa interna de la filosofía práctica de Aristóteles parece necesitar la reforma de Constituciones y leyes irracionales, ineficaces e injustas cuando hacerlo promovería el fin humano último de la *eudaimonía* a nivel tanto del individuo como de la comunidad política.

Frente a todas estas consideraciones, *La política* II.8 respalda, no obstante, un enfoque prudente de la reforma legal. La conclusión más fuerte que Aristóteles está dispuesto a extraer de las razones anteriores es que algunas leyes deben cambiarse en algún momento (*phaneron hoti kinéteoi kai tines kai pote tón nomón estín*) (Pol. 1269a12-13). Aristóteles asume que la consideración principal en una evaluación de la reforma legal es qué es ventajoso y perjudicial para la *polis* (1269a17). Desde esta perspectiva, los pequeños beneficios de cambios menores a la ley en la dirección del bien son frecuentemente compensados por el daño causado por habituar a los ciudadanos a no respetar la ley y desobedecer a los gobernantes (1269a18-19). Es malo, afirma Aristóteles, habituar a la gente a la disolución imprudente de la ley (1269a15-16). Incluso asumiendo que una reforma legal es ventajosa porque el contenido de la nueva ley es más racional o justo que su predecesor, el buen estado de una *polis* depende de la habituación efectiva a las formas del régimen y sus convenciones legales.

La posición de Aristóteles sobre la importancia de la habituación para el funcionamiento efectivo del derecho, como se señaló en el capítulo primero, se establece claramente en la transición de la *Ética a Nicómaco* X.9 a *La política*. Para la mayoría de las personas, es imposible tener la educación correcta necesaria para desarrollar las virtudes del carácter ético independientemente de las buenas

leyes de educación. La habituación y la ley se apoyan mutuamente en el desarrollo de la virtud ética. Una vida moderada y controlada es dolorosa para muchos, especialmente para los jóvenes, pero lo será menos una vez que se hayan acostumbrado o habituado (*sunéthē*) a actuar de la manera correcta (1179b33-5). Incluso en la edad adulta, los ciudadanos deben habituarse a la virtud. La función principal del *nomos*, desde esta perspectiva, es habitar a los ciudadanos para que puedan desarrollar la virtud ética necesaria para participar en una comunidad política justa (1180a1-3). Sin embargo, el análisis de Aristóteles de las virtudes éticas en los libros II a IV de la *Ética a Nicómaco* sugiere que el carácter (*éthē*) de una persona se manifiesta principalmente en las disposiciones de carácter (*éthikai hexeis*) contenidas en la parte deseante de su alma.²⁷⁹ Las almas deben prepararse mediante hábitos (*tois ethesi*) para regocijarse y sentir el odio de una manera noble, como la tierra que alimenta una semilla (1179b25-6). Esto implica que la ley no opera única o incluso principalmente a través del compromiso con las facultades racionales, sino que emplea la compulsión en las partes deseantes del alma, particularmente en el caso de la mayoría (1180a1-18). El funcionamiento eficaz de la ley depende, por tanto, de su capacidad para trabajar en el nivel subracional sobre los deseos de los ciudadanos. Una pequeña reforma en el contenido de la ley para hacerla más racional y justa corre el riesgo de socavar su función central de contener las pasiones a través del hábito.

Es la dependencia del funcionamiento efectivo de la ley de la habituación lo que explica por qué el argumento de la analogía con el cambio en la artesanía (*technai*) es engañoso. El cambio en el oficio no es como el cambio en la ley (*ou gar homoion to kinein technén kai nomon*), porque la ley no tiene fuerza con respecto a la obediencia aparte del hábito, y esto debe establecerse durante un largo periodo de tiempo (*nomos ischun oudemian echei pros to peithesthai para to ethos, touto d' ou ginetai ei mé dia chronou pléthos*). La fácil alteración de las leyes existentes en favor de nuevas leyes, por lo tanto, tiende a debilitar

²⁷⁹ Más sobre este punto, en Bobzien (2014: 88).

el poder de la ley misma (*asthené poièn esti tén tou nomou dunamín*) (Pol. II.8, 1269a19-24).

Una diferencia clave entre la ley y los oficios como la medicina y la gimnasia, implica este pasaje, es que el funcionamiento efectivo de la primera depende de la obediencia.²⁸⁰ La habituación juega un papel en el logro del fin de la medicina y la gimnasia —la salud— porque un régimen puede mejorar los resultados o hacer que el ejercicio sea más fácil y placentero. La clave para entender por qué Aristóteles rechaza el modelo de las otras artes, basándose en la importancia de la habituación, debe encontrarse, por tanto, en el elemento de compulsión, coacción y fuerza (NE X.9, 1180a11-18) que es necesario para asegurar la obediencia. Si bien la restricción y la compulsión juegan algún papel en las prácticas habituales de otros oficios, estos oficios no dependen tanto de la fuerza para su funcionamiento exitoso como la ley.

Hay otra diferencia clave entre la ley y la artesanía sugerida por la discusión de Aristóteles. Tanto la medicina como la gimnasia operan sobre la materia del cuerpo humano. En cierto sentido, también lo hace la ley, en la medida en que regula la conducta de los ciudadanos y los amenaza con castigos en caso de transgresión. Mientras que la medicina y la gimnasia se refieren a dominios específicos de la salud corporal, sin embargo, la ley regula toda la esfera de la conducta humana. La actividad legislativa tiene, pues, un alcance extremadamente amplio —el bien humano— y debe ocuparse de todo el ámbito ético como tal.

Como se discutió en el capítulo primero, Aristóteles, no obstante, tiene una visión realista de la capacidad del derecho para promover la virtud. La virtud ética en el sentido genuino presupone sabiduría práctica. Pocos poseen esto y pocos son capaces de poseerlo (NE VI.8, 114b1-30).²⁸¹ La sabiduría práctica estrictamente hablando es, además, verdaderamente ejercida sólo por legisladores y gobernantes. La verdadera opinión (*doxa aléthes*), no la sabiduría

²⁸⁰ Como lo señala Lockwood (2015: 74).

²⁸¹ Broadie (1991: 258). Véase, también, Rosler (2005: 185) y George (1993: 25).

práctica (*phronēsis*), es la virtud del gobernado (*archomenou*) (Pol. III.4, 1277b25-7). Lo mejor que se puede esperar de la ley en la mayoría de los casos, sugiere Aristóteles, es promover una especie de virtud secundaria, según la cual los ciudadanos no necesariamente hacen lo correcto por la razón correcta, pero al menos hacen lo correcto. Hacer lo correcto sin una justificación racional de por qué es lo correcto es una forma de obediencia y requiere una habituación de larga duración. Un enfoque innovador de la medicina o la gimnasia podría socavar una forma existente de realizar un tratamiento o ejercicio. En el caso de la ley, sin embargo, un enfoque innovador de cualquier ley en particular socava el hábito mismo de obediencia que la experiencia legislativa presupone para su funcionamiento efectivo.

El veredicto final de Aristóteles sobre los méritos del cambio legal es, por lo tanto, negativo en general, incluso con reformas que en sí mismas pueden reconocerse fácilmente como mejoras. Si bien en algunos casos será deseable una reforma legal (Aristóteles aprueba, por ejemplo, la auditoría de legisladores presentada por Solón (Pol. III.2, 1281b30-5), el éxito de cualquier reforma depende del carácter particular de la comunidad política relevante, y las propuestas de innovación jurídica deben tener siempre en cuenta tanto los límites de la ley como el potencial limitado de la verdadera virtud.²⁸²

Al cerrar esta sección vale la pena señalar una implicación del hecho de que la actividad legislativa, a diferencia de la medicina y la gimnasia, concierne al bien humano y, por lo tanto, a todo el dominio práctico. La pericia legislativa se ocupa de seres humanos

²⁸² Kraut (2002: 61). Otra posible razón para el enfoque cauteloso de Aristóteles hacia la reforma legal es el compromiso con las opiniones de que la existencia humana es eterna (Met. II.14, 352b16-17; GA. II.1, 731b24-732a3, II.6, 742b17-743a1; DA. III.4, 515a25-b7) y que la civilización humana es cíclica. En *La política* II.5, Aristóteles afirma así, en su crítica de las propuestas de Sócrates sobre la propiedad, que casi todo ha sido descubierto, aunque algunas cosas no han sido sintetizadas y otras conocidas pero no practicadas (Pol. 1264a2-5). Véase Lockwood (2015: 75).

motivados por pasiones y, por tanto, se resiste a un tratamiento teórico estricto. La digresión de Aristóteles sobre la conveniencia de una reforma legal ocurre dentro de su crítica de Hippodamus, quien se presenta —en un pasaje inusual por su enfoque en características personales detalladas— como un innovador político que adoptó una apariencia y estilo de vida extraordinarios (*perittoteros*) debido a su amor por el honor y que también buscaba comprender la naturaleza como un todo (Pol. II.8, 1267b22-8).²⁸³ Además de la ley relativa a la concesión de honores a quienes descubren algo beneficioso para la *polis*, otras propuestas legislativas de Hippodamus sobrestiman las aplicaciones prácticas de la teoría. Debido a una fijación con el número tres, por ejemplo, Hippodamus categorizó el tema de la ley en tres tipos: conducta arrogante, daño a personas y propiedad y asesinato. Esta propuesta, que descuida los aspectos pedagógicos y habituales del derecho, delimita la “justicia para las violaciones al principio del daño”.²⁸⁴ Aristóteles insinúa que una visión demasiado positiva del bien potencial logrado mediante una reforma o innovación radical se asocia comúnmente con el idealismo teórico de quienes carecen de experiencia en asuntos prácticos. Quizá los errores más graves que se pueden cometer desde una perspectiva teórica tan ingenua son las suposiciones de que un legislador puede presuponer que la mayoría de los humanos son buenos por naturaleza y que el *nomos* es capaz de inculcar la virtud genuina en aquellos que tienen mala naturaleza o crianza o ambos.

Incluso si uno acepta que la creencia de Aristóteles en los límites de la capacidad de la ley para promover la virtud genuina explica en gran medida su circunspección con respecto a la reforma constitucional y legal, las características deseables de estabilidad y orden en el caso de regímenes imperfectos e injustos aún debe ser explicado. A esta pregunta me referiré ahora en la segunda sección del capítulo.

²⁸³ Véase Pangle (2013: 83-5). Además de Hippodamus, véase, también, Susemihl y Hicks (1894: 331-4).

²⁸⁴ Lockwood (2015: 74).

SECCIÓN 2. MEJORANDO REGÍMENES IMPERFECTOS

La defensa de Aristóteles de un enfoque cauteloso de la reforma legal en *La política* II.8 es consistente con la centralidad del tema de la preservación constitucional (*sótéria*) en *La política* V y VI. Las leyes son relativas a formas constitucionales particulares (Pol. III.11, 1282b8-13, IV.1, 1289a14-22) y el impacto perjudicial de la revolución o reforma de regímenes enteros con respecto a la habituación en la ley excedería con creces el resultado de cambios legales menores. La democracia, la oligarquía y la tiranía son, sin embargo, regímenes radicalmente defectuosos. Como consecuencia, es difícil ver cómo Aristóteles puede defender simultáneamente una concepción de la política dirigida hacia el florecimiento humano y la ventaja común, mientras que también defiende la preservación de regímenes que hacen poco por promover esos fines. Por lo tanto, es tentador concluir que la discusión de Aristóteles en *La política* II.8 asume que las hipotéticas leyes nuevas y mejores deben ser promulgadas en un régimen correcto. Sin embargo, un examen detenido de la discusión de *La política* V sobre la preservación del régimen revela que la circunspección de Aristóteles con respecto a la reforma legal se extiende a los regímenes defectuosos. Para reconciliar este conservadurismo con los compromisos políticos eudemonistas de Aristóteles, sostengo en esta sección que es necesario examinar las implicaciones para el método constitucional de Aristóteles del predominio de los regímenes democráticos y oligárquicos defectuosos.

El libro V de *La política* comienza por introducir en la ciencia política aristotélica las fuentes de preservación (*sótéria*) de los regímenes y la mejor manera de mantenerlos (Pol. V.1, 1301a23-5). En *La política* VI.5, Aristóteles reitera que la preservación de las Constituciones, y no simplemente su establecimiento, debe ser una preocupación central del legislador (*nomothetou*). El estudioso de la política debe considerar las causas de la preservación y destrucción de las

Constituciones (*sótériai kai phthorai tón politeión*) con miras a su seguridad (*asphaleian*). Esto implica promulgar leyes escritas y no escritas (*nomous, kai tous agraphous kai tous gegrammenous*) que sobre todo promoverán la seguridad y preservación de las Constituciones discutidas en los libros IV-VI (VI.5, 1319b33-1320a2). Sin embargo, es preocupante que estas Constituciones incluyan las formas defectuosas de democracia, oligarquía y tiranía. De hecho, los libros intermedios no sólo dedican especial atención a las formas constitucionales más prevalentes de democracia y oligarquía, y la manera en que se conservan, sino que contienen recomendaciones para el mantenimiento de la tiranía. Parece que los criterios normativos para las buenas Constituciones —la ventaja común y la justicia política— han desaparecido del panorama en favor de un asesoramiento pragmático orientado a la estabilidad.

El consejo de Aristóteles a los legisladores con respecto a los regímenes también se refiere a la preservación de las leyes. Una razón por la que los legisladores deberían promulgar leyes relativas a la Constitución (Pol. III.11, 1282b8-13, IV.1, 1289a14-22) es que incluso las reformas legales menores pueden conducir al derrocamiento constitucional. En Thurii, un grupo de jóvenes ambiciosos trató de derogar una ley en la que el cargo de general sólo podía celebrarse a intervalos de cuatro años. La derogación de la ley condujo a la disolución de todo el régimen y al establecimiento de una dinastía (V.7, 1307b1-19). Aunque la Constitución original de Thurii era aristocrática, Aristóteles afirma que los legisladores de todos los regímenes deben evitar pequeños cambios en las leyes (1307b26-32). Este consejo se hace eco del enfoque cauteloso de la reforma legal en *La política* II.8, al tiempo que amplía su alcance.

Una interpretación según la cual Aristóteles expresa cautela con respecto a la reforma de las leyes tradicionales en las formas de régimen correctas, pero aboga por un cambio constitucional y legal radical en el caso de regímenes defectuosos, parece, por lo tanto, difícil de mantener. Es cierto que Aristóteles concluye su análisis de la reforma legal en *La política* II.8 con una sugerencia al menos implícita de que la conveniencia de una reforma legal depende

del tipo específico de régimen en cuestión (Pol. 1269a25-7). Sin embargo, el enfoque metodológico de los libros IV-VI asume consistentemente una perspectiva según la cual el politólogo y el experto legislativo deben ser conscientes de cómo preservar y estabilizar todos los tipos de regímenes, incluidas las formas defectuosas de democracia, oligarquía y tiranía.

La inclusión de Aristóteles del régimen y la preservación de la ley para Constituciones defectuosas dentro del tema de la ciencia política ha preocupado con frecuencia a los intérpretes.²⁸⁵ No es tanto que el eudemonismo parezca implicar que el experto legislativo deba buscar reformar Constituciones en dirección a un mejor régimen teórico según la oración o súplica. El énfasis de Aristóteles en la preservación del régimen, incluso para los regímenes defectuosos, también aparece en tensión con los presupuestos normativos de la categorización más “realista” de las formas constitucionales según si apuntan a la ventaja común. Inmediatamente después del pasaje citado anteriormente con respecto a la promulgación de leyes que preservarán el régimen, Aristóteles se refiere específicamente a la necesidad de que el buen legislador se asegure, no de que las leyes sean democráticas u oligárquicas en el mayor grado, sino más bien que ellas han sido promulgadas de forma tal que hacen posible que el régimen continúe bajo su gobierno actual por la mayor cantidad de tiempo (*ho pleiston chronon*) (Pol. VI.5, 1320a1-5). El enfoque inclusivo de Aristóteles para la preservación del régimen parece combinar un pragmatismo maquiavélico con respecto al mantenimiento del gobierno político con un privilegio de la estabilidad y el orden como fines políticos.²⁸⁶

La principal preocupación en esta proximidad la articula Garver de una manera instructivamente estridente. Según Garver, la discusión de Aristóteles sobre la *stasis* o facción en el libro V de *La política* defiende “la estabilidad [como]... un valor aparte de todo

²⁸⁵ Véanse las discusiones en Kahn (1990), Rowe (1991), Polansky (1991), Garver (2011) y Destre’e (2015).

²⁸⁶ Nichols (1992: 100). Para la visión contraria, véase Coby (1988: 906).

respeto por la justicia del régimen defendido”.²⁸⁷ Al perseguir la estabilidad, sugiere Garver, Aristóteles descuida la justicia y adopta una perspectiva relativista o incluso arbitraria que puede ser considerada no sólo “éticamente neutral” sino también “éticamente dudosa”.²⁸⁸ Si la interpretación de Garver es correcta, entonces el enfoque de Aristóteles en la preservación de los regímenes simplemente eclipsa las dimensiones normativas eudemonistas de su pensamiento práctico, con su apelación a la ventaja común y la justicia como condiciones previas para el desarrollo del florecimiento individual y comunitario.

Una opción frente a este dilema es ofrecer una explicación histórica del énfasis metodológico de Aristóteles sobre la estabilidad y preservación de los regímenes en los libros intermedios de *La política*. En su estudio del constitucionalismo antiguo y moderno, por ejemplo, McIlwain enfatiza fuertemente la naturaleza violenta y de largo alcance de la revolución y el conflicto de facciones en el mundo griego.²⁸⁹ La estabilidad asume el estatus de un “valor” o bien genuino en relación con el “temor” de la alternativa. Esta lectura histórica de la metodología de Aristóteles en los libros intermedios de *La política* es ciertamente consistente con el énfasis en evitar la *stasis* o facción que domina el libro V sobre el cambio constitucional. El amplio análisis de Aristóteles sobre la *stasis*, con su cobertura de factores psicológicos, como el resentimiento, y factores sociológicos, como la distribución del honor y los bienes materiales, refleja plausiblemente una preocupación real por evitar las fuentes de conflicto que socavan el orden político y amenazan la disolución en violencia y guerra civil.²⁹⁰

Más recientemente, Saxonhouse explica el énfasis de Aristóteles en la estabilidad haciendo referencia a la necesidad de una clara

²⁸⁷ Garver (2011: 135).

²⁸⁸ Garver (2011: 136).

²⁸⁹ McIlwain (1947: 38-9).

²⁹⁰ Skultety (2009) proporciona argumentos plausibles de que Aristóteles tiene la intención de restringir la *stasis* a la sedición abierta y la guerra civil. Sobre el cambio político de manera más general, véase Polansky (1991), Keyt (1999) y Hatzistavrou (2013).

“atribución política” en las relaciones externas.²⁹¹ Como se discutió en el capítulo tercero, Aristóteles ubica las condiciones de identidad para las comunidades políticas en la *Politeia*, considerada como la forma de la *polis* (Pol. III.3, 1276b7-10). Según los supuestos aristotélicos, la inestabilidad constitucional vuelve problemática la cuestión de la responsabilidad política; es decir, si los actos injustos cometidos en el pasado por los gobernantes de una *polis* contra otra en la guerra pueden atribuirse a la antigua *polis* en casos de cambio de régimen.²⁹² Saxonhouse también atribuye el privilegio de estabilidad de Aristóteles a la prevalencia de conflictos violentos.

Si bien estas interpretaciones no carecen de plausibilidad histórica, no logran proporcionar una reconciliación plenamente satisfactoria de las tendencias eudemonista y conservadora en la teoría constitucional de Aristóteles. Una interpretación que pueda apuntar a los méritos genuinos de la estabilidad constitucional y legal tiene mejores perspectivas, en la medida en que permite una explicación según la cual la ciencia política debe conocer las demandas normativas en competencia que son al menos parcialmente reconciliables a través de diferentes niveles de análisis. Sin embargo, para ser persuasiva, tal interpretación también debe explicar cómo el énfasis de Aristóteles en la estabilidad y la preservación no implica un eclipse total de las consideraciones normativas de la ventaja común, la justicia y, preeminentemente, el florecimiento humano, que juegan un papel fundamental en su pensamiento práctico.

Un punto de partida indiscutible es reconocer que la preservación y la estabilidad del régimen tienen valor normativo para Aristóteles porque un nivel básico de orden político y la libertad de las facciones violentas es una condición necesaria para el florecimiento humano. Esto sugiere que el pensamiento político de Aristóteles está animado por una “doble teleología”, según la cual la *polis* se estableció en aras de la supervivencia humana o la vida en un sentido más básico, pero su objetivo final es la realización de la buena vida

²⁹¹ Saxonhouse (2015: 196-7).

²⁹² Saxonhouse (2015: 196-7).

(*para eu zén*) (Pol. I.2, 1252b28-30).²⁹³ La estabilidad de los regímenes deriva, consecuentemente, del peso normativo del hecho de que una *polis* ordenada es un requisito estructural para el bienestar tanto individual como comunitario. Esta “doble teleología” puede incluso hacer inteligibles las notorias recomendaciones de Aristóteles para la preservación de una tiranía en *La política* V.11. El primer conjunto de recomendaciones de Aristóteles —que implican que los tiranos deben hacer que sus súbditos piensen en pequeños pensamientos y desconfíen unos de otros— sirve al objetivo mínimo de preservación. Sin embargo, Aristóteles también aconseja al tirano que modifique el régimen en la dirección de una realeza. Aunque este consejo podría mejorar la seguridad y la duración del régimen, debe entenderse que está diseñado principalmente para guiar al gobernante de un régimen claramente defectuoso en la dirección general de la virtud y la ventaja común.²⁹⁴

La identificación de una doble teleología en el pensamiento político de Aristóteles todavía no satisface totalmente como explicación del valor normativo de la estabilidad. Si uno acepta la lectura de Garver, el enfoque de Aristóteles sobre el cambio político y la innovación privilegia la estabilidad a expensas de la ventaja común y la justicia, y no simplemente la estipula como una condición necesaria para la buena vida. Es de destacar que Aristóteles, además, caracteriza consistentemente a los innovadores y la innovación de manera negativa (Pol. V.7, 1307b19, V.8, 1308b20, VII.10, 1330a28, VII.14, 1332b29).²⁹⁵ En su discusión del libro II de la propuesta de Phaleas para la nivelación de la propiedad, por ejemplo, Aristóteles relaciona la indulgencia de la innovación política con la facción, al señalar que las propuestas novedosas para la redistribución de la tierra alentarán a la gente a convertirse en *néóteropoiói*, es decir, defensores de la innovación radical (II.7, 1266b14).

Para desarrollar una explicación más satisfactoria del compromiso normativo de Aristóteles con la estabilidad, es necesario

²⁹³ Kahn (1990: 369).

²⁹⁴ Kahn (1990: 383).

²⁹⁵ Lockwood (2015: 73).

apreciar las implicaciones del predominio de los regímenes defectuosos. La razón más obvia de este predominio es que las comunidades políticas generalmente se dividen en facciones del pueblo y los ricos, impidiendo así el desarrollo de una Constitución “intermedia” que busca la ventaja común en lugar de los intereses partidistas (IV.11. 1296a22-b1).²⁹⁶ Los diferentes regímenes reflejan concepciones diversas de la justicia y las concepciones democrática y oligárquica de la justicia están equivocadas: el primero identifica la igualdad con respecto a la libertad como simplemente igualdad, mientras que el segundo identifica la desigualdad con respecto a la riqueza como simplemente desigualdad (V.1, 1301a34-40). Las leyes democráticas y oligárquicas reflejan estos compromisos políticos equivocados. Por lo tanto, las comunidades políticas reales tienden a estar divididas por tensiones seccionales informadas por visiones erróneas de la justicia. Son aquellos con virtud quienes tienen más derecho a participar en disputas entre facciones sobre la base de que son tratados injustamente, si de hecho son desiguales y, sin embargo, tratados como iguales, pero es menos probable que lo hagan (1301a40-b1). Es de suponer que esto se debe no sólo a que la virtud fomenta la acción política divisoria, sino también a la escasez de su número.

El legislador aristotélico y la persona de Estado se enfrentan así a una situación en la que los ciudadanos virtuosos son casi invariablemente superados por ciudadanos con visiones erróneas de la justicia. El buen nacimiento y la virtud son tan raros como la riqueza y el estatus libre son comunes (1301b39-1302a1) y, por lo tanto, el científico político debe reconocer la probabilidad de que prevalezcan las democracias y las oligarquías en lugar de los regímenes contrarios “correctos”. Visto desde esta perspectiva, de hecho, las otras Constituciones pueden verse como mezclas o combinaciones de democracia y oligarquía (V.7, 1307a5-16, V.10, 1310b2-7), porque la riqueza y el estatus libre son, con mucho, los más importantes

²⁹⁶ Sobre las identidades partidistas y su determinación por visiones incorrectas de la *eudaimonia*, véase Skultety (2008).

criterios predominantes para la distribución de cargos y honores políticos. Una vez que tales supuestos estén en su lugar, entonces la forma más viable de innovación política será, como sugiere *La política* IV.11, de un tipo incremental hacia el “medio” de la política, es decir, hacia un régimen que al menos intente equilibrar y mediar los principios en competencia (y en última instancia equivocados) de la justicia “distributiva” defendidos por demócratas y oligarcas. La política surge así como el “ideal realista” para el legislador y político aristotélico (Pol. IV.12, 1296b35).

Este relativo privilegio de la política como un régimen “mediocre” que es realmente alcanzable en las condiciones adecuadas por las comunidades políticas, especialmente las democracias y las oligarquías, refleja límites en la capacidad de la virtud humana que rara vez se superan. Aristóteles señala en este contexto que si bien es difícil que uno o unos pocos sean sobresalientemente buenos en todas las virtudes, es posible que un número mayor lo sea con respecto a la virtud militar (III.7, 1279a39-b2) que es requerida por la clase hoplita de una organización política. Los sistemas políticos poseen más estabilidad que las democracias y las oligarquías porque mitigan el potencial de estancamiento que se produce cuando un régimen se enmarca en principios injustos de distribución basados en la libertad (donde la igualdad en el estatus libre también se aplica a los dominios) y la riqueza (donde la desigualdad en la riqueza es aplicada a otros dominios), respectivamente.²⁹⁷ La política sirve, por tanto, como una aproximación imperfecta de la mejor *polis* (o de la mejor *polis* relativamente hablando) en la medida en que los ciudadanos tienen virtud ética, pero de una manera alcanzable que se asocia con la excelencia militar.

Es el compromiso de Aristóteles con la rareza de la virtud y la defensa de la política como un objetivo alcanzable para las comunidades políticas reales lo que explica en gran parte la especificidad de sus recomendaciones para la preservación de los regímenes defectuosos en *La política* IV-VI. La discusión de los artificios legislativos

²⁹⁷ Destre’e (2015: 214-15).

democráticos y oligárquicos (*sophismata tés nomothesias*) (Pol. IV.13, 1297a36), por ejemplo, se enmarca en el supuesto de que un legislador debe buscar una combinación justa (1297a39-40) de formas hacia la dirección del régimen medio. Por lo tanto, surge una imagen en el que la democracia o la oligarquía prevalecen casi invariablemente y lo mejor que se puede esperar es el equilibrio de sus elementos injustos a través de una reforma constitucional y legal limitada y cautelosa.²⁹⁸ Sin embargo, como deja en claro *La política* IV.11, incluso el régimen medio es difícil de realizar en la práctica.

El predominio de la democracia y la oligarquía también significa que es necesario que el legislador y el verdadero político consideren las mejores y peores formas de esos regímenes (Pol. IV.4, 1291b31-1292a39, 1292a39-b10) en términos relativos. El análisis de las diferentes formas de democracia y oligarquía, en *La política* IV.4 y 5, revela que las versiones de estos regímenes “gobernados” por *nomos* son superiores a aquellas en las que los gobernantes humanos pueden hacerlas arbitrarias (véase, en particular, 1292a1-40). Con respecto a las evaluaciones de la propiedad que determinan la elegibilidad para la detección en una oligarquía, por ejemplo, un régimen donde los ciudadanos siguen las leyes y hay evaluaciones moderadas sigue siendo oligárquico, pero tiende hacia el régimen medio (IV.14, 1298a35-40). Por el contrario, la forma “más oligárquica” de la oligarquía es aquella en la que los funcionarios tienen autoridad sobre las leyes (1298b1-5). La adhesión al “imperio de la ley” surge así como una forma de diferenciar las mejores y las peores versiones de los regímenes defectuosos. Esta relativización de la deficiencia de la democracia y la oligarquía con respecto a si se adhieren al Estado de derecho refleja que donde las leyes no gobiernan, en cierto sentido no existe ningún régimen (IV.4, 1292a33-4).

La explicación de Aristóteles de la mejor versión de la democracia la identifica instructivamente con el tipo más antiguo (*archaiotaté*), en el que los agricultores predominan bajo la ley (Pol. VI.4, 1318b6-1319a20). Dicho régimen estará bien gobernado (*politeusthai kalós*)

²⁹⁸ Véase Ober (1998: 290-347).

porque la mayoría de los ciudadanos están más preocupados por su trabajo agrícola que por la política. Esto promueve un arreglo político en el que todos los ciudadanos eligen a los magistrados y los llaman a rendir cuentas, pero las oficinas más importantes se eligen entre ciudadanos que cumplen con los requisitos de propiedad más altos (1318b27-34). Las clases superiores también estarán satisfechas con tales arreglos, sugiere Aristóteles, porque no estarán gobernadas por aquellos inferiores a ellas (1318b37-8). Lo más importante de todo es que este arreglo, con sus leyes que gobiernan la auditoría de los funcionarios, asegura que las clases altas no actúen de manera codiciosa. Aristóteles señala el punto general, en este contexto, de que no es ventajoso para las personas poder hacer lo que deseen, porque tal poder (*exousia*) no puede proteger contra lo que es malo en todos los seres humanos (*prattein ho ti an ethelé tis ou dunatai phulattein to en heskastó [i] tón anthropón phaulon*) (1318b40-1319a2). Las leyes más antiguas que están bien establecidas en la costumbre mitigan esta tendencia (1319a10). Los ejemplos que Aristóteles proporciona de tales leyes —la legislación de Oxylus y los atítanos— sirvieron para promover las condiciones necesarias para una versión agrícola de la democracia (con su gama particular de virtudes limitadas) y restringir la capacidad de las clases altas para volverse demasiado ricas (1319a6-19).

Por lo tanto, hay al menos tres niveles de ideal normativo que el experto legislativo y el estadista aristotélico debe tener en cuenta: el régimen según la oración, el régimen medio y los regímenes predominantes bajo el imperio de la ley. En el caso del tercer y más alcanzable nivel —democracias y oligarquías donde el partidismo y las decisiones arbitrarias se ven atenuados hasta cierto punto por la adhesión al Estado de derecho—, el legislador también debe considerar qué promoverá la adhesión continua al Estado de derecho. Esto requiere habituación a la obediencia a las leyes, particularmente a aquellas que impiden el cambio hacia aquellas formas de regímenes defectuosos que apenas merecen ese nombre. En consecuencia, el medio más eficaz e importante de preservar los regímenes y sus leyes es la educación en relación con la forma constitucional (Pol. V,9,

1310a13-15). De acuerdo con el principio de la relatividad constitucional del derecho, Aristóteles afirma que tiene poco sentido tener las leyes más benéficas cuando los que participan en el régimen no han sido habituados a los modos de vida apropiados de acuerdo con los fines de ese régimen (1310a17-19). Si bien el caso central de habituación en la ley se refiere a las normas legales promulgadas bajo un régimen “correcto”, el análisis de Aristóteles reconoce la rareza de la virtud y las concepciones correctas de la justicia. Y la reflexión sobre las formas relativamente buenas o preferibles de los regímenes predominantes defectuosos revela que éstos dependen particularmente de la adherencia al imperio de la ley y la habituación que esto presupone. Todas estas consideraciones militan en contra de una postura innovadora hacia la reforma constitucional y legal.

La evaluación circunspecta de Aristóteles sobre la conveniencia de un cambio constitucional y legal se basa en gran medida en supuestos sobre el predominio de regímenes democráticos y oligárquicos, que reflejan a su vez la escasez de virtudes genuinas y concepciones correctas de la justicia. La limitada capacidad de la mayoría de los ciudadanos en la mayoría de los órdenes constitucionales —particularmente la democracia y la oligarquía— para desarrollar la virtud pura encuentra su expresión más clara, como es apropiado, en la discusión de *La política* VII de la Constitución “según la oración”. Aquí Aristóteles afirma no sólo que la felicidad es lo mejor (*estín eudaimonia a ariston*), y que esto es la actualización de la virtud y cierta práctica completa de ella (*aretés energeia kai chrésis tis teleios*), sino también que algunas personas pueden participar de ella (*metechein autés*), mientras que otras pueden hacerlo sólo en un grado pequeño o no pueden hacerlo en absoluto. Esto, concluye Aristóteles, es la causa última de que haya varios tipos y variedades de *polis* y varios tipos de régimen (Pol. VII. 9, 1328a36-b2).

El compromiso metodológico de Aristóteles con los diferentes niveles de análisis constitucional fluye en gran medida de un reconocimiento prudente del predominio de la democracia y la oligarquía y la necesidad resultante de que los legisladores promuevan

el establecimiento de las versiones menos defectuosas de estos regímenes. Como se señaló en el capítulo tercero, la metodología constitucional de Aristóteles distingue entre (1) la mejor Constitución, (2) la Constitución apropiada para comunidades políticas particulares, (3) la Constitución relativa a una “hipótesis” particular o supuestos subyacentes, y (4) la Constitución más apropiada para las comunidades políticas reales (Pol. IV.1, 1288b22-35). El foco del análisis constitucional de Aristóteles en los libros intermedios de *La política* es (3) y (4), y, en consecuencia, los regímenes imperfectos de democracia y oligarquía dominan la discusión. En relación con (3), son de especial preocupación los supuestos subyacentes a las Constituciones defectuosas predominantes. En el caso de (4), la principal preocupación es cómo se pueden mejorar estas Constituciones imperfectas.²⁹⁹ Al adoptar la perspectiva de (4), un legislador prudente podría, además, adoptar razonablemente el enfoque cauteloso de la reforma legal defendido por Aristóteles en *La política* II.8. Las perspectivas de (3) y (4) reflejan así la escasez de virtud genuina y la prevalencia concomitante de regímenes defectuosos.

En resumen, la atribución de significado normativo a la estabilidad por parte de Aristóteles refleja que la función principal del *nomos* es proporcionar guías racionales de conducta que promuevan, a través de la habituación, una virtud limitada dentro de las mejores versiones de regímenes defectuosos para ciudadanos que carecen de la naturaleza o la fortuna necesarias para el desarrollo de verdadera virtud. Con esta conclusión en su lugar, está bastante claro por qué el cambio de régimen e incluso la reforma legal socavarían el poder de la ley para brindar una guía que dista mucho de ser perfecta. En última instancia, las opiniones de Aristóteles sobre la capacidad limitada para la virtud explica por qué asume la prevalencia de regímenes defectuosos y se resiste a la innovación constitucional y legal. Esto no quiere decir que los regímenes y leyes que promueven la ventaja común y la justicia política sean menos deseables que sus contrapartes defectuosas. Tampoco se trata

²⁹⁹ Destre’e (2015: 212-13).

de negar el importante papel que juegan la ventaja común y la justicia política al proporcionar criterios normativos para la evaluación de los regímenes. Es sugerir que la “doble teleología” en la teoría constitucional de Aristóteles no es simplemente una cuestión de estabilidad que proporciona las condiciones necesarias para el florecimiento humano. La doble teleología también refleja restricciones reales sobre el eudemonismo político.

Según la concepción de Aristóteles de la filosofía práctica, le corresponde al legislador y al verdadero político asumir una perspectiva amplia que comprenda no sólo el mejor régimen, sino también los regímenes predominantes que reflejan las limitaciones de la capacidad humana para la virtud. Al adoptar esta perspectiva, que es más frecuente en los libros intermedios de *La política*, las consideraciones de estabilidad se pronuncian debido a la necesidad de tener en cuenta las limitaciones éticas de los ciudadanos que conforman las comunidades políticas reales. Esto explica por qué la estabilidad constitucional y legal a menudo prevalece sobre las innovaciones políticas dirigidas al bien humano en un sentido más amplio.

SECCIÓN 3. OBEDIENCIA Y OBLIGACIÓN

Un corolario plausible del compromiso de Aristóteles con la importancia de la estabilidad constitucional y legal parecería ser que las leyes de una *polis* deben ser consideradas como autoritativas y vinculantes por parte de los ciudadanos, al menos cuando se promulgan correctamente y son justas (Pol. III.11, 1282b2-3, III.15, 1286a21-4). Algunos estudiosos, de hecho, han argumentado que Aristóteles toma la necesidad de la obediencia a la ley como un simple hecho y tiene poco que ofrecer a modo de justificación de la autoridad política y la obligación en el sentido familiar de la filosofía política moderna.³⁰⁰ Si bien es cierto que Aristóteles no proporciona

³⁰⁰ Véase, por ejemplo, Mulgan (1977: 57), Robinson (1995: 14) y Kraut (2002: 271).

una justificación explícita para la autoridad y la obligación políticas, es posible extraer de los trabajos prácticos un argumento normativo implícito a favor de la obediencia a la ley. En la sección final de este capítulo, primero considero las declaraciones de Aristóteles relevantes para el tema de una obligación genérica y presunta de obedecer la ley.³⁰¹ Luego, sostengo que es un error fundamentar una explicación aristotélica de la obligación legal únicamente en las capacidades de razonamiento práctico de los individuos.

La pretensión de que el concepto de autoridad política —y la noción correspondiente de obligación— existe en el pensamiento griego es controvertida.³⁰² Algunas preocupaciones en estos alrededores incluyen el complejo camino de derivación del latín *auctoritas* a la concepción moderna de autoridad y el estatus del primero como un concepto específicamente romano.³⁰³ Quizá la fuente reciente más conocida de escepticismo con respecto a la autoridad en el pensamiento griego clásico se encuentra en el argumento de Arendt de que el concepto es de origen romano y que “ni el idioma griego ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran ningún conocimiento de la autoridad y el tipo de regla que implica”.³⁰⁴ Las dificultades interpretativas sobre este tema sólo se ven exacerbadas por el hecho de que el concepto de autoridad política legítima es fuertemente cuestionado en la teoría política

³⁰¹ La obligación de obedecer la ley es genérica si se considera en relación con cada ley tomada simplemente como una instancia de ley, y presuntiva si en algunos casos puede ser superada por consideraciones morales compensatorias. Véase Finnis (1984) y Duke (2013).

³⁰² Rosler (2005: 88).

³⁰³ Véase Heinze (1925) y Rosler (2005: 88). La evidencia de este escepticismo sobre la aplicabilidad del concepto de autoridad al pensamiento político griego se puede encontrar en la incapacidad de Casio Dio (hacia 150-235) (en su *Historia romana*) para encontrar un término griego para la palabra *auctoritas* (LV 3.5) y el hecho de que el traductor griego de la *Res gestae vivi Augusti* tuviera que emplear el término *axioma* como equivalente de *auctoritas*; un término que captura la noción de dignidad o posición de una persona contenida en el concepto romano de *auctoritas*, pero no la influencia que esa persona ejerce en virtud de sus cualidades personales y posición.

³⁰⁴ Arendt (1977: 91-141).

contemporánea.³⁰⁵ Para los propósitos actuales, la autoridad política legítima puede definirse como un derecho a gobernar o un poder justificado para cambiar la situación normativa de las personas. Correspondientes a tal derecho o poder son deberes u obligaciones por parte de los sujetos de autoridad. Dada esta definición, sería erróneo concluir que los griegos carecían de experiencia de autoridad simplemente porque no tenían un concepto único que capturara todos los aspectos de esa experiencia.³⁰⁶ Como Rosler ha demostrado con cierto detalle, los términos *kurios*, *arché* y *krisis* se emplean con frecuencia en *La política* para expresar significados similares a la comprensión contemporánea del concepto de autoridad que implica el derecho a gobernar.³⁰⁷

A la luz de esta demostración, y como se señaló en el capítulo primero, Rosler reconstruye la explicación de Aristóteles de las relaciones de autoridad haciendo referencia a la concepción de “servicio” de Raz sobre el rol de la autoridad.³⁰⁸ Rosler encuentra algo muy parecido al concepto de Raz de una razón excluyente para la acción trabajado en la afirmación putativa de Aristóteles de que el florecimiento de los individuos dentro de una comunidad política depende de relaciones recíprocas de gobernar y ser gobernado.³⁰⁹ Tales relaciones no presuponen necesariamente una renuncia a la racionalidad práctica por parte de quienes son gobernados, en la medida en que el orden de las comunidades políticas y las leyes promulgadas bajo su gobierno brindan a los ciudadanos razones para obedecer las directivas legales, con la condición de que aquellas directivas, en última instancia, promuevan sus mejores intereses. Esto sugiere que la autoridad política y la obligación pueden justificarse sobre supuestos aristotélicos en la medida en que sirvan a los intereses

³⁰⁵ Para un intento de definir autoridad política legítima, véase Perry (2013: 1-74).

³⁰⁶ Lütcke (1968: 47).

³⁰⁷ Rosler (2005: 112-15).

³⁰⁸ Rosler (2005: 112-15) y Raz (1986: 23-37).

³⁰⁹ Rosler (2005: 101-12).

de los ciudadanos individuales que buscan alcanzar la virtud y la *eudaimonía*.

La justificación implícita de Aristóteles para la autoridad política depende, en esta lectura, de premisas perfeccionistas sobre la necesidad de pertenecer a la *polis* para el florecimiento individual. Si se asume que la excelencia y el florecimiento humano requieren la participación en una *polis* con Constitución (NE VI.8, 1142a9-10), y que el orden proporcionado por una Constitución requiere a su vez que las leyes promulgadas bajo ella se consideren autoritativas (Pol. III.4, 1276b28-9, III.11, 1282b2, VI.5, 1320a15-16), entonces esto parece implicar una obediencia genérica y presunta a ley.³¹⁰ El “orden y control que proporciona el gobierno de la *polis*”, y la suposición subyacente de que es racional actuar de conformidad con las leyes (*prattein kata tous nomous*) (Pol. VI.8, 1322a4), son, en esta interpretación, condiciones necesarias para la perfección ética que es el fin último de la filosofía práctica.³¹¹ Parece razonable, dada la aceptación de todos estos supuestos, atribuir a Aristóteles tanto una concepción de autoridad y obligación de “servicio” (según la cual la autoridad de la ley está justificada por los beneficios que proporciona a quienes viven bajo sus directivas) y la explicación instrumental del rol de la autoridad práctica y la ley en la promoción del florecimiento individual.³¹²

Si bien esta interpretación reconstructiva de la postura de Aristóteles hacia la autoridad política y la obligación es suficientemente convincente, sin embargo, es unilateral en su énfasis en la fuerza normativa del florecimiento individual como fundamento de la obediencia. Incluso dentro de un marco más perfeccionista, la explicación de la obediencia de Aristóteles no se basa únicamente en el bienestar individual, porque, como se consideró en el capítulo anterior, la ventaja común no puede reducirse a sus aspectos instrumentales

³¹⁰ Rosler (2005: 181). Rosler cita a Miller (1995: 232) por opiniones similares sobre la relación entre perfeccionismo y obligación política. Véase, también, Zingano (2013: 203).

³¹¹ Mulgan (1977: 25).

³¹² Véase Rosler (2005: 178-9).

y agregativos. Indudablemente, el buen orden de una comunidad política promueve los intereses de un ciudadano a través de las condiciones de estabilidad y previsibilidad necesarias para la consecución de objetivos individuales. Sin embargo, una *polis* bien ordenada es irreductible al conjunto de condiciones para el florecimiento individual y tiene su propio bien como el florecimiento de la comunidad en su conjunto (Pol. VII.1, 1323b30-6, VII.1, 1337a27-30). Si esto es cierto, entonces hay que considerar si la obediencia a la ley también es valiosa porque favorece el bienestar y el orden de la comunidad.

La discusión de Aristóteles en *La política* IV.8 sobre el buen gobierno (*eunomia*) habla en contra de interpretar la obligación legal únicamente en términos individualistas e instrumentales. El buen gobierno (*eunomia*) no existe donde las leyes se han promulgado correctamente (*eu keisthai*) pero no se obedecen (*mé peithesthai*). Es un tipo de buen gobierno cuando las leyes defendidas se promulgan con precisión (incluso las leyes mal promulgadas pueden ser obedecidas), y otro tipo cuando las leyes se obedecen tal como se promulgaron. Los habitantes de una *polis* pueden obedecer las leyes que sean mejores para ellos o las mejores simplemente (1294a1-9). Además, no es sólo el caso de que la *eunomia* es imposible cuando una *polis* está gobernada con saña, en lugar de los mejores ciudadanos (*aristokratoumenén*), sino que una ciudad sin buen gobierno no puede ser gobernada de manera aristocrática. Aristóteles en este pasaje no afirma simplemente que la *eunomia* es una condición necesaria para una *polis* floreciente donde los ciudadanos buscan la virtud ética, sino que las leyes justas, o leyes razonablemente conducentes al desarrollo de la virtud o cuasi-virtud, son necesarias para que la comunidad sea bien ordenada. El buen orden de la comunidad política tiene su propia razón de ser más allá de los beneficios instrumentales que proporciona. Este razonamiento está encapsulado en la atribución de Aristóteles a la *polis* del potencial para florecer de la misma manera que un individuo (VII.1-2, 1323b30-1324a13).

La condición política de la *eunomia*, por supuesto, implica que un régimen posee buenas leyes.³¹³ En el caso de un régimen

³¹³ Sobre *eunomia* como buena condición de la *polis*, véase Ostwald (1969: 62-95).

verdaderamente aristocrático, tales leyes buscan promover la excelencia humana. Sin embargo, vistas desde una perspectiva diferente, las leyes de un régimen no pueden tomarse aisladamente del orden de todo el régimen. Sin estabilidad política y previsibilidad, las leyes pueden ser muy buenas, justas y conducentes a la virtud, pero faltarían las condiciones necesarias para que los ciudadanos obedezcan racionalmente tales leyes, en particular la expectativa de que otros ciudadanos también sean obedientes. Para que la ley opere de manera efectiva, debe considerarse como una red sin costuras, de manera que los sujetos de la ley no puedan elegir qué leyes obedecer en función de sus intereses sectoriales o privados.³¹⁴

La distinción de Aristóteles entre dos dimensiones de la *eunomia* apunta a una justificación de la obediencia a la ley que no se basa meramente en el perfeccionismo individualista. La obediencia a las leyes que se “promulgan con precisión” promueve una buena condición de la comunidad política conducente al florecimiento humano. Aunque las leyes “finamente promulgadas” pueden entenderse tanto en términos de las mejores leyes posibles como de las mejores leyes posibles bajo ciertas circunstancias y limitaciones, incluso en el último caso se puede reconocer que la obediencia a la ley conduciría más a la *eudaimonia* que a un estado de anarquía. No obstante, existe un sentido de *eunomia* según el cual el hecho de que las leyes se obedezcan tal como se promulgan (*to peithesthai tois keimenois nomois*) es normativamente significativo. La obediencia a la ley promueve el orden y la justicia en la comunidad y, por lo tanto, el bienestar de la *polis* en su conjunto. Por lo tanto, el significado normativo de la obediencia a las leyes no debe entenderse simplemente bajo la presunción de que las leyes en cuestión son buenas y justas porque promueven la obtención de bienes individuales. Esta presunción implica que el hecho de la obediencia es significativo únicamente porque promueve el buen estado de la *polis*, condición necesaria para el florecimiento individual. La identificación de Aristóteles de las diferentes dimensiones de la *eunomia* sugiere una visión más sutil, según

³¹⁴ Finnis (1984: 120).

la cual la obediencia a la ley y la estabilidad resultante tienen un valor distintivo.

Para comprender este bien calificado de la obediencia política es necesario volver una vez más a la discusión de Aristóteles sobre la función y los límites del derecho. Como se señaló anteriormente, la *Ética a Nicómaco* X.9 describe el propósito de la ley como habituación hacia la virtud y atribuye la necesidad de la ley al hecho de que a muchos no les resulta agradable vivir de una manera moderada y controlada (*sóphronós kai karterikós zén ouk hédu tois pollois*) y obedecer el gobierno de la necesidad más que de la razón (*ananké[i] mallon élogo [i] peitharchousi*) (1179b33-1180a5). El papel del experto legislativo y del verdadero estadista es, en consecuencia, formular leyes con una “visión” de la virtud (*pros aretén*) y alentar a los ciudadanos en la “dirección” de la virtud (*parakalein epitén aretén*). Con respecto a la capacidad de la ley para promover reflejos de virtud, como se señaló anteriormente, la *areté* genuina presupone una sabiduría práctica (NE VI.8, 114b1-32) que es difícil de alcanzar para la mayoría de los ciudadanos.

Si Aristóteles se muestra escéptico sobre la capacidad de la mayoría de los ciudadanos para desarrollar virtudes genuinas en la mayoría de los regímenes actuales, entonces la justificación de la obediencia política aparece bajo una luz diferente. En la mayoría de los casos, la obediencia a la ley no promoverá la verdadera excelencia y perfección. A menudo, la mayoría podría decir que la obediencia a la ley promoverá una forma secundaria de virtud que le permitirá al ciudadano actuar de manera consistente con lo que la virtud genuina requeriría.³¹⁵ Como dice Aristóteles en *La ética a Nicómaco* X.9, una persona educada y habituada (por las leyes) de una manera noble posteriormente llevará su vida de esa manera y no hará

³¹⁵ Como se discutió en el capítulo primero, esta forma secundaria o “básica” de virtud se ejemplifica por el coraje cívico que si bien está motivado por los honores más que por el noble o el *kalon*, no obstante, está dirigido al beneficio común de la comunidad política y es preferible a una disposición a actuar motivada puramente por bienes externos o sólo por el miedo. Para un análisis más detallado, consulte Hitz (2012: 263-306).

nada vil, ya sea voluntario o involuntario (1180a15-17). La afirmación no es que las leyes permitan a un ciudadano desarrollar la virtud en el sentido pleno de la excelencia humana, lo que presupone *phronēsis*, sino que su conducta externa será la misma que la de una persona con virtud.

Es la capacidad limitada del *nomos* para promover la verdadera virtud humana lo que explica tanto la necesidad de que el legislador se concentre en la moderación y estabilidad de los regímenes defectuosos como de ensalzar los méritos de la obediencia a la ley. Desde esta perspectiva, una razón significativa para promover la obediencia a la ley es su capacidad para prevenir una situación en la que prevalecen el desorden y el vicio. Por supuesto, el establecimiento del orden político facilita, y en la mayoría de los casos es una condición previa, el desarrollo de las capacidades de razonamiento práctico de los ciudadanos individuales. Sin embargo, Aristóteles es realista sobre el potencial de la mayoría de los ciudadanos en los más estrictos tiempos para desarrollar dicha capacidad en el máximo grado. Por lo tanto, la necesidad de la obediencia a la ley para Aristóteles no debe entenderse exclusivamente motivada por su función instrumental en relación con el razonamiento práctico individual. El mérito de la obediencia a la ley también se identifica, al menos en el caso de la mayoría de los regímenes actuales, con la promoción razonable por parte del legislador de la conducta ética mínimamente necesaria para el orden constitucional y el buen gobierno.

Por lo tanto, existe el riesgo de anacronismo al atribuir a Aristóteles una defensa del valor de la obediencia a la ley que se fundamenta principalmente en términos de su capacidad para establecer las condiciones para la perfección ética de los agentes racionales autónomos. Aunque es posible volver a leer en el régimen según lo enunciado en los últimos libros de *La política* una concepción según la cual los ciudadanos son miembros libres e iguales de una comunidad política racional, la presentación de Aristóteles de la función principal del derecho y la importancia de la obediencia permanece basada en una visión sobria de las capacidades prácticas de razonamiento de la mayoría de los ciudadanos y una conciencia de los límites de la política.

Para terminar, vale la pena señalar que estas consideraciones explican por qué también es necesario ser cauteloso con la atribución a Aristóteles de algo parecido a un “derecho de revolución” contra regímenes tiránicos.³¹⁶ La afirmación de Aristóteles de que ninguna persona libre soporta voluntariamente un gobierno tiránico (Pol. IV.10, 1295a20-3) no es una recomendación de que en todos esos casos se derroque a un tirano e instale una Constitución mejor.³¹⁷ El contexto más amplio de la discusión sobre la tiranía, y el cambio constitucional y legal en general, sugiere que en lugar de defender una explicación general de las condiciones bajo las cuales se justificaría el derrocamiento de un régimen óptimo, Aristóteles apunta más bien a la necesidad de considerar las consecuencias de remover por la fuerza autoridades de gobierno. Además, el impacto perjudicial de cualquier tipo de conducta política “revolucionaria” desde una perspectiva aristotélica debería tenerse en cuenta incluso al margen de la debida consideración de la desconexión entre el perfeccionismo ético y las circunstancias de la política. Como señala Aristóteles, son los más destacados en virtud los que están más justificados para participar en un conflicto entre facciones, pero también son los menos propensos a hacerlo (Pol. VI.1. 1301a39-40); incluso sólo para quienes tienen la virtud de ser desiguales en un sentido incondicional (1301b1-2), el realismo exige un reconocimiento prudente de los beneficios limitados de la mayoría de las formas de cambio político.

³¹⁶ Kraut (2002: 373-4) y Rosler (2005: 239).

³¹⁷ Destre'e(2015: 218).