

Aristóteles y el derecho

LA POLÍTICA DEL NOMOS

GEORGE DUKE

ELIANA DE ROSA

Traductora



ARISTÓTELES Y EL DERECHO
La política del nomos

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 394

DIRECTORIO

Dra. Mónica González Contró

Directora

Dr. Mauricio Padrón Innamorato

Secretario académico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho

Jefa del Departamento de Publicaciones

CRÉDITOS EDITORIALES

Wendy Vanesa Rocha Cacho

Coordinación editorial

Rosa María González Olivares

Cuidado de la edición

Rosa María González Olivares

Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez

Elaboración de portada

GEORGE DUKE

ARISTÓTELES Y EL DERECHO
La política del nomos

ELIANA DE ROSA
Traductora



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

México, 2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Sistemas Digitales de Información

Nombres: Duke, George, 1974-, autor. | Rosa, Eliana de, traductor.

Título: Aristóteles y el derecho : la política del nomos / George Duke ; Eliana de Rosa, traductora.

Otros títulos: Aristotle and law. Español.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2023. | Serie: Serie Estudios jurídicos ; núm. 394.

Identificadores: LIBRUNAM 2212966 (impreso) | LIBRUNAM 2212967 (libro electrónico) | ISBN 9786073079877 (impreso) | ISBN 9786073079570 (libro electrónico).

Temas: Aristóteles -- Contribuciones en derecho. | Derecho natural -- Filosofía. | Derecho -- Aspectos políticos -- Filosofía. | Nomos (La palabra griega).

Clasificación: LCC K434.A7.D8518 2023 (impreso) | LCC K434.A7 (libro electrónico) | DDC 340.112—dc23

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Edición original: *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*,
Cambridge University Press, United Kingdom, 2020,
ISBN 978-1-107-15703-3.

Primera edición: 28 de septiembre de 2023

DR © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN (impreso): 978-607-30-7987-7

ISBN (libro electrónico): 978-607-30-7957-0

CONTENIDO

Prólogo	IX
Javier SALDAÑA SERRANO	
Estudio preliminar a George Duke. Una mirada iusfilosófica contemporánea del pensamiento de Aristóteles	XIII
Eliana de ROSA	
Reconocimientos	XLIX
Nota sobre el texto.	LI
Introducción	1

1

EL DERECHO COMO RESTRICCIÓN RACIONAL

SECCIÓN 1. EL DERECHO COMO ESTÁNDAR RACIONAL. . .	28
SECCIÓN 2. DEFINIENDO EL <i>NOMOS</i>	34
SECCIÓN 3. EL DERECHO COMO RESTRICCIÓN DE LAS PASIONES.	42
SECCIÓN 4. UNA EDUCACIÓN EN VIRTUD	54

2

EL LEGISLADOR

SECCIÓN 1. EL DADOR DE LA LEY EN CONTEXTO	66
---	----

SECCIÓN 2. LA LEGISLACIÓN COMO UNA SUBRAMA DE LA VERDADERA POLÍTICA.	77
SECCIÓN 3. EL LEGISLADOR Y EL NATURALISMO POLÍTICO	87

3

LA RELATIVIDAD CONSTITUCIONAL DEL DERECHO

SECCIÓN 1. LA <i>POLITEIA</i> COMO CAUSA FORMAL	102
SECCIÓN 2. RELATIVIDAD CONSTITUCIONAL Y LOS FINES DEL RÉGIMEN	116
SECCIÓN 3. LA MEJOR CONSTITUCIÓN POR NATURALEZA Y EL PARTIDISMO POLÍTICO	125

4

LA VENTAJA COMÚN Y LA JUSTICIA POLÍTICA

SECCIÓN 1. LA VENTAJA COMÚN	138
SECCIÓN 2. LA VENTAJA COMÚN COMO RAZÓN MOTIVACIONAL	147
SECCIÓN 3. JUSTICIA POLÍTICA	156
SECCIÓN 4. LA <i>POLIS</i> COMO UNIDAD DE ORDEN	163

5

ESTABILIDAD Y OBEDIENCIA

SECCIÓN 1. HIPPODAMUS Y LA REFORMA LEGISLATIVA. . .	176
SECCIÓN 2. MEJORANDO RÉGIMENES IMPERFECTOS.	185

SECCIÓN 3. OBEDIENCIA Y OBLIGACIÓN	197
--	-----

6

JUSTICIA NATURAL Y DERECHO NATURAL

SECCIÓN 1. JUSTICIA NATURAL	208
---------------------------------------	-----

SECCIÓN 2. DERECHO NATURAL	223
--------------------------------------	-----

7

EQUIDAD Y EL *SPOUDAIOS*

SECCIÓN 1. EQUIDAD	242
------------------------------	-----

SECCIÓN 2. EL <i>SPOUDAIOS</i> COMO EJEMPLAR ÉTICO	256
--	-----

Conclusión.	269
---------------------	-----

Referencias	273
-----------------------	-----

PRÓLOGO

El objetivo de estas líneas no es otro que presentar la obra del profesor australiano George Duke a la amplia cultura iusfilosófica mexicana: *Aristóteles y el derecho. La política del nomos*, la cual fue originalmente publicada por la prestigiosa editorial Cambridge University Press, y ahora ve la luz por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

En rigor, podemos decir que el libro del profesor Duke es —nada más y nada menos— el análisis de la filosofía jurídica de Aristóteles y de los distintos argumentos jurídicos que se encuentran a lo largo y ancho de la obra del estagirita. Hasta ahora, en México, mucho se ha escrito sobre la filosofía en general de Aristóteles, baste señalar los trabajos de M. Beuchot y H. Zagal, pero casi nada se ha documentado sobre su filosofía jurídica, salvo el trabajo de E. García Máynez, titulado *Doctrina aristotélica de la justicia* (UNAM, 1973) y la variedad de trabajos que el profesor Antonio Gómez Robledo escribiera sobre Aristóteles, entre ellos, “La justicia en Aristóteles”, incluido en el libro *Meditaciones sobre la justicia* (FCE, 1963), y más recientemente ha aparecido un magnífico libro del profesor Joaquín García-Huidobro, titulado *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la ética a Nicómaco* (UNAM-Porrúa, 2017). Es en esta línea impulsada desde el Instituto de Investigaciones Jurídicas que aparece el libro del profesor Duke, el cual está llamado a ser un clásico en lengua castellana cuando de la filosofía del derecho de Aristóteles se hable.

He dicho que mi objetivo es hacer una simple presentación de la obra y no me gustaría salirme de ese contexto; seguramente el lector interesado estará ansioso por comenzar a leer el trabajo y no quisiera distraer su fina atención; sí quisiera, si me lo permite, y para abrir boca, sugerirle el magnífico estudio introductorio que hace la doctora

Eliana de Rosa, traductora también de la obra, y el cual ha sido escrito con una claridad de conceptos y razonamientos iusfilosóficos difícilmente superables. De más está mencionar su diáfana y fina traducción aplaudida incluso por el par revisor. Por eso sólo voy a telegrafiar algunas, sólo algunas, ideas que me han llamado la atención por la actualidad de las mismas en el contexto de la filosofía del derecho contemporánea, acoplándome al pequeño espacio del que dispongo.

En mi opinión, la clave para entender el contenido general de la obra del profesor Duke radica en la reconstrucción que ha hecho del *nomos* aristotélico, cuando sabemos que la reflexión realizada por el estagirita sobre este punto sólo fue fragmentaria y dispersa, como el propio profesor Duke reconoce. Efectivamente, no hay una teoría del derecho como disciplina unitaria en Aristóteles, como sí la existe en la *Ética* o en la *Política*, pero esto no ha sido óbice para presentar los argumentos más significativos del *nomos* aristotélico como eruditamente lo ha logrado el profesor Duke en este libro, sin caer, claro está, en anacronismo alguno.

Dentro de la inmensa riqueza teórica que el libro contiene, hay una idea que quisiera destacar y que creo es una constante a lo largo de toda la obra. Señala el profesor Duke en una parte de su introducción que “La ley se deriva de la racionalidad práctica y se dirige próximamente a la ventaja común más allá de los intereses partidistas y, en última instancia, a la virtud (*areté*) y el bienestar (*eudaimonía*)”.

Una primera idea que destaca por su importancia y actualidad en la cita anterior es el posicionamiento, ya indiscutible, de la razón práctica en los debates contemporáneos de la filosofía del derecho. Sin duda, hemos de reconocer la importante influencia que la doctrina alemana (Alexy) ha tenido en la rehabilitación de esta filosofía, pero como perfectamente demuestra el profesor Duke, la discusión y presencia directa de la racionalidad práctica en el derecho se encuentra ya en su pleno ejercicio en el mundo griego, particularmente destacada por Aristóteles. Así, y tomando en consideración los diferentes significados del *nomos* aristotélico, tales como costumbre, tradición, norma social y, principalmente, ley, están todos éstos unificados y se encuentran comprometidos con su estatus, como un logro

de la racionalidad práctica. “Este compromiso —continúa diciendo Duke— tiene múltiples aspectos, incluida (y parece que ésta es la más significativa para el derecho —JSS—) la derivación del contenido del derecho a partir de la *phronēsis*, el papel del legislador arquitectónico como exponente privilegiado de la ciencia política...”.

Sin duda, en la última referencia señalada, Duke ha introducido un argumento central en la filosofía del derecho griega, a saber, que en Aristóteles la política es constitutiva del derecho y, por lo tanto, la elaboración de las leyes está determinada por una concepción particular del bien humano, no puramente individual, sino común o colectivo. Una cita resume perfectamente bien la idea anterior: “La afirmación de que la política es constitutiva del derecho... apunta a las normas legislativas como logros de la razón práctica de un legislador arquitectónico guiado por una concepción del bien humano que se concreta en la decisión política de una forma particular de arreglo constitucional”. En definitiva, la ley, siendo producto de la razón práctica y del intelecto, tiende a la consecución de una particular concepción del bien humano, y en la visión aristotélica este logro del florecimiento humano se llama virtud. Esto no debe ser entendido en el sentido de que la ley imponga la virtud, sino que la ley ayuda a promover la virtud y el florecimiento humano.

Con lo anterior, Duke introduce —en la reconstrucción del *nomos* aristotélico— otro argumento especialmente relevante en los debates iusfilosóficos contemporáneos, esto es, el tema de la virtud; argumento que, desde la aparición de *After Virtue* de MacIntyre, ha cobrado una especial fuerza y relevancia, llegando incluso a ser objeto no sólo de una reflexión teórica, sino inclusive motivo de atención por parte de autores como L. Solum (*Virtue jurisprudence*), quien lo explica en el ámbito de la jurisprudencia, al tratar de mostrar qué repercusión tiene la virtud en el trabajo de los jueces.

Pero el esfuerzo de Duke va más allá, pues independientemente de que la virtud pueda ser constitutiva de sentencias justas, ha de ser promovida por la misma ley. Esto, sin duda, resulta inaceptable para la cultura liberal y moderna que entiende que una ley ha de ser sólo para la garantía de los derechos y libertades de las personas

(como Duke reconoce); pero Aristóteles entiende que la ley es producto de la racionalidad práctica, y, como tal, orienta a los ciudadanos hacia una idea de bien; su labor, por lo tanto, es de promoción, no de imposición, porque incluso el empleo de la coacción, que es aceptada por Aristóteles, es para limitar las pasiones o daños humanos. Esto último es quizá lo que muchas veces no se ha entendido bien cuando se piensa en términos del derecho natural aristotélico. Para el estagirita —como lo expone Duke—, la coerción forma parte de la comprensión general del derecho, pero no como su elemento definitorio, como los positivistas han pensado, sino como una forma de limitar el daño que pueden producir las pasiones humanas.

El espacio se me ha agotado, pero no quisiera dejar de señalar un tema que me parece especialmente importante por las erróneas interpretaciones que suelen presentarse cuando de derecho natural en Aristóteles se trata. El error lo enuncia claramente el mismo profesor Duke, al decir que una interpretación literal de lo que sugiere lo justo por naturaleza y lo justo legal o por convención en Aristóteles (EN, V, c.7, 1134b-20) sólo nos autoriza a admitir que ambas son partes distintas de la justicia de la comunidad política: “no que el derecho positivo deriva su justificación normativa de una fuente normativa trascendente que es externa a la política”, digamos, del derecho natural. Efectivamente, ningún iusnaturalista extraería una afirmación semejante; reconocería, eso sí, que el mismo Aristóteles acepta que “la naturaleza sirve como base normativa para el derecho”, y reconocería también —quizá esto sea lo más importante— que si bien el derecho natural en el estagirita no puede ser propuesto como fuente de validez del derecho positivo, “sí proporciona una base para la evaluación del derecho positivo como justo o injusto”.

Se quedan en el tintero una infinidad de temas, pero albergo la esperanza de que esto pueda hacerlo en otro momento; mientras tanto, invito al lector a disfrutar esta lectura.

Javier SALDAÑA SERRANO
Ciudad de México, verano de 2023

ESTUDIO PRELIMINAR A GEORGE DUKE
UNA MIRADA IUSFILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA
DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

I. INTRODUCCIÓN

Aún conservo vívido el recuerdo cuando —hace dos años— mi maestro y director de tesis, el profesor Carlos Ignacio Massini Correas, me llamó por teléfono para comentarme que había recibido un libro sumamente interesante sobre el pensamiento jurídico de Aristóteles, cuyo autor era un iusfilósofo joven, de nacionalidad australiana: George Duke.

Eran días complejos. Nos encontrábamos transitando el peor momento de la pandemia de la Covid-19. Yo esperaba que se resolviera el trámite atinente a la defensa de mi tesis doctoral, que se encontraba paralizado desde hacía varios meses como consecuencia, primero de la burocracia de la universidad y, luego, de la pandemia, apuntalando las actividades escolares de mis hijos y atendiendo a mis obligaciones profesionales, todo ello desde mi casa. En ese panorama, que por momentos me resultaba caótico y cargado de incertidumbres de toda índole, logré encontrar un remanso de tranquilidad y alimento de la vida intelectual al comenzar al leer y trabajar en la traducción de la obra que hoy se publica.

Parafraseando a mi maestro, una de las ideas más atrayentes y más difundidas en la filosofía contemporánea es la del carácter tradicional que revisten casi todas las empresas filosóficas. Más adelante, Massini profundiza esta idea señalando que “no es posible pensar filosóficamente con beneficio y rigor sin un diálogo con otras vías

de indagación, pero también que no se progresa en el pensamiento sino a partir de un punto de partida sólido y que no se pueden abordar eficazmente los nuevos problemas sin saber a ciencia cierta de dónde viene y a dónde se está parado”.

Esta idea resulta especialmente pertinente en relación con la obra que se publica y cuya pretensión central ha sido (i) la de emprender una indagación en el pensamiento del filósofo más emblemático de la tradición filosófica occidental con el fin de delinear los rasgos centrales de la filosofía jurídica del Estagirita, por un lado, y, por otro, (ii) colocar a Aristóteles en diálogo abierto con la iusfilosofía contemporánea.

En este sentido, es necesario enfatizar la extensa y relevante trayectoria del autor en la investigación filosófica de Aristóteles, que en la presente obra corona un itinerario intelectual emprendido hace varios años, en la que George Duke ha desarrollado un nutrido *corpus* de publicaciones destacadas y significativas sobre teoría del derecho y filosofía.

Por ello, las líneas que siguen tienen por objeto una presentación de nuestro autor lo más exhaustiva posible, haciendo referencia a su biografía, desarrollo académico e itinerario filosófico.

II. EL AUTOR

George Duke es un iusfilósofo joven, nacido el 21 de abril de 1974 en Melbourne, Australia. En 1997 obtuvo su título de grado en filosofía, en la Universidad de Deakin. Actualmente se desempeña como profesor asociado de filosofía en la School of Humanities and Social Sciences, Faculty of Arts and Education, Deakin University Melbourne. En 2011 obtuvo su doctorado en filosofía, y algunos años más tarde, en 2018, obtuvo el *Juris Doctor*, ambos títulos expedidos por la Universidad de Melbourne, Australia.

En diálogo con el autor, nos explicaba que, en su itinerario filosófico como teórico del derecho natural, “encontró su propio camino”. Destaca, por un lado, el haber entrado en contacto con filósofos

angloamericanos de relevancia en el ámbito iusfilosófico contemporáneo, como John Finnis, Mark C. Murphy y Robert P. George, y, por otro, su formación en la carrera de filosofía. En efecto, Duke comenta que no tuvo un mentor que lo acompañara y guiara. Su interés despertó a partir de su estudio de los filósofos clásicos, fundamentalmente de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, durante su carrera universitaria. En ese orden de ideas, Duke ratifica que su interés en la jurisprudencia de la ley natural realmente deriva en primera instancia de la consideración de la relevancia contemporánea de los filósofos clásicos.

Aristotle and Law. The Politics of Nomos constituye la obra cumbre de una extensa y fructífera trayectoria en la investigación aristotélica. Sus áreas de interés son la teoría y filosofía del derecho, teoría del derecho constitucional e historia del pensamiento político y filosófico de la antigüedad. En este punto, resulta notable su *expertise* en el pensamiento político y jurídico de Aristóteles, el que reconstruye exitosamente mediante el análisis riguroso de los textos originales y los estudios de especialistas, logrando colocarlo en el diálogo con las problemáticas que se ventilan en el debate iusfilosófico y político contemporáneo. De este modo, logra rehabilitar tesis claves del Estagirita en orden a la defensa de exigencias permanentemente relevantes de la racionalidad práctica y que, por esa misma razón, proyectan sus implicancias sobre los ámbitos actuales de la política y el derecho.

Además, Duke es autor de numerosos trabajos, algunos de los cuales son filosóficos y otros filosófico-jurídicos. Entre los primeros podemos mencionar su participación como autor y editor en *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, con un trabajo titulado “The Common Good”;¹ “Aristotle and Natural Law”, en *Review of Politics*;² “Law as Rational Constraint: Nicoma-

¹ Véase, en este punto, Duke, George y George, Robert P. (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Nueva York, Cambridge University Press, 2017, pp. 369-396.

² Duke, G., “Aristotle and Natural Law”, *Review of Politics*, 82:1 (2020), 1-23.

chean Ethics X.9”, en *Ancient Philosophy*;³ “Plato’s Gorgias and the Power of Speech”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*;⁴ “The Distinctive Common Good”, en *Review of Politics*;⁵ “Two Functions of Aristotle’s Common Advantage”, en *History of Political Thought*;⁶ “Aristotle and the Authoritativeness of *Politikē*”, en *British Journal for the History of Philosophy*;⁷ “Dummett on the Origins of Analytical Philosophy”, en *Review of Metaphysics*,⁸ entre otros.

III. ARISTOTLE AND LAW. THE POLITICS OF NOMOS

Si es posible analizar a Aristóteles desde la óptica de la filosofía del derecho, en la obra traducida se evidencia un trabajo de investigación, recopilación e interpretación de suma relevancia en orden a la sistematización del tratamiento del derecho (law) dentro del corpus aristotélico. Se advierte, de este modo, que la pretensión central del autor es procurar traer el pensamiento iusfilosófico de Aristóteles al ámbito de la ciencia jurídica contemporánea, encontrando un espacio propio y específico, particularmente en las corrientes iusfilosóficas (jurisprudence) que han colocado el eje de la reflexión sobre la relevancia de la noción de razón práctica; todo esto para una acabada comprensión de lo que está implicado en la tarea de conceptualizar el derecho y explicar tanto su génesis y fundamentos como la dinámica de su funcionamiento.

³ Duke, G., “Law as Rational Constraint: Nicomachean Ethics X.9”, *Ancient Philosophy*, 40:2 (2020), 369-387.

⁴ Duke, G., “Plato’s Gorgias and the Power of Speech”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 100:1 (2018), 1-18.

⁵ Duke, G., “The Distinctive Common Good”, *Review of Politics*, 78:2 (2017), 227-250.

⁶ Duke, G., “Two Functions of Aristotle’s Common Advantage”, *History of Political Thought*, 37:2 (2016), 195-215.

⁷ Duke, G., “Aristotle and the Authoritativeness of *Politikē*”, *British Journal for the History of Philosophy*, 22:4 (2014), 631-654.

⁸ Duke, G., “Dummett on the Origins of Analytical Philosophy”, *Review of Metaphysics*, 63:2 (2009), 329-347.

En efecto, el autor advierte en Aristóteles una concepción de derecho que se explicita en términos de derivación de la actividad racional del legislador arquitectónico, que en nada se identifica con la soberanía popular, característica de los constitucionalismos modernos, enfatizando asimismo la necesidad e importancia de un abordaje de tipo analógico,⁹ atendiendo al significado focal de la

⁹ Resulta relevante destacar que el abordaje analógico del fenómeno jurídico coloca a Duke en línea con las tesis de los teóricos más destacados del iusnaturalismo contemporáneo. Así, por ejemplo, Robert P. George se ha hecho eco de este enfoque analógico retomando la distinción tomista entre ley —o derecho— *simpliciter* y *secundum quid*. El primero de los casos se refiere a aquel supuesto en que el acto autoritativo jurídico-positivo, además de obligar jurídicamente, genera una vinculación en conciencia (o moralmente). Si, por el contrario, se trata de un acto institucional jurídico positivo contrario a la razón, no obligaría en este segundo sentido, y por tanto su concepto se extendería sólo *secundum quid* en cierto sentido, en la medida en que conserva otros caracteres que integran su definición. “Como violaciones de la justicia y el bien común —escribe Robert P. George—, las leyes injustas carecen de la fuerza moral de la ley, [y] comprometen en conciencia como mucho, solo en la medida en que uno se encuentre obligado a no causar efectos secundarios que, en un caso particular, podrán resultar de desafiar la ley, por ejemplo, provocar «escándalos o disturbios», socavando el respeto por la ley en un sistema legal [jurídico] básicamente justo, o traspasando la carga de una determinada ley injusta a los hombros de ciudadanos inocentes. En otras palabras, las leyes injustas comprometen en conciencia, no *per se*, sino solo *per accidens*. Son leyes no *simpliciter* o directas, en el sentido «focal» o «paradigmático», sino solo en sentido derivativo o secundario (*secundum quid*, en un cierto respecto pero no en todos)”; en George, R. P., “Ley natural”, en *id.*, *Moral pública. Debates actuales*, trad. de M. Rabinovich, Santiago de Chile, IES, 2009, pp. 34 y 35.

Por su parte, el profesor emérito de la Universidad de Oxford, John Finnis, ha formulado una teoría jurídica como determinación de una teoría de la ley natural sobre la base de una reinterpretación de la doctrina tomista de los primeros principios de la razón práctica, y una doble metodología: (i) el llamado punto de vista interno, también conocida como perspectiva del observador, y (ii) el abordaje del fenómeno jurídico en clave analógica. La articulación de estos tres pilares le permite a Finnis formular un concepto de derecho en su significado focal —también llamado caso central (*central case*)— o distinguirlo de los supuestos de fenómenos jurídicos desviados, diluidos o corruptos (*whatered down*). El caso central de derecho es aquel en el que se cumplen los estándares formales y de contenido, de modo tal que genera obligación jurídica y moral a su observancia, admitiendo la extensión del concepto —vía analogía— a aquellos supuestos de actos jurídico-positivos —fundamentalmente de tipo legislativo—

ley y del derecho en el pensamiento de Aristóteles.¹⁰ De este modo, el autor deja entrever que la pretensión central de su trabajo se define en torno a la posibilidad de reconocer en la explicación aristotélica sobre el *nomos* la anticipación de los “compromisos relevantes de la ley natural”,¹¹ con particular atención en el “énfasis de Aristóteles sobre el estatuto del derecho como un logro de la razón práctica y la aceptación calificada de la tesis de que el derecho es una guía racional para conducir sus visiones en una proximidad cercana a ciertas corrientes de la tradición de la ley natural”.¹²

Con ánimo de superar ciertas lecturas intelectualistas, y contextualizar la categoría aristotélica *nomos* en el ámbito del pensamiento político, será necesario comprometerse con el reconocimiento del Estagirita de que el necesario uso de la fuerza y las restricciones sobre las pasiones resistentes se traducen en medios o tentativas

a que se aparten de los cauces señalados por las exigencias de la razonabilidad práctica. Por lo tanto, para Finnis, el recuso de la analogía es indispensable para una cabal comprensión del fenómeno jurídico visto desde la órbita de la teoría social, dado que la realidad social en cuanto objeto de estudio presenta siempre una multiplicidad de matices en la que difícilmente se reúnen la totalidad de aspectos constitutivos del concepto. De ahí que el recurso de la analogía se presente como la herramienta metodológica especialmente propicia para realizar una aproximación lo más realista posible a las prácticas sociales. En este sentido, escribe Finnis, “Si «constitución» o «derecho» son definidos como sistemas decentes, como puede la teoría tener algo que decir sobre la mayoría de los sistemas gubernamentales o legales de gobierno en los cuales seguramente se mezcla la justicia con la injusticia?”. Más adelante agrega que “el campo propio de cualquier ciencia o teoría incluye propiamente todo lo que está relevantemente relacionado a un tipo central, y la serie de relaciones relevante es que el tipo central incluye, *inter alia*, no solamente que cosas genera ese tipo sino también sus defectos característicos o corrupciones”; en Finnis, John, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 43. Sobre el caso central finnisiano de derecho, véase Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 276.

¹⁰ Rosa, Eliana de, “Aristotle and Law. The Politics of Nomos”, *Persona & Derecho*, vol. 85 (2021), p. 357.

¹¹ Duke, George, *Aristotle and Law. The politics of Nomos*, Cambridge University Press, 2020, p. 15.

¹² *Idem*.

con los que el derecho conducirá a los ciudadanos hacia estados de virtud o de cuasi-virtud. Sobre esta base, la concepción de Aristóteles del *nomos* resiste cualquier visión intelectualista de que las leyes de una comunidad política son “series de razones para la acción dirigidas a agentes racionales autónomos”.¹³

En este sentido, las consideraciones del *nomos* en su interacción e interrelación con la razón no deben conducir a circunscribir la cuestión a una explicación exclusivamente racionalista, que, si bien es válida, no deja de ser a su turno, y por esa misma razón, parcial. Por el contrario, una lectura omnicomprendensiva del *nomos* pone énfasis tanto en el contenido racional del derecho como en el uso de la fuerza y de la coerción.¹⁴

El logro de este cometido también exige considerar como premisa previa que el Estagirita compara la actividad de creación legislativa con la ordenación inteligente de la ley divina. Se trata de una actividad derivativa de índole racional vinculada a la sabiduría práctica que requiere del legislador (*law-maker*) una comprensión de lo que está lógicamente implicado en la intelección del bien humano, siendo este último un concepto implicado e integrado teleológicamente en la noción de razón práctica, como objeto formal del esfuerzo racional.¹⁵

IV. EL ESQUEMA DEL *NOMOS*

Lo expuesto hasta aquí nos coloca frente al itinerario que nos conduce a la reconstrucción del esquema *nomoiico*, para lo que será necesario indagar cuáles son las coordenadas que Aristóteles tiene en cuenta al momento de definir el *nomos*. En este sentido, el autor señala que esta categoría es objeto de expresa caracterización en el

¹³ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵ Lawrence, G., “Human Good, and Human Function”, en Kraut, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Publishin Ltd, 2006, p. 37.

capítulo X.9 de la *Ética nicomaquea*, de donde surge que se trata de una noción que sólo puede ser comprendida acabadamente en la medida en que la misma es articulada con las nociones de *nous* —la cual se define en términos de comprensión intelectual de los primeros principios indemostrables— y *phronēsis*, lo que sugiere que “cuando Aristóteles deriva *nomos* del *nous*, tiene en mente un verdadero legislador que legisla sobre la base de conocimiento práctico y experiencia”.¹⁶

En este contexto, el aspecto principal de la experiencia legislativa se prefigura como una actividad cuya principal función consiste en la formulación de reglas de conducta, las que debieran operar como guías racionales para conducir en el ámbito de los asuntos prácticos, derivando de una comprensión de proposiciones universales y particulares que sirven al fin del florecimiento individual y comunitario.¹⁷ Sin embargo, en este esquema derivativo merece especial atención la noción de *phronēsis* como componente del *nomos*, en la medida en que hace referencia a aquel aspecto de la actividad legislativa de tipo deliberativo o calculador sobre la forma de lograr un buen fin (VI.4-5, 1140a24-1140b30) y emitir órdenes con respecto a lo que debe o no hacerse (VI.10, 1143a9-10) en circunstancias contingentes.¹⁸ Se advierte así la índole eminentemente práctica, concretamente inscrita en el ámbito de la praxis política, y que se desenvuelve en una dinámica instrumental, puesto que opera como medio para la consecución de fines superiores.

Otra noción aristotélica que debe integrarse en el esquema definitorio del *nomos* es la de *logos*, conceptualizada por referencia a la naturaleza eminentemente política del ser humano, implícita en la afirmación de que el hombre es un animal político, capaz de expresarse a través de la palabra. Es esta función, distintiva de la especie propiamente humana en relación con individuos de otras especies, la que le permite el desarrollo de una forma de lenguaje que no se limita a manifestar necesidades de tipo instintivo o fisiológico, sino

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ *Idem*.

que las trasciende hacia la identificación de instancias valorativas del comportamiento humano, mediante la formulación de juicios racionales sobre la base de la previa aprehensión de lo bueno en sentido objetivo.

El análisis de los datos implicados en la tarea de conceptualizar el *nomos* aristotélico requiere la articulación de las siguientes proposiciones: (i) en primer lugar, se trata de un tipo de *logos* que implica que la ley (el derecho) deriva de una fuente racional; (ii) articula juicios razonables sobre el bien humano; (iii) estaría asegurado por la recta razón, y (iv) debe ser entendido como racionalmente justificado para realizar la función política.¹⁹ En este orden de ideas, advierte el autor que en el contexto de la discusión de la razón correcta (*ortos logos*) parece razonable tomar la tercera premisa como un corolario de la primera y la segunda, aunque ella no se aplica a la cuarta. Ello obedece a la razón de que la comunidad política aristotélica no se compone de agentes completamente razonables, lo que justifica la incorporación del elemento de la coerción dentro del esquema, como forma de garantizar la adecuación del comportamiento a los estándares normativos previstos en las reglas positivas. En este orden de ideas, explica el autor que “el punto más significativo es que la eficacia de la ley no requiere que la mayoría de los ciudadanos comprenda el contenido de la ley como un estándar racional”.²⁰ En otras palabras, la eficacia no se subordina a que efectivamente la ley asuma este estatuto, y ello se explica en la integración del componente de la coerción dentro del esquema, lo que da cuenta en última instancia de un efecto normativo que no exige que los destinatarios se encuentren comprometidos o involucrados con el contenido de los preceptos positivos. De ello se sigue la posibilidad de afirmar la dimensión negativa del *nomos* aristotélico, consistente precisamente en limitar las pasiones promoviendo un orden individual y comunitario conducente a la virtud.

Ahora bien, para que el contenido de los mandatos jurídicos operen como estándares racionales se necesita realizar un abordaje

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰ *Ibidem*, p. 29.

en clave analógica,²¹ en cuyo significado focal la actividad legislativa se encontrará orientada teleológicamente hacia el bien humano, y el papel de la coerción se justifica en la medida en que conduce a promover el desarrollo de las virtudes éticas en el ámbito de la comunidad política. De ahí que el autor afirme que en el argumento de Aristóteles la coerción legal encuentra su correlato y fundamento en el florecimiento humano.²² Así las cosas, la coerción no sería necesaria —como tampoco lo sería el derecho— en el supuesto de lo que se califica como “el mejor régimen”, identificado como aquel en el cual sus ciudadanos son educados en la virtud, pero también es menester reconocer que este estado de cosas es de difícil concreción fáctica. “Solo en circunstancias excepcionales, es decir, cuando las leyes se promulgan en relación con los fines de una constitución no defectuosa y se dirigen al ciudadano prácticamente razonable, podría uno retrospectivamente señalar la función de la ley en la promoción de la virtud genuina”.²³ En otros términos, el *nomos* aristotélico dista en mucho de ser un modelo ideal en sentido en el que le habría adscrito la lógica platónica. El autor rescata, en este sentido, el carácter eminentemente realista del abordaje del Estagirita, sin que ello implique a su turno una claudicación de las aspiraciones de perfectibilidad que se verifican como culminación de un proceso en el que el agente destinatario de las normas ha adquirido el hábito del carácter a la manera del *phrónimos*, en el cual ya no es necesaria la directriz conductual proporcionada por el derecho. Pero también reconoce que el estadio de la *phronēsis* debe ir necesariamente acompañado de cierta educación en el carácter de la ciudadanía, lo cual no siempre es factible en términos genéricos. En esa inteligencia, el derecho deviene en la herramienta política-institucional apta para garantizar —vía coerción— la adecuación de la conducta de los miembros de la comunidad política a los estándares normativos necesarios para alcanzar el bien común.

²¹ Sobre la dinámica analógica, véase Gamba, J. M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Pamplona, EUNSA, 2002.

²² *Ibidem*, p. 31.

²³ *Ibidem*, p. 34.

Ahora bien, asumiendo que en su significado focal la ley (el derecho) tendrá un contenido racional derivado de la razón práctica del legislador y que, en tal sentido, las promulgaciones legislativas estarán informadas por los fines de la virtud y el florecimiento humano, el autor advierte la tensión que se produce entre la consideración de la naturaleza política del ser humano y la necesidad de la legislación. En efecto, la lectura de *La política* en un sentido literal y descontextualizado parece evidenciar esta tensión, poniendo en duda el rol convencional del *nomos* y de la agencia legislativa. La resolución de este aparente conflicto teórico requiere —explica el autor— centrarse en un análisis profundo de la figura del legislador en la filosofía práctica de Aristóteles, particularmente en *La política*.

No obstante, explica Duke que en la EN hay algún registro de la agencia legislativa que prefigura de algún modo al legislador de *La política* planteando la cuestión en términos de tentativa preliminar respecto de cómo convertir al legislador en alguien capaz de hacer buenos ciudadanos.²⁴ Lo que equivale a postular el sentido arquitectónico de la figura del legislador (del *expertice* legislativo), asignándole la función de promulgar leyes que tengan aptitud para comprometer a la ciudadanía respecto de qué tipo de acciones o conductas se deben realizar y de cuáles abstenerse, con miras a la consecución del bien humano común.

En esta inteligencia, del sentido arquitectónico referenciado en la EN, parece sugerir que la actividad legislativa se asimila a una técnica (*tecne*), que se vincula más con aspectos culturales que con la propia naturaleza humana.

V. LA NATURALEZA POLÍTICA Y EL CARÁCTER CONVENCIONAL DEL *NOMOS*

La contradicción parece configurarse al pasar al análisis que el Es-gagrita efectúa en *La política*, donde se advierte un argumento cuyo

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

punto de partida es la premisa consistente en la atribución de una naturaleza política a los seres humanos, localizando en esa misma naturaleza el origen de la comunidad política (la *polis*), lo que en principio parece excluir el carácter convencional del *nomos*.

Duke va a demostrar que esta aparente contradicción en realidad no es tal. Ello se resuelve discriminando entre el mero legislador (*craftman*) y el fundador constitucional; el rasgo distintivo de este último en relación con el primero es el ser responsable del establecimiento o alteración de la estructura fundamental o *taxis* de la comunidad política.²⁵ En este contexto, se vislumbra el rol fundamental que va a desempeñar la *phronēsis* en el arte de la configuración del entramado político e institucional, siendo un género susceptible de ser dividido en tres especies, a saber: (i) la *phronēsis* en sentido específico o prudencia individual; (ii) aquella dimensión de la sabiduría práctica que se encuentra vinculada al arte de la administración del hogar (*oikonomia*), y (iii) la política (*politike*⁻) que tiene un sentido igualmente genérico, en tanto experiencia relacionada con el ejercicio de la actividad de la *polis*. En lo referente a la actividad del constituyente, y en un sentido análogo a como conduce la forma en que un arquitecto o maestro artesano dirige a los trabajadores manuales (Pol. VIII.3, 1325b21-3),²⁶ la actividad de legislar se confirma así como un modo de *phronēsis*, porque al apuntar al bien trata tanto de los universales como de su aplicación a los particulares. Al gobernar las acciones humanas, la ley, además, se basa en verdades prácticas, y prescribe normas universales destinadas a guiar la conducta. La experiencia legislativa sigue siendo práctica porque es un verdadero estado de razonamiento sobre el fin de la ley, es decir, el bienestar de las comunidades políticas y los individuos.²⁷ En consecuencia, el fin formal de la *politike*⁻ de Aristóteles —comenta Lawrence analizando el punto— abraza los fines de los otros, con la consecuencia de que este [el fin de la *politike*⁻], será el bien humano”.²⁸

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁷ *Ibidem*, p. 53.

²⁸ Lawrence, G, “Human Good and Human Function”, *cit.*, p. 43.

De este modo, se advierte la importancia capital de la agencia legislativa, fundamentalmente constituyente, en la medida en que la actividad que implica no se circunscribe a la mera prescripción de normas de conducta, sino que involucra el despliegue de una actividad amplia, arquitectónica, generadora de formas de vida (*bios*) para la *polis*.²⁹ Más aún, en su significado focal, la agencia legislativa está enmarcada en el *telos* prefijado en la Constitución, cuyo contenido se encuentra asimismo enraizado y fundamentado en la misma naturaleza humana de animal político prácticamente razonable que identifica en el florecimiento humano su horizonte.³⁰ En este punto es precisamente donde el autor localiza ese primer paso de Aristóteles en orden a resolver la aparente tensión entre el naturalismo político y la agencia legislativa, haciendo residir el carácter natural en dos datos de relevancia: (i) por un lado, en la completitud y autosuficiencia de la *polis*, y (ii) por otro, en el hecho de que la *polis* es el resultado de formas básicas de asociación natural, a través de las cuales sus miembros buscan perfeccionarse mediante la participación activa en sus asuntos propios. En consecuencia, entiende el autor que “el naturalismo político de Aristóteles se interpreta mejor teleológicamente por referencia al hecho de que la naturaleza (*phusis*) de una cosa, su función (*ergon*) y su fin (*telos*) están «sistemáticamente relacionados»: el fin de una entidad natural es darse cuenta de su naturaleza en el desempeño de su función”.³¹

La asignación del carácter de animal político al ser humano³² que surge de *La política* no debe ser leída en clave naturalista, de modo que conduzca a conclusiones antropológicas de tipo determinista en lo que respecta a la forma que deben tomar las asociaciones humanas. Por el contrario, la actividad política supone la confluencia de una tendencia natural a la conformación de asociaciones, con la puesta en práctica de una actividad racional

²⁹ *Ibidem*, p. 55.

³⁰ Sobre la noción teleológica de bien humano como fin y como objeto formal, véase Lawrence, G. “Human Good and Human Function”, *cit.*, pp. 45 y ss.

³¹ *Ibidem*, pp. 56 y 57.

³² Pol. I.2, 1253a2-3.

y deliberativa acerca de las formas y fines a los que se orientan tales asociaciones. El dato que da cuenta de esta afirmación es aquella característica antropológica particularmente distintiva de la especie humana, que es el lenguaje (*logos*), comprendido en términos de capacidad discursiva de tipo racional.³³

En este esquema se inscribe el legislador aristotélico, que en su significado focal no es un mero promulgador de leyes, sino un agente prácticamente razonable con una visión (muy concreta) de bien humano.³⁴ En otros términos, esta aparente incompatibilidad entre la aproximación antropológica naturalista y la concepción de la agencia legislativa en términos de actividad intencional enmarcable en las artes o técnicas se resuelve considerando esta última como una instancia integradora de las tendencias naturales en virtud de las características específicas de la especie humana que posibilitan la definición de fines a los que se orienta la asociación en orden al perfeccionamiento de sus miembros. La actividad legislativa se concibe así como medio idóneo para introducir un orden en las relaciones de los asociados con miras al *telos* identificado y reconocido de antemano, imponiendo reglas que tiendan a promover hábitos de comportamiento conducentes al perfeccionamiento humano. En consonancia con esta idea, señala el autor que el orden que la ley introduce en las comunidades políticas deriva en última instancia de la tendencia natural que los humanos poseen hacia la plena realización de sus capacidades, pero también refleja la necesidad de actividad intencional, particularmente la del legislador, para asegurar la actualización de esta potencialidad.³⁵ Como señala Schofield, “la participación en el gobierno [en la legislación] le da a una persona que posee tal sabiduría, la oportunidad de ayudar a determinar la forma en que la ciudad busca lograr el mayor y más completo bienestar de la comunidad en general”.³⁶

³³ *Ibidem*, p. 59.

³⁴ *Ibidem*, p. 61.

³⁵ *Ibidem*, p. 62.

³⁶ Schofield, M., “Aristotle’s Political Ethics”, en Kraut, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, cit., p. 320.

VI. LA RELATIVIDAD DEL CONSTITUYENTE ARISTOTÉLICO

Así, el autor señala que la actividad constituyente tiene para Aristóteles un carácter relativo, sin que ello implique un menoscabo de su carácter arquitectónico. La relatividad constitucional se explica en función de que la agencia legislativa se encuentra intrínsecamente relacionada y subordinada a las concepciones de buena vida (*eudaimonia*) predominantes en cada comunidad. De este modo, en lo concerniente a este punto, Duke intenta demostrar que la relatividad constitucional resulta más consistente si se la analiza sobre la base de la teoría aristotélica de las causas explicativas, en la que merece especial atención la categoría de *politeia*, conceptualizada en *La política* en términos de acuerdo ordenado entre quienes —no siendo aún ciudadanos— residen en la *polis*. Este orden remite a una idea de disposición o forma (*taxis*) que se estructura sobre la base de una concepción previa de *eudaimonia* de quienes intervienen en ese acuerdo. La *politeia* se erige así en causa formal de la *polis*, y la fuente de ese ordenamiento para el Estagirita en el caso central son los *nomothétés* o legisladores arquitectónicos. La Constitución en un sentido aristotélico es, por lo tanto, un orden de los oficios de conformidad con los compromisos políticos de sus fundadores o gobernantes. En el caso central, los actos arquitectónicos de creación de leyes privilegian la virtud y el bienestar, y el orden constitucional reflejará esta interpretación correcta del bien.³⁷

Teniendo en cuenta que en el esquema de la teoría de la causalidad aristotélica la categoría “causa formal” opera como elemento unificador que da cuenta de la esencia de algo por referencia a las partes que lo componen, esta idea se aplica a la *politeia* como principio de unidad de las distintas dimensiones que están implicadas en la formación de la comunidad política, operando también como principio de asignación de identidad,³⁸ y tornando

³⁷ *Ibidem*, p. 66.

³⁸ *Cfr. ibidem*, p. 71.

asimismo inteligibles la estructura de los distintos acuerdos de sus constituyentes.³⁹

Ahora bien, en este contexto argumentativo, el autor procede a explicar que la relatividad de la actividad constitucional debe entenderse en el sentido de que el conjunto normativo que rige una comunidad política constituye un reflejo de un concepto subyacente de bien predominante en aquellos que ocupan los espacios de mayor relevancia. En consecuencia, y dentro del esquema constitutivo del *nomos*, la política debe entenderse en dos sentidos: (i) por un lado, en un sentido restringido, por el cual las normas jurídicas se positivizan en consonancia con los regímenes políticos específicos que las promulgan; (ii) en un sentido amplio, referente a la concepción de bien que informa el contenido de esas normas. De este modo, el autor concluye que “la explicación de Aristóteles de las formas constitucionales y de las leyes como formas derivadas, descansa, por consiguiente, últimamente en la teoría teleológica de los fines de la acción humana”.⁴⁰

El siguiente paso se aboca a la tarea de proporcionar algún criterio de intelección que conduzca a identificar y diferenciar el buen régimen político del que no lo es, o lo que en términos de Aristóteles configura la forma impura o la forma desviada, lo cual se resuelve sobre la base de una indagación teleológica. Así, el eje central que permite la diferenciación de la forma pura de la desviada no puede ser otro que la ventaja común, en el primer caso, y la ventaja parcial o partidaria en el segundo. Se concibe de este modo a la Constitución como un instrumento que refleja la unidad estructurada sobre la base de un *telos* informante, esto es, de un instrumento identitario unificador, en el cual subyace una concepción de bien humano determinado y común. Las normas que se positivicen en el contexto de este marco de referencia serán efectivas en la medida en que constituyan una respuesta adecuada a esa noción de bien particular. De ahí que la relatividad

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 72.

⁴⁰ Cfr. *idem*.

constitucional descansa en la multiplicidad del bien humano, debiendo responder en última instancia al criterio de la “ventaja común”, como horizonte normativo que permite la identificación de formas mejores y peores.⁴¹

Por otra parte, el autor refiere otro dato de relevancia que no se debe soslayar, y es que, en este esquema aristotélico sobre las formas de gobierno, la concepción de bien que sirve de marco de referencia no siempre es compartida por la totalidad de los miembros de la comunidad política, aun en el caso en que el *telos* de la actividad política sea claramente identificado con la ventaja común. Esto último llevaría a vincular la relatividad constitucional con una idea partidista del derecho, lo cual hace necesario considerar su aplicabilidad al mejor espécimen constitucional. Esta última tarea conlleva a su turno el desafío filosófico de dilucidar el criterio que permita distinguir al mejor espécimen. Al respecto, explica Duke que en el esquema aristotélico el mejor régimen es aquel que reconoce en las leyes el estatuto de estándares racionales derivados de la razón práctica de un legislador arquitectónico prudente. Partiendo del ejemplo paradigmático que Aristóteles elige como mejor forma de gobierno, que es la aristocracia, sigue siendo un dato ineludible que las normas propias de esta forma de gobierno pueden resultar justas y equitativas para un aristócrata, y pueden no serlo para un oligarca.⁴² De modo que la relatividad constitucional encuentra su explicación en la medida en que Aristóteles admite la posibilidad de que la concepción de bien que informe un determinado régimen político en un sentido teleológico no sea compartida por la totalidad de los miembros de comunidad, o que no haya coincidencia entre el bien perseguido por quienes ejercen la autoridad política y por quienes se encuentran sujetos a ella. Por esta razón, el problema de la relatividad constitucional siempre requerirá una lectura analógica en clave de caso central, siendo la ventaja común el elemento que permitirá diferenciar los buenos regímenes

⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 78.

⁴² Cf. *ibidem*, pp. 83 y 84.

de los defectuosos.⁴³ En esa lectura, la ventaja común funciona como criterio de distinción, entendiéndolo en términos de fin inmediato del derecho. Así, señala el autor que el objetivo final de toda acción práctica es la *eudaimonia*; la ventaja común es el fin próximo de la actividad legislativa en la medida en que la promoción del bienestar de la comunidad es integral para el logro del *telos* humano.⁴⁴

Esto último exige poner especial atención a la noción de “ventaja común”, que aparece como un concepto complejo que obliga a considerar una serie de aspectos que están implicados o comprendidos, ya que el término no refleja simplemente la referencia a un concepto normativo, sino que además desempeña un papel explicativo motivador,⁴⁵ lo que a su turno requiere un análisis vinculado a la noción de bien común. Siguiendo las tipologías de bien común propuestas por algunos teóricos del derecho natural como Mark Murphy y Finnis,⁴⁶ el autor pretende explicar que el alcance que el Estagirita le asigna a la categoría “ventaja común” se comprende

⁴³ Sobre la distinción aristotélica entre regímenes políticos mejores y peores, véase Lockwood, T., “The Best Regime of Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Ancient Philosophy*, 26/2 (2006), pp. 355-369.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 86.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 89.

⁴⁶ En este apartado, el autor trae a consideración una tipología de bien común propuesta por Mark Murphy y Finnis, por la cual cabe distinguir tres posibles acepciones de la noción de bien: (i) una de tipo instrumental, por la que el bien común se define en términos de serie de condiciones que posibilitan el acceso a bienes humanos por parte de los miembros de la comunidad, y en este sentido tienen un carácter subordinado al bien individual (véase, Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 2011, p. 155, y también Murphy, M. C., “The Common Good”, *Review of Metaphysics*, 59 (2005), 133-64; (ii) el bien común agregativo, que es aquel que consiste en una sumatoria de bienes individuales, que es lo que en última instancia provee una razón normativa dando fuerza a la idea de bien común. En otras palabras, el núcleo normativo de la concepción agregativa reside en la afirmación de que “el bien de un individuo proporciona a todos los miembros de la comunidad política una razón para actuar” (p. 90); (iii) el bien común distintivo que supone la obtención de un estado de relaciones que es literalmente el bien de la comunidad como totalidad, y, en esta lógica, el núcleo normativo está constituido por la prioridad del todo sobre las partes (véase, p. 90).

mejor en la medida en que se puedan identificar y distinguir los aspectos normativos de los motivacionales.

Sobre esta base, el autor avanza en la tarea de dilucidar qué aspectos o dimensiones están implicados en la ventaja común aristotélica, y con este propósito procede al análisis de la identificación que Aristóteles hace respecto del bien comunitario con la justicia política, la que a su turno debe ser entendida en términos de razón normativa y de unidad de orden de la *polis*. Respecto de la primera consideración, la referencia a la justicia política como elemento definitorio de la ventaja común da cuenta de una aproximación a la noción de bien común que excede toda posibilidad de conceptualización en términos instrumentales del bien individual o como suma de bienes individuales. Por el contrario, la justicia es una virtud comunitaria,⁴⁷ que involucra a quienes comparten libremente la vida en la polis, y que se manifiesta en “leyes y procedimientos de adjudicación 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 apoya la identificación de este último con la ventaja común de una *polis*”,⁴⁸ cuyo bien propio y distintivo no es reducible al afecto recíproco de sus miembros, sino que se refiere a un orden prudente y justo de la comunidad constitutiva para el florecimiento de cada uno.⁴⁹

A su vez, la consideración de la justicia política aristotélica como unidad de orden implica una concepción de la *polis* como resultado de una tendencia natural de los individuos a asociarse en un cuerpo orgánico o entidad corporativa que adquiere un sentido de totalidad que no se confunde con el de los individuos que la integran. Este carácter de unidad tiene un sentido teleológico que reconoce como fin propio el bien de esa totalidad, lo que en última instancia se constituye en su fundamento normativo. En este orden de ideas,

⁴⁷ *La política*, III.13, 1283a38-9 (*koīno n̄ nīke n̄ aretē n̄*).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁹ *Cfr. ibidem*, p. 102.

la comunidad se reconoce como parte integral de la plena realización de la naturaleza humana.⁵⁰

De lo expuesto surge que, en su análisis sobre la ventaja común, el autor no descarta la presencia de razones motivacionales en la constitución de la *polis*, pero una vez constituida ésta, aquéllas ceden paso a las razones normativas en la medida en que se torna inteligible que el bien de la comunidad supone un estadio que trasciende el beneficio individual reportado por la asociación. “El bienestar de la *polis* como una unidad de orden —agrega el autor— identificable con la justicia política, sirve como un fin de acción que proporciona buenas razones para cumplir con la ley, incluso cuando las directivas legales pueden no servir al interés propio percibido de un ciudadano”, precisamente porque sirven al interés de la comunidad política en su conjunto.⁵¹ En un sentido congruente, señala Castaño, “El bien natural perfecto (político) convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno... En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo particular; en el plano de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien”.⁵² La identificación de este bien del todo por sobre el de las partes refuerza aún más la idea del carácter necesario de un legislador arquitectónico, encargado de la configuración de esa unidad y prudente.

Una vez reconocido el horizonte teleológico que orienta el acto asociativo en los casos centrales de comunidades políticas, y atendiendo a la dimensión dinámica de la actividad política, la figura del legislador adquiere particular relevancia como garante de ese fin. En este contexto, el autor introduce la cuestión de la reforma legislativa o constitucional con el objetivo de dilucidar la posición aristotélica y arguyendo sobre la admisibilidad de esta posibilidad, sobre la base del reconocimiento de las limitaciones a la ley como guía racional de la conducta.⁵³

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 105 y 106, 1252b26-1253a18.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 106.

⁵² Castaño, S. R., “¿Es acaso el bien común un conjunto de condiciones?”, *Prudentia Iuris*, núm. 89 (2020), pp. 25-47.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 112.

En este punto, el autor invita a una lectura más profunda y contextualizada de la teoría constitucional aristotélica, que exige volver a focalizar en la aproximación del Estagirita al concepto de ley. En efecto, se trata de una categoría cuya incidencia no sólo se produce en la dimensión política, sino también en la ética, como el anverso y reverso del mismo fenómeno. La ley de Aristóteles es un resorte que opera en forma conjunta con el hábito, en orden a la consecución de la virtud ética, y la consecución de este fin generalmente exige sacrificio hasta en tanto se verifique la adquisición y consolidación del hábito. En este sentido, y mientras ello no ocurra, la ley garantiza —vía coerción— el desenvolvimiento de las conductas sociales conforme a esa finalidad. En este sentido, “la función principal del *nomos* desde esta perspectiva es habituar a los ciudadanos para que puedan desarrollar la virtud ética necesaria para participar en una comunidad política justa (1180a1-3)”.⁵⁴ Esto último conduce a afirmar que la ley no siempre opera como guía de la conducta en un nivel racional, sino que, en la mayoría de los casos, su efectividad depende de su operatividad en el nivel subracional de los deseos de los ciudadanos,⁵⁵ y, en este orden de ideas, un posicionamiento favorable a la reforma legislativa conlleva el riesgo de socavar la función central de contener las pasiones a través del hábito, debilitando su poder.⁵⁶

Lo expuesto le permite concluir al autor que, en lo referente a la cuestión del cambio legal, Aristóteles adopta un posicionamiento a favor de la prevalencia de la estabilidad legislativa en orden a evitar la pérdida de efectividad en la habituación de la conducta, incluso cuando el cambio suponga una mejora. El éxito de la innovación legislativa dependerá entonces del tipo de comunidad al que se destina, ya que, a diferencia de otras disciplinas, la agencia legislativa tiene por fin el bien humano, de modo que la pericia de legislar resiste un tratamiento teórico estricto en la medida en que recae sobre seres humanos condicionados por sus pasiones. Siguiendo esta lógica,

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 113.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Idem*.

y teniendo en cuenta la tipología aristotélica de regímenes políticos defectuosos, “es tentador concluir que la discusión de Aristóteles en Política II.8 asume que las hipotéticas leyes nuevas y mejores deben ser promulgadas en un régimen correcto”.⁵⁷

En este punto, el autor desentraña y resuelve exitosamente la tensión que parece presentarse entre la defensa de la estabilidad y preservación institucional —aun en el caso en que tal principio deba hacerse extensivo a regímenes defectuosos— por un lado, y los compromisos políticos aristotélicos con la *eudaimonia*, por otro. Esta tensión es designada por Duke mediante la referencia a la “doble teleología” de la teoría constitucional de Aristóteles, en la que se advierte la atribución de un profundo significado normativo al valor de la estabilidad institucional que tiene como contrapartida una cierta reticencia a la reforma constitucional, aun cuando ello suponga abogar a favor de regímenes cuyo itinerario de acción dista mucho de la búsqueda del florecimiento humano. Esta carga normativa atribuida a la categoría de la estabilidad requiere una lectura consecuente con la función principal que se le asigna al *nomos* de proporcionar guías racionales de conducta que promuevan, a través de la habituación, la virtud. Por consiguiente, en el caso de regímenes defectuosos, corresponderá distinguir entre mejores y peores, y en ese marco, la función de promoción de la virtud que cumple la ley será limitada dentro de las mejores versiones de regímenes defectuosos para ciudadanos que carecen de la naturaleza o la fortuna necesarias para el desarrollo de la verdadera virtud.⁵⁸

De esto se sigue que esta doble teleología que se verifica en el esquema constitucional aristotélico es consistente con su cosmovisión realista en la medida en que refleja las restricciones reales del *eudaimonismo* político.⁵⁹

Otro aspecto relevante del análisis es el relativo al binomio autoridad-obligación. Contra algunas posturas escépticas en orden a resolver el problema de la justificación de la autoridad política y el

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, p. 115.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 123.

⁵⁹ *Idem*.

deber de obediencia en el pensamiento de Aristóteles, y advirtiendo cierta ligereza o superficialidad en el desarrollo de la cuestión, el autor propone un análisis más profundo.⁶⁰ Este análisis, si pretende ser completo, implica un apartamiento también de aquellas lecturas que asumen que Aristóteles habría abordado el fenómeno con una perspectiva de tipo instrumental, focalizando en el fin del florecimiento individual y atribuyéndole a este último un peso normativo decisivo en la justificación del deber de obediencia a la autoridad política. En este punto resulta esencial la vinculación con la categoría del beneficio común o bien común en su acepción distintiva, caracterizada por una concepción de la *polis* cuyo bien propio y común no es explicable ni reductible a la sumatoria de bienes individuales de los miembros de la componen.⁶¹ En esa inteligencia, la obediencia a la ley adquiere valor en la medida en que supone una contribución ciudadana a la consecución del bien común del todo social.

En este contexto, también se inscribe el concepto de *eunomia* o buen gobierno como correlato de la obligación jurídica. Este concepto se inserta en un esquema argumentativo en el que opera como presupuesto necesario para el florecimiento de la *polis*, en donde la conducta de los ciudadanos se orienta a la búsqueda de la virtud ética, y en la que a su vez “las leyes justas, o las 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 racionalidad más allá de los beneficios instrumentales que proporciona”.⁶²

⁶⁰ En relación con este punto, el autor explica que el tratamiento del problema de la autoridad y la obediencia en el pensamiento de Aristóteles genera confusiones desde que él mismo aborda, desde categorías propias de la filosofía política moderna, lo que ha dado lugar a posturas escépticas. Arguye el autor que hay probabilidad de que la fuente de estas posturas escépticas se localice en el argumento de Arendt, según el cual se trata de una categoría propia del derecho romano (*auctoritas*), y “ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran ningún conocimiento de la autoridad y el tipo de regla que implica” (Arendt, 1977: 91-141).

⁶¹ Pol. VII.1, 1323b30-6, VII.1, 1337a27-30.

⁶² Cfr. *ibidem*, p. 126. El autor cita *La política*, VII.1-2, 1323b30-1324a13.

En otras palabras, la cuestión de la obediencia exige un doble abordaje: (i) por un lado, la capacidad limitada del *nomos* en orden a la promoción de la virtud genuina exige que el legislador se focalice en la moderación y estabilidad de los regímenes políticos aún defectuosos; (ii) en ensalzar los méritos de la obediencia a la ley, ya que desde esta perspectiva una razón significativa para la promoción de la obediencia jurídica reside en la potencialidad para anticiparse y evitar situaciones de caos y vicio.⁶³

Este abordaje es consistente con el realismo aristotélico, y en este sentido el autor enfatiza la necesidad de evitar aproximaciones anacrónicas tendentes a explicar el valor de la obediencia en un sentido meramente instrumental para avanzar hacia un concepto más amplio, fundado en una visión sobria respecto de las capacidades de razonamiento práctico de la mayoría de los ciudadanos y en una conciencia acerca de los límites de la política.⁶⁴

VII. ACERCA DEL DERECHO NATURAL

Como es sabido, no existe registro en el corpus aristotélico de la categoría “derecho natural” tal como se la comprende en el ámbito de las corrientes iusnaturalistas. Al respecto, el autor recuerda que la categoría de “lo justo por naturaleza” se inscribe en el tratamiento de la justicia política, pero ciertamente pone en duda que aquella deba ser entendida como una noción prepolítica de la cual lo justo positivo deriva su justificación normativa, tal como opera la noción de derecho natural. La caracterización de la justicia política como en parte natural y en parte convencional deja abierta la posibilidad de que lo naturalmente justo sea, en algún sentido, “anterior” o independiente de lo políticamente justo, pero que posteriormente esté integrado en las leyes positivas.⁶⁵

⁶³ Cfr. *ibidem*, p. 127.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 127 y 128.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 133.

Por otra parte, el autor arguye que el concepto de “naturaleza” no tiene el mismo alcance en el pensamiento del Estagirita que el que se le asigna en el marco de la teoría de la ley natural, cuya característica central es la inmutabilidad. En este sentido, si bien Aristóteles afirma que lo justo por naturaleza es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y es ajena al parecer humano, lo cierto es que también admite la posibilidad de que en ciertos casos la naturaleza pueda resultar cambiante, y en este orden de ideas es comprensible que en el mejor régimen por naturaleza no todas las determinaciones de lo justo sean ellas mismas exigencias naturales.⁶⁶

Más aún, señala que, en el dominio práctico, Aristóteles enfatizó la relación sistemática entre la naturaleza (*phusis*) de una cosa, su función (*ergon*) y su fin (*telos*). Desde este punto de vista, el fin o *telos* de una entidad natural es realizar o actualizar su naturaleza en el desempeño de su función.⁶⁷ De ahí que el autor proponga una lectura de lo justo natural como un aspecto de un fenómeno más amplio que es lo justo político, que opera junto a lo justo positivo en una dinámica en la que se entiende que el derecho es políticamente justo en la medida en que contiene elementos tanto de lo justo por naturaleza como de lo justo por convención.⁶⁸ La implicación que se sigue de este abordaje es que el contenido de las disposiciones legislativas entrelaza elementos de lo justo por naturaleza y por convención; entonces, las Constituciones y las leyes serán justas por naturaleza en la medida en que promuevan el fin humano natural de la vida y el pensamiento racional conforme a la virtud.⁶⁹

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que el desarrollo humano no constituye el resultado de tendencias naturales exclusivamente, sino que supone además el empleo de la razón (*logos*) y el hábito (*ethos*).⁷⁰ Asimismo, Aristóteles entiende que el concepto de virtud no está

⁶⁶ García Huidobro, J., “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”, *Ideas y Valores*, Bogotá, Colombia, vol. 1, XI, núm. 148 (2012), p. 11.

⁶⁷ EN IX.7, 1168a6-9. *Cfr.* p. 131.

⁶⁸ *Cfr. ibidem*, p. 133.

⁶⁹ *Cfr. ibidem*, p. 136.

⁷⁰ *Cfr. ibidem*, p. 137, que remite a *La política*, VII.14, 1332b4-5.

asociado a una tendencia natural, sino a una actividad que requiere el ejercicio de una práctica deliberativa y que se perfecciona en la adquisición del hábito correspondiente.

En este orden de ideas, la aparición de la *polis* se vislumbra como resultado de la confluencia entre la tendencia natural a la asociación del ser humano y una práctica organizativa de tipo racional destinada a la ordenación de la asociación con miras a la excelencia común.

De este modo, el autor explica que la categoría aristotélica de lo justo natural no tiene el mismo significado que le atribuye la tradición del derecho natural a la categoría “naturaleza” o “derecho natural”, esto es, como estándares suprapositivos a los cuales deben subordinarse las promulgaciones positivas. Por el contrario, lo justo por naturaleza se interpreta mejor por referencia a la excelencia y virtud humana, por lo que, en su calidad de dimensión o aspecto de lo justo político, implica una inteligencia según la cual la justicia política en su conjunto no puede ser pensada de modo independiente del buen orden de la *polis*.⁷¹ Pero para el logro de ese fin es imprescindible la actividad tendente a organizar y promover ese *telos*, lo que se efectiviza por medio de la agencia constitucional y legislativa, de modo que justicia y naturaleza son caracteres que se funden en el fin del perfeccionamiento humano dentro de la vida en sociedad. La mejor Constitución o el mejor sistema jurídico será aquel que mejor sirva al propósito de consecución del beneficio común y promoción de la naturaleza propiamente (y específicamente) humana.⁷²

⁷¹ Sobre el punto, véase García Huidobro, J., “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”, *cit.* En el apartado IV, el autor propone el análisis de la vinculación entre las categorías aristotélicas de lo “justo natural” y el “mejor régimen”, proponiendo la lectura de la cuestión en consonancia con la propuesta hermenéutica de Eric Voegelin, quien reivindicó la idea de lo justo natural en relación con el orden concreto de la *polis*, apartándose de la tesis que identifica lo justo natural con una serie de principios jurídicos eternos e invariables, y sosteniendo que esta noción remite al problema central de la ciencia política que no es otra cosa que la cuestión del orden social correcto fundado en el conocimiento de la naturaleza humana (Voegelin, E., “Das Rechte von Natur”, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, Piper, 1966, 123.

⁷² *Cf.* *ibidem*, p. 139.

En otras palabras, en esta capacidad natural para el discurso racional y la elección y acción prácticas es donde los seres humanos desarrollan un sentido de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que culmina en la asociación y la ley claramente políticas.⁷³ Es precisamente en este sentido en que la naturaleza opera como estándar normativo para la actividad legislativa, de modo que las leyes efectivamente desempeñen un papel indispensable para permitir que los humanos realicen su propia naturaleza. La realización de la naturaleza humana implica una actividad racional de acuerdo con la virtud, pero también requiere la formación de comunidades políticas regidas por la ley.⁷⁴

En definitiva, sostiene el autor que la apelación del Estagirita a la naturaleza efectivamente equivale a la asignación de un estándar normativo —que opera junto con la razón— tanto en el des-
envolvimiento de la agencia legislativa como en la evaluación de su producto.

VIII. LA EQUIDAD Y *SPOUDAIOS*

Por último, en el capítulo final el autor invita a analizar los últimos aspectos configurativos del *nomos* aristotélico, a saber: la equidad y el *spoudaios*. En lo que respecta al primero, la incorporación de este aspecto en el esquema parte de la asunción de que la generalidad como característica de la ley puede redundar en injusticia en su aplicación a casos particulares. Sobre la base de esta asunción, Aristóteles conceptualiza la equidad como complemento de la ley escrita, promulgada por el legislador. No se trata por tanto de una falencia de la agencia legislativa, sino de un elemento que la integra a partir de la consideración inicial de la imposibilidad de encuadrar dentro de una fórmula legislativa la totalidad de aspectos o circunstancias que pueden confluir en la situación descrita en la premisa fáctica, y en ese orden de ideas la equidad aparece como

⁷³ Cfr. *ibidem*, p. 146.

⁷⁴ *Idem*.

un elemento integrante de la voluntad legislativa. Esto último supone la inclusión en el acto legislativo de una doble perspectiva: por un lado, Aristóteles supone que el legislador se coloca en la posición del juez prefigurando la aplicación de la ley, y, por otro lado, asume que el legislador habría incluido en la ley la circunstancia omitida de haberla conocido. Mientras que la primera perspectiva coloca al legislador en la posición de un juez, la segunda le da al legislador una oportunidad hipotética retrospectiva para revisar la legislación de modo que capture una omisión o deficiencia.⁷⁵

En este sentido, el autor pone de relieve que es el contenido de la ley, como un estándar racional derivado de la experiencia legislativa práctica, lo que sirve como base normativa para la equidad aristotélica,⁷⁶ y en esa lógica, juicios más justos serán aquellos que recuperen el contenido de los principios de la ley insertos en las promulgaciones de un experto legislativo.⁷⁷ En otras palabras, el acto adjudicativo por el cual se aplica la equidad es guiado por el estándar racional de lo que el legislador prudente hubiese dicho de haber estado a cargo de ese acto, aun cuando esto suponga ir más allá de la letra de la ley. Esto último da cuenta de un compromiso del Estagirita con ejemplares éticos como medidas normativas necesarias tanto para el desempeño legislativo como judicial. El autor explica que esta medida se concreta en la figura del *spoudaios*, que en el pensamiento político aristotélico es ejemplar y medida de virtudes éticas.⁷⁸ De este modo, cuando Aristóteles asume que el acto adjudicativo equitativo se adecua a lo que el legislador hubiese promulgado de haber tenido un panorama completo de la situación reglada, está asumiendo que el encargado de ese acto (*spoudaios*) lo que hace es recapturar (o recuperar) el contenido de los juicios del legislador prudente que ha legislado de conformidad con la recta razón.⁷⁹

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, p. 156.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, p. 158.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, p. 160. EN III.4, 1113a25-34, IX.9, 1170a8-11, X.5, 1176a15-19.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, p. 164.

La apelación de Aristóteles a la intencionalidad del experto legislativo en su explicación de la equidad privilegia el papel de la razón práctica en el desarrollo de las normas jurídicas sin reducir el contenido del derecho a decisiones contingentes y, mucho menos, arbitrarias, y su corrección equitativa es un logro de la razón práctica que excluye la irracionalidad de su contenido: el imperio de la ley resulta ser el imperio del agente verdadera y prácticamente razonable.⁸⁰ De este modo, el autor completa su esquema del *nomos* aristotélico.

IX. CONCLUSIÓN

Como conclusión cabe señalar que la obra reseñada se propone demostrar cómo en el pensamiento de Aristóteles no existe como tal una teoría sistemática y particular del derecho que pueda pensarse y analizarse al margen del resto de los procesos de racionalidad práctica. Partiendo de la paradigmática categoría aristotélica del *nomos*, la obra logra explicar el derecho asignándole un estatuto derivado que se encuentra fuertemente anclado en procesos políticos que reconocen su génesis en tendencias antropológicas propias de la razón, movilizadas teleológicamente por distintas concepciones de bien. Para llegar a esta conclusión ha emprendido la tarea de bucear en el corpus aristotélico con el fin de reconstruir la noción del *nomos*, y, desde allí, colocarla en sus correctas dimensiones, de modo que permita un análisis contextualizado con el resto del pensamiento práctico del Estagirita.

Este examen detenido y contextualizado de la categoría central de la obra como clave para entender el derecho en la filosofía de Aristóteles lo conduce a diferenciarse de algunas corrientes hermenéuticas contemporáneas que al parecer han procurado explicitar el fenómeno jurídico en general adscribiéndole carácter de instrumento para la protección del dominio soberano de la elección y acción individual.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, p. 165.

De esta manera, la obra arriba a una propuesta interpretativa de la que resulta, a partir del alcance extenso y derivado del *nomos* aristotélico, que el derecho es una instancia de concreción de la experiencia política originada en la natural tendencia humana a la asociación, y orientada teleológicamente hacia la realización del bien humano. Este fin no se circunscribe a la mera satisfacción de los deseos y objetivos de los miembros, sino que busca potenciar la realización del florecimiento humano. La relevancia del fin conduce al reconocimiento del papel crucial de la agencia legislativa como encargada del diseño de instancias de organización social y estándares normativos conducentes a ese fin, y la importancia atribuida a las cualidades personales del legislador arquitectónico como presupuesto necesario para el logro de ese resultado.

El derecho se inscribe entonces en el dominio de la política, cuya especificidad radica en su carácter autoritativo respecto de otros dominios prácticos, en la medida en que se ocupa del bien humano del todo social, y, en esta inteligencia, las reglas jurídicas que lo componen constituyen la articulación de una concepción subyacente y predominante de determinados fines conducentes a ese bien. En otras palabras, la obra reseñada logra argumentar sólidamente a favor de una aproximación hermenéutica de un tratamiento realista del derecho como una noción que trasciende ampliamente cualquier identificación con el concepto de derecho positivo actual.

Por último, el reconocimiento de los límites del derecho termina por rescatar el carácter eminentemente realista de la propuesta interpretativa, en la medida en que no desconoce en el pensamiento del Estagirita la admisión de la posibilidad de que el derecho como producto de la actividad política se desvíe de su fin o sirva a intereses partidarios. Sin embargo, y como en cualquier actividad humana, es necesario atender al examen de los fines del derecho que son los que en definitiva tienen prioridad explicativa sobre otros aspectos del fenómeno en cuestión. En esta inteligencia, el autor logra reconstruir a través del análisis del *nomos* aristotélico, el pensamiento jurídico del Estagirita, proponiendo una visión de éste

extraordinariamente lúcida para la superación de lecturas sesgadas o anacrónicas, y atribuyendo una luz nueva para el examen de conceptos propios de la ciencia jurídica contemporánea, que sin soslayar las contingencias propias de las concreciones históricas del fenómeno jurídico conduzcan a no perder de vista el perenne horizonte del florecimiento humano como fin último de la actividad humana individual y social.

Eliana de ROSA
Mendoza, 16 de diciembre de 2022

A mis padres

ἔρωτηθεις τί ποτ' αὐτῷ περιέγον
ἐν ἐκφιλοσοφίας, ἔφη, τὸ ἀνεπιτάκ
τως ποιεῖν ἄτινες διὰ τὸν ἀπὸ τῶν
νόμων φόβον ποιούσιν.

Cuando preguntaron qué ventaja
él (Aristóteles) pudo haber obteni-
do de la filosofía, él replicó: lo que
he hecho sin ser ordenado es lo
que algunos se ven constreñidos a
hacer por miedo a la ley.

Διόgenes LAERTIUS,
La vida de los filósofos, V.1.20.

RECONOCIMIENTOS

Los capítulos cuarto y quinto contienen material revisado de artículos publicados en *History of Political Thought: “Two Functions of Aristotle’s Common Advantage”* (2016) 37: 195-215 y *Aristotle on Constitutional and Legal Reform* (2019) 40: 381-404. El capítulo sexto contiene material de “Aristóteles y la ley natural”, *The Review of Politics*, (2020) 82, Universidad de Notre Dame, publicado por Cambridge University Press. La sección 2 del capítulo séptimo contiene material de “The Aristotelian Spoudaios as Ethical Exemplar in Finnis’s Natural Law Theory”, *American Journal of Jurisprudence* (2013) 58: 183-204. Las siguientes revistas también han tenido la amabilidad de otorgar permiso para basarse en trabajos futuros: *Ancient Philosophy* (capítulo primero), *Classical Quarterly* (capítulo segundo), *Classical Philology* (capítulo tercero). Estoy particularmente agradecido cono Natalie Cole, Christoph Horn, Pavlos Kontos, Thornton Lockwood, Mark C. Murphy, Lars Vinx y Simon Weber por su aliento y sus comentarios útiles sobre los borradores. Michael Mitchell brindó una excelente ayuda con los índices.

NOTA SOBRE EL TEXTO

He seguido las versiones de los textos clásicos de Oxford (TCO) de la *Ética a Nicómaco*, *La ética a Eudemo*, *La política*, *La retórica*, *La metafísica* y *La física*; sigo a Bartlett y Collins o Reeve (*Ética a Nicómaco*), Inwood y Woolf (*Ética a Eudemo*) y Lord o Reeve (*Política*).

INTRODUCCIÓN

Aristóteles no propone una teoría jurídica sistemática en el sentido moderno. Si bien *La ética a Nicómaco* y *La política* contienen varias declaraciones memorables sobre el *nomos*, en ningún momento, de las obras prácticas, Aristóteles pretende proporcionar una explicación científica del derecho como un sistema autónomo o un análisis de las verdades necesarias sobre el derecho que lo explican.¹ Además, la ausencia de una teoría jurídica sistemática en Aristóteles no puede atribuirse simplemente al dicho de que una persona educada sólo debe buscar tanta precisión como lo permita el tema (NE I.3, 1094b24-5). Que tal conclusión sería prematura se puede ver en una comparación con los tratamientos de Aristóteles sobre la justicia y la Constitución. Estos dos conceptos enmarcan el libro V de *La ética a Nicómaco* y el libro III de *La política* (si no *La política* en su conjunto) respectivamente, y su valor explicativo se confirma cuando se despliegan para dilucidar otros fenómenos políticos importantes, como la estabilidad y el cambio. Por el contrario, la tendencia de Aristóteles es tratar con *nomos* en el contexto de un examen de conceptos políticos más fundamentales. En consecuencia, la ley parece tener un estatus explicativo derivado.

La ausencia de una “ciencia de la jurisprudencia” en el pensamiento práctico de Aristóteles es en sí misma un punto digno de una mayor reflexión.² Uno podría incluso aventurar la hipótesis inicial de que lo más esclarecedor del tratamiento de Aristóteles del *nomos*,

¹ Kelsen (1967) y Raz (2004: 324).

² A la luz de la influencia predominante del derecho romano en el pensamiento jurídico europeo posterior, se puede comparar el enfoque de Aristóteles con el desarrollo histórico de la afirmación de Ulpiano (Digesto 1.1.10.2) de que la “sabiduría práctica en materia de derecho” (*ius prudentia*) debe ser propiamente considerada

desde una perspectiva contemporánea, es su subordinación del derecho a conceptos explicativos previos de su ciencia política, en la medida en que esto milite tanto contra la abstracción del derecho de su contexto práctico más amplio como contra la tentación de idealizar “el Estado de derecho”.

No obstante, los obstáculos interpretativos para una investigación del *nomos* aristotélico son formidables. Los pensamientos de Aristóteles sobre el *nomos* son fragmentarios y dispersos. En lugar de un tratado dedicado, como ocurre con las obras supervivientes del *Corpus Aristotelicum* sobre ética, política y retórica, hay breves discusiones y expresiones gnómicas esparcidas a lo largo de las obras prácticas.³ Esto plantea desafíos al intérprete incluso mayores que los que normalmente se asocian con el *corpus* aristotélico, con sus incertidumbres de composición y transmisión.⁴ Por lo tanto, está lejos de ser autoevidente que una “teoría del derecho” aristotélica sea viable, incluso tomada como un proyecto reconstructivo autoconsciente.⁵

Estas complejidades son una fuente plausible del descuido parcial del pensamiento de Aristóteles sobre el *nomos* en la literatura angloamericana reciente, a pesar del resurgimiento del interés por *La política*.⁶ Los temas jurídicos son lo suficientemente prominentes

una *scientia*. Según la Glosa ordinaria medieval, la ciencia jurídica no es sólo un “arte”, sino también un dominio de conocimiento distinto. Véase Lee (2016: 20).

³ El catálogo de Diógenes Laercio de las obras de Aristóteles enumera un extracto de tres libros de las *Leyes* de Platón, cuatro libros de leyes y una “ley de la mesa de comedor”, pero ningún tratado filosófico dedicado al *nomos* como tal (DL V.1.22-7). Diógenes atribuye, sin embargo, al sucesor de Aristóteles, Teofrasto, un libro tratado sobre leyes (*Perinomón*) y también textos sobre el legislador (tres libros) e ilegalidades (además de colecciones o epítomes de leyes) (V.2.44).

⁴ Véase Shute (1888), Shields (2012) y Lord (2013).

⁵ Sobre un enfoque reconstructivo del pensamiento práctico de Aristóteles, véase Miller (1995: 21-2). Rosler (2005: 7) sintetiza el supuesto central de esta metodología de la siguiente manera: “los textos deben entenderse no solo en sus propios términos, sino también aplicando conceptos y teorías externas cuando hacen justicia al texto mismo” (la cursiva es mía).

⁶ Sobre el “resurgimiento sin precedentes” del interés en el pensamiento político de Aristóteles, véase Lockwood y Samaras (2015: 1). La última monografía en

en los trabajos prácticos. Aristóteles atribuye un papel significativo, aunque difícil de interpretar, al legislador arquitectónico (*nomothetês*) tanto en *La ética a Nicómaco* como en *La política*. *La ética a Nicómaco* presenta reconocidas investigaciones sobre la justicia (libro V) y el papel del derecho en la inculcación de la virtud (libro X.9). El libro III de *La política* incluye discusiones tanto de la relatividad del derecho con los regímenes constitucionales (*politeiai*) como de los méritos del imperio del derecho relativo a la regla del mejor hombre. *La retórica* considera varios temas jurídicos, dentro del contexto de la retórica forense y más allá. La cantidad de atención directa que Aristóteles dedica al *nomos* es, no obstante, modesta y parece desmentir su centralidad para el bien humano.⁷ Aristóteles, parece, prefiere ver al *nomos* a través de la lente de otros conceptos centrales en la filosofía de los asuntos humanos. Y es comprensible que los intérpretes

inglés que intenta un estudio de la filosofía del derecho de Aristóteles es Hamburger (1951). La tesis de doctorado de 1998 de Darren Weirnick es la aproximación más cercana a un extenso tratamiento reciente dedicado al derecho en Aristóteles. Hay varios artículos esclarecedores que tratan el pensamiento jurídico de Aristóteles, incluidos Shellens (1959), Schroeder (2003), Lisi (2000), Miller (2007) y Horn (2013). Brooks y Murphy (2003) recopilan una serie de artículos importantes en un solo volumen.

⁷ Aunque el legislador (*nomothetês*) y la experiencia legislativa (*nomothetikê*; *nomothesia*) ocupan un lugar destacado en el libro I de *La ética a Nicómaco* (1094b5, 1102a11, 1103b3), y reaparecen coyunturas significativas en los libros II (1109b34), III (1113b23), IV (1128a30-2) y VIII (1155a23 y 1160a13), las referencias a *nomos* y *nomoi* son relativamente escasas (nueve casos según la versión de Bywater OCT) fuera de libro V y X.9 (libro I: 1094b16and1102a10; libro III: 1113b34and1116a19; libro VI: 1141b32 y 1144a15; libro VII: 1152a21-4; libro VIII: 1161b7; libro IX: 1164b13). Los términos *nomimon* y *nomikon* también aparecen en puntos importantes del libro V, como examina el capítulo cuarto. Si bien el legislador y la experiencia legislativa juegan un papel fundamental en *La política* (particularmente en los libros I y II), el índice de la edición Ross OCT de la *Política* enumeró sólo siete instancias de *nomos* en singular y plural (1954: 278). Si se excluyen los libros comunes, la *Ética eudemia* menciona al legislador y la legislación dos veces (1226b38 y 1235a3) y *nomos* sólo en dos ocasiones (1229a29 y 1243a8). La aristotélica *Magna Moralia* se refiere al legislador en 1187a13-17, 1189b3 y 1199a21, pero por lo demás no aborda directamente el tema de *nomos* fuera de las discusiones temáticas de justicia en el libro I.33 y de equidad en el libro II.1-2. Las referencias a *nomos* son más frecuentes en *La retórica*. Esto se analiza con más detalle en el capítulo sexto.

contemporáneos hayan seguido este ejemplo. Los recientes tratamientos influyentes de la teoría política de Aristóteles examinan temas jurídicos como los tipos constitucionales, la justificación de la autoridad, la justicia distributiva, el derecho natural y la existencia de una teoría de los derechos.⁸ Lo mismo se aplica a las colecciones editadas sobre la ética y la política de Aristóteles, que con frecuencia se relacionan con temas jurídicos.⁹ En cierto sentido, es el “arraigo” del derecho en el pensamiento práctico de Aristóteles lo que explica la relativa falta de tratamiento académico dedicado. En un examen más detenido, la afirmación de que el *nomos* se ha descuidado parcialmente podría incluso reflejar un malentendido del carácter ético y políticamente situado de los pensamientos de Aristóteles sobre el derecho.

Hay mucha verdad en esto. Y un punto estrechamente relacionado, mencionado anteriormente, es que existe el peligro de un anacronismo potencial en el tratamiento del *nomos* como un dominio independiente de investigación en un marco aristotélico. Obviamente, el *explanandum* de Aristóteles difiere de un sistema jurídico municipal moderno, con su jerarquía de leyes y aparato administrativo de aplicación y adjudicación. Sin embargo, existen formas más sutiles de anacronismo. Inicialmente es tentador, por ejemplo, asimilar la discusión de *La ética a Nicómaco* X.9 sobre el papel que juega el *nomos* en la inculcación de la virtud a las variantes contemporáneas del perfeccionismo que enfatizan nuestro estatuto como agentes racionales y autónomos que buscan ordenar nuestras relaciones mutuas a través de la ley. Aun así, cuando se examina X.9 en detalle, sugiere que la mayoría de los ciudadanos carecen de la capacidad para desarrollar la verdadera virtud y deben estar sujetos a medidas coercitivas que operan principalmente sobre motivaciones subracionales. Del mismo modo, la conocida presentación dialógica de Aristóteles en *La política* III de la universalidad y la racionalidad

⁸ Miller (1995), Kraut (2002), Rosler (2005) y Keyt (2017) son algunos ejemplos notables.

⁹ Las colecciones recientes son Deslauriers y Destreé (2013), Polansky (2014) y Lockwood y Samaras (2015).

de la ley en relación con la autoridad arbitraria de los gobernantes humanos no puede entenderse directamente en términos de las nociones actuales del Estado de derecho. Esto se puede ver considerando la siguiente declaración representativa de los objetivos y beneficios de la ley en un orden democrático liberal:

La ley proporciona las condiciones en las que la libertad de cada persona con independencia puede ser asegurada: su tarea principal es definir dominios individuales de libertad, protegidos de la interferencia coercitiva... por las autoridades gubernamentales. El gobierno de la ley preserva la soberanía de la elección y la acción individual al permitir que cada persona persiga sus propios propósitos, libre de la dominación de funcionarios estatales o conciudadanos autoritarios.¹⁰

Si bien Aristóteles también considera que la función del derecho es proporcionar condiciones propicias, estas condiciones se entienden en términos de lo que conduce a la virtud y el florecimiento tanto del individuo como de la comunidad, más que como un instrumento para la protección de un dominio soberano de elección y acción individual. De hecho, Aristóteles está tan lejos de tal visión de la libertad que se afirma que las leyes están (tanto descriptiva como normativamente) determinadas por una concepción de la buena vida y la justicia que se refleja en la elección “política” de cierto tipo de estructura constitucional. Un punto de partida instructivo para leer la descripción del *nomos* de Aristóteles en sus propios términos es reconocer que simultáneamente atribuye a la ley tanto un alcance extenso como un estado derivado. Como ejercicio de verdadera experiencia política, la ciencia legislativa (*nomothetiké*) tiene, al menos en un sentido crucial, la responsabilidad principal de la realización del bien humano (NE I.2, 1094b7). La ley se deriva de la racionalidad práctica y se dirige próximamente a la ventaja común más allá de los intereses partidistas y, en última instancia, a la virtud (*areté*) y el bienestar (*eudaimonia*). Desde esta perspectiva,

¹⁰ Allen (2016: 204-5).

Aristóteles tiene una visión expansiva del alcance del derecho y esto implica su extensión a dominios considerados protegidos por la libertad individual en los órdenes liberales modernos. Sin embargo, desde una perspectiva alternativa, Aristóteles siempre entiende el *nomos* como determinado por los fines de regímenes políticos particulares, la gran mayoría de los cuales son injustos y defectuosos. Incluso dentro del horizonte de la filosofía de los asuntos humanos —que incluso puede que se separe de sus deficiencias en relación con la naturaleza—, la *nomosis* depende de las concepciones de la buena vida que tienden a corromperse en las comunidades políticas reales.

En esta coyuntura es importante confrontar directamente el hecho bien conocido de que el rango de denotación del término *nomos* incluye costumbres, tradiciones y normas sociales y, por lo tanto, es más amplio que el término inglés “derecho” (*law*) utilizado para denotar leyes positivas.¹¹ El análisis minucioso de Ostwald del concepto de *nomos* hasta finales del siglo V a.C. identifica hasta trece significados relacionados pero distintos, incluidos el modo de vida, el orden normal de las cosas, una autoridad que emite normas, costumbres sociales autorizadas y prácticas religiosas.¹² Estos diferentes significados comparten el sentido subyacente de un orden (*taxis*) que es, o al menos debería ser, “generalmente considerado válido por los miembros del grupo en el que prevalece”.¹³ Esta definición capta claramente una gama más amplia de normas sociales que el derecho positivo en su sentido contemporáneo. De hecho, se ha

¹¹ Gagarin y Woodruff (2007: 7).

¹² Ostwald (1969: 20-54).

¹³ Ostwald (1969: 54) y Heinimann (1965: 65 y 89). Kraut (2002: 105) señala una diferencia crucial entre *nomos* y los conceptos posteriores de la ley alimentados por las influencias cristianas: “El sustantivo *nomos* es análogo al verbo *nemein*, aquel cuyo sentido es «creer». Cualquiera que sea la conducta que una comunidad crea que se ajusta, su forma adecuada y habitual de hacer las cosas, constituye el *nomoi* (plural de *nomos*) de esa comunidad. No puede haber cosas como *nomoi* en las que nadie crea; para que exista un *nomos* es para que sea reconocido y observado por un grupo de personas. Nuestro propio término «ley» carece de esta característica. No es un uso imposible de esta palabra decir que las leyes morales existen tanto si la gente reconoce su validez como si no las obedece”.

cuestionado si incluso es exacto hablar del derecho griego como tal, porque los diversos ordenamientos jurídicos de las diferentes *poleis* durante los periodos arcaico y clásico nunca se desarrollaron en un sistema autónomo como el de Roma, y mucho menos del tipo que se encuentra en los Estados nacionales modernos.¹⁴

Algunas de las dificultades que el amplio alcance del término *nomos* presenta al intérprete se pueden ver en la llamativa declaración de Aristóteles, con respecto a la prohibición del suicidio, de que lo que la ley no permite, lo prohíbe (*ho nomos, ha de mé keleuei, apagoreuei*) (V.11, NE1138a7). Según una línea de interpretación influyente, Aristóteles no puede referirse al derecho positivo en este pasaje, sino que apela más bien a la costumbre, dadas las dificultades asociadas con la opinión de que el derecho prohíbe todas las actividades que no permite explícitamente.¹⁵ Aunque esta lectura ha sido cuestionada, plantea la problemática más amplia de si, y cuándo, otras apariciones del *nomos* deben entenderse como una indicación de costumbres o “meras” normas sociales en lugar de derecho positivo.¹⁶ Cuando Aristóteles yuxtapone leyes escritas y no escritas (*nomous... tous agraphous kai tous gegrammenos*) en *La política* VI.5, por ejemplo, ¿se debería considerar que se está refiriendo implícitamente a la costumbre y al derecho positivo o, más bien, a estar incluido dentro de una sola categoría de derecho positivo tanto normas escritas como no escritas?

Por el contrario, aunque *nomos* tiene un significado más amplio que el derecho positivo, también tenía un rango más estrecho de denotaciones desde una perspectiva interna del lenguaje y las convenciones legales griegas. En el primer caso, *nomos* nunca

¹⁴ Sobre la unidad o no de la ley griega, véase Gagarin (2005: 29-40).

¹⁵ Grant (1885: 141), Stewart (1892: 533), Lockwood (inédito: 17).

¹⁶ Van Johnson (1938: 351-56) argumenta persuasivamente que esta lectura se ve socavada por el hecho de que Aristóteles en otra parte afirma que las leyes se pronuncian sobre todo (*hoi de nomoi agoreuouσι peri hapantón*) (NE V.1, 1129b14-15) y son necesarias para toda la vida (*peri panta ton bion*) (NE X.9, 1180a4). Van Johnson atribuye (335) la interpretación errónea de la opinión de que “el estado es un mal necesario” que no puede traspasar los derechos individuales.

se usó como un término general, como el latín *jus*, para referirse a todos los aspectos de la sustancia y el procedimiento legales griegos.¹⁷ Si bien *nomos* reemplazó a *thesmos* como la principal expresión de las normas jurídicas sustantivas escritas y promulgadas públicamente en el siglo V a.C., los aspectos procesales del sistema jurídico, incluidos en particular los procesos judiciales, se describían generalmente con el término *diké* y sus afines.¹⁸ En segundo lugar, y aquí Aristóteles sigue e informa sobre el uso habitual (NE V.10, 1137b13-33), los atenienses distinguieron dentro de la categoría de disposiciones legales entre *nomoi*, que son universales en la medida en que se pretende que se apliquen a muchos particulares, y *psé phismata* (decretos), que, por el contrario, son edictos que se restringen a circunstancias discretas.¹⁹

Una conclusión inicial sólida que se puede extraer de todos estos puntos es que un análisis del pensamiento de Aristóteles sobre el derecho debe prestar atención a la amplia gama de significados del término *nomos* y sus afines y evitar el anacronismo de asumir una referencia invariable a leyes escritas positivas. Basta considerar las normas educativas propuestas en el libro VIII de *La política* para ver que se entendía que los *nomoi* pertenecían a una gama más amplia de actividades que los estatutos modernos. Una consecuencia menos obvia, pero igualmente significativa, del significado más amplio de *nomos* es la necesidad de cautela con respecto al proyecto de reconstruir una teoría aristotélica general de la “naturaleza” o “esencia” del derecho. Como logro o “producto” de la *phronēsis*, *nomos* nunca se considera en completa abstracción de las consideraciones prácticas. Aunque esto no impide que Aristóteles proporcione una definición de *nomos* en X.9 de la *Ética a Nicómaco*, sin duda es significativo que esta definición se ofrezca en el contexto de una

¹⁷ Gagarin y Woodruff (2007: 32).

¹⁸ Gagarin y Woodruff (2007: 20)

¹⁹ MacDowell (1978: 43-6) y Kraut (2002: 106). Sobre el papel de los decretos (*ta pséphismata*) en el derecho ateniense, véanse, también, Todd (1993: 18) y Ostwald (1986: 97). Como señala Ostwald, en la Atenas del siglo V un decreto se consideraba una “forma” particular de estatuto.

investigación sobre la capacidad de los legisladores para educar a los ciudadanos de una comunidad política en la virtud.

A pesar de todos estos factores que complican la situación, es posible, con la debida cautela interpretativa, abordar la explicación del derecho de Aristóteles asumiendo que existe una superposición considerable entre el concepto de *nomos* y nuestro propio concepto de derecho positivo. En primera instancia, como Gagarin ha argumentado en relación con el derecho griego, es plausible, y al menos útil como supuesto analítico, diferenciar los sistemas legales de los sistemas pre y proto-legales por referencia a la existencia de reglas jurídicas públicas escritas (además de los procedimientos jurídicos).²⁰ Las comunidades políticas griegas, incluidas Creta y Locros Epiceferios, comenzaron a promulgar leyes escritas desde mediados del siglo VII a.C. En el caso de Atenas, las leyes de Draco (que fueron promulgadas alrededor del 620 a.C.) y Solón (promulgadas a principios del siglo VI a.C.) se inscribieron en tablas de madera (*axones*) y, por lo tanto, eran accesibles al público para todos los ciudadanos.²¹ El cambio de formas morales de resolución de disputas al derecho escrito no sólo reflejó un mayor sentido de comunidad política unificada, sino que también contribuyó al desarrollo de ese sentido. Las leyes de Solón en particular, argumenta Gagarin, “llevaron a un mayor control de la *polis* sobre sus habitantes”.²² El carácter escrito y públicamente promulgado de las leyes de las ciudades griegas, incluida Atenas, les permite ser consideradas como un sistema de normas relativamente distinto de las costumbres y las costumbres sociales.²³

Lo que también se puede determinar con un grado relativo de certeza es que a finales del siglo V a.C. y en el siglo IV, el uso principal de *nomos* en contextos políticos era referirse a una ley o estatuto

²⁰ Gagarin (1986: 8-9).

²¹ MacDowell (1978: 43).

²² MacDowell (1978: 140).

²³ Esto explica el uso del término plural *hoi nomoi* para referirse a las leyes de una *polis* considerada como un conjunto de normas relativamente coherente. Véase Gagarin y Woodruff (2007: 20) y Todd (1993: 18-19). *Cfr.* Demóstenes (25: 15-16).

positivo escrito y promulgado públicamente.²⁴ El desarrollo clave aquí comúnmente se considera que es el cambio de conceptualizar las leyes como *thesmoi* impuestas desde arriba durante la época de Draco y Solón a una noción más democrática de *nomoi* como normas que son consideradas válidas por una comunidad.²⁵ Como parte de las reformas legales democráticas dirigidas por Clístenes en 507 a.C., la forma normal para que una ley entrara en vigor era mediante el voto de la *Ekklésia* o asamblea de todos los ciudadanos, posterior a la consideración del *Boulé* o Consejo.²⁶ Las reformas legales atenienses de finales del siglo V (403-402 a.C.) también buscaron impartir una mayor coherencia al derecho en la dirección de lo que consideraríamos un código o sistema legal.²⁷ Hacia fines del siglo V, entonces, el término *nomos*, tal como se emplea en contextos políticos, no sólo se refería generalmente a leyes positivas (principalmente las promulgadas por una asamblea), sino que había un grado significativo de coherencia con el código legal.

Las obras prácticas de Aristóteles, situadas en el siglo IV a.C., se enmarcaron en este contexto histórico. Si bien Aristóteles emplea *nomos* para referirse tanto a las costumbres como a las leyes positivas, además, hay pasajes que sugieren una conciencia de la distinción. En su discusión de VI.4 de *La política* sobre la peor forma de democracia, por ejemplo, Aristóteles afirma que no está bien estructurada ni en sus leyes ni en sus costumbres (*mé tois nomois kai tois ethesin eu sunkeimenén*) (1319b3-4). La contraposición de la ley y la costumbre también se encuentra en *La política* VII.2, donde Aristóteles señala (empleando los hombres / de construcción), en el

²⁴ Ostwald (1969: 58) y Gagarin y Woodruff (2007: 7).

²⁵ Ostwald (1969: 9-55) y MacDowell (1978: 44).

²⁶ MacDowell (1978: 44-5).

²⁷ Véase MacDowell (1978: 47): “[L]os atenienses declararon este año, 403/2... como el comienzo de una nueva era, en lo que respecta al código legal. Ninguna ley aprobada antes del 403/2 fue válida en lo sucesivo a menos que se incluyera en las nuevas inscripciones realizadas en los años 410 al 403; no se aplicaría ninguna ley no inscrita; ningún decreto puede invalidar una ley; y en lo sucesivo no se podrá iniciar ningún proceso por delitos cometidos antes del 403/2”.

contexto de una discusión de política exterior agresiva, que las naciones prescriben muchas cosas en aras de la dominación, algunas de ellas por ley, y otras por costumbre (*ta men nomois kateilémmena ta de ethesin*) (1324b22). Como se explorará con más detalle en el capítulo 1, la discusión más sostenida de Aristóteles sobre la ley en X.9 de la *Ética a Nicómaco* también parece asumir una distinción entre *nomos* y *ethos*, según la cual el papel de *nomos* es precisamente influir en el *ethos*, en la mayor medida posible, en la dirección de la actividad virtuosa.²⁸

Incluso admitiendo que el significado dominante de *nomos* en contextos políticos en el siglo IV a.C. fuera el de derecho positivo, se podría pensar que el análisis anterior descuida el contenido filosófico del término. Desde la perspectiva de la historia de las ideas, el desarrollo en el siglo V de una dicotomía entre *phusis* y *nomos*, y el uso de *nomos* para denotar opiniones populares ampliamente aceptadas, aunque convencionales o falsas, es sin duda una parte importante del trasfondo intelectual tanto para Platón como para Aristóteles.²⁹ Una consecuencia de la dicotomía es que un uso más amplio del término *nomos* para referirse a regularidades en la explicación científico-natural es paradójico desde una perspectiva griega. Sin embargo, aunque la influencia sofística le dio a *nomos* una “penumbra incómoda” cuando se usaba para referirse a la ley, el significado principal del término en los siglos V y IV siguió siendo una norma legal positiva considerada vinculante.³⁰

En resumen, a pesar del hecho de que *nomos* difiere de nuestro propio concepto de derecho en varios aspectos, existe una coincidencia suficiente para justificar la atribución a Aristóteles de una explicación del derecho positivo que es teóricamente accesible al intérprete moderno y puede hablar con nuestras propias preocupaciones.

²⁸ Susemihl y Hicks (1894: 163) también señalan el punto importante en este contexto de que las costumbres y usos no escritos, aunque más sagrados, también se “consideraban como si cada uno de ellos pudiera derivarse de un legislador definido”.

²⁹ Heinemann (1965: 89).

³⁰ Gagarin y Woodruff (2007: 20).

Las afirmaciones aparentemente difusas de Aristóteles sobre el tema del *nomos*, sostengo, están unificadas por un compromiso con su *estatus* como un logro de la racionalidad práctica. Este compromiso tiene múltiples aspectos, incluida la derivación del contenido del derecho a partir de la *phronēsis*, el papel del legislador arquitectónico como exponente privilegiado de la ciencia política (*politikē*) (entendido como la misma disposición que la *phronēsis*), la relatividad del derecho a un régimen constitucional establecido por un legislador fundador, la subsunción tanto de lo naturalmente justo como de lo legalmente justo dentro de la justicia política, lo indispensable de la estabilidad política para el funcionamiento efectivo del derecho, y el privilegio del juicio equitativo de un agente prácticamente razonable sobre un legalismo estricto. Detrás de estas características del tratamiento de *nomos* por parte de Aristóteles hay un equívoco, aunque esto no debe considerarse como el resultado de confusión o inconsistencia. Por un lado, el estatuto del derecho como logro de la razón práctica implica que tiene un contenido universal que sirve para paliar las peores características del partidismo en el ámbito político. Por otro lado, la ley siempre se promulga en relación con un régimen constitucional particular y, por lo tanto, está determinada por una concepción política particular de la buena vida (que también se refleja en las opiniones de una comunidad sobre la justicia y el beneficio común). En este sentido, la política es “constitutiva” del derecho. La elaboración de leyes aristotélicas (*nomothetikē*) en el sentido central, focal o más verdadero es una “parte” o “subrama” de la ciencia política (*politikē*), y la orientación racional de la conducta de la ley siempre está determinada por una concepción particular del bien que se refleja en la preferencia por un régimen de cierto tipo. Esto, debe notarse, no implica que el derecho sea reductible a las creencias de los miembros más poderosos o autorizados de una *polis*. Aristóteles reconoce una mejor Constitución por naturaleza, derecho natural y la capacidad de la ley para mitigar los intereses partidistas. Una cuestión importante en el trasfondo de este estudio es la conciliabilidad de considerar las leyes (en el caso central) como normas

universales derivadas de la razón práctica y la relatividad constitucional de las disposiciones legales positivas.

La discusión en el párrafo anterior podría parecer, a primera vista, descansar en una ambigüedad o falla en aclarar los múltiples significados de la expresión “política”, tanto en el contexto de la obra de Aristóteles como más ampliamente. Es cierto que Aristóteles distingue entre política en un sentido amplio y restringido (NE VI.8, 1141b29-34).³¹ En el sentido más amplio, *politike* o pericia política abarca la filosofía de los asuntos humanos en su totalidad, desde las reflexiones sobre los fines de la vida humana y las virtudes hasta los diferentes tipos de Constitución. Por el contrario, la política restringida (más o menos identificable con la “política ordinaria”) abarca la pericia deliberativa (ejercida en la asamblea) y la pericia judicial (ejercida en los tribunales de justicia) involucrada en el gobierno de la *polis*.³² Es responsabilidad de la política general promover el bien humano en general y su instrumento privilegiado es la legislación (NE I.3, 1094b4-7). El legislador arquitectónico es el principal exponente de la política en sentido amplio y también es plausible, precisamente por esta razón, ser considerado como el principal destinatario de las obras prácticas aristotélicas.³³ Un legislador arquitectónico se diferencia de un legislador “ordinario” en virtud del hecho de que no sólo promulga leyes, sino que desempeña un papel “fundador” en el establecimiento o reforma de una Constitución (*politeia*) (como Solón o Licurgo) (*Pol.* II.12, 1273b31-5).

La pericia política aristotélica (*politike*), incluida la pericia legislativa (*nomothetiké*), es la misma disposición (*hexis*) que la virtud

³¹ Por lo tanto, hay que estar atento al contexto al analizar la política aristotélica. Véase Pellegrin (2012: 559): “Al menos tres significados del término «política» están... disponibles: puede referirse a toda la esfera del bien humano, y en este sentido incluye la ética; también puede referirse a la sabiduría del político por excelencia, a saber, el legislador; y, finalmente, puede indicar la habilidad específica de alguien que participa en la administración de la ciudad”.

³² Keyt (2017: 212).

³³ Pellegrin (2012: 561), Bodéüs (1993: 45), Keyt (2017: 166).

intelectual de la prudencia (*phronēsis*), aunque difiere en “ser” (NE VI.8, 1141b24-5). En consecuencia, es importante aclarar, de manera preliminar, el alcance de la experiencia o “ciencia” de la política. Los fenómenos políticos pueden parecer objetos inapropiados de explicación científica, dada su contingencia y dependencia de la acción humana. Hay que prestar atención, sin embargo, a la distinción de Aristóteles entre las ciencias en el sentido estricto o incondicional y el sentido más amplio de una ciencia que abarca las cosas en su mayor parte (*hós epi to polu*) (Top. II.6, 112b10-11). Una ciencia aristotélica es un estado o disposición del alma en lugar de “un cuerpo de proposiciones en un libro de texto”, aunque el “estado implica tener una comprensión asertórica de un conjunto de proposiciones verdaderas” (NE VI.3, 1139b14-16).³⁴ En el libro I.2 de la *Análitica posterior*, Aristóteles define la ciencia en el sentido incondicional o no calificado (*epistémē haplós*) como una condición cognitiva en la que somos capaces de captar las causas de los estados de cosas necesarios que no pueden ser de lo contrario (APo. 71b9-16). Esta concepción de la ciencia se aplica sólo a una gama limitada de ciencias teóricas estrictas, como las matemáticas, la astronomía y la teología. No se aplica a las ciencias naturales, como la física y la biología, que se ocupan de la materia y de lo que sólo vale en su mayor parte (Met. VI.1, 1025b25-1026a30). Incluso las ciencias naturales no son ciencias en el sentido más estricto, por lo tanto, se ocupan de lo que rara vez falla en suceder en lugar de verdades eternas necesarias. Y en *La metafísica* VI.1, Aristóteles emplea una noción más amplia de ciencia (*epistémē*), según la cual denota un dominio específico de investigación intelectual e incluye las ciencias prácticas y productivas.³⁵ Esta noción más amplia de ciencia es lo que parece informar la suposición en las obras prácticas de que la experiencia política y legislativa (sin mencionar las formas subordinadas de conocimiento que caen bajo ellos, como la generalidad y la administración del hogar) son ciencias o capacidades (*dunameis*)

³⁴ Reeve (2017: xxi).

³⁵ Para la discusión, véase Henry y Nielsen (2015: 2).

(NE I.2, 1094a27-b10). También se entiende mejor que estas ciencias prácticas presentan tanto un componente universalista (similar a una ciencia teórica en el sentido más amplio de que las ciencias naturales son ciencias) como un “conocimiento basado en la experiencia” particularista de cómo aplicar ese componente universalista.³⁶ Esto es coherente con la definición de Aristóteles de la ley como discurso racional (*logos*) derivado de la sabiduría práctica (*phronēsis*) y el intelecto (*nous*) (NE X.9, 1180a21-22). Un “producto” del modo político de la *phronēsis*, predominantemente el que se ejerce en la elaboración de leyes arquitectónicas, el *nomos* aristotélico en el sentido focal, es un logro de la razón práctica del estadista prudente.

Es instructivo en este punto contrastar y comparar algunas características de las Constituciones antiguas y modernas. Según una visión contemporánea influyente, una Constitución (escrita o no escrita) es una norma legal fundamental en un sistema jerárquico de normas legales.³⁷ Esta asunción es bastante extraña al pensamiento político de la Grecia Antigua en general y Aristóteles en particular. La *politeia* —el concepto central de la ciencia política de Aristóteles— es una disposición ordenada (*taxis*) de las oficinas de gobierno (Pol. III.6, 1278b9-10), que también puede identificarse con el elemento gobernante o autoritario (*politeuma*) (1278b10) de la *polis* y su forma de vida (*bios*) (IV.11, 1295a40-b1, VII.8, 1328b1-2).³⁸ La *politeia* es fundamental en el sentido de que determina las leyes

³⁶ Aquí sigo a Reeve (2013: 3 y 2017: xxi-xxxii).

³⁷ Para la paradigmática versión de esta posición, véase Kelsen (1945 y 1967).

³⁸ Aristóteles presupone y demuestra la centralidad de los regímenes constitucionales (*politeiai*) para su ciencia política cuando alega que las *Leyes* de Platón se ocupan principalmente de la ley y tienen poco que decir sobre la *politeia* (Pol. II.6, 1265a1-2). La *politeia* enmarca *La política*: el libro II analiza los relatos anteriores de la mejor *politeia*; el libro III, la relatividad de la ciudadanía, la justicia política y el derecho a la *politeia*; los libros IV y V, los tipos de *politeia* y lo que los conserva y destruye; el libro VI, las variedades de *politeia* e instituciones políticas, y los libros VII y VIII, las características fundamentales de la mejor *politeia*. Para conocer el predominio del concepto de *politeia* en el pensamiento político griego clásico de manera más general, véanse Schofield (2006: 33) y Harte y Lane (2013).

de una comunidad política y refleja su perspectiva “ética” general.³⁹ Sin embargo, la *politeia* aristotélica no es en sí misma una norma jurídica, aunque ocupa un lugar fundamental en la jerarquía de normas. El compromiso de Aristóteles con la tesis de que las leyes (*nomoi*) son, y deberían ser, promulgadas en relación con diferentes *politeiai* o tipos de régimen (Pol. III.12, 1282b8-13, IV.1, 1289a14-22) apunta hacia la derivación del derecho a partir de la experiencia política y los fines (*teloi*) que dirigen la disposición de los puestos de autoridad y las oficinas de gobierno de un legislador, no la dependencia de la validez de las normas jurídicas inferiores sobre las superiores. En última instancia, de hecho, la *politeia* aristotélica es política en el sentido más amplio de designar un ordenamiento formal (*taxis*) de relaciones de poder que está determinado por una concepción del bien tanto para el individuo como para una *polis*. El compromiso de Aristóteles con la relatividad constitucional del derecho debe distinguirse del argumento plausible, hecho por los historiadores del derecho griego, que afirma que “la política y el derecho eran en Atenas, en última instancia, distinguibles”.⁴⁰ Esta tesis se refiere principalmente al funcionamiento del procedimiento judicial ateniense, según el cual los veredictos del jurado fueron entendidos como articulaciones de la opinión de la *polis* y la mayoría de los juicios fueron iniciados por ciudadanos individuales.⁴¹ La afirmación de que la política es constitutiva del derecho a la que nos referimos aquí, por contraste, apunta a las normas legislativas como logros de la razón práctica de un legislador arquitectónico guiado por una concepción del bien humano que se concreta en la decisión política de una forma particular de arreglo constitucional.

Otro significado de “político” es “faccioso” o “partidista”. Como se indicó anteriormente, esta es un área de terreno difícil en la interpretación del *nomos* aristotélico. Las leyes promulgadas por un legislador prácticamente razonable deberían estar dirigidas al beneficio

³⁹ Newman (1887: I.209-11) hace un comentario perspicaz sobre este aspecto del pensamiento práctico de Aristóteles.

⁴⁰ Todd (1993: 29).

⁴¹ Todd (1993: 68 y 91).

común (Pol. III.7, 1279a18-39) y, por lo tanto, aliviar el partidismo. La ley prácticamente razonable también puede considerarse universal en su aplicación a los ciudadanos, imparcial, transparente y justa (Pol. II.8, 1269a9-12, III.15, 1286a17-19; NE V.10, 1137b11-24; Rh. I.1, 1354a32ff). La tipología de las Constituciones de Aristóteles, además, postula no sólo una distinción entre regímenes correctos y defectuosos, sino un mejor régimen por naturaleza (NE V.7, 1134b25-31). Sigue siendo cierto, como discuten los capítulos cuarto y quinto, que los regímenes predominantes de democracia y oligarquía son radicalmente defectuosos en su aceptación de concepciones injustas de mérito y promoción de intereses partidistas. De hecho, incluso el legislador aristotélico arquitectónico se guía por una concepción particular de la buena vida —una concepción que es “política” en el sentido amplio al menos— cuando promulga leyes.

Esta discusión preliminar de la derivación del derecho a partir de la razón práctica refleja el supuesto de que, en general, es posible demostrar la coherencia de la explicación del derecho de Aristóteles y superar las aparentes inconsistencias apelando a consideraciones internas de las obras prácticas. No obstante, hay algunas características importantes del pensamiento de Aristóteles sobre el *nomos* que pueden aclararse con referencia a la teoría jurídica contemporánea. En particular, Aristóteles anticipa y sirve como un instructivo punto de comparación con el trabajo reciente en la jurisprudencia que ha tratado de demostrar la centralidad de la razón práctica para comprender la naturaleza del derecho.⁴² La derivación de Aristóteles del derecho a partir de la racionalidad práctica del legislador arquitectónico es distante de las explicaciones contemporáneas del constitucionalismo enmarcadas en torno al supuesto de la soberanía popular, pero también proporciona una perspectiva distinta sobre el intento de los teóricos del derecho recientes de explicar el derecho como una práctica social destinada a regular la conducta proporcionando “razones para la acción” o sirviendo como un “guía racional

⁴² Son ejemplos, Hart (1994), Raz (1986), Murphy (2006), Finnis (2011) y Shapiro (2011).

de conducta”. Si acaso Aristóteles tiene una visión expansiva del alcance del derecho sobre la conducta, sin embargo, el propósito de la elaboración de leyes se eleva a la preocupación por la virtud y el bienestar. Esto contrasta con las visiones liberales sobre el objetivo del derecho como el establecimiento de límites a la acción para preservar la paz y permitir la máxima libertad para que los individuos persigan sus propias concepciones del bien.

Desde una perspectiva metodológica, este estudio procede “sobre la base del principio de caridad, una presunción fuerte pero derrotable de consistencia y coherencia” y el privilegio de “explicaciones racionales de problemas teóricos reales y aparentes” sobre apelaciones a fenómenos sociológicos o psicológicos.⁴³ Como Riesbeck sugiere, es, sin embargo, importante tener en cuenta la alteridad de Aristóteles, y en varios puntos de los capítulos que siguen busco proporcionar un contexto histórico más amplio que sea útil para comprender el papel del *nomos* en las obras prácticas.

Este estudio no apoya ninguna de sus principales afirmaciones en tesis del desarrollo del tipo asociado con la erudición de Jaeger.⁴⁴ Mi enfoque a este respecto se ilustra mejor al considerar la manera correcta de resolver la aparente falta de armonía en el análisis constitucional de Aristóteles entre los libros IV-VI de *La política*, supuestamente “realistas”, y la presentación más “idealista” o normativa de los libros III y VII-VIII. La afirmación, por ejemplo, de que las leyes se promulgan y deben ser promulgadas en relación con las formas constitucionales (Pol. III.11, 1282b8-13, IV.1, 1289a14-22) parece inicialmente (dada la prevalencia de regímenes defectuosos) chocar con el uso de la ventaja común como criterio normativo para los tipos de régimen correctos y desviados y sus leyes (Pol. III.6, 1279a17-29). En lugar de apelar a los cambios en los puntos de vista de Aristóteles a lo largo del tiempo, sigo a Rowe y Lockwood al señalar los diferentes niveles de análisis constitucional que se

⁴³ Riesbeck (2016: 15).

⁴⁴ A menudo, las críticas persuasivas de los argumentos de Jaeger (1948) sobre la desunión de la política, basadas en atribuciones de la influencia platónica temprana, se encuentran en Lord (1981), Rowe (1991) y Pellegrin (1996).

formulan explícitamente en el texto de *La política*.⁴⁵ Este enfoque, por supuesto, no descarta la tesis de que las visiones de Aristóteles se desarrollaron a lo largo de su carrera filosófica, sino que busca resolver aparentes inconsistencias o tensiones haciendo referencia a consideraciones textuales (y contextuales) que pueden verificarse más fácilmente.

Con respecto al alcance, mi tema no son todos los aspectos del pensamiento de Aristóteles sobre el derecho los que podrían considerarse relevantes para la investigación jurisprudencial. Tengo poco que decir, por ejemplo, sobre las implicaciones del pensamiento de Aristóteles sobre la responsabilidad penal, el agravio o el contrato. Aunque la explicación de Aristóteles de la acción voluntaria e involuntaria en III.1-5 de *La ética a Nicómaco* se considera justificadamente como una contribución importante al desarrollo de los conceptos de responsabilidad moral y legal (sin mencionar la previsibilidad razonable), aquí se trata brevemente sólo en el contexto más amplio de equidad. En lugar de proporcionar una visión general completa de todo lo que Aristóteles dijo sobre el derecho, este estudio se concentra en el *nomos* como un concepto de la filosofía práctica de Aristóteles. Es decir, mi atención se centra en la explicación política de Aristóteles de la función del derecho en la orientación de los asuntos humanos.

En relación con esto, empleo, y supongo que Aristóteles también empleó, al menos implícitamente, el dispositivo metodológico del “análisis de caso central” (o significado focal).⁴⁶ Este dispositivo se puede dilucidar mediante el ejemplo de la amistad. Soy amigo de alguien en el sentido focal si siento genuina buena voluntad hacia él, sobre la base de alguna buena cualidad que posea, y si ambos

⁴⁵ Rowe (1991) y Lockwood (2017).

⁴⁶ Finnis (2011: 1-15) proporciona la reciente defensa canónica de la metodología de significado focal. El uso del significado focal en el dominio práctico no es idéntico al uso de *pros hen*, homonimia, en la investigación metafísica, donde se aplica a términos (como ser o sobre) que se “dicen de diferentes maneras” o en diferentes géneros. Sobre el uso que hace Aristóteles del *pros hen*, la homonimia, véase Hardie (1968: 59-60, 63-5) e Irwin (1981: 522-44).

somos conocidos por corresponder estos sentimientos (NE VIII.2, 1156a1-5). Esta definición sirve para identificar el caso central de la amistad desde la perspectiva de un agente prácticamente razonable. No obstante, existen grados de amistad, que van desde el sentido focal que acabamos de comentar hasta formas menos satisfactorias basadas en beneficios instrumentales o placer. Asimismo, cuando Aristóteles se refiere al legislador como interesado en el bien humano general (NE I.2, 1094b7), se debe suponer que se refiere al legislador arquitectónico prácticamente razonable, no simplemente a cualquier legislador. El análisis de caso central también permite, para proporcionar un ejemplo más, una interpretación convincente de la afirmación, por lo demás desconcertante, de que todas las cosas legales son de alguna manera justas (*hoti panta ta nomima esti pós dikaia*) (NE V.1, 1129b12). La intención de Aristóteles aquí sugiere que el análisis de caso central no es decir que cualquier cosa legislada en una *polis* sea justa (de ahí el adverbio indefinido), sino que el sentido central de la ley es ley justa.

Mis opciones de traducción son en su mayor parte convencionales y autoexplicativas; sin embargo, vale la pena mencionar una opción explícitamente. Una *politeia*, como se discutió anteriormente, es un arreglo (*taxis*) de funciones, y también se identifica tanto con el elemento gobernante como con la forma de vida que prevalece en una *polis*. En consecuencia, el concepto de *politeia* tiene similitudes con el concepto de Constitución en el sentido moderno, y puntos importantes de diferencia con él, particularmente en la medida en que éste se entiende como una ley fundamental escrita o “suprema”. Si bien ninguna palabra en inglés se acerca a captar la complejidad y el alcance del concepto de política, las traducciones de “Constitución” y “régimen” capturan aspectos del concepto. Por lo tanto, he optado por emplearlos indistintamente y, a veces, como un compuesto (“régimen constitucional”) que depende del contexto.⁴⁷

⁴⁷ Mientras que Keyt (1997) y Reeve (2017) eligen “constitución”, Simpson (1998) y Lord (2012) emplean “régimen”. Examinó el concepto de *politeia* de Aristóteles con más detalle en el capítulo tercero.

Finalmente, trato *La retórica* con mucha cautela como fuente de la doctrina aristotélica. En la monografía más reciente en inglés dedicada exclusivamente a los puntos de vista de Aristóteles sobre el derecho, Hamburger sostiene que *La retórica* proporciona un tratamiento más satisfactorio de temas centrales, como la justicia y la equidad, que otros trabajos prácticos.⁴⁸ De hecho, Hamburger llega a decir que *La retórica* contiene la consumación de la filosofía y teoría jurídica de Aristóteles.⁴⁹ Mi enfoque de *La retórica* es más circunspecto.⁵⁰ Aunque *La retórica* es de hecho un recurso valioso para el pensamiento de Aristóteles sobre el *nomos* y conceptos relacionados, también se debe tener en cuenta que a menudo presenta estrategias legales alternativas con un tono aparente de neutralidad en cuanto a su relación con los bienes éticos. Si las declaraciones de Aristóteles en *La retórica* son sus propias opiniones consideradas, o más bien representan lados opuestos de una cuestión o *tropos* útiles para la retórica deliberativa, forense o epidéctica, debe decidirse a partir del contexto de cada caso.⁵¹ Este enfoque se justifica con más detalle en el capítulo sexto.

Queda por esbozar la estructura del libro. El capítulo primero se involucra en una lectura detallada de la discusión de Aristóteles sobre *nomos* en la transición del libro X.9 de la *Ética a Nicómaco* a *La política*. Este pasaje de transición caracteriza al *nomos* en términos intelectualistas como una forma de discurso racional (*logos*) que se deriva de la sabiduría práctica (*phronēsis*) y el intelecto (*nous*). La definición de Aristóteles de *nomos*, parece enfatizar la universalidad y la racionalidad de la ley y favorece incluso una asociación de su

⁴⁸ Hamburger (1951: 65).

⁴⁹ Hamburger (1951: 65).

⁵⁰ Shellens (1959) ofrece argumentos persuasivos a favor de este enfoque interpretativo.

⁵¹ También, de vez en cuando, recorro a la *Constitución ateniense* y a la *Magna Moralia*. Mi suposición es que éstas son auténticamente itinerantes en su orientación, si no necesariamente obras auténticas de Aristóteles. Para conocer la autoría y el uso de la *Magna Moralia* para ilustrar el pensamiento práctico de Aristóteles, véase Cooper (1973: 327-49 y 1975: xi). Sobre cuestiones similares en relación con la Constitución de Atenas, véase Rhodes (1981).

función con el perfeccionismo ético. Sin embargo, una característica del análisis de Aristóteles del *nomos* que ha recibido menos atención es el papel necesario de la fuerza y la coacción en el uso de la ley para habituar a los ciudadanos hacia el desarrollo de “una pequeña parte de la virtud”. Cuando se lee en el contexto de las declaraciones de Aristóteles sobre las virtudes del gobernante y el ciudadano, X.9 de hecho sugiere que si bien la ley es en verdad una guía para la conducta, su contenido se deriva de la sabiduría práctica del legislador y no necesita ser comprendido por un sujeto *como racional*. Cercana consideración de la relación mutuamente dependiente entre la razón y la fuerza en el funcionamiento efectivo del *nomos* sirve como un punto de orientación útil para considerar los puntos de vista de Aristóteles sobre los beneficios y límites del derecho en el ordenamiento legítimo de una *polis* y el debate entre los partidarios del imperio de la ley y el imperio del mejor hombre en *La política* III. La sección final reúne los hilos considerando el papel que juegan las leyes de educación en el mejor régimen de *La política* VII-VIII.

En el capítulo segundo examino el papel del legislador y la experiencia legislativa en el pensamiento práctico de Aristóteles. El intrigante tratamiento de la legislación por parte de Aristóteles presupone la centralidad de la figura del fundador constitucional prácticamente sabio que prevalece en la conceptualización griega clásica del ordenamiento político. No obstante, la atribución de un papel causal necesario al fundador legislativo aparece en tensión con algunos de los principios básicos del naturalismo político más famoso de Aristóteles. Mi intento de resolución de esta tensión se basa en el argumento, encontrado en estudios recientes, de que las afirmaciones de Aristóteles sobre el estatus de la *polis* como natural se basan en un concepto extendido de naturaleza, al afirmar que el ejercicio de la racionalidad práctica es en sí mismo una función de la naturaleza claramente humana.

A continuación, el capítulo tercero se centra en el firme compromiso de Aristóteles con la relatividad de las leyes con determinadas formas constitucionales. El capítulo comienza argumentando a favor de las afirmaciones de que la teoría de las causas explicativas

es aplicable a la ciencia política aristotélica y que la Constitución debe considerarse como una causa formal. Luego demuestro cómo el reconocimiento de estas afirmaciones puede ayudar a aclarar el argumento de Aristóteles de que las leyes no sólo se promulgan en relación con regímenes particulares, sino que deben promulgarse para reflejar los compromisos políticos o las concepciones del bien, encarnadas en diversas formas del ordenamiento constitucional. Si bien este compromiso puede estar en peligro de reducir el contenido de la ley a la articulación de intereses partidistas o seccionales, el esquema evaluativo matizado de Aristóteles para la valoración de las formas, que privilegia la mejor Constitución y las Constituciones orientadas por la ventaja común, impide que la relatividad constitucional del derecho culmine en una postura de neutralidad. Desde una perspectiva aristotélica, sugiero, es tanto el caso que las leyes, como el Estado de derecho en general, son relativas a ordenamientos políticos particulares y que tales formas pueden evaluarse en cuanto a su bondad desde un punto de vista normativo.

Una de las características más conocidas de la teoría constitucional de Aristóteles es su diferenciación de formas de ordenamiento político por referencia a la ventaja común. En el capítulo cuarto considero la relación entre los aspectos motivacionales y normativos de la ventaja común y sus implicaciones para las leyes que caen bajo diferentes regímenes constitucionales. La identificación de Aristóteles de la ventaja común con la justicia política también presupone una asociación de la justicia “universal”, o la virtud completa en relación con los demás, con lo legítimo. Lejos de defender una forma de positivismo jurídico incipiente, la discusión de Aristóteles sobre lo justo y lo legítimo asume un método de análisis focal según el cual la justicia siempre se entiende tanto en términos políticos como en contra del estándar natural general de lo que es verdaderamente bueno desde la perspectiva de un agente prácticamente razonable.

El capítulo quinto considera la justificación de Aristóteles para la actitud cautelosa hacia la reforma de Constituciones y leyes que es evidente tanto en *La ética a Nicómaco* como en *La política*. El capítulo sostiene que la circunspección de Aristóteles con respecto a la

reforma legal refleja tanto la importancia de la habituación para el funcionamiento efectivo de la ley como el reconocimiento de los límites de la capacidad de la ley para promover la virtud y el florecimiento humano. En la primera parte del capítulo, me dedico a una lectura atenta del tratamiento de Aristóteles de las ventajas y desventajas de la reforma legal en la discusión del libro II.8 de *La política* sobre la propuesta legislativa de *Hippodamus* para honrar la innovación. Luego examino la explicación de Aristóteles sobre el cambio constitucional y la estabilidad a la luz de su teoría de la virtud ética, antes de pasar a la obediencia política y su doble justificación dentro de las obras prácticas.

El capítulo sexto considera la muy controvertida cuestión del estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural. Un enfoque adecuado de este tema, supongo, debe partir de un examen detallado de la afirmación de Aristóteles de que lo justo por naturaleza y lo justo por convención son ambas “partes” de la justicia política (*tau de politikou dikaiou a men phusikon esti to de nomikon*) (NE V.7, 1134b18-19). Si bien Aristóteles conceptualiza el derecho positivo dentro de un horizonte político, también proporciona criterios normativos determinantes para una evaluación de normas justas e injustas. Con esta conclusión en su lugar, paso directamente al tema de la ley natural. Mi afirmación central es que, una vez que se aclaran algunas ambigüedades históricas, es posible identificar varios compromisos del derecho natural que son anticipados por la explicación de *nomos* de Aristóteles. En particular, Aristóteles hizo hincapié en que el estado de la ley fue un logro de una razón práctica y una aceptación calificada de la tesis de que la ley es una guía racional para conducir sus puntos de vista en estrecha proximidad con ciertas ramas de la tradición del derecho natural.

Es ampliamente reconocido que la explicación de Aristóteles sobre la equidad es una de sus contribuciones más importantes al pensamiento jurídico. En el capítulo séptimo examino la explicación de Aristóteles sobre la persona equitativa y el juicio equitativo como respuesta a la posibilidad de que la universalidad del derecho culmine en aplicaciones rígidas. La sección 1 sostiene que la teoría

del juicio equitativo de Aristóteles supera la amenaza de la arbitrariedad apelando al contenido racional del derecho derivado de la sabiduría práctica del legislador experto. En la sección 2, examino críticamente el estatuto del *spoudaios* (agente maduro prácticamente razonable) como un ejemplar ético. El privilegio de Aristóteles del agente maduro prácticamente razonable se defiende contra el reproche del decisionismo haciendo referencia a la metodología apropiada en la filosofía de los asuntos humanos. Para concluir, sugiero que el punto normativo del derecho, desde una perspectiva aristotélica, sólo sale a la luz plenamente cuando se lo considera desde la perspectiva de un agente prácticamente razonable guiado por una comprensión inteligente del bien humano.

Quizá el mayor desafío para el trabajo actual es que, en cierto sentido, Aristóteles no tiene una filosofía del derecho. Si bien Aristóteles no intenta demarcar el derecho como un sistema autónomo que existe independientemente de la política, sus declaraciones sobre el *nomos* tienen, no obstante, unidad y coherencia. Si bien se podría argumentar que el enfoque de Aristóteles cierra ciertas preguntas de la jurisprudencia general, o restringe la capacidad de hacernos preguntas de interés para nosotros con respecto al estatuto del derecho como una disciplina o dominio independiente, esta postura también significa que los orígenes del derecho y las razones para tenerlo, su punto normativo, permanecen siempre en un enfoque nítido. Es en este sentido que es instructivo considerar la política, de una manera distintivamente aristotélica, como constitutiva del derecho.

I

EL DERECHO COMO RESTRICCIÓN RACIONAL

En este capítulo inicial, examino de cerca las discusiones más sostenidas y directas de Aristóteles sobre el tema del *nomos* en *La ética a Nicómaco* X.9 y *La política* III.15-16. Estos pasajes contienen declaraciones famosas que tienen una asociación con la racionalidad, la promoción de la virtud, la universalidad y la imparcialidad. Una lectura selectiva de estos enunciados puede sugerir una imagen según la cual la ley es estrictamente identificable con la razón. Como correctivo a esta lectura intelectualista unilateral, busco ubicar el racionalismo del *nomos* aristotélico en su contexto político más amplio. Esto requiere un compromiso con el reconocimiento de Aristóteles del uso necesario de la fuerza por parte de la ley y la restricción sobre las pasiones resistentes en su intento de guiar a los ciudadanos hacia un estado de virtud o al menos *cuasi-virtud*. Si bien Aristóteles considera indudablemente al buen derecho como un logro de la razón práctica del legislador arquitectónico y como racional en su contenido, su aplicación política efectiva no presupone que la mayoría de los ciudadanos comprendan las razones de sus directivas. Es en este contexto que Aristóteles afirma que la verdadera opinión (*doxa alēthēs*), no la sabiduría práctica (*phronēsis*), es la virtud de uno gobernado por otro (*archomenou*) (Pol. III.4, 1277b25-7). La concepción de *nomos* de Aristóteles se resiste así a una fácil asimilación a la visión intelectualista de que las leyes de una comunidad política son un conjunto de razones para la acción dirigida a agentes racionales autónomos. La sección 1 prepara el escenario para este argumento al considerar los principales pasajes que han llevado a muchos intérpretes a proponer lecturas del *nomos* aristotélicos con un sesgo

intelectualista. En la sección 2, examino de cerca los términos de la definición informal de derecho de Aristóteles en el libro X.9 de *La ética a Nicómaco*. Luego, la sección 3 sitúa esta definición en el marco más amplio de X.9 para demostrar el papel del *nomos* como una restricción al deseo y las implicaciones de éste para el ideal del Estado de derecho articulado en el contexto dialógico de *La política* III.15-16. Por último, la sección 4 analiza las leyes de educación como un ejemplo privilegiado de la interacción de la razón y la compulsión en las aplicaciones políticas del *nomos*.

SECCIÓN 1. EL DERECHO COMO ESTÁNDAR RACIONAL

Aristóteles se considera justamente como un precursor importante de una larga línea de pensamiento y prácticas jurídicas posteriores que asocian fuertemente el derecho con la razón. La concepción del derecho es quizá más fácilmente identificable con la tradición del derecho natural, desde la definición tomista del derecho como orden racional (*rationis ordinatio*) hasta puntos de vista más contemporáneos, según los cuales “parte de lo que es un buen derecho es ser un estándar racional”.⁵² La idea de la ley como un reflejo de la “razón recta” (*ratio recta*) también fue decisiva, para citar un ejemplo más obvio, en el desarrollo de la tradición del *common law* inglés.⁵³

Una concepción del derecho como orden racional y razón justa se articula de hecho en pasajes importantes de las obras prácticas de Aristóteles. Cuando Aristóteles proporciona una definición informal del *nomos* en la *Ética a Nicómaco* X.9, es como discurso racional (*logos*) derivado de la sabiduría práctica (*phronēsis*) y el intelecto (*nous*) (1180a21-2). La famosa caracterización del derecho por parte de Aristóteles en *La política* III.16 como “intelecto sin deseo” (*aneu orexeōs nous ho nomos estin*) (Pol. 1287a33) parece corroborar esta comprensión racionalista del *nomos*, al igual que la frecuente

⁵² Murphy (2013: 5).

⁵³ Cromartie (2008: 12).

identificación de la ley con una especie de orden (*taxís*) (Pol. VII.4, 1326a30; *cf.*: II.5, 1263a23 y III.16, 1287a18) y la atribución de un papel causal significativo a la razón práctica del legislador en el establecimiento de Constituciones y leyes (Pol. I.2, 1253a33, II.12, 1273b31-5).

La identificación de Aristóteles del *nomos* con la razón, cuando se lee con sus declaraciones sobre el papel del derecho en la inculcación de la virtud en *La ética a Nicómaco* X.9 y *La política* VII-VIII, puede sugerir fácilmente un perfeccionismo racionalista. Según una versión de este punto de vista, las leyes de una *polis* serían estándares racionales o normas que promulgan verdades éticas sobre la virtud.⁵⁴ El ciudadano de una comunidad política justa con buenas leyes podría, en esta lectura, alcanzar la virtud internalizando el contenido proposicional de sus normas jurídicas.

Si bien esta lectura contiene verdad, también es unilateral porque subestima tanto el énfasis de Aristóteles en el uso de la coacción por parte de la ley como su limitada capacidad para inculcar la virtud.⁵⁵ Esto se puede ver, de hecho, si se presta atención a la definición informal de derecho de Aristóteles en X.9, que se enmarca en referencias al poder obligatorio de la ley, el uso del mando para sujetos resistentes y la restricción de impulsos:

Pero la ley tiene un poder obligatorio (*ho de nomos anankastikēn echei dunamin*), siendo el habla racional (*logos*) que procede de cierta sabiduría práctica e intelecto (*tinōs phroneseōs kai nou*). Y aunque la gente odia a aquellos otros seres humanos que se oponen a sus impulsos, incluso si estos últimos están en lo correcto al hacerlo, la ley no es odiosa cuando ordena lo que es equitativo (*tattōn to epieikes*) (1180a21-4).

⁵⁴ Un punto de vista como éste parece al menos implícito, por ejemplo, en la afirmación de Ernest Barker de que para Aristóteles “la ley es una con la razón... [y] el código moral” (1959: 321).

⁵⁵ Los estudios recientes reconocen, por supuesto, el papel de la fuerza y la coacción en los *nomos* aristotélicos, pero dedican mucha más atención a su aspecto racional. Es representativo.

La definición del *nomos* de Aristóteles en X.9 enfatiza, en igual medida, la importancia del contenido racional de la ley y su uso de la coerción y la fuerza. Una comprensión correcta de la explicación que hace Aristóteles del *nomos*, sostengo en este primer capítulo, requiere, por tanto, prestar atención a sus aspectos tanto racionalistas como coercitivos. Si bien Aristóteles entiende que la función del derecho apunta a hacer buenos a los ciudadanos, su eficacia en este objetivo depende al menos tanto de una restricción no discursiva de las pasiones como de la aprehensión cognitiva de las normas jurídicas justificadas por agentes racionales autónomos.

Sin embargo, antes de examinar más a fondo la importancia de las afirmaciones de Aristóteles con respecto al uso de la restricción por parte del derecho, es necesario primero hacer justicia a la dimensión racional del *nomos*. En el resto de esta sección, por lo tanto, considero un contexto importante para la definición en X.9 de la ley como *logos* y enumero algunas implicaciones potenciales de la asociación del derecho con la razón. La sección 2, después, desglosa con más detalle los términos de la definición de *nomos* de Aristóteles como logotipos derivados de la comprensión práctica.

Como punto de partida, la definición de *nomos* de *La ética a Nicómaco* X.9 se lee de manera instructiva junto con la presentación de Aristóteles de la posición de un defensor del Estado de derecho en *Política* III.16:

Aquel que ordena que la ley gobierne (*ton nomon keleuōn archein*), por lo tanto, parece estar pidiendo a dios y al intelecto solo que gobiernen (*archein ton theon kai ton noun monous*), mientras que uno que pregunta al hombre (*anthropon*) agrega la bestia (*thérion*). El deseo (*epithumia*) es una cosa de este tipo, y el espíritu pervierte a los gobernantes y a los mejores hombres (*aristous andras*). Por lo tanto, la ley es intelecto sin apetito (*dioper aneu orexeōs nous ho nomos estin*) (Pol. 1287a29-33, *cfr.* III.15, 1286a18-20).

La asociación del *nomos* con lo divino y el intelecto (*theon kai ton noun*) en este pasaje debe abordarse con cautela, en la medida en que se presenta dialógicamente como un lado de un debate sobre

los méritos del Estado de derecho y el mejor hombre.⁵⁶ No obstante, la caracterización del derecho como *nous* se hace eco de la definición en X.9, que presumiblemente puede atribuirse a Aristóteles con más confianza. La caracterización, además, tiene fuertes resonancias platónicas, que vale la pena esbozar aquí brevemente.

Un antecedente platónico significativo del punto de vista del defensor del Estado de derecho en *La política* III.15-16 se encuentra en el preámbulo del libro X de la ley contra el ateísmo en las *Leyes*. La legislación sobre el ateísmo de Magnesia es una respuesta a aquellos (los jóvenes, ciertos escritores de prosa y poetas) que emplean una marcada dicotomía entre *phusis* y *nomos* para argumentar que los estándares éticos humanos y de orden público son simplemente convencionales (888e-890b) y que la forma correcta de vivir es “de acuerdo con la naturaleza”, es decir, dominar a otros sin tener en cuenta las restricciones legales (890a). El extranjero ateniense responde que es necesario que el legislador (*nomothetēs*), incluso el más mínimo mérito, defienda la opinión que se encuentra en las leyes antiguas (*tō [i] palaiō [i] nomō [i]*), según la cual hay dioses y que las leyes son por la naturaleza (*phusei*) (o al menos algo que no infiere la naturaleza) y también la descendencia de la inteligencia (*nou*) (890d). En apoyo de esta afirmación, el extranjero ateniense insiste en que el cosmos está guiado y dirigido por un alma divina (899b, 901d-903c) y que la ley es divina y agradable a dios (*cf.* 645a, 713a, 762e, 957c). Desde este punto de vista, la ley debe considerarse como “el producto de la misma mente divina que crea orden en el universo”.⁵⁷ Ahora es importante señalar que Aristóteles compara la actividad de la elaboración de leyes humanas con el ordenamiento inteligente de lo divino, en lugar de derivar, como en la teología política platónica, la ley humana directamente de una fuente divina. Para Aristóteles, el *nomos* se concibe, sin embargo, como un límite racional impuesto por la parte más divina del alma, el *nous*, que impone un freno necesario a los deseos y apetitos con miras

⁵⁶ Sobre el contexto dialógico de *La política* III.15-16, véase, en particular, Yack (1993: 175-208) y Bates (2003: 171-82).

⁵⁷ Stalley (2007: 71).

a la promoción del bien común político, la virtud y el florecimiento humano.

Como se explorará en la sección 2, Aristóteles deriva la racionalidad de la ley no sólo del *nous*, sino también de la *phronēsis*. En *La política* VII.4, Aristóteles afirma que la ley es un cierto tipo de orden (*ho te gar nomos taxis tis esti*) y que el buen gobierno por necesidad implica el buen orden (*kai tēn eunomian anankaion eutaxian einai*). La pesada tarea de constituir el orden político recae en el verdadero político y legislador, y requiere el tipo de poder divino (*theias gar dé touto dunameōs ergon*) que mantiene unido el todo (*to pan*) en sí mismo (Pol. 1326a30-4). Si bien sus connotaciones de autoridad y mando son significativas, Aristóteles emplea aquí *taxis* para denotar el orden constitucional y legal que tiene sus orígenes en la razón práctica de un legislador arquitectónico (*nomothetēs*) (Pol. II.5, 1263a23 y III.16, 1287a18).⁵⁸

Aristóteles caracteriza la pericia legislativa o *nomothetiké* como parte de la verdadera pericia política (*politikē*) (NE X.9, 1180b31). Como se señaló en la “Introducción”, *politikē* es una rama del conocimiento práctico (VI.8, 1141b29-32) y se ocupa de acciones contingentes que admiten menos precisión que los objetos de una ciencia estricta como las matemáticas (I.3, 1094b12-27): es la misma disposición (*hexis*) que la virtud intelectual de la prudencia (*phronēsis*), aunque difiere “en ser” (VI.7, 1141b23). Como las ciencias “naturales”, las ciencias prácticas se preocupan por lo que sucede en su mayor parte (*hós epi polu*), más que por verdades necesarias sin excepciones. Aristóteles, sin embargo, implica que *politikē* es similar a las ciencias más estrictas en el sentido de que implica una comprensión de los principios (X.9, 1180b20-5).⁵⁹ Esto explica la sugerencia adicional de que un exponente de *nomothetiké*, con el fin de promulgar buenas leyes, debe poseer un conocimiento universal de lo que es bueno

⁵⁸ El verbo *tassó* puede significar la orden de tropas u otras partes de un conjunto corporativo y también el nombramiento de una persona para una oficina. Véase Liddell y Scott (2000: 793).

⁵⁹ Véase Reeve (2014: xxi-xxxii). Vuelvo al estado “científico” de *politikē* más adelante y en el capítulo segundo.

para las personas (X.9, 1180b13-16) si han de realizar su función de manera efectiva (ver NE III.1, 109b32-5, *cf.* I.13, 1102a19 y Pol. VII.2, 1324a20). Un legislador debe poseer experiencia y un juicio práctico sólido con respecto a la aplicación de las reglas universales a fin de identificar las leyes apropiadas para las comunidades y los individuos (NE X.9, 1180b27; *cf.* Pol. VII.7, 1327b20-38).⁶⁰ La función del legislador es, por tanto, promulgar leyes relativas a los tipos de conducta que los ciudadanos de una *polis* deben realizar y de los que deben abstenerse con miras a la promoción de la virtud (*areté*) y el bienestar (*eudaimonia*) (NE I.2, 1094b7). Esto requiere al menos una comprensión práctica de qué tipo de normas legales promueven genuinamente el bien humano.

La fuente primaria del orden político para Aristóteles es, por lo tanto, el legislador prácticamente sabio (*nomothetés*). La pericia política es también, como explora el capítulo segundo, constitutiva para la elaboración de leyes y el derecho. El reconocimiento de la fuente de *nomos* en el legislador prudente implica que todas las leyes son, en un sentido, artefactos contingentes de una comunidad política particular. Sin embargo, esto no excluye la ley que contiene contenido racional. En la medida en que el contenido racional de las directivas legales se deriva de la actividad de la sabiduría práctica y el intelecto, se basa en verdades universales sobre el florecimiento humano y sus precondiciones. En el caso del mejor orden constitucional, el contenido de la ley será preeminentemente racional. Incluso en órdenes constitucionales menos que perfectos, habrá contenido racional incorporado en la ley en la medida en que se base en verdades prácticas, que se sostienen en su mayor parte sobre la virtud y el bienestar. La analogía de Aristóteles con la actividad de un poder divino que impone orden sobre la materia del cosmos sugiere que el *nomos* promulgado por un buen legislador es de hecho un estándar racional derivado de la razón práctica.

⁶⁰ Aunque las leyes positivas se expresan en forma universal, están destinadas a gobernar a los miembros de una *polis* en particular, más que a la humanidad en su conjunto. Consultar Kontos (de próxima publicación: 5-7) y la nota 59 de este capítulo.

Es necesario desenredar, sin embargo, los diversos sentidos en los que la ley justa y razonable puede considerarse un estándar racional. Estos sentidos incluyen que la ley es un estándar racional en la medida en que (1) deriva de la razón práctica de un legislador arquitectónico; (2) articula juicios racionales sobre el bien humano; (3) sería respaldada y seguida por un ciudadano que ejerza su recta razón; (4) es captado intelectualmente por los ciudadanos como una fuente de razones para la acción. Un análisis detenido de la definición de *nomos* de Aristóteles en *La ética a Nicómaco* X.9 —el foco de la sección 2— prepara el escenario para mi argumento en la sección 3 de que aunque Aristóteles asume la verdad de (1), (2) y (3), él considera (4) una posibilidad que se actualiza sólo en circunstancias excepcionales y que a menudo es innecesaria para el funcionamiento efectivo del derecho.

SECCIÓN 2. DEFINIENDO EL *NOMOS*

Aristóteles caracteriza el *nomos* en X.9 como razón (*logos*) derivada de la inteligencia (*nous*) y la razón práctica (*phronēsis*). Esta definición informal refleja la atribución del derecho por parte de Aristóteles a la racionalidad práctica del verdadero legislador arquitectónico. En esta segunda sección, analizo en detalle los términos clave de la definición de X.9 para llegar a una comprensión más precisa de la dimensión racional de *nomos*.

La derivación de *nomos* del intelecto (*nous*) tiene, como se señaló anteriormente, resonancias platónicas. La discusión de Aristóteles sobre el *nous* en X.7 —muy cerca de su caracterización en X.9 de la ley— describe al *nous* como el mejor y más divino elemento en nosotros (NE 1177a12-18) y como aquello con lo que más debemos identificarnos (1178a2-8). La actividad del intelecto es la actividad más autosuficiente (1177a27-b1, 1178a23-b7) y placentera (1177a22-7, b20-1) de la que somos capaces y es la única actividad digna de elegir por sí sola (1177b2-4). Es la virtud del intelecto o *nous* lo que constituye la *eudaimonia* completa (*teleia*)

y esto es contemplación (*theoretiké*). No obstante, Aristóteles emplea el término *nous* de una manera multifacética en *La ética a Nicómaco*, ejemplificado por su uso en el libro VI en un sentido más restringido (VI.6) y más general que incluye tanto el pensamiento teórico como el práctico (VI.2). En VI.6, Aristóteles no define *nous* directamente, sino que define la sabiduría (*sophia*) como la combinación de *nous* y ciencia (*epistémé*) (1141a20). *Nous* debe entenderse aquí como una captación intelectual de primeros principios indemostrables (1141b3; APo. II.19, 100b10-17) y se contrasta con la sabiduría práctica en la medida en que la *phronēsis* se refiere a lo contingente y particular (NE VI.8, 1142a23-30). En VI.2, Aristóteles analiza la elección práctica (*prohairesis*) como intelecto (*nous*) informado por un cierto deseo (*orexis*) o como deseo marcado por el pensamiento (1139b4-6). Lo que complica aún más las cosas es el difícil pasaje que relaciona el *nous* con cuestiones prácticas, más que con demostraciones científicas, en VI.11. Aquí, el *nous* (en contraste con el *logos*) se ocupa de las cosas últimas, tanto las que definen primero los límites como los particulares últimos, en ambas direcciones. Mientras que el *nous* perteneciente a las demostraciones capta los primeros límites inmutables que definen, el intelecto en materia de acción capta también la última cosa particular que admite ser de otra manera. Los particulares últimos captados por *nous* son los principios de aquello por lo que uno actúa y los universales surgen de los particulares (V.11, 1143a35-b5). Esta aplicación práctica del *nous* que implica la comprensión intelectual de los particulares, pero que permite el ascenso a los universales, se desarrolla a través de la experiencia (1143b6-9).

El hecho que la actividad racional del legislador sea un ejercicio de pericia política (*politike*) y, por tanto, un modo de *phronēsis*, sugiere que cuando Aristóteles deriva *nomos* de *nous* tiene en mente a un verdadero legislador que legisle sobre la base de conocimientos prácticos y experiencia. El legislador, por tanto, se ocuparía principalmente del sentido más práctico de la sociedad, que comprende los últimos detalles, pero de tal manera que le permita un ascenso hacia las proposiciones universales. La ley está necesariamente enmarcada universalmente, aunque sobre cuestiones que se aplican

sólo en su mayor parte y no siempre pueden tratarse adecuadamente en términos universales (*ho men nomos katholou pas, peri enión d' ouch oion te orthós eipein katholou*) (NE V.10, 1137b13-14). Aristóteles define los universales como predicables o comunes a una pluralidad de cosas o particulares (Int. VII, 17a39; Met. VII.13, 1038b11-12). En el caso de las leyes, las particularidades más relevantes son las acciones humanas, que entran dentro de los tipos de conducta. Una ley es una norma universal destinada a regir los tipos de conducta y las instancias de acción que caen bajo ella.⁶¹ Considérese, por ejemplo, una ley contra las agresiones violentas: “cualquier persona que cometa intencionalmente una agresión violenta estará sujeta a...”. Esta ley se enmarca en términos universales y se aplica a un determinado tipo de conducta, bajo la cual caen a su vez acciones particulares.⁶² En consecuencia, la formulación de una ley debe entenderse en términos aristotélicos como un logro de la comprensión práctica, a la que se llega sobre la base de la experiencia, sobre la corrección ética y las consecuencias políticas de los tipos de conducta. La pericia legislativa, por lo tanto, está encargada de establecer leyes que sirvan como guías racionales para la conducta en el ámbito de los asuntos prácticos, y lo hace derivando de una comprensión de las proposiciones universales particulares que sirven al fin del florecimiento tanto individual como comunitario.⁶³ El ejercicio principal del *nous*

⁶¹ Kontos (de próxima publicación: 5) sostiene que las leyes aristotélicas deben considerarse “universales particulares”. Como sugiere Kontos, las leyes son particulares no simplemente porque se aplican a muchas circunstancias diferentes, sino también porque el legislador prácticamente astuto debe formular leyes adecuadas al “material” de su propia *polis*. Si bien el legislador debe prestar atención a las circunstancias particulares de su *polis*, sin embargo, esto no implica que el contenido de algunos tipos de leyes no sea válido en ninguna comunidad bien gobernada. Vuelvo a este punto en el capítulo sexto.

⁶² La formulación de tal ley de agresiones depende plausiblemente de una verdad práctica o ética previa que también puede enunciarse en términos universales; es decir, “las agresiones violentas están mal porque son perjudiciales para el bienestar del individuo y la comunidad”. Considero en detalle las conexiones de Aristóteles con la tradición del derecho natural en el capítulo sexto.

⁶³ Como se explorará en el capítulo segundo, esto no significa que la creación de leyes no pueda basarse en conocimientos teóricos. Como señala Shields (2015:

involucrado en la elaboración de leyes, entendido como una rama de la experiencia política, se interpreta mejor como un ascenso desde la comprensión de los particulares a las proposiciones legales universales, que a su vez gobiernan acciones particulares.

La derivación concomitante de Aristóteles del *nomos* de *phronēsis* es lo que habla con más fuerza a favor de esta interpretación del *nous* legislador. El papel de la *phronēsis*, como ejercicio de la parte “calculadora” (*logistikón*) del alma (NE VI.2, 1139a12-13), consiste en deliberar sobre la manera de lograr un buen fin (VI.4-5, 1140a24-1140b30) y emitir órdenes con respecto a lo que debe o no debe hacerse (VI.10, 1143a9-10) en circunstancias contingentes. Esta última formulación, con su referencia a los mandatos y directivas normativas del tipo articulado en las leyes, recuerda la discusión en *La ética a Nicómaco* VI.13 sobre el estatuto de la *phronēsis* como autoritativa (*kuria*). Aristóteles señala aquí que la *phronēsis* no debe considerarse autoritaria sobre la sabiduría (*sophias*) cuando emite órdenes hacia los fines establecidos por la virtud. Si bien la medicina también emite directivas, no da estos mandatos a la salud, sino mandatos para promover el fin de la salud. De manera análoga, mientras que el arte político (*politikē*) y la legislación arquitectónica (*nomothetikē*) emiten mandatos y directivas como modos de prudencia, se debe considerar que sirven a los fines superiores (NE VI.13, 1145a4-11) de la virtud individual y comunitaria y el florecimiento.

Este tratamiento de la prudencia —y sus directivas— como instrumental para fines superiores plantea la cuestión de si el verdadero ejercicio de la razón práctica por parte del legislador implica una comprensión del bien humano general o se restringe al cálculo de medios basado en una comprensión previa del bien obtenida a través de otras facultades intelectuales.⁶⁴ Las diversas afirmaciones de Aristóteles

237), “precisamente porque la acción correcta requiere una comprensión correcta de los fines de la acción, la ciencia práctica presupondrá pronto la comprensión teórica... en lugar de excluirla”.

⁶⁴ Para la crítica de la visión de la *phronēsis* llamada “Grand End”, véase Brodie (1991: 46). Una defensa reciente y convincente de la visión “Grand End” se encuentra en Inglis (2014: 263-87). Desde la perspectiva del “gran fin”, no hay razón

sobre la elaboración de leyes implican tanto que el verdadero legislador debe tener a la vista una concepción correcta del fin de la vida humana como que las buenas leyes presuponen un conocimiento de los verdaderos fines de la acción, y no simplemente las actividades instrumentales que son medios necesarios para alcanzar esos fines. Vale la pena recordar en este contexto que la *phronēsis* se define como un estado práctico, que involucra un razonamiento verdadero, preocupado por lo que es bueno y malo para un ser humano (NE VI.5, 1140b4-6). El hecho de que la *phronēsis* logre fines establecidos de antemano por disposiciones correctas es, además, consistente con la afirmación de que la comprensión del bien humano es constitutiva de la sabiduría práctica legislativa. Así, Aristóteles sostiene que el *phronimos* (y, por tanto, el verdadero hacedor de leyes) delibera noblemente sobre lo que es bueno o benéfico, no sobre aspectos en particular, como lo que promueve la salud o la fuerza, sino lo que promueve vivir bien como todo (NE VI.5, 1140a25-8).⁶⁵ La tesis de que la elaboración de leyes en el sentido arquitectónico presupone una comprensión del bien humano en general también es coherente con el hecho obvio acerca de las promulgaciones legislativas (en contraste con los decretos) de que operan al nivel de juicios universales sobre formas de conducta y, al hacerlo, también deben comprometerse con fines próximos (que como próximos también son fundamentales para el extremo superior del florecimiento).

Queda por determinar cuál es, para Aristóteles, la naturaleza de la explicación racional (*logos*) identificada con *nomos* y procedente

para negar que la *phronēsis* puede asumir y depender del funcionamiento de otras facultades intelectuales, incluido el *nous*, que también captan los fines de la acción. Véase Bodeüs (1993: 30-6) para una discusión más detallada de este punto.

⁶⁵ La afirmación de Aristóteles de que el pensamiento práctico involucra tanto la razón (*nous*) (NE V.2, 1139a18) como el deseo (*orexis*) no compromete el estatuto del *nomos* como “razón sin deseo”. Aunque el deseo debe ser “correcto” antes de que ocurra un razonamiento práctico sólido, un agente con un deseo virtuoso persigue lo que la razón afirma (1139a21-6). La “regla de la razón” asegura así que cuando los juicios prácticos sobre el bien se han articulado en *nomos*, entonces es el contenido racional de la ley, más que el deseo motivador, el que encuentra expresión.

del intelecto y la sabiduría práctica. En primera instancia, Aristóteles considera (NE VI.13, 1144b25-30) la *phronēsis* como la disposición que ejerce la “razón justa” (*orthos logos*) definitiva de la virtud ética. De esta forma, la *phronēsis* discierne lo que es apropiado, es decir, ni deficiente ni excesivo desde la perspectiva del medio (II.2, 1103b31-4 y VI.1, 1138b18-34). Como se verá en el debate entre los defensores del Estado de derecho y el mejor hombre, discutido en la sección 3, uno de los aspectos saludables de la ley es su imparcialidad y razonabilidad en relación con las pasiones. Desde esta perspectiva, la racionalidad del derecho sirve para moderar los deseos humanos más desenfrenados.

También se puede abordar el estado de *nomos* como una forma de *logos* haciendo referencia a la asociación de *phronēsis* con la capacidad de razonamiento “calculador” (*logistikon*). En el libro I, Aristóteles divide el alma en partes racionales y no racionales (NE I.13, 1102a27-8), con estas dos partes subdivididas aún más.⁶⁶ La parte no racional del alma se divide en la capacidad vegetativa, que no comparte la razón en absoluto (1102a32-3), y la parte con la capacidad de deseo y emoción, que es capaz de escuchar y obedecer (*peitharchikon*) la razón (1102b30-1103a3). La parte racional del alma también se divide entre la parte que posee razón con autoridad (*kuriōs*) y la parte (la parte deseante del alma) que no posee en sí misma razón, pero es capaz de escucharla (1103a2-3). Es importante, entonces, que las partes inferiores del alma puedan escuchar la razón y obedecer de la misma manera que alguien puede escuchar a sus padres o un amigo, y obedecer sin poseer la razón en el sentido pleno (1102b30-5). Un agente en el que la parte deseante del alma busca prevalecer es entonces capaz de seguir la “razón justa” al obedecer las directivas de otro sin que él mismo sea prácticamente sabio o haya alcanzado la verdadera virtud. Esto explica por qué la ley

⁶⁶ Esto difiere de la división posterior de la parte racional del alma en el libro VI. Aquí, la primera subparte racional es aquella por la que contemplamos (*teoroumén*) seres cuyos principios no pueden ser otros de los que son, mientras que la segunda es aquella por la que contemplamos los seres que pueden ser mejores que los que son (NE VI.1, 1139a6-9).

todavía puede servir como regla de razón para un agente que carece de razonabilidad práctica madura en la medida en que sintetiza de manera accesible el contenido de los juicios correctos sobre el bien humano.

El otro sentido destacado de *logos* para la comprensión de Aristóteles de *nomos* es el que se expone en el libro I de *La política* como parte del argumento de que los humanos son animales políticos por naturaleza. Aristóteles enfatiza que sólo los humanos entre los animales tienen *logos* (Pol. I.2, 1253a10). Aunque otros animales pueden advertir entre sí lo agradable y lo doloroso, el discurso racional puede revelar lo beneficioso y lo perjudicial y, por lo tanto, también lo justo y lo injusto (1253a10-14). Es esta capacidad de determinar lo bueno y lo malo y lo justo y lo injusto lo que fundamenta el establecimiento de una comunidad política (1253a16-17). En la medida en que las leyes funcionan como expresiones de visiones particulares de la justicia (NE V.6, 1134a30-2), el *nomoi* de una comunidad política puede entenderse como una articulación de sus creencias sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo.

A la luz de este análisis, resulta instructivo volver a los cuatro sentidos diferentes de la racionalidad del derecho enumerados al final de la sección anterior. Lo que surge de la discusión es que si bien la definición de *nomos* de Aristóteles como una especie de *logos* implica que la ley (1) deriva de una fuente racional y (2) articula juicios razonables sobre el bien humano, no aborda directamente cuestiones sobre si su contenido es racional, (3) si estaría respaldado por la razón justa y (4) debe ser entendido por los ciudadanos como racionalmente justificado para realizar su función política. Si bien parece razonable, dada la discusión de la razón correcta u *orthos logos* anterior, tomar la verdad de (3) como un corolario de (1) y (2), además, lo mismo no se aplica a (4). Este es particularmente el caso en la medida en que, como Aristóteles insiste en un importante pasaje de *La política* III.4, que lo aleja de la noción de una comunidad de agentes plenamente racionales, la opinión verdadera (*doxa aléthés*), no la sabiduría práctica (*phronēsis*), es la virtud del gobernado (*archomenou*) (1277b25-9). Cuando se lee junto con el énfasis sobre la necesidad

de la ley para obligar a la mayoría a actuar de conformidad con la virtud —mi enfoque en la sección 3—, este pasaje milita en contra de la verdad inequívoca de (4) desde una perspectiva aristotélica.

Antes de volver a X.9, sin embargo, vale la pena considerar las implicaciones de (4). Si (4) no es una tesis aristotélica, o lo es sólo una vez que se hacen las calificaciones apropiadas, entonces esto pone en duda la aplicación a las obras prácticas de trabajos recientes sobre la filosofía del derecho, que entienden el rol de las normas jurídicas como proveyendo a aquellos que están sujetos a sus directivas de “razones para actuar”. Un ejemplo particularmente instructivo es la reconstrucción de Rosler de una teoría aristotélica de la obligación política por referencia a la teoría de la autoridad práctica de Raz.⁶⁷ La teoría de Raz fundamenta una explicación de la autoridad práctica y la obligación política en la relación entre las razones autorizadas para la acción y la capacidad de razonamiento práctica de los sujetos en primera persona.⁶⁸ De acuerdo con la teoría de Raz, puedo actuar racionalmente, e incluso de manera autónoma, siguiendo las directivas de una autoridad práctica, cuyas directivas están destinadas a “excluir” otras razones de acción que pueda poseer, si esas directivas me permiten actuar mejor sobre las razones que se me aplican y que de otro modo sería capaz de hacer.⁶⁹

⁶⁷ Rosler (2005: 101-12).

⁶⁸ Raz (1986: 97). El núcleo de la concepción de servicio de la autoridad de Raz se encuentra en la conjunción de la tesis de la dependencia y la tesis de la justificación normal (TJN). La tesis de la dependencia afirma que las directivas de una autoridad deben reflejar las razones que se aplican a los sujetos de esas directivas autorizadas independientemente de las directivas. La TJN afirma que “la forma normal de establecer que una persona tiene autoridad sobre otra persona implica demostrar que es más probable que el presunto sujeto cumpla con las razones por las que se aplica a él (otras que no sean las directivas autorizadas) si acepta las directivas de la presunta autoridad como vinculantes y trata de seguirlas, en lugar de hacerlo tratando de seguir las razones que se aplican a él directamente”. *Ibidem*, 47 y 53.

⁶⁹ Sustituyendo las directivas de una autoridad práctica por mi propio razonamiento de primer orden sobre las razones para la acción que se aplican a mí, afirma Raz, es “posible actuar en contra del equilibrio de razones sin por ello actuar en contra de la razón”. *Ibidem*, 97.

Rosler, en su reconstrucción raziana de la política, sostiene que el concepto de una razón excluyente para la acción está implícitamente en funcionamiento en la afirmación aristotélica de que el florecimiento de los individuos dentro de una comunidad política depende de relaciones recíprocas de gobernar (por lo tanto, emitir directivas) y ser gobernado (por lo tanto, sujeto a las directivas de otro) a través del derecho.⁷⁰ Si bien la reconstrucción de Rosler no niega ni el rol de la restricción en el funcionamiento real del derecho, ni la posibilidad de que el derecho pueda operar de manera efectiva sobre los sujetos en ausencia de una comprensión racional de su contenido, el análisis que sigue sugiere que su confianza en supuestos sobre una justificación racional del derecho desde la perspectiva de un sujeto presenta una imagen engañosa y unilateral del *nomos* aristotélico.⁷¹

SECCIÓN 3. EL DERECHO COMO RESTRICCIÓN DE LAS PASIONES

La definición de *La ética a Nicómaco* X.9 del *nomos* como un estándar racional (*logos*) se sitúa dentro de una discusión más amplia del papel indispensable del derecho de proporcionar orden a la comunidad política mediante la imposición de restricciones sobre pasiones que, de otro modo, serían ilimitadas. En esta tercera sección, sostengo que la definición de *nomos* de Aristóteles en X.9 debe leerse en el contexto de su evaluación realista de la capacidad de aquellos sujetos a la ley para comprometerse con sus directivas como agentes prácticamente razonables. El reconocimiento de Aristóteles de un elemento necesario de restricción y fuerza en el funcionamiento efectivo del derecho, además, difiere en formas importantes de las

⁷⁰ Rosler (2005: 101-12).

⁷¹ Rosler (2005: 102-5), por ejemplo, señala tanto la inclinación de Aristóteles por el lenguaje militar como la afirmación de que los mandatos (*epitaxeis*) son característicos de la oficina política (Pol. IV.15, 1299a26-7 y VII.4, 1326b14), pero interpreta esto en términos razianos por referencia a la capacidad de los sujetos para reconocer la justificación de los mandatos.

influyentes descripciones modernas de la coerción. En la segunda parte de la sección, me refiero a las implicaciones de esta evaluación para el debate entre los defensores del Estado de derecho y del gobierno del mejor hombre en *La política* III.15-16.

Está lejos de ser accidental que el tratamiento más sostenido del *nomos* por parte de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* se encuentre en la transición final a *La política*. A pesar de la centralidad de la figura del legislador y de las conexiones entre los temas de la justicia y el derecho examinados en el libro V, las referencias al *nomos* en *La ética a Nicómaco* son relativamente escasas.⁷² El tópico del *nomos* se tematiza más explícitamente en la transición a una investigación de las Constituciones y las condiciones políticas para el florecimiento humano.⁷³

Una vez que ha establecido que la vida mejor y más feliz es una de actividad teórica, Aristóteles se pregunta si la tarea de los discursos prácticos ha llegado a su fin (NE X.9, 1179a35). Incluso admitiendo la verdad del análisis anterior, afirma, los discursos racionales (*logoi*) están limitados en su capacidad para el tipo de formación del carácter que haría a las personas decentes y equitativas (*epieikes*). Si bien los *logoi* pueden ayudar a inculcar la virtud en los bien nacidos o educados, son incapaces de exhortar a muchos a la nobleza y la bondad (*tous de pollous adunatein pros kalokagathein protrep-sasthai*) (1179b5-11). Muchos viven de acuerdo con la pasión, la búsqueda del placer y la evitación del dolor, y no son por naturaleza obedientes debido a la reverencia (*aidós*) o la vergüenza (*a aischron*), sino más bien por el miedo al dolor de la venganza (1179b11-15).

⁷² Véase la nota 7 de la “Introducción”.

⁷³ La discusión de Aristóteles sobre *nomos* en X.9 es más general que en *La política* y en un sentido incompleta, en la medida en que considera la ley sin referencia directa a su determinación por formas constitucionales particulares. Sin embargo, no hay necesidad de postular una inconsistencia entre X.9 y las declaraciones de Aristóteles sobre la relatividad constitucional del derecho en *La política*. En X.9, Aristóteles introduce el *nomos* en el contexto de la cuestión del florecimiento humano, al tiempo que apunta hacia la prioridad explicativa de la teoría constitucional. Para un argumento en líneas similares, véase Vander Waerdt (1991: 231-53). Agradezco a Thornton Lockwood por discutir este punto.

Lo verdaderamente noble y agradable es inaccesible para muchos, que tienen poca o ninguna experiencia directa de tales bienes. Dados estos hechos sobre las motivaciones humanas, los *logoi* (al menos cuando no están respaldados por la fuerza) son de poca utilidad en la educación del carácter. Todo lo que es posible para muchos, desde este punto de vista, es una pequeña parte de la virtud (1179b15-20). Sin embargo, incluso una pequeña parte de la virtud presupone una habituación eficaz y una buena formación del carácter. Sin esto, al menos para aquellos que no han sido bendecidos divinamente, los discursos serán de uso limitado. Alguien guiado por el fin de la pasión no se verá disuadido de los malos cursos de acción a través de discursos y puede que ni siquiera comprenda su contenido racional y su fundamento justificativo. La compulsión también es necesaria porque la pasión parece ceder a la fuerza más que al habla (*ou dokei logo[i] hypeikein to pathos alla bia[i]*) (1179b20-32).

Es en este punto que *nomos* entra en escena. Una forma de vida moderada es desagradable para muchos, especialmente en su etapa formativa de vida. Por lo tanto, se requieren leyes adecuadas para garantizar la correcta habituación de los jóvenes y para la vida en general (*peri panta ton bion*) (1179b32-1180a3). La mayoría, una vez más, obedecen el gobierno de la necesidad más que el discurso y temen el dolor de los castigos más que persiguen lo que es noble (*hoy gar polloi ananké [i] mallon é logo[i] peitharchousi kai zémiais é tó[i] kaló[i]*) (1180a4-6). Ésta es la razón por la que algunos pensadores (más obviamente Platón) insisten en que si bien aquellos que ya tienen un sentido de cómo vivir noblemente pueden estar dispuestos a escuchar los discursos, es necesario imponer castigos e infligir dolor a quienes están motivados por el placer (1180a6-12). Incluso para aquellos motivados por los placeres inferiores, es posible ser bueno en un sentido calificado a través de la habituación efectiva, para vivir de acuerdo con el intelecto y el orden (*bioumenois kata tina noun kai taxin orthén*), pero con la condición de que la habituación a través de normas racionales está respaldada por la fuerza (*echousan ischun*) (1180a15-19).⁷⁴

⁷⁴ Este es un punto reconocido por Aquino en su comentario sobre la *Ética a Nicómaco* sobre este pasaje: “Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur

Aristóteles considera si la guía racional respaldada por la fuerza podría derivar (en la mayoría de los casos) de la autoridad paterna. Sin embargo, la autoridad de un individuo carece del poder obligatorio del derecho (*ho de nomos anankastikén echei dunamin*) (1180a22-3). Una ventaja importante del derecho es que, dado que no parece ser una imposición de un individuo, es menos odiosa para aquellos cuyos placeres restringe, al menos cuando es equitativo (1180a22-5). Es decir, el derecho suscita menos resentimiento que las directivas de la persona sin autoridad porque es la apariencia de equidad. A pesar de los beneficios del derecho con respecto a la habituación en la virtud, Aristóteles observa que es sólo entre los espartanos (y quizá algunas otras comunidades) donde el legislador (*nomothetês*) ha promulgado *nomoi* para tratar con todo el régimen de la vida humana. En la mayoría de las ciudades, tales preocupaciones han sido descuidadas y los hombres viven —como los cíclopes— imponiendo su propia ley (1180a25-118). Si bien es ciertamente beneficioso que las personas busquen fomentar la virtud en sus hijos y amigos, se requiere, por tanto, un enfoque más sistemático. Y el objetivo de promover la excelencia humana se actualiza mejor cuando la persona prácticamente razonable se convierte en un hábil legislador (*nomothetikos genomenos*) (1180a33-5), sugiriendo así la línea de investigación seguida en *La política*. En la transición a *La política*, Aristóteles concluye discutiendo la falsedad de la afirmación de los sofistas de poseer tal arte legislativo. Los sofistas demuestran su ignorancia de la verdadera experiencia en la elaboración de leyes reduciendo la legislación a retórica y pensando que es posible lograr la comprensión necesaria a través de meras colecciones de Constituciones y leyes (1181a12-18).⁷⁵

per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, idest vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes” (“Esto es posible [que un hombre se abstenga del mal] sólo cuando la vida de un hombre está dirigida por algún intelecto que tiene tanto el orden correcto conducente al bien como la firmeza, es decir, el poder coercitivo, para vencer la falta de voluntad”) (1993: 642). Significativamente, Aquino atribuye el intelecto al legislador, no a “los gobernados”, o aquellos que están sujetos a coerción legal.

⁷⁵ El antidoto de Isócrates es un objetivo probable de esta crítica. Véase Kon-
tos (de próxima publicación: 31) y las referencias allí citadas. La afirmación de

X.9, leído en su totalidad, ofrece así una evaluación realista de la medida en que el derecho sirve como un estándar racional para la mayoría de los ciudadanos en los regímenes políticos reales. No es sólo que los discursos éticos (*logoi*) sean insuficientes para la virtud, y que la ley, como una especie de *logos* derivado de la intuición práctica, no pueda promover la virtud sin el apoyo de la compulsión, incluidas las medidas punitivas, que actúan directamente sobre las pasiones a través de la manipulación de incentivos de placer y dolor. El punto más significativo es que la eficacia del derecho no requiere que la mayoría de los ciudadanos comprendan el contenido de la ley como un estándar racional. Desde una perspectiva aristotélica, la afirmación de que la ley es una guía racional de la conducta es, por tanto, cierta en un sentido más que absolutamente. El buen derecho es una guía racional para la conducta en la medida en que deriva de una fuente racional, articula juicios racionales sobre el bien humano y es capaz de servir como estándar en el razonamiento práctico de un agente. La efectividad del derecho es, sin embargo, independiente de que los ciudadanos capten el contenido de la ley, y ciertamente no presupone que los ciudadanos se comprometan con el contenido de la ley como normas justificadas dirigidas a una comunidad de agentes autónomos y racionales.

Esta visión del funcionamiento del derecho está en consonancia con la enseñanza más amplia de Aristóteles sobre las virtudes éticas. Para Aristóteles, los fines correctos de la acción humana están establecidos por las disposiciones correctas del carácter (NE VI.12, 1144a34 y VII.8, 1151a15-19) que trabajan en conjunción con la *phronēsis* en lugar de la racionalidad autónoma. El desarrollo de hombres con las disposiciones de carácter correctas requiere que las pasiones y el deseo de placer de alguien se habitúen apropiadamente.

Aristóteles de que sus predecesores dejaron el tema de la legislación sin examinar (1181b12-15) ha desconcertado a muchos comentaristas e incluso ha llevado a algunos (por ejemplo, Susemihl y Hicks [1894: 69]) a postular una interpolación. Como argumenta Vander Waedrt (1991: 239), la interpretación es que Aristóteles busca resaltar la originalidad de sus teorías de ciencia legislativa y tipos constitucionales (los temas de los dos capítulos siguientes).

Por lo tanto, una función central del derecho es crear las condiciones para el cultivo del “afecto” de modo que la razón práctica pueda deliberar de manera coherente con el florecimiento humano. Y sólo en la medida en que la ley esté respaldada por la fuerza obligatoria, incluida la amenaza de castigo, será eficaz para proporcionar la necesaria habituación ética. Por consiguiente, la necesidad de la ley es en gran parte una función de las limitaciones humanas con respecto a la virtud y su recurso a la compulsión violenta es también un reflejo de esas mismas limitaciones.

Un claro reconocimiento del papel de la compulsión en la descripción del *nomos* de Aristóteles no tiene por qué socavar las afirmaciones sobre la racionalidad del derecho, formuladas en la sección anterior. A nivel del legislador y del ciudadano prácticamente razonable, el contenido racional de la ley permite que sus directivas sirvan como motivos de acción y guías de conducta. Incluso al nivel del ciudadano menos que prácticamente razonable, la ley puede promover una conducta que esté en conformidad con la razón correcta. En particular, en los casos en los que la ley prohíbe determinadas acciones con miras al bienestar de los ciudadanos, puede funcionar como una forma de “restricción habilitadora” que faculta a un sujeto a “participar en un conjunto de acciones más valiosas” impidiéndoles “realizar series de acciones diferentes y menos valiosas”.⁷⁶ A continuación, el contenido racional de la ley, tal como lo formula el legislador prácticamente razonable, influye en la conducta de un ciudadano que puede o no comprender plenamente las razones por las que determinadas acciones están o no permitidas según las normas de la comunidad política. La identificación del *nomos* con la razón y su necesario uso de la compulsión para contener las pasiones son, desde este ángulo, perfectamente compatibles.

Sin embargo, la compatibilidad no debería conducir a pasar por alto el dominio subracional en el que debe operar el *nomos* para ser efectivo tanto psicológica como políticamente. Este rol restrictivo

⁷⁶ Rosler (2005: 187). Rosler toma el concepto de “permitir la moderación” de Yack (1993: 206-8).

del *nomos* en relación con las pasiones es particularmente evidente en la discusión sobre la tiranía en *La retórica* I.8 de Aristóteles: “La monarquía es, como su nombre indica, donde una persona tiene autoridad en general (*eis hapantón kurios estin*). Es monarquía (*basileia*) si está sujeta al orden (*taxin*), y tiranía si es ilimitada (*aoristos*)” (1366a1-3).

Una monarquía es un régimen gobernado por una persona y regido por el orden jurídico (*taxis*), mientras que una tiranía es ilimitada en el sentido de que las pasiones del gobernante no están restringidas por la fuerza normativa y coercitiva del derecho. Esta definición de tiranía en términos de lo “ilimitado” (*aoristos*) debe leerse a la luz de la afirmación de que una monarquía es una tiranía cuando el monarca gobierna inexplicablemente (*anupeuthunos archei*) sobre personas que son similares a él o mejores, con miras a su ventaja propia, no la de los gobernados (Pol. IV.10, 1295a18-21). Las dos versiones de la tiranía son complementarias en el sentido de que “la introducción de la responsabilidad convertiría la regla en *horistos*, limitada; y cualquier limitación verdadera vendría con cierta responsabilidad”.⁷⁷ El tirano gobierna en su propio interés debido a una falta de limitación en el deseo, lo que lo hace incapaz de buscar la ventaja de sus súbditos. Desde esta perspectiva, la función principal del *nomos* es imponer un límite a los deseos desenfrenados del alma tiránica.

Esta discusión sobre la tiranía recuerda un pasaje importante del libro IX de *La República* de Platón. Según Sócrates, el alma tiránica está dominada por un *eros* que estuvo restringido por la autoridad paterna y el derecho en las etapas formativas, pero que se volvió anárquico y sin ley (*en pasei anarchia kai anomia*) una vez liberado de tales límites (574d-e). Esta imagen de la ausencia de la fuerza limitante de la ley en el alma tiránica de *La República* se complementa con la definición del *nomos* proporcionada en el *Filebo*. Aquí, *nomos* se caracteriza por ser un límite al placer ilimitado. Más precisamente, Sócrates señala que la Diosa (probablemente la Afrodita celestial,

⁷⁷ Hoekstra (2016: 49).

en contraste con la Afrodita vulgar, consistentemente con el Simposio 180c-181a) impone el límite (*peras*) de derecho y orden (*nomon kai taxin*) a nuestros placeres y su realización (26b). Sin tal derecho y orden, la divinidad reconoce nuestra tendencia al exceso (*hubrin*) y la crueldad (*ponérian*), significa que buscaríamos, en nuestro detrimento general, placeres sin límite.

La explicación de Aristóteles de la tiranía, por tanto, corrobora y aclara su sugerencia en X.9 de que el *nomos* es la imposición racional del orden sobre un deseo por lo demás ilimitado. La afirmación de que no existe un límite natural para el deseo es declarada o implícita por Aristóteles en varias ocasiones en *La política* (I.8, 1256b32, I.9, 1257b40, II.7, 1267b1). La licencia para hacer lo que se desee, señala también Aristóteles, nos deja indefensos frente a lo que es malo en cada ser humano (VI.4, 1319a1). Por lo tanto, el papel “negativo” del *nomos* es limitar las pasiones y facilitar el orden individual y comunitario necesario para el desarrollo de la virtud.

Esta explicación en X.9 del rol de la restricción en el funcionamiento efectivo del derecho difiere en forma esclarecedora de las variantes modernas prominentes de la tesis de que la coerción es necesaria para cualquier orden jurídico. Un ejemplo particularmente instructivo es el argumento kantiano de Ripstein de que “el derecho de cada persona a ser su propio amo sólo es coherente con los derechos de los demás si existen instituciones jurídicas públicas”.⁷⁸ Desde este punto de vista, las instituciones jurídicas y la autorización para ejercer la coacción son condiciones necesarias para el “ejercicio coherente del derecho a la libertad por una pluralidad de personas”.⁷⁹ El fundamento normativo de esta explicación es que “cada persona tiene derecho a ser su propio amo”, en el sentido de no estar subordinado a las elecciones sobre el bien humano hechas por otras personas.⁸⁰ La explicación de Aristóteles, por el contrario, supone que en el caso central un legislador ha formulado leyes conducentes

⁷⁸ Ripstein (2009: 9).

⁷⁹ Ripstein (2009: 9).

⁸⁰ Ripstein (2009: 4).

al bien humano y que la restricción es necesaria para promover el desarrollo de las virtudes éticas necesarias para el bienestar del individuo y la comunidad. Más que la libertad de elección, el fundamento del argumento de Aristóteles en favor de la necesidad de la coerción legal es el florecimiento humano.

El papel restrictivo del *nomos* en relación con las pasiones explica por qué es cierto para Aristóteles decir que “el derecho impone una conducta que solo emula la recomendada por la autonomía racional”.⁸¹ Aunque la coacción del derecho puede ser habilitante en relación con el desarrollo de formas parciales de virtud, el énfasis de Aristóteles en la necesidad de la fuerza y el castigo, particularmente en relación con la multitud dadas sus limitaciones, excluye una interpretación según la cual el sujeto primario del derecho es un agente prácticamente razonable que comprende su contenido racional como propicio. Si bien el contenido de la ley puede ser en verdad racional, cuando la ley habitúa las pasiones no necesita persuadir como las buenas razones para tener ley, o para tener leyes particulares, a fin de cumplir su función. En términos desarrollados más tarde por Agustín, el *nomos* puede desempeñar su papel político dirigiéndose a los sujetos en el modo de autoridad (*auctoritas*) en lugar de la razón (*ratio*), pero como una *auctoritas* que, no obstante, en última instancia está informada por la relación del legislador.⁸² Al cerrar esta sección, ahora demostraré cómo la atención al rol indispensable de la coerción en la explicación del *nomos* de Aristóteles en X.9 puede aclarar el debate entre los partidarios del imperio de la ley y del imperio del mejor hombre en *La política* III.

El reconocimiento del carácter dialógico del debate entre los partidarios del Estado de derecho y el mejor hombre de *La política* III.15-16 no excluye la atribución a Aristóteles de una aceptación

⁸¹ Horn (2013: 235). Véase, también, Kraut (2018: 174): “una gran parte de la ciudadanía de cualquier ciudad puede adquirir buenos hábitos aunque no alcancen la virtud plena... [ellos] actuarán bien no por una comprensión razonada de los bienes humanos y todas las virtudes, sino porque aceptan voluntariamente ciertas normas de comportamiento”.

⁸² Véase Lütken (1968: 13-62).

calificada de las características deseables del derecho derivadas de su fuente racional y contenido. Las principales de estas características son la universalidad y la imparcialidad. El hecho de que la ley esté enmarcada en términos universales (*to katholou*) ofrece ventajas obvias sobre los decretos particulares (*pséphismata*) o las órdenes arbitrarias de un gobernante (NE V.10, 1137b11-24; Pol. II.8, 1269a9-12; *cfr.* Rh. I.1, 1354b1ff). La principal de estas ventajas es que “los ciudadanos pueden aprender lo que las leyes exigen, adaptar su comportamiento a ellas y adquirir el hábito de la obediencia”.⁸³ La universalidad de la ley también implica que está relativamente poco acompañada de las influencias apasionadas que corrompen a los gobernantes humanos (Pol. III.15, 1286a17-19). Los seres humanos tienden a emitir juicios pobres debido a las pasiones (*en pathēontes*), y la ley proporciona imparcialidad al establecer un justo medio (*ho gar nomos to meson*) (1287b5). Como se indicó anteriormente, Aristóteles también señala en X.9 el hecho de que es menos probable que los pronunciamientos autorizados de una fuente aparentemente “objetiva” despierten resentimiento (1180a22-5). Vale la pena señalar que este es el caso, aunque todas las leyes se derivan de un legislador y, en consecuencia, reflejan la preferencia por un tipo de régimen y una concepción del bien humano en particular.

El diálogo entre los defensores del gobierno de las leyes y el gobierno del mejor hombre también debe leerse, sin embargo, a la luz de la discusión de Aristóteles sobre la opinión de que una persona verdaderamente sobresaliente por exceso de virtud ya no es parte de la *polis* (Pol. III.13, 1284a8). En cierto sentido, no existe una ley para esa persona —ellos mismos son una ley (*autoi gar eisis nomos*)— porque la ley pertenece a ciudadanos que comparten una relación de igualdad (1284a11-14). Desde esta perspectiva, Aristóteles sugiere que cuando una persona o familia tiene una virtud sobresaliente, debe tener autoridad simplemente y no sólo como parte de una relación recíproca de gobernar y ser gobernado (III.17, 1288a15-30). Es a la luz de esta posibilidad de tales agentes con sobresaliente

⁸³ Miller (2007: 81). Véase, también, Kraut (2002: 105-6, 276, 449-50 y 453).

virtud, que se pueda señalar las limitaciones de la ley para responder a circunstancias contingentes y dirigirse a los diferentes miembros de la comunidad en su particularidad.

El defensor del gobierno del mejor hombre repite varias ideas del *Estadista* de Platón. Aquí, Sócrates sugiere que en el mejor régimen, uno en el que los gobernantes tienen experiencia y perspicacia genuinas, es mucho mejor que un rey con inteligencia (práctica) (*phronēsis*) gobierne en lugar de un *nomoi* (294a). La universalidad del derecho significa que es incapaz de adaptarse a circunstancias particulares. Debido a la variación entre los seres humanos y las situaciones, una ley es incapaz de comprender lo que es mejor y justo para todos (294b). Además, los legisladores, de manera análoga a los entrenadores físicos, tal vez no puedan atender las necesidades de cada individuo y, en consecuencia, deben promulgar leyes que se adapten a la mayoría (293e-295b). Sin embargo, la condición de que un gobernante no debe estar obligado (295b-296a) por la inflexibilidad de la ley sólo se aplica en un caso en el que el gobernante realmente tenga conocimientos expertos. *Nomoi*, entendido aquí principalmente como instrucciones escritas que sirven como guías racionales de conducta, aparece como la segunda mejor opción necesaria para la gran mayoría de las comunidades políticas y sus ciudadanos.

Aristóteles presenta al defensor del gobierno del mejor hombre como suscriptor de estos puntos de vista platónicos sobre el derecho en el sentido amplio de que los asuntos de deliberación son resistentes a la legislación integral (Pol. III.16, 1287b15-22). En el primer caso, las leyes hablan sólo de lo universal y no mandan con vistas a circunstancias particulares (III.15, 1286a10-11). Pedir que la ley regule es equivalente a pedirle a un médico que atienda a los enfermos empleando un conjunto de instrucciones escritas sin tener en cuenta la naturaleza de las circunstancias del paciente individual (1286a12-15). Sobre esta base, el mejor régimen (*politeia*) no sería uno que se base en reglas y leyes escritas (1286a12-15).⁸⁴

⁸⁴ Vuelvo a estos puntos con respecto a la universalidad del derecho y sus deficiencias concomitantes en el capítulo séptimo.

En el mejor régimen, todos los ciudadanos son educados hacia la virtud. X.9 asume que la existencia de tal régimen sería un hecho extraordinario. Ciertamente, sería preferible un régimen regulado por una persona con una inteligencia divina a un régimen regido por la ley, pero la ausencia de la ley en las comunidades políticas reales tiende más bien a la tiranía. Si se asume que la virtud de los ciudadanos es incompleta o inexistente, los mismos argumentos sobre las limitaciones de la universalidad del derecho se aplicarían a los gobernantes humanos (Pol. III.15, 1286a17), en la medida en que también se basan en reglas universales. Más decisivamente, mientras que los humanos poseen el elemento apasionado, este no es el caso de las leyes (1286a18-20).⁸⁵ Entre aquellos que son similares e iguales no es ventajoso ni justo que una persona tenga autoridad sobre todos, ya sea que uno actúe bajo las leyes o como una ley en sí mismo (III.17, 1288a1-2). Visto desde esta perspectiva, Aristóteles insinúa que las leyes son, en un sentido, inherentemente democráticas en la medida en que como arreglo para que los ciudadanos gobiernen y sean gobernados, es a su vez una comunidad política ordenada y gobernada por la ley (*touto édé nomos. Hé gar taxis nomos*) (III.16, 1287a16-17). Esta implicación sugiere el punto adicional de que, en la mayoría de las comunidades actuales, el derecho tiene un aspecto inevitablemente demótico que refleja la prevalencia del vicio, aunque su objetivo constitutivo sigue siendo promover la virtud en la mayor medida posible.

Como es el caso de Platón, las leyes surgen como una segunda mejor opción necesaria dada la naturaleza humana y los límites

⁸⁵ Aristóteles asocia, en este punto de la discusión, el imperio de la ley con el imperio de la mayoría. Si bien el juicio de un individuo se corrompe cuando está dominado por la ira u otra emoción, es difícil para la mayoría en conjunto enojarse al mismo tiempo (Pol. III.15, 1286a30-5). Lo que es mucho menos incorruptible (1286a31). La mayoría puede estar compuesta por individuos inferiores, en esta línea de razonamiento, y, sin embargo, el ordenamiento político de una ciudad compuesta por personas puede considerarse de manera análoga a una fiesta donde cada uno aporta una contribución (1286a29-31). El contexto dialógico de esta discusión necesita tenerse en cuenta al evaluar su relevancia para los argumentos democráticos contemporáneos. Véase, por ejemplo, Waldron (1995).

de las comunidades políticas. El derecho está constituido por la política y mitiga algunas de sus realidades. Aunque la ley tiene una capacidad limitada para promover la virtud, es mucho más probable que el gobierno ilegal de una persona sea una tiranía que una realza benevolente dada la naturaleza del alma humana. Por lo tanto, parece plausible que el punto de vista real de Aristóteles, al que llegó sobre la base de la discusión entre los defensores del imperio de las leyes y el mejor hombre, sea que el gobernante debe ser necesariamente un legislador y que las leyes deben existir, y que generalmente deben ser considerados como autorizados, pero que tampoco deben ser considerados como autorizados cuando se desvían de (lo que es correcto) (Pol. III.15, 1286a22-4). De hecho, es esta afirmación la que lleva a Aristóteles a considerar si la mejor persona o la mayoría deberían intervenir cuando la ley no puede ser autoritaria (1286a24-126). La discusión de los beneficios políticos del gobierno legal de la mayoría, entonces, asume que el *nomos* es una necesidad para las comunidades políticas reales, aunque limitado en el rol que puede jugar en la inculcación de la virtud genuina.

SECCIÓN 4. UNA EDUCACIÓN EN VIRTUD

El compromiso de Aristóteles con la tesis de que el *nomos* tiene un rol importante que desempeñar en la promoción de la virtud hace de su trabajo una fuente obvia de inspiración para los teóricos contemporáneos críticos de la opinión de que “las leyes diseñadas para defender la moral pública son inherentemente injustas”.⁸⁶ Sin embargo, como ha demostrado la sección anterior, Aristóteles considera que el intento de inculcación de la virtud por parte del derecho opera principalmente a través de la habituación subracional. Esta habituación de los ciudadanos ciertamente tiene la capacidad de conducir al desarrollo de las disposiciones de carácter y la virtud correctas, pero en la mayoría de los casos la ley no llega tan lejos como la agencia

⁸⁶ George (1993: 1).

racional de sus sujetos y sólo realiza su objetivo de forma incompleta. En esta sección final, desarrollo estas afirmaciones haciendo referencia a las declaraciones de Aristóteles sobre las leyes de educación. Sólo en circunstancias excepcionales, es decir, cuando las leyes se promulgan en relación con los fines de una Constitución no defectuosa y se dirigen al ciudadano prácticamente razonable, podría uno señalar retrospectivamente a la función de la ley de promover la virtud genuina. Sin embargo, los patrones de conducta promovidos por las buenas leyes de educación son beneficiosos al permitir que ciudadanos imperfectamente racionales se aproximen a la excelencia humana mediante la conformidad con normas justas. En lugar de ofrecer una explicación perfeccionista de la ley en un sentido amplio, la afirmación más modesta de Aristóteles es que, por la fuerza del hábito, la ley puede dar a los ciudadanos de una comunidad política el potencial de desarrollar una pequeña parte de la virtud (NE X.9, 1179b18-20).

Debido a que el derecho opera, al menos inicialmente, al nivel de los hábitos y el comportamiento externo, las leyes de educación son privilegiadas para Aristóteles. La virtud y el buen carácter requieren habituación (Pol. II.5, 1263a23, II.8, 1269a20; NE II.1, 1103a14ff) y, por tanto, el papel del legislador es acostumbrar (*ethizontes*) a los ciudadanos a volverse buenos (1103b3-4). Una persona que aprende la virtud debe estar preparada para los discursos racionales y la enseñanza por hábitos de la misma manera que la tierra recibe una semilla (NE X.9, 1179b20-6). Los hábitos correctos son necesarios para asegurar que una persona disfruta y odia con nobleza (*to kalós chaireîn kai miseîn*), y las buenas leyes permiten una educación correcta (*agógês orthês*) que sigue estos hábitos apropiados de disfrute (1179b20-35). Mediante la inculcación de hábitos correctos, la ley permite que muchos vivan de acuerdo con la racionalidad y el orden (*bioumenois kata tina noun kai taxin orthên*) (1180a18) en la medida de lo posible, incluso cuando carecen de virtud genuina. Las leyes de educación del tipo focal contemplado en X.9 son, sin embargo, Aristóteles lo reconoce abiertamente, también extremadamente raras (NE I.13, 1102a7-12, V. 2, 1130b26-9, X.9, 1180a24-9).

La insistencia de Aristóteles en la importancia de las leyes de educación en X.9 es consistente con la prominencia que se le da a la *paideia* en el mejor régimen de *La política*, libros VII-VIII. Mientras que el programa de educación física tiene como objetivo el desarrollo de las virtudes que conducen al beneficio común, la educación musical promueve el orden comunitario a través de patrones de comportamiento que deben imitarse como ejemplares. Tal régimen de educación, y la legislación por la que se establece, son comunes en la medida en que se refieren a actividades y bienes compartidos dentro de una *polis* (Pol. VIII.1, 1337a26-34). El contraste relevante es con la educación privada, en la que cada persona enseña a sus hijos lo que les parece mejor (1337a24-6; NE X.9, 1180a26-9).⁸⁷ Esta presentación de la educación en el mejor régimen se hace eco en X.9, donde Aristóteles afirma que es mejor que exista un cuidado común por la educación y las prácticas (1180a29-30). Sin embargo, si bien todos los sistemas jurídicos deben aspirar a que las personas alcancen la virtud, no todas las comunidades políticas tienen éxito en este fin (NE V.2, 1130b25-9). La mayoría de las comunidades políticas tienen Constituciones defectuosas y sistemas de educación igualmente inadecuados, lo que refleja concepciones defectuosas de la virtud y el bienestar.

Como se discutirá en detalle en el capítulo tercero, Aristóteles afirma que las leyes (*nomoi*) son y deben ser promulgadas con miras a la Constitución o el régimen (*politeia*) (Pol. III.12, 1282b10-11, IV.1, 1289a1 ff). Una característica importante que distingue las formas constitucionales correctas (monarquía, aristocracia, gobierno) de sus contrapartes defectuosas (tiranía, oligarquía, democracia) es que las primeras se establecen para promover la ventaja común, mientras que las segundas apuntan a la ventaja sectorial o privada de los gobernantes (III.6, 1279a18-39). Las buenas Constituciones, se deduce, servirán para inculcar buenos hábitos (NE II.1, 1103a31-b6) y promover la educación y la virtud (Pol. III.13, 1283a24-6; NE X.9,

⁸⁷ Esto, por supuesto, no implica que el *oikia* no tenga ningún papel que desempeñar en la habituación ética. Véase Wernick (1998: 28).

1180a24-9). Y de la misma manera que las leyes de una comunidad política reflejan su concepción de la justicia y los fines de la acción humana, como se manifiesta más obviamente en la elección de una forma constitucional particular, en última instancia, las leyes de educación de una *polis* también reflejan su comprensión prevaleciente de excelencia y florecimiento.

Ahora bien, un corolario de estos puntos es que la capacidad de las leyes para inculcar cualquier cosa que se aproxime a la virtud genuina está muy restringida en la mayoría de las circunstancias políticas. Aristóteles afirma claramente en *La política* IV.11 que la mayoría de los regímenes reales serán democráticos u oligárquicos (Pol. 1296a22). Podría parecer que las leyes de estos regímenes defectuosos necesariamente promoverían el vicio más que la virtud, pero el enfoque de Aristóteles del análisis constitucional permite matizar esta afirmación.

El método de análisis constitucional de Aristóteles permite que las leyes que caen bajo formas particulares de régimen sean evaluadas por referencia a sus propios supuestos internos y también al mejor régimen como tal.⁸⁸ En regímenes defectuosos, como las democracias y las oligarquías, donde los intereses sectoriales prevalecen sobre la preocupación por la ventaja común, es posible evaluar las leyes relevantes tanto desde la perspectiva de sus propias “hipótesis” como desde la correcta interpretación del bien (Pol. II.9, 1269a32, IV.7, 1293b3, V. 8, 1309a3, VII.9, 1328b38). Uno puede, por ejemplo, considerar las virtudes posibles y prevalecientes en un régimen democrático y evaluar las leyes democráticas con referencia a esos criterios. Esto permite el reconocimiento de las formas de virtud secundaria o cívica que son promovidas por las leyes de educación en forma de régimen desviado. En el caso de Constituciones que no sean las mejores, las leyes pueden, no obstante, establecer el orden en la *polis* para facilitar estados de carácter que, con razón, pueden ser considerados virtudes en un sentido secundario o calificado, sin alcanzar el estatuto de virtudes genuinas.

⁸⁸ Véase Lockwood (2017: 353-79).

La discusión de Aristóteles sobre el régimen educativo oligárquico de Esparta ejemplifica esta metodología. Esparta es elogiada por proporcionar una educación pública en virtud (NE I.13, 1102a8-11, X.9, 1180a24-30; Pol. VIII.1, 1337a31-3), pero esta educación también es criticada por varias deficiencias. En el libro II de *La política*, por ejemplo, Aristóteles desacredita al régimen espartano sobre la base de que se concentra exclusivamente en el coraje necesario para la guerra y considera esta virtud como un instrumento para la consecución de bienes externos (Pol. II.9, 1271a41-b10; véase EE VIII.15, 1248b28ff). Aristóteles no niega que los espartanos posean la virtud *simpliciter*. Más bien, a los espartanos se les atribuye “una cierta virtud” (*tis areté*) (Pol. VII.15, 1334b2-3), lo que les permite vivir en una comunidad política ordenada que da cuenta parcialmente de la forma de excelencia humana viril y guerrera que estima. En última instancia, si bien la incorrección del fin (*telos*) de la Constitución espartana desde la perspectiva de la virtud genuina significa que se queda corta en varios aspectos significativos, promueve sin embargo una forma calificada o parcial de excelencia humana.⁸⁹

A pesar de esta importante calificación, no obstante, está claro que la ya limitada capacidad del *nomos* para inculcar la virtud genuina en los ciudadanos sólo se obtiene en aquellas raras circunstancias en las que una Constitución no es defectuosa. En cambio, el rol óptimo de las leyes de educación en la mayoría de los regímenes es permitir que los ciudadanos se aproximen lo más posible a la virtud genuina. La discusión de Aristóteles en *La política* V.11 sobre la mitigación de los peores aspectos de la tiranía demuestra que la promoción de una virtud limitada incluso dentro de un régimen que está lejos de ser el mejor sigue siendo preferible a la ausencia total de leyes o leyes flagrantemente injustas. En la mayoría de los casos, la ley fomenta una conducta que se asemeja a una

⁸⁹ Es instructivo que la crítica de Aristóteles a la Constitución espartana no se refiera a la amplia cobertura de la ley con respecto a la educación y la crianza. De hecho, mientras Aristóteles discute la dureza de las leyes espartanas, también critica las leyes por su falta de interés por la virtud de la mujer (Pol. II.9, 1269b14-1270b6).

virtud genuina por debajo de los estándares exigidos a un *phronimos*. Sin embargo, los agentes que se involucran en una conducta que se basa en una visión totalmente cínica o corrupta de los fines humanos serán claramente más deficientes con respecto a la *eudaimonia*.

Incluso en los regímenes no defectuosos, las leyes de educación se dirigen principalmente a los jóvenes y a los que carecen de *phronēsis* en lugar de agentes maduros prácticamente razonables. La importancia de esto sólo se hace plenamente evidente cuando se vuelve a la distinción entre la virtud de un gobernante y la virtud de un súbdito (en particular, de un sujeto joven que aún no ha alcanzado la edad de la razonabilidad práctica madura). La virtud ética genuina presupone sabiduría práctica. Pocos poseen esto y pocos son capaces de poseerlo (NE V.8, 1142a10-32).⁹⁰ La sabiduría práctica, estrictamente hablando, es, además, ejercida por legisladores y gobernantes (Pol. III.4, 1277b26). Como se señaló anteriormente, esto lleva a la conclusión de que la opinión verdadera (*doxa aléthēs*), no la sabiduría práctica (*phronēsis*), es la virtud de un gobernado (*archomenou*) (1277b25-7).⁹¹

La pretensión de que la verdadera *doxa* es la virtud de los sujetos a la ley es coherente con las declaraciones más amplias de Aristóteles sobre el *nomos* educativo. La ley dirige a la mayoría de los ciudadanos al nivel de su conducta externa y conformidad con la virtud. La ley nos ordena (*prostattei*) realizar las acciones de un hombre valiente (por ejemplo, no dejar la línea de batalla, o huir, o tirar nuestras armas), de una persona templada (no cometer adulterio o agresión sin sentido) y de una persona apacible (no golpear o injuriar a otro), y de manera similar requiere acciones de acuerdo con las otras virtudes, y prohíbe las acciones de acuerdo con los vicios (énfasis mío) (NE V.1, 1129b20-4).⁹² Es importante destacar que no se dice que la

⁹⁰ Broadie (1991: 258) y Rosler (2005: 185).

⁹¹ Es cierto que en una política aristocrática, como la descrita en los libros VII-VIII de *La política*, todos los ciudadanos poseerían un alto grado de virtud y se turnarían para gobernar y ser gobernados por turno. Vuelvo a este punto en el capítulo tercero.

⁹² El verbo *prostatteó* que se utiliza aquí para describir la actividad ordenadora de *nomos* tiene un fuerte sentido de gobernar o dominar y apunta una vez más a la

ley llegue hasta las motivaciones internas o la agencia racional de un ciudadano. El tipo de virtud inculcada por el legislador en las leyes de educación no es, al menos en su mayor parte, o en primera instancia, “la virtud pura y simple” de la *Ética a Nicómaco*. Es, más bien, una forma de virtud limitada o política (Pol. III.9, 1280b5; NE III.8, 1116a17-b3) que no requiere sabiduría práctica (*phronēsis*) en el verdadero sentido, es decir, “la capacidad de resolver por uno mismo qué hacer”.⁹³ De hecho, si la educación en virtud requiriera una comprensión cognitiva del contenido de cualquier ley en particular y sus fundamentos de justificación, entonces no podría comenzar en las etapas formativas, incluso para alguien con el potencial de llegar a ser prácticamente razonable en la madurez. Para Aristóteles, las leyes de educación promueven las condiciones previas para desarrollar la virtud, pero esto no requiere que el contenido de la ley sea aprehendido por la razón, y mucho menos respaldado como racionalmente justificado.

Todos estos puntos ponen en duda la capacidad, si no la aspiración, del legislador aristotélico de hacer que la mayoría de los ciudadanos sean buenos y capaces de acciones nobles (NE III.1, 1099b30-2, I.13, 1102a7-10; EE VII.1, 1234b22-3, VII.2, 1237a2-3). En la mayoría de los casos, las leyes buscan imponer límites racionales a la conducta que no necesariamente serán percibidos como racionales, y mucho menos respaldados por aquellos sujetos a la ley como tales. Incluso independientemente de la prevalencia de regímenes defectuosos y del hecho de que la ley opera a través de la compulsión que requiere conformidad exterior, en lugar de una bondad genuina de carácter, Aristóteles afirma sin ambigüedades que muchos están severamente restringidos en su capacidad para alcanzar la virtud.

fuerza obligatoria subracional de la ley. Como señala Schroeder, para “lograr su propósito, la educación debe utilizar la compulsión para obligar a las personas a practicar las virtudes con la esperanza de que quienes se vean obligados a actuar virtuosamente cuando son jóvenes adquieran las virtudes como hábitos a medida que maduran” (2003: 47).

⁹³ Sorabji (1990: 271).

Uno puede preguntarse en este punto sobre la posibilidad de que los ciudadanos desarrollen incluso una “pequeña parte de la virtud”. Es útil en este contexto distinguir entre la plena virtud del carácter, de un tipo que se realizaría más en un régimen constitucional con las leyes de educación musical establecidas en el libro VIII de *La política*, y una opción de “segunda mejor”, donde la restricción externa de la ley juega un papel más importante.⁹⁴ La virtud aristotélica en el sentido focal requiere que uno se guíe por las motivaciones internas correctas y no simplemente por incentivos o castigos externos. Aristóteles también admite, sin embargo, una forma de virtud cívica que aún opera bajo la dirección de la regla de la razón, pero orientada principalmente por la necesidad de contener los apetitos y las pasiones. Esta forma secundaria o “básica” de virtud está ejemplificada 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 motivada puramente por bienes externos o sólo miedo (NE III.8, 1116a17-b3).⁹⁵ Desde esta perspectiva, incluso se puede reconocer la utilidad del sentido de la vergüenza para promover el cumplimiento de la ley (Rh. I.14, 1375a14-17), ya que en la medida en que los *nomoi* de una comunidad proporcionan una interpretación razonable o no completamente injusta de lo que es noble, entonces el joven puede actuar conforme a la virtud siguiendo la ley y siendo motivado por la vergüenza a la que se inclina por su edad (II.12, 1389a29-31). Esto es cierto, aunque, en un sentido más profundo, la vergüenza es incompatible con la posesión de la plena virtud.⁹⁶

En suma, uno puede admitir que el *nomos* falla en su mayor parte para alcanzar las motivaciones internas necesarias para la virtud plena, pero también reconocer que el contenido racional de la ley implica (en el caso de leyes buenas o incluso mínimamente

⁹⁴ Hitz (2012: 263-306).

⁹⁵ Hitz (2102: 272).

⁹⁶ Weirnick (1998: 29-30).

decentes) que “las acciones prescritas por la ley son co-extensivas con las acciones realizadas por la persona con virtud de carácter”.⁹⁷ Si bien la ley está severamente limitada en su capacidad para promover la virtud genuina en la mayoría de los casos, también sigue siendo preferible a la anarquía total, incluso en regímenes defectuosos que no alcanzan los mejores, porque promueve la conformidad con un estándar racional.

En última instancia, es la virtud la que hace que el fin sea correcto para Aristóteles, y las buenas leyes facilitan su consecución. Un ciudadano aristotélico podría desarrollar una virtud genuina (y, por lo tanto, una sabiduría práctica) haciendo repetidamente lo que sea, y la ley, al obligarnos a hacer repetidamente lo correcto, puede al menos potencialmente ponernos en el camino hacia la virtud genuina. Un agente educado por las buenas leyes y capaz de reflexionar sobre los fines y medios de la acción humana a la manera de los *phronimos* también podría reconocer, ciertamente, tanto el papel propicio del derecho en el logro de la virtud como los estándares racionales que las normas universales del derecho articulan. Sigue siendo cierto que la función principal del *nomos*, incluso en este conjunto de circunstancias, es inculcar buenos hábitos mediante el entrenamiento de estados de afecto apropiados a través de recompensas y castigos. Uno solo puede llegar a ser verdaderamente bueno cuando ha desarrollado una *phronēsis* disponible en la madurez. En el momento en que un agente prácticamente razonable fuera realmente capaz de aprehender el contenido racional del derecho, entonces ya no necesitaría la guía de la ley. Y en la gran mayoría de los casos, según una concepción aristotélica, los ciudadanos no perciben las leyes como guías racionales de conducta, sino que se encuentran como normas obligatorias que sirven indirectamente para promover una forma limitada de virtud mediante incentivos y desincentivos, coacción y coacción externas. El objetivo del *nomos* es promover la virtud, pero también está severamente limitado en su capacidad para promover la verdadera virtud. En palabras de Sócrates en el *Minos*, la ley desea ser el descubrimiento de lo que es (315a).

⁹⁷ Inglis (2014: 271).

Una idea central implícita en la explicación de Aristóteles del *nomos* es visible en lo que de otro modo podría parecer una digresión parcial sobre la insuficiencia del enfoque sofístico de la política y el derecho al final de X.9. La crítica de Aristóteles a los sofistas se refiere principalmente a su falta de experiencia en asuntos prácticos, y esta deficiencia conduce a una tendencia a identificar la política con la retórica (1181a15-23), es decir, a centrarse en la eficacia del *logoi* más que en las exigencias de la vida política. Si bien la explicación de Aristóteles sobre el *nomos* reconoce tanto la fuente racional como el contenido de la ley, también enfatiza los límites de la aplicación política de la racionalidad jurídica al proyecto de hacer ciudadanos verdaderamente buenos.

EL LEGISLADOR

Para Aristóteles, como se vio en el capítulo primero, el contenido racional del derecho deriva de la razón práctica del legislador. En el caso central, las leyes del legislador estarán orientadas por los fines de la virtud y el florecimiento humano. La atribución de Aristóteles de un rol decisivo a la razón práctica del legislador parece, sin embargo, estar en tensión con aspectos más conocidos de su pensamiento político. En particular, está lejos de ser evidente que una descripción sólida de la agencia legislativa esté en armonía con el naturalismo político. La famosa afirmación de *La política* I.2 de que existe un impulso natural de formar comunidades políticas se contrapone inmediatamente a la afirmación de que el responsable de su fundación es la causa (*aitios*) del mayor de los bienes (Pol. 1253a33). Sin embargo, si la *polis* existe verdaderamente por naturaleza y los humanos son animales políticos por naturaleza (1253a1-2), entonces surge la pregunta obvia de por qué la intervención activa del legislador es en absoluto necesaria para una *polis*. Por el contrario, si la *polis* es un artefacto de la razón práctica del legislador arquitectónico, entonces la distinción entre productos del intelecto y entidades naturales parece excluir el estatuto de la *polis* como natural.⁹⁸ A la luz de esta aparente tensión dentro de la explicación de Aristóteles sobre los orígenes de las comunidades políticas, el capítulo actual busca demostrar

⁹⁸ Keyt (1991: 118). Para la distinción entre productos del intelecto y entidades naturales: Ph. II.6, 198a9-10; Met. VII.7, 1032a12-13, XI.8, 1065b3-4, XII.3, 1070a6-9; NE III.3, 1112a31-3, VI.4, 1140a14-16; Pol. VII.14, 1333a22-3.

su reconciliación.⁹⁹ La sección 1 considera al legislador arquitectónico a la luz de los supuestos griegos más amplios sobre la elaboración de leyes fundamentales. La sección 2 luego pasa al estado de la experiencia en la elaboración de leyes (*nomothetiké*) como parte de la ciencia política (*politike*) y examina el modo de la razón práctica ejercida por el fundador legislativo. Finalmente, en la sección 3, y basándose en interpretaciones recientes que han enfatizado que Aristóteles opera con una concepción teleológica extendida de la naturaleza, argumento que los actos de fundación legislativa y la naturaleza pueden servir consistentemente como causas conjuntas de la *polis* porque los “productos” de la racionalidad práctica del legislador son en sí mismos una expresión de la naturaleza distintivamente humana.

SECCIÓN 1. EL DADOR DE LA LEY EN CONTEXTO

El legislador (*nomothetés*) es fundamental para las obras prácticas de Aristóteles. Esta centralidad es quizá más obvia en *La política*, donde tanto el estudio del libro II de los regímenes constitucionales como la discusión del mejor régimen en VII-VIII adoptan, de manera llamativa, el punto de vista del legislador fundador. Sin embargo, la atribución de un papel fundamental al legislador está prefigurada por la transición de la *Ética a Nicómaco* X.9 a *La política*, que es un intento preliminar de responder cómo uno puede convertirse en un legislador capaz de hacer buenos a los ciudadanos (1180a34; 1180b25; 1180b30). En el último pasaje de X.9, Aristóteles afirma que los pensadores anteriores no han abordado adecuadamente lo que pertenece a la legislación (*nomothésias*)

⁹⁹ La tensión es ampliamente reconocida por los comentaristas. Keyt (1991: 118), por ejemplo, sostiene que la tensión entre el naturalismo político y la agencia legislativa apunta a una “contradicción” en la “raíz misma” de *La política*, mientras que Miller (1995: 29) señala, con más cautela, que en la política de Aristóteles el naturalismo está “enturbiado” por el fuerte énfasis en la agencia legislativa. Kraut (2002: 245) intenta resolver la tensión apelando al hecho de que “muchos procesos de crecimiento son supervisados e influenciados por los seres humanos”.

y Constituciones (*politeias*), e insiste en que la culminación de la filosofía de los asuntos humanos (*hé peri ta anthrópeia philosophia*) depende del éxito de esta investigación (1181b14-15). En la introducción de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles desarrolla su argumento de que la pericia política (*politike*) es la más arquitectónica y autorizada de las ciencias en referencia a su función de establecer leyes con respecto a las acciones que los ciudadanos deben realizar y abstenerse de realizar (I.2, 1094b5-6). El fin de la pericia política del verdadero estadista (*politikos*) es el bien humano supremo y se persigue a través de la legislación (I.9, 1099b29-32, I.12, 1102a7-25). De acuerdo con esta afirmación, Aristóteles sugiere en VI.8 que la ciencia legislativa (*nomothetiké*) es la parte arquitectónica de la sabiduría práctica relacionada con la *polis* (1142a24-5). La perspectiva del legislador también figura, aunque de manera menos prominente, en las discusiones sobre las virtudes éticas. Al comienzo de II.1, por ejemplo, Aristóteles introduce el principio de que obtenemos la virtud comprometidos en las actividades de la virtud con la afirmación de que el objetivo de los legisladores es habituar a los ciudadanos a convertirse en buenos (1103b4). De manera similar, en III.1, el tema de lo voluntario y lo involuntario se enmarca en referencia a su utilidad para los legisladores, quienes deben impartir tanto honores como castigos (1109b34-5).

No obstante, el legislador aristotélico plantea varias cuestiones interpretativas difíciles. En primera instancia, Aristóteles parece presentar al legislador en diferentes contextos como un científico político “teórico”, como un hacedor de acciones políticas y como un “artesano” o productor.¹⁰⁰ En X.9, Aristóteles describe al legislador comprometido con una forma de ciencia política con acceso a los universales (1180b20-3). Esta caracterización concuerda con la sugerencia de los libros IV y VII de *La política* de que el papel de la *nomotetesis* es estudiar (*theóresai*) las comunidades políticas y las Constituciones y lo que les conviene (Pol. IV.1, 1288b21-30, IV.14, 1297b38-9, VII.2, 1325a7-10). Aristóteles también

¹⁰⁰ Kontos (de próxima publicación: 1).

sugiere, sin embargo, que el legislador es verdaderamente un político (*alêtheian politikos*) en la medida en que intenta hacer que los ciudadanos sean buenos y obedientes a las leyes (NE I.13, 1102a8-10; *cf.* Pol. III.1, 1274b36-8, IV.1, 1288b27, V.9, 1309b35-6). El legislador en esta forma aparece como un practicante activo de la política —alguien preocupado por la acción útil, así como por el conocimiento (Pol. I.11, 1258b9-10; NE I.3, 1095a5-6, II.2, 1103b26-9, X.9, 1179a35-b4; Met. II.1, 993b20-1)— y no simplemente un teórico políticamente inexperto de las Constituciones y leyes del tipo criticado en *La ética nicomaquea* X.9 y en *La política* II.12. Desde esta perspectiva, las leyes se identifican como las obras o hechos (*erga*) de la actividad de la verdadera política (NE X.9, 1181a23). Los exponentes de la verdadera política tienen un papel privilegiado en la realización del bien humano, y es plausible que también sean considerados como el objetivo público principal de las obras prácticas (NE I.13, 1102a8-23, III.1, 1109b34; Pol. IV.1, 1288b27, 1289a7, V.9, 1309b35-6, VI.5, 1319b33).¹⁰¹ Para complicar aún más las cosas, Aristóteles a menudo caracteriza al legislador en términos (Pol. II.7, 1267a18, II.8, 1268b9-10; II.10, 1271b30-2) que implican fuertemente que la elaboración de leyes es una forma de producción similar a un arte (*technê*). Visto desde este ángulo, los legisladores son artesanos (*démourgoi*) de Constituciones y leyes (II.12, 1273b32-3), que se producen a partir de “material político” previo, incluidos los ciudadanos, el territorio y la población. Por lo tanto, la elaboración de leyes parece atravesar, embarazosamente, las distinciones de Aristóteles entre los tipos de pensamiento teórico, práctico y productivo (Met. VI.1, 1025b25, XI.7, 1064a16-19; Top. VI.6, 145a15-16) y los modos de conocimiento científico, práctico y productivo (NE VI.5-6).

El segundo enigma importante y estrechamente relacionado, planteado por el legislador, es que la atribución de un papel decisivo a su agencia legislativa parece estar en tensión directa con la marca distintiva de naturalismo político de Aristóteles. Inmediatamente

¹⁰¹ Véase Bodéüs (1993: 45-6) y Keyt (2017: 166-7).

después del argumento de que la *polis* es anterior al individuo por naturaleza, Aristóteles afirma lo siguiente sobre los orígenes de la comunidad política:

Por tanto, hay en todos por naturaleza (*phusei men*) un impulso (*hormé*) hacia este tipo de comunidad (*koinónian*). Y, sin embargo, (*de*) la persona que fundó uno es la causa del mayor de los bienes (*ho de prótos sustésas megistón agathón aítios*). Porque como un ser humano es el mejor de los animales cuando se perfecciona (*teleótheis*), cuando se separa de la ley y la justicia (*nomou kai dikés*) son los peores de todos (Pol. I.2, 1253a30-3).

En la revisión del libro II de las formas constitucionales, Aristóteles procede a caracterizar a legisladores fundadores ejemplares, como Solón y Licurgo, como artesanos (*démiourgoi*) de los órdenes constitucionales de una manera que sugiere que la actividad intencional de la elaboración de las leyes es a la vez causa eficiente en el ámbito político y condición necesaria para la formación de la *polis* (II.12, 1273b31-5). Sin embargo, la verdad del libro I de *La política* afirma que los humanos son políticos por naturaleza, y que la *polis* surge por naturaleza (y no simplemente por convención o *nomos*) también parece excluir la opinión de que la existencia de una comunidad política requiere la actividad intencional, el artificio, de un legislador humano. La caracterización de Aristóteles de los legisladores como artesanos (*démiourgoi*) y de la política como un “arte” (Pol. I.2, 1253a30-1, II.12, 1273b32-3, II.12, 1274b18-19, III.12, 1282b14-16, VII.2, 1325b40-1326a5), mencionado anteriormente, no obstante, parece implicar que la *polis* es un producto de la acción humana.

El empleo de Aristóteles de la construcción gramatical contrastiva *men-de* anterior apunta al hecho de que la atribución de un papel decisivo al fundador de la *polis* está, al menos, en una aparente tensión con los argumentos a favor del naturalismo político. En este contexto, es revelador que Aristóteles se refiera al fundador de la comunidad política como la causa (*aítios*) del mayor de los bienes,

lo cual es inconsistente con que el legislador juegue un papel meramente auxiliar. En consecuencia, las únicas dos opciones viables parecerían ser que hay una “torpeza” contradictoria en los cimientos del pensamiento político de Aristóteles, o que los dos compromisos son de alguna manera reconciliables.¹⁰²

La sección actual prepara el escenario para mis argumentos en las dos secciones siguientes de que (1) la elaboración de leyes es, principalmente, una actividad práctica y que (2) la naturaleza y el fundador constitucional son causas cooperativas de la *polis*.¹⁰³ En orden a resolver las anteriores cuestiones, sin embargo, es útil considerar, en primer lugar, algunas de las presuposiciones de la apelación de Aristóteles al fundador arquitectónico constitucional. Como queda claro en las secciones 2 y 3, este contexto es muy instructivo para comprender el papel de la agencia legislativa en el pensamiento político de Aristóteles, en la medida en que apunta al estatuto del legislador como un ejemplo de una racionalidad práctica y una intuición que cumple claramente la naturaleza humana.

La atribución de Aristóteles de un rol fundamental a la experiencia legislativa refleja influencias más amplias que la tendencia griega de venerar a fundadores constitucionales como Solón y Licurgo. El *nomen agentis* que compuso *nomothetês* (legislador) surgió en el siglo V a.C. cuando el término *nomos* se asoció de manera más estrecha con las normas jurídicas o “estatutos” promulgados después de las reformas de Clístenes.¹⁰⁴ La presentación de Aristóteles en el siglo IV de *nomothetikê* y la actividad de los *nomothetes* se ajusta a este cambio del siglo V en el significado de *nomos* y sus compuestos hacia un sentido jurídico más prescriptivo que refleja un nuevo énfasis en el papel de la agencia humana en el ámbito político. Mientras que los usos de *nomos* en el periodo arcaico tendían

¹⁰² Keyt (1991: 118). Véase, también, Miller (1995: 29-30).

¹⁰³ Para defensas anteriores de este punto de vista, aunque con menos énfasis en las características distintivas del ejercicio legislativo de la razón práctica, véanse Barker (1959: 7), Miller (1995: 40-5) y Miller (2000: 328).

¹⁰⁴ Ostwald (1986: 92). Ostwald cita a Antiphon 5.15 y a Tucídides 8.97.2 para los primeros usos de *nomothetês*.

a expresar la inmutabilidad y la atemporalidad de las prácticas y formas de vida consuetudinarias, a partir de las reformas clísteas este uso fue “ensombrecido” por la idea de que los agentes humanos ahora se convirtieron en los autores, formuladores, promulgadores y ejecutores de un *nomos* que ya no podía darse por sentado.¹⁰⁵

Aunque Aristóteles emplea *nomothetês* para referirse tanto a los “meros” legisladores como a los responsables de establecer un nuevo orden constitucional, el último tipo de legislador es el privilegiado. Aristóteles distingue entre meros artesanos de leyes y fundadores constitucionales de la siguiente manera:

Otros se convirtieron en legisladores (*nomothetai*) —algunos para sus propias ciudades, otros también para ciertos extranjeros— y se dedicaron a la política ellos mismos (*politeuthentes autoi*), y de estos, algunos eran solo artesanos de leyes (*hoy men nomôn egenonto dêmiourgoi monon*), pero otros de un régimen (*politeias*), por ejemplo, Licurgo y Solón, que establecieron tanto leyes como regímenes (*nomous kai politeias katestêsan*) (Pol. II.12, 1273b31-5).

La diferencia entre “meros” legisladores y fundadores constitucionales es que estos últimos son responsables de establecer o alterar la estructura fundamental o *taxis* de la comunidad política. En el caso de Solón, por ejemplo, reformas como la abolición de los préstamos sobre la seguridad de las personas, la concesión de reparación jurídica a quienes no son partes en una disputa y el derecho de apelación ante el *dikastêrion* movieron la Constitución hacia una forma más popular o democrática.¹⁰⁶ Lo que es distintivo del fundador constitucional es que establece un tipo nuevo o diferente de orden político (*cf.* Pol. IV.1, 1289a1-4), de ahí el uso de *sustêsas* y *katestêsan* en el pasaje anterior. En la mayoría de los casos, existirá una comunidad política básica incluso antes de una reforma legal sustancial. Como se examinará en el capítulo tercero, la descripción de Aristóteles de las condiciones de identidad de la *polis* implica, no obstante,

¹⁰⁵ Ostwald (1986: 92).

¹⁰⁶ Constitución atenea 9.

que un cambio en la forma constitucional corresponde a un cambio en la identidad de la comunidad política (Pol. III.3, 1276b1-13). Es en este sentido que el fundador constitucional, o alternatively el arte de hacer leyes que dirige su actividad arquitectónica, es una causa eficiente para una *polis*.¹⁰⁷ Aunque *nomothetiké* se aplica tanto a la elaboración de leyes ordinarias como a la fundación constitucional, por lo tanto, este último tiene un estatuto privilegiado y focal por su carácter más original y arquitectónico.

El énfasis de Aristóteles en las *nomotetés* arquitectónicas también habla de la influencia platónica.¹⁰⁸ Los regímenes tanto de *La República* como de *Las leyes* se presentan como actos fundamentales de formación constitucional. Estos regímenes están diseñados en un discurso racional por interlocutores, dirigidos por Sócrates y el extranjero ateniense respectivamente, que buscan introducir en la política un nivel de sabiduría práctica y perspicacia más allá del que normalmente ejercen los políticos cotidianos o los “simples” legisladores. En el libro VI de *La República*, en referencia a la posibilidad de que surja una *polis* de naturaleza filosófica, Sócrates señala la necesidad de que el legislador (*nomothetés*) posea un nivel superior de racionalidad (*logon echon*) para poder diseñar una Constitución verdaderamente buena (Rep. 497a-c). En la apertura de *Las leyes*, de manera correspondiente, el extranjero ateniense adopta la perspectiva del legislador fundador en el diseño de un régimen con leyes excelentes y afirma que un legislador digno siempre debe promulgar leyes con miras a la mayor virtud (*tén megistén aretén*) (Leyes 630c).

Este entendimiento arquitectónico del fundador constitucional es, en ciertos aspectos, ajeno a la comprensión moderna de los orígenes políticos. Una característica distintiva de la antigua tradición del diseño constitucional es la tendencia a venerar a fundadores

¹⁰⁷ Los análisis de Aristóteles en *Física* II.3 y *Metafísica* V.2 sugieren que el arte de hacer leyes en el sentido fundamental (*nomothetiké*), más que el hacedor de leyes, es la causa “eficiente”. Vuelvo a este punto en el capítulo tercero.

¹⁰⁸ Para los legisladores fundadores en *La República* y las *Leyes* de Platón, véase Lane (2013: 104-14).

y arquitectos individuales, como Solón y Licurgo, a quienes se les atribuye una rara experiencia práctica y conocimiento.¹⁰⁹ Si bien esta tendencia permanece presente en el discurso constitucional moderno, como lo evidenciaron, por ejemplo, los “padres fundadores” estadounidenses, el diseño constitucional contemporáneo es generalmente asumido por asambleas o comités compuestos por múltiples representantes.¹¹⁰ Una preocupación central en tales ejercicios de diseño constitucional es el equilibrio y la ponderación de intereses en competencia, pero se supone que estos intereses se protegen mejor a través de la defensa de múltiples representantes, en lugar de mediar a través de los juicios perspicaces de un legislador arquitectónico prácticamente sabio.

Esta diferencia, a su vez, habla de una divergencia más profunda en los supuestos sobre la “causa eficiente” de una comunidad política y su orden constitucional. Generalmente se entiende que las Constituciones modernas emergen del pueblo en un acto de poder constituyente. Como ha argumentado Dieter Grimm, concomitante con tal punto de vista hay una tendencia a separar las cuestiones del establecimiento de un orden jurídico de las cuestiones de verdad (*authoritas, non veritas, facit legem*) y a considerar la Constitución como el resultado de una decisión política.¹¹¹ La descripción de Aristóteles de una Constitución como surgiendo de la comprensión práctica de un legislador de las verdades sobre la virtud y el florecimiento humano contrasta con esta visión del constitucionalismo como un logro de un pueblo unificado por su decisión de estar sujeto a una sola fuente de autoridad en interés de su estabilidad, seguridad y prosperidad.

¹⁰⁹ Lanni y Vermeule (2012: 909). La coherencia, la capacidad de rendir cuentas y la eficiencia pueden identificarse como méritos del antiguo enfoque. Lanni y Vermeule también señalan una segunda característica desconocida de la elaboración de Constituciones antiguas: el diseño de Constituciones por parte de forasteros o no ciudadanos de la *polis* relevante.

¹¹⁰ Lanni y Vermeule (2012: 909).

¹¹¹ Grimm (2010: 9). Véase, también, la discusión de la crítica de Bodin a Aristóteles en Tuck (2016: 1-62).

Para los propósitos actuales, el punto más importante para sacar de estos contrastes es que los fundadores constitucionales antiguos fueron considerados como dotados con niveles excepcionales de sabiduría práctica. Desde una perspectiva aristotélica, como demostraré en las secciones 2 y 3, los “productos” de esta sabiduría práctica son logros de la naturaleza claramente humana. Antes de pasar a este punto, es instructivo considerar algunos ejemplos de la legislación arquitectónica griega como sabiduría práctica.

Entre 650 y 550 a.C. fue un periodo particularmente activo para la fundación y reforma de las Constituciones griegas. Aunque estos códigos legales no eran regulaciones integrales del poder público similares a los órdenes constitucionales modernos, sí establecían sistemáticamente las normas fundamentales de la comunidad política.¹¹² Las narrativas de la elaboración de Constituciones griegas que nos han llegado también contienen temas comunes que son reveladores, sin importar la exactitud histórica exacta, en la medida en que documentan la atribución a los legisladores fundadores de un nivel inusual de conocimiento práctico.¹¹³

Las narrativas griegas sobre la elaboración de una Constitución generalmente comienzan con un relato de una crisis política o disputa entre facciones (*estasis*), que posteriormente se resuelve cuando un legislador especialmente calificado y perspicaz entra en escena para establecer un nuevo código legal. Una vez que se establece el nuevo orden constitucional, el legislador abandona con frecuencia el escenario político. A pesar de la estima atribuida a legisladores reales o legendarios, son las leyes mismas las que se considera que aportan orden y estabilidad a una comunidad política previamente conflictiva o inestable. Así, las narrativas de la elaboración de una Constitución describen el progreso de una comunidad política desde un estado de *anomia* —o anarquía— a uno de *eunomia* —el estado o condición de una política

¹¹² Véase Szegedy-Maszak (1978: 199-201), Gagarin (1986: 51-2) y Lewis (2007: 41-2).

¹¹³ Szegedy-Maszak (1978: 208).

bien gobernada—. ¹¹⁴ Esta progresión se puede ver en las narrativas que rodean a los fundadores constitucionales de Atenas, Esparta y Creta, respectivamente: Solón, Licurgo y Minos. Las principales narrativas que rodean a estos legendarios legisladores comparten algunos temas comunes con respecto a la naturaleza y la fuente de su sabiduría práctica.

El nombramiento de Solón como fundador constitucional en Atenas es atribuido tanto por el autor aristotélico de la Constitución ateniense como por Plutarco a la necesidad de una resolución de las tensiones económicas. ¹¹⁵ Según el autor de la Constitución ateniense, Solón fue designado mediador en respuesta a una crisis que se desarrolló entre los pocos ricos, que poseían la mayor parte de las tierras, y la mayoría endeudada. Las reformas más amplias de Solón incluyeron la institución de la selección de magistrados por sorteo de acuerdo con nuevas clases de propiedad, el establecimiento del Consejo o *Boulé* de 400 miembros, la asignación de responsabilidad como guardián de la Constitución al Areópago y la introducción de un nuevo derecho de apelación ante el *dikasterion* o tribunal popular. ¹¹⁶ Inicialmente, tanto los pocos ricos como la mayoría pobre estaban descontentos con las reformas de Solón, pero finalmente los cambios legales llegaron a ser considerados como un compromiso justo y prácticamente sabio entre las diferentes facciones. A pesar de que Solón tenía el poder suficiente para unirse a uno de los bandos en la disputa y convertirse en un tirano, sugiere el autor de la Constitución ateniense, fue su condición de forastero (y quizá mediocre) lo que le permitió salvar a su comunidad política y proporcionarle la mejor Constitución posible, dadas las circunstancias. ¹¹⁷

El estatuto histórico de Licurgo de Esparta es incierto, pero más pertinente para los propósitos actuales es su papel putativo en el

¹¹⁴ Szegedy-Maszak (1978: 208).

¹¹⁵ Plutarco, Solón, 12.2, 13.2; Constitución ateniense 5.2.

¹¹⁶ Constitución ateniense 5-13.

¹¹⁷ Constitución ateniense 11.

establecimiento del orden constitucional espartano o “gran *rhetra*”.¹¹⁸ Como en el caso de Solón de Atenas, las reformas de Licurgo inicialmente buscaron superar la inestabilidad causada por las disputas entre ricos y pobres.¹¹⁹ Las principales reformas instituidas por Licurgo incluyeron la igualdad de la propiedad de la tierra, el establecimiento de comidas comunes y la implementación del *agoge* o modelo riguroso de educación militar llevado a cabo por niños espartanos a partir de los siete años.¹²⁰ Las reformas de Licurgo, por lo tanto, se orientaron a la promoción de las virtudes espartanas de igualdad entre ciudadanos plenos, preparación para el ejército y austeridad. Los relatos narrativos de Licurgo, generalmente, atribuyen su creación de leyes fundamentales a una inusual percepción práctica. Se dijo, por ejemplo, que las reformas de Licurgo se basaron en sus extensos viajes a Creta, Egipto y Jonia.¹²¹ Las leyes de Licurgo también se atribuyeron a la inspiración divina, y Éforo sugirió que Apolo le dio leyes a Licurgo de la misma manera que Mínos recibió leyes de Zeus.¹²² Según otra tradición, cuando Licurgo entró en el templo de Delfos de Apolo, Pitia preguntó si debe ser considerado un hombre o un Dios y lo saluda como amado de Zeus.¹²³

La descripción de Platón (o la descripción platónica) del legendario legislador de Creta, Mínos, contiene temas similares. En el Mínos, que según su ubicación en las tetralogías de *Thrasyllian* sirve como un prefacio a las *Leyes*, Sócrates rechaza por distorsionada la visión de Mínos presentada tanto por Homero como por Hesíodo.¹²⁴ Según Sócrates, Mínos desarrolló sus leyes después de recibir una educación en virtud de su padre Zeus (319c-320b). Sócrates

¹¹⁸ Gagarin (1986: 59).

¹¹⁹ Plutarco, *Licurgo*, 8.1.

¹²⁰ Plutarco, *Licurgo*, 8.1.

¹²¹ Plutarco, *Licurgo*, 4; Ephorus ap. Estrabón 10,14,9; Hecateo de Abdera ap. Diod. 1,96. 2-3.

¹²² Ephorus ap. Estrabón 10,14,9.

¹²³ Herodoto, *Historias*, 1.65. Cfr. Plutarco, *Licurgo*, 5.3.

¹²⁴ Véase Lewis (2006: 17-53) para conocer la autenticidad de los Mínos y su lugar en el *corpus* platónico.

sugiere así que las leyes desarrolladas por Minos se basaron en una educación divina en virtud y que esto ha llevado al florecimiento de los ciudadanos de Creta (y por extensión de Esparta, que fue influenciada por la legislación minoica) (320b). Aparte de su origen divino, Sócrates señala la estabilidad de las leyes cretenses como evidencia de la afirmación de que Minos aplicó la comprensión de “lo que es” (320b) en el establecimiento de su comunidad política.

Aunque las tradiciones asociadas con Solón, Licurgo y Minos obviamente difieren en su nivel de confiabilidad histórica, para los propósitos actuales lo que es más relevante es el conjunto compartido de supuestos que informan los diferentes relatos. En los tres casos se presenta a los fundadores constitucionales como en posesión de un nivel superior de experiencia o sabiduría, ya sea debido a viajes extensos o al intercambio con lo divino. Lo que surge es una imagen del fundador constitucional como una persona prácticamente sabia, que hace un importante servicio mediante la promulgación de un conjunto fundamental de normas legales que brindan estabilidad a la comunidad política como correctivo del desorden.

Un fundador constitucional, entonces, del tipo que se distingue de los legisladores ordinarios en *Política* II.12, no es un mero político, sino el exponente de una sabiduría práctica arquitectónica. La atribución de sabiduría práctica al legislador en el sentido genuino es significativa, como sostengo más adelante, para comprender cómo un acto de base legislativa puede ser esencial para la existencia de la *polis* y coherente con el naturalismo político de Aristóteles. Sin embargo, antes de pasar a este argumento, es necesario considerar el estatuto de la elaboración de leyes como parte de la política o la verdadera experiencia política.

SECCIÓN 2. LA LEGISLACIÓN COMO UNA SUBRAMA DE LA VERDADERA POLÍTICA

Aristóteles considera que la experiencia legislativa es parte de la verdadera política. Esta afirmación aparentemente sencilla oculta

múltiples complejidades. En el primer caso, Aristóteles utiliza el término *politike* en diferentes sentidos, que deben ser aclarados para situar correctamente la experiencia en la elaboración de leyes como un modo de racionalidad práctica (*phronēsis*). En segundo lugar, es necesario determinar con mayor precisión la relación entre los aspectos prácticos y “teóricos” de la experiencia del “verdadero político” (*politikos*) y legislador. En la sección actual, sostengo que la experiencia del legislador es práctica y que esto es consistente con la afirmación de que el verdadero político y legislador debe poseer conocimiento de los universales. Como quedará claro en la sección final, es el carácter distintivo del conocimiento práctico del legislador prudente —su preocupación por el fin humano último (NE I.2, 1094b7)— lo que permite una reconciliación de la agencia legislativa y el naturalismo político.

La relación entre la pericia política (*politike*) y la elaboración de leyes (*nomothetike*) se puede reconstruir sobre la base de la *Ética a Nicómaco* VI.8 y X.9. En VI.8, Aristóteles afirma que:

1. La pericia política (*politike*) es la misma disposición (*hexis*) que la sabiduría práctica (*phronēsis*), aunque difieren en ser (*einai ou tauton autais*).
2. La sabiduría práctica (*phronēsis*) relacionada con la ciudad tiene:
 - a. una parte legislativa arquitectónica (*architektonike phronēsis nomothetike*).
 - b. una parte práctica y deliberativa, que se ocupa principalmente de los detalles políticos, a la que se le da el nombre que es “común a ambas partes”, es decir, política (*politike*).

En X.9, Aristóteles caracteriza la pericia en la elaboración de leyes (*nomothetike*) como una parte (*morion*) de la pericia política (*politike*) (NE 1180b31). Esta afirmación se interpreta mejor como una referencia al VI.8, que implica que el sentido de “parte” en juego es la relación de especie a género, es decir, una subrama.

En conjunto, VI.8 y X.9 sugieren que la pericia legislativa es una especie o subrama de la pericia política (*politike*), que es

la misma disposición que la sabiduría práctica, pero diferente en la medida en que su objeto es el bienestar de una comunidad política en lugar de un individuo. Una conclusión adicional que se puede extraer de los pasajes es que la pericia legislativa, como subrama de la ciencia política, debe distinguirse de la política en el sentido “cotidiano”, que se ocupa de los tipos de asuntos que se tratan paradigmáticamente en los decretos (*psephismata*) (NE VI.8, 1141b27) en lugar de leyes universales. Este es el dominio de la “política ordinaria”, y se relaciona principalmente con los particulares (si no se involucrara con los universales en absoluto, entonces perdería su estatuto como una forma de sabiduría práctica, como dejan en claro las declaraciones finales en VI.7). Todas estas distinciones requieren elaboración.

El análisis de Aristóteles en VI.8 motiva una distinción entre pericia política (*politike*) en sentido amplio y estricto.¹²⁵ Considerada como un género, la sabiduría práctica o prudencia (*phronēsis*) se divide en las tres especies de prudencia individual (*phronēsis* en sentido específico), gestión del hogar (*oikonomia*) y política (*politike*) en el sentido genérico o pericia política. La *politike* genérica tiene pericia legislativa (*nomothetike*) como una rama secundaria, mientras que el sentido más estrecho de *politike* se divide en dos partes: la pericia de deliberación (*bouleutike*), ejercida en la asamblea, y la pericia judicial (*dikastike*) ejercida por el jurado (1141b34).¹²⁶ Como se señaló anteriormente, lo que distingue a *politike* en el sentido genérico y más amplio es que es una forma arquitectónica de prudencia, mientras que, por el contrario, *politike* en el sentido más estricto trata principalmente con acciones o particulares concretos (1141b25-30). Aristóteles sugiere que el legislador, al ejercer una política arquitectónica más amplia, dirige a los involucrados en la política en el sentido más estricto (a través de sus actividades en la asamblea y el jurado) de la misma

¹²⁵ Véase Keyt (2017: 211-15) y Bodéüs (1993: 64).

¹²⁶ Como señala Keyt (2017: 212), las oficinas del jurado y del asambleísta son definitorias de la ciudadanía plena para Aristóteles (Pol. III.1-2, 1275b17-21) y, por lo tanto, las virtudes de *bouleutike* y *dikastike* son las de un ciudadano.

manera que un arquitecto o un maestro artesano dirige a los trabajadores manuales (Pol. VIII.3, 1325b21-3).¹²⁷

Como implica Aristóteles en I.2 de la *Ética a Nicómaco*, *politike* en el sentido más amplio (y más fundamental) se refiere así a la pericia política arquitectónica relacionada con la realización de *arete* y *eudaimonia* a través de actos efectivos de legislar. El fin de la pericia en la elaboración de leyes es el bien humano (*tanthro pinon agathon*) en todas sus manifestaciones. Este bien busca lograr legislando normas vinculantes sobre las actividades en las que deben participar los miembros de una comunidad política y las actividades que deben abstenerse de realizar (1094b5-7). La forma ejemplar de *politike* en el sentido más amplio es, por tanto, la experiencia necesaria para establecer, mantener y modificar esas normas comunales que promueven la virtud y el bienestar. El legislador prácticamente sabio es el único responsable de facilitar las condiciones (incluida la educación “ética”) que permitan a los ciudadanos de una comunidad política prosperar tanto individualmente como en común.

Aristóteles también caracteriza a la politiquera en el comienzo de la *Ética a Nicómaco* como la más autorizada (*kuriotate*) de las artes y las ciencias (I.2, 1094a26-7). Esto no significa que la experiencia política sea el “mejor” conocimiento relacionado con las cosas más importantes; Aristóteles privilegia las ciencias teóricas como la teología, las matemáticas y la filosofía natural (Met. VI.1, 1026a18-32) cuando afirma que los humanos no son la cosa más seria (*spoudaiotate*) en el cosmos (NE VI.7, 1141a22). El estatuto de *politike* como la ciencia más autorizada requiere mayor aclaración.

Irwin identifica de manera útil tres significados de *kurios* en Aristóteles.¹²⁸ Primero, si X tiene poder sobre Y, entonces se puede decir que X es *kurios* en relación con Y. Cuando uno es *kurios* sobre un evento, por ejemplo, uno determina voluntariamente si ocurre y asume la responsabilidad de su ocurrencia. Este significado del término explica el uso de *kurios* para designar a un gobernante o comandante

¹²⁷ Keyt (2017: 212).

¹²⁸ Irwin (1999: 321).

(NE III.8, 1116a30-3) y la autoridad práctica de manera más general, incluida la autoridad de las leyes. Aristóteles afirma en un momento, por ejemplo, que las leyes deberían ser *kurios* excepto en lo que respecta a aquellos asuntos que no pueden ser legislados porque son demasiado contingentes para caer bajo reglas universales (Pol. III.11, 1282b1-5). En segundo lugar, Aristóteles usa *kurios* para denotar importancia, en el sentido de que lo que está en control de un proceso puede atribuirse con una importancia preeminente (NE VI.12, 1143b34, VI.13, 1145a6, IX.8, 1168b30 y X.7, 1178a3). Finalmente, *kurios* puede designar la propiedad de ser completo, en el sentido de que un *kurios* F es F más completamente, en comparación con las cosas que son solo parcialmente F (véase NE I.7, 1098a6-b14 y I.13, 1103a2). Los dos primeros significados ayudan a explicar el uso que hace Aristóteles de *kurios* como superlativo que describe el estado de *politike* en relación con otras artes o ciencias. Porque decir que una forma de conocimiento X tiene autoridad sobre otras formas de conocimiento Y, Z, etcétera, es sugerir que X gobierna a Y, Z, etcétera, y lo hace debido a su preeminencia. Sin embargo, este análisis de los *kurios* sólo nos puede llevar hasta cierto punto en la comprensión de la afirmación de que *politike* es la más autorizada de las ciencias.

En la *Ética a Nicómaco* VI.1, Aristóteles identifica la facultad “calculadora” (*logistikon*) con la deliberación (1139a12-13) y, por lo tanto, con la razón práctica (*cf.* Pol. VII.14, 1333a16-26). La parte del alma que posee autoridad sobre las partes no racionales es deliberativa, no contemplativa, y el papel de la *phronēsis* es deliberar sobre la manera de alcanzar un buen fin (NE VI.5, 1140a24-1140b30). Desde esta perspectiva, la *phronēsis* se distingue por su capacidad de emitir órdenes con respecto a lo que se debe hacer (VI.10, 1143a9-10) en circunstancias particulares. Como un todo complejo unificado por la autoridad natural (*kurios kata phusin*) de la parte racional superior, el alma gobierna naturalmente sobre los componentes materiales de los organismos vivos (DA I.5, 410b10-15; *cf.* Pol. I.5, 1254a34-6).¹²⁹ Como se señaló en el capítulo primero, se debe a que

¹²⁹ Miller (2013: 41-2).

las partes irracionales del alma son capaces de escuchar la razón de la misma manera que una persona puede escuchar a un pariente o amigo sin que ellos mismos posean la razón en el sentido completo (NE I.13, 1102b30-5) que la fuerza no siempre es necesaria en el ámbito político. Las buenas leyes promulgadas por un experto legislativo pueden servir como guías racionales de conducta para los ciudadanos que ordenan su vida comunitaria.

Obviamente, un buen legislador también debe poder tratar con ciudadanos y circunstancias políticas menos que ideales. En *La política* IV.1, Aristóteles compara la habilidad del experto político con la de un preparador físico (1288b10-20). Así como el preparador físico experto debe conocer el entrenamiento adecuado para quienes tienen deficiencias atléticas, así como para los deportistas más dotados, el legislador arquitectónico debe saber qué mejorará los regímenes defectuosos, así como las condiciones para los órdenes políticos ideales. De hecho, Aristóteles critica a los escritores de política que se centran sólo en la Constitución más alta o ignoran las Constituciones que están en vigor (1288b39-1289a1). El alcance de la política se extiende más allá de las Constituciones ideales y correctas al esfuerzo por mejorar (y también a veces por preservar) los regímenes defectuosos, como demuestran los análisis constitucionales de Aristóteles en los libros V y VI de *La política*.

La clasificación de Aristóteles de *politike*⁻ en el sentido genérico como una especie de *phronēsis* (genérico) sugiere que es una disposición estrictamente práctica y que lo mismo se aplica a los expertos en la elaboración de leyes o *nomothetike*⁻ como una especie de política genérica. Sin embargo, varios pasajes de la obra de Aristóteles indican que hay un componente no práctico en la pericia en la legislación arquitectónica, y esto incluso ha llevado a algunos intérpretes a afirmar que el legislador es un teórico sin un papel político activo.¹³⁰

Como se señaló anteriormente, el tratamiento de Aristóteles de la política arquitectónica o amplia implica un contraste entre

¹³⁰ Véase, por ejemplo, Stewart (1892: 65). Para la crítica, véase Kontos (en preparación: 2-4).

el tipo de *frésis* que se ejerce en la formulación de Constituciones y leyes y la forma más restringida de prudencia política que opera en la deliberación sobre asuntos prácticos concretos. Este último es, bastante plausiblemente, una disposición estrictamente práctica (NE VI.7, 1141b26-8). En el caso de la pericia legislativa, en aparente contraste, Aristóteles afirma que aquellas personas actúan en sentido estricto, quienes, como arquitectos, dirigen las acciones de otras personas con sus pensamientos (Pol. VII.3, 1325b21-3). Sin embargo, en lugar de interpretar esto en el sentido de que el legislador es un mero “teórico político”, es preferible reconocer que el tipo de actividad práctica que realiza el verdadero experto legislativo necesariamente se basa en universales (y verdades y principios prácticos) al lidiar con los diversos particularres.¹³¹

Puede surgir confusión porque *politike*⁻ abrevia *politike*⁻ *technē*⁻ o *epistēmē*⁻. El *politike*⁻ aristotélico no es claramente una *epistēmē*⁻ en el sentido incondicional (*haplōs*) del libro I.2 de la “Analítica posterior” (el estado cognitivo mediante el cual captamos las causas de los hechos necesarios que no podrían ser de otra manera (A Po. 71b9-16) o del VI.3 de la *Ética a Nicómaco* (la facultad de conocimiento que saca verdaderas conclusiones sobre los objetos inmutables captados por el intelecto (*nous*)).¹³² En cambio, se debería interpretar la experiencia política (y por lo tanto legislativa) como perteneciente al sentido más amplio de *epistēmē* que se encuentra en la *Metafísica* VI.1 (e implícito en la *Ética a Nicómaco* I.1 y en otros lugares), que incluye “ciencias” prácticas y productivas, designa un área de investigación que se ocupa de proporcionar una explicación racional de las causas y principios explicativos de un dominio particular.

La *Metafísica* VI.1 establece que si bien todas las ciencias se ocupan de causas y principios, éstos pueden ser determinados o indeterminados (Met. 1025b7). Para entender el estatuto de *politike*⁻ (y, por lo tanto, *nomothetike*⁻) como práctico, se debe poner atención de cerca a las caracterizaciones de Aristóteles de *phronēsis* como (1) un estado

¹³¹ Reeve (2017: xxi-xxxii).

¹³² Véase Nielsen (2015: 35).

verdadero que involucra la razón, preocupado por lo que es bueno o malo para un ser humano (2) preocupado no sólo de los universales, sino que también se relaciona directamente con los particulares (NE VI.5, 1140b5-6, VI.7, 1141b15-16). Mientras que (1) apunta al fin de la *phronēsis*, es decir, el bien humano, (2) se refiere a los diversos tipos de particularidades involucradas por diferentes modos de *phronēsis* (individual, doméstico, político / legal). Debido a la variabilidad de su tema y carácter aplicado, la experiencia política y legislativa admite menos precisión que las ciencias teóricas (NE I.3, 1094b11-27). Las ciencias prácticas son más bien, como se señaló en la “Introducción”, como las ciencias naturales que se ocupan de lo que “en su mayor parte” es *válido* (*hōsepipolu*). Sus proposiciones también, en contraste con las de las ciencias teóricas y naturales, prescriben la acción humana más que describir el mundo externo.¹³³ Nada de esto impide que la pericia legislativa, como virtud intelectual del verdadero político (VI.8, 1141b29-32), acceda a los universales como parte de su objetivo de realizar el bien humano.

La pericia política y legislativa aristotélica contiene, como modos de *phronēsis*, un componente tanto universalista como particularista.¹³⁴ El componente universalista es evidente en X.9 de la *Ética a Nicómaco*. Una persona que intenta convertirse en un legislador hábil (*nomothetikō [i] peirateon genesthai*) debe proceder a lo universal (*epi to katholou*), porque el proyecto de hacer buenas a las personas a través de la ley lo realizarían mejor aquellos que saben (*tou eidotos*), como es el caso de la medicina y cualquier otra cosa que tenga un cierto cuidado y prudencia (*epimeleia tis kai phronēsis*) asociados con ella (1180b20-8). Es poco probable que un médico que sólo conozca anatomía y no tenga experiencia práctica sea eficaz y, sin embargo, se espera igualmente que un médico tenga algún conocimiento universal de lo que funciona y lo que no funciona para promover

¹³³ Reeve (2017: xxvii).

¹³⁴ Véase Reeve (2013: 3). Kontos (de próxima publicación: 25) distingue en este contexto entre ciencia legislativa y sabiduría práctica legislativa, donde la primera es el componente “universalista” o “científico” de la segunda (y también de las otras variaciones de *phronēsis*).

la salud. De manera similar, el legislador, al ejercer una disposición práctica, necesita basarse en verdades prácticas universales en su actividad legislativa.¹³⁵ Esta actividad también permanece dirigida a los particulares, en la medida en que promulga leyes para una comunidad política singular.

La afirmación de que el legislador debe “proceder” a los universales para legislar de manera eficaz en consecuencia no implica que la experiencia legislativa sea una forma de “teoría política” no práctica. Más bien significa que la prudencia ejercida por el legislador se basa en verdades prácticas sobre la naturaleza humana y características permanentes de las comunidades políticas. Un ejemplo del tipo de conocimiento requerido por el buen legislador se puede ver en la afirmación de que el verdadero político debe investigar (*episkopousi*) fenómenos como la experiencia del placer y el dolor para poder desempeñar su función de manera efectiva (NE III.1, 1109b32-5). Si bien es posible prever excepciones, es una verdad general que las personas perseguirán el placer y evitarán el dolor y, además, que el tipo de placeres que persiguen y los dolores que evitan serán relativamente predecibles dada la naturaleza humana. Otros ejemplos de verdades que el legislador aristotélico debería comprender incluyen la tendencia a que el alma humana se vea influenciada por la música y otras formas poéticas, como sugiere el programa educativo esbozado en *Política* VII y VIII, y la necesidad de regular las relaciones de propiedad de conformidad con la naturaleza humana discutida en los libros I y II. El legislador fundador aristotélico es, en consecuencia, un político sabio en la práctica que aplica las intuiciones de la experiencia y el estudio de los asuntos humanos, entendidos como informados por regularidades, al establecimiento de Constituciones y leyes.¹³⁶ Estas Constituciones

¹³⁵ Véase Nielsen (2015: 29-48).

¹³⁶ Esta interpretación de *politike* como una forma prácticamente comprometida de experiencia política es consistente con los usos anteriores del término. En *La historia de la guerra del Peloponeso* (II.40.2-3 y III.37), Tucídides utiliza *politike* junto con *technē* y *epistēmē* para describir el “arte de gobernar”. Cuando Protágoras, a quien Pericles invitó a redactar la Constitución de la colonia ateniense de Thurii en 444

y leyes son directivas del bien humano, tanto en el sentido de que incorporan principios y verdades prácticas como en el sentido de que gobiernan situaciones y particulares concretos.

Las buenas leyes requieren una comprensión de los detalles. Sin embargo, las leyes también son necesariamente universales en su formulación, porque se supone que sus prescripciones se aplican a muchas circunstancias (NE V.10, 1137b13). Un legislador fundador debe, por supuesto, comprometerse con la situación distintiva de las comunidades políticas potenciales o existentes (NE X.9, 1180b27; *cfr.* Pol. VII.7, 1327b20-38). Aun así, un legislador será incapaz de comprometerse eficazmente con los detalles relevantes en ausencia de una comprensión más amplia del bien humano y los tipos de estructuras políticas y legales que sirven para la promoción de la virtud y el bienestar. La actividad de legislar se confirma así como un modo de *phronēsis* porque, en su aspiración al bien, trata tanto de los universales como de su aplicación a los particulares. Al gobernar las acciones humanas, la ley, además, se basa en verdades prácticas y prescribe normas universales destinadas a guiar la conducta. La experiencia legislativa sigue siendo práctica porque es un verdadero estado de razonamiento sobre el fin de la ley, es decir, el bienestar de las comunidades políticas y los individuos.

El estatuto de autoridad de la pericia legislativa como un ejercicio privilegiado de *politike*⁻ debe entenderse de la siguiente manera. El papel de la legislación es proporcionar un marco de normas que conduzcan al florecimiento humano. En este contexto,

a.C., atribuye el desorden de la vida precívica a la falta de una *politike*⁻ *technē*⁻, se refiere principalmente a una forma de pericia constitutiva de una comunidad política civilizada (Prt. 319a y 322b). *Cfr.* Demócrito, DK 68 B 157. Es cierto que el uso que hace Platón de *politike*⁻ *technē*⁻ no implica necesariamente un compromiso práctico directo en el sentido aristotélico. No obstante, la crítica platónica de los sofistas sugiere afinidad con el análisis de Aristóteles en X.9. Cuando Sócrates afirma ser el proponente del “verdadero arte político” (*alethos politike*⁻ *technē*⁻) (Gr. 521d7), esto supone una distancia de las patologías de la política ateniense corriente. Sócrates y el extranjero ateniense, al menos desde una perspectiva aristotélica, también están comprometidos en un razonamiento arquitectónico práctico sobre las condiciones políticas para la realización de la virtud y el bienestar.

Aristóteles sugiere que las buenas leyes presuponen el conocimiento universal de lo que es bueno para las personas (NE X.9, 1180b13-16). Las verdades prácticas forman la base de una buena legislación, en la medida en que si una persona desea lograr el dominio de un oficio o ciencia, debe buscar el conocimiento de lo universal (1180b20-3). La experiencia y el juicio práctico sólido con respecto a la correcta aplicación de los universales a diversos casos también son cruciales en el ámbito de los asuntos políticos, ya que el legislador busca determinar qué tipo de normas y leyes son apropiadas para las diversas comunidades e individuos. Para Aristóteles, lo que diferencia la *phronēsis* de un particular de la de alguien considerado como un estadista ejemplar, como Pericles, es que, en el caso de este último, el conocimiento práctico no se limita al bien propio del individuo, sino más bien se extiende al conocimiento de lo que es bueno para el ser humano como tal (VI.5, 1140b4-11). La pericia legislativa, en la búsqueda de este bien, se confirma, por tanto, como un modo de racionalidad práctica.

SECCIÓN 3. EL LEGISLADOR Y EL NATURALISMO POLÍTICO

El legislador arquitectónico de Aristóteles, como ha demostrado la sección anterior, ejerce un modo de *phronēsis* que accede a verdades universales y prácticas en su compromiso con los particulares. La conclusión de que la pericia legislativa es una disposición práctica que se basa en universales no explica, sin embargo, por qué Aristóteles también la presenta como una forma de producción “artesanal” (Pol. I.2, 1253a30-1, II.7, 1266b34-8, II.12, 1273b32-3, 1274b18-19, III.12, 1282b14-16, VII.4, 1325b40-1326a5). Este aspecto de la elaboración de leyes aristotélicas es especialmente desconcertante en la medida en que la afirmación de que la actividad intencional del legislador es tanto una causa eficiente como una condición necesaria para la *polis* parece, por las razones discutidas en la sección 1, difícil de conciliar con la proposición de que la comunidad

política es una entidad que surge naturalmente. En esta sección final sostengo que el compromiso de Aristóteles con la agencia legislativa como condición necesaria para la *polis* es, de hecho, consistente con su naturalismo político. Se requiere agencia legislativa, según los supuestos aristotélicos, para completar nuestro potencial natural para la vida política. El establecimiento de comunidades políticas y la promulgación de leyes surgen de la capacidad que poseen los seres humanos, como seres prácticamente racionales, de promover las condiciones estructurales para el florecimiento humano. El establecimiento de Constituciones y leyes está, además, ordenado con el mismo fin —el florecimiento humano— que es la naturaleza del agente prácticamente razonable a perseguir.

La designación del legislador como un *demiourgos* y el tratamiento del *nomothetiké* como un oficio parecen estar en conflicto con la distinción de Aristóteles entre ciencias prácticas y productivas (Top. VI.6, 145a15-16; Met. VI.1, 1025b25, XI.7, 1064a16-19; NE VI.2, 1139a26-8). Un ejemplo instructivo es la discusión de *La política* VII.5 sobre los orígenes de la comunidad política. El mejor régimen no puede existir, señala Aristóteles, sin los ciudadanos y el territorio apropiados. Así como otros artesanos, como el tejedor o el constructor naval, necesitan material adecuado (*hylén*) para trabajar... así también deben hacerlo el experto político y el legislador (*to- [i] politiko [i] kai to- [i] nomothete- [i]*) tienen el material adecuado en las condiciones adecuadas (1325b37-1326a5). La analogía de Aristóteles sugiere así que el experto legislativo impone una forma constitucional a los componentes materiales (*hylé*) de una *polis* como la población y el territorio. Esto se ajusta al modelo estándar de la poesía, según el cual el artesano, o su oficio, es una causa eficiente y el *telos* un objeto externo (NE VI.4, 1140a1-25; Met. VI.1, 1025b25).

Si la elaboración de leyes es una *tecné* y sus productos (Constituciones y leyes) fines externos que son el resultado de un proceso de *poesis* (en lugar de *praxis*) (NE VI.4, 11040a1-23), entonces esto obviamente socava la conclusiones de la sección anterior con respecto al estatuto de la pericia legislativa como un modo de *phronēsis* y,

por lo tanto, como genuinamente práctico.¹³⁷ Además, si la elaboración de leyes es una ciencia productiva, entonces la tesis de que la naturaleza y el legislador son causas “cooperativas” de la *polis* enfrenta obstáculos insuperables. En un modelo productivo “puro”, el legislador no sólo sería la causa eficaz y condición necesaria para la ciudad (de la misma manera que un artesano de una cama —o el oficio de hacer camas— es la causa eficiente de la cama y una condición necesaria para su existencia), sino que la Constitución sería un artefacto externo a la poesía legislativa. La oposición de Aristóteles entre naturaleza (*phusis*) y artesanía (*technē*) (Ph. II.6, 198a10; Met. VII.7, 1032a12-13; NE III.3, 1112a31-3; Pol. VII.14, 1333a23) excluye la posibilidad de que la *polis* surja naturalmente sobre este conjunto de supuestos.

Ahora bien, las afirmaciones de Aristóteles sobre la elaboración de las leyes fundamentales implican que la actividad legislativa culmina en un producto terminado en el sentido de que la *polis*, entendida como una comunidad política que tiene una estructura constitucional y se rige por la ley, es el resultado de la imposición de la forma sobre la cuestión política de los ciudadanos y el territorio. Asimismo, existe un sentido en el que las leyes, particularmente las leyes escritas, son articulaciones externas y “públicas” de las costumbres y creencias fundamentales de una comunidad política. Sin embargo, como se vio anteriormente, Aristóteles es inequívoco en cuanto a que la elaboración de leyes es una subrama de la política y, por lo tanto, un modo de racionalidad práctica. En consecuencia, el fin de la elaboración de las leyes debe entenderse en el modelo interno de praxis más que en el modelo externo de actividad productiva.

La producción y la actividad práctica involucran la acción humana. Con la poesía, el principio del movimiento está en el “productor”. En la praxis, por el contrario, el principio de acción está

¹³⁷ Kraut (1997: 67-8) señala el punto relacionado en este contexto de que donde las ciencias políticas y legislativas necesariamente emplean en ocasiones la fuerza, éste no suele ser el caso de las ciencias productivas.

en el “hacedor”, es decir, en la persona que realiza la actividad como un ser prácticamente racional. En este caso, “lo que se hace” y “lo que se elige” a través de la actividad son, en última instancia, lo mismo (Met. VI.1, 1025b25-6). En ambos casos, un agente es responsable de una acción, pero en el caso de una disposición práctica, el *telos* es el bien humano, no un producto externo. Como se vio en la sección 2, el fin de la pericia política y legislativa no es otro que el bien humano (*tanthro pinon agathon*) en todas sus manifestaciones (NE I.2, 1094b5). La actividad fundamental de promulgar una Constitución no es, por lo tanto, meramente una cuestión de distribuir cargos y honores y promulgar leyes, consideradas como productos externos, sino el establecimiento de un “modo de vida” (*bios*) para la *polis* (Pol. IV.11, 1295b1). En el caso de Constituciones justas dirigidas al beneficio común, la actividad legislativa se aproximará, al menos, a su *telos*. Y este *telos* es, a su vez, un reflejo de nuestra naturaleza como seres políticos prácticamente racionales, de modo que el fin último de la elaboración de las leyes es, en cierto sentido, el mismo que el fin del florecimiento humano. Una conceptualización explícita de la elaboración de leyes fundamentales en estos términos bajo el modelo de acción de Aristóteles es el primer paso hacia una reconciliación de la agencia legislativa y el naturalismo político.

En orden a profundizar en las ramificaciones de este punto con respecto a la reflexividad de la actividad práctica, es útil ensayar los principios principales del naturalismo político de Aristóteles. Los tres principios son que la *polis* es por naturaleza (Pol. I.2, 1252b30, 1253a2, 1253a25; VII.8, 1328a22), que la *polis* es por naturaleza anterior al individuo (I.2, 1253a19-39) y que los humanos son animales políticos por naturaleza (1253a2-3).¹³⁸

Aristóteles sostiene que la *polis* es por naturaleza porque es “completa”, alcanza el fin de la autosuficiencia y existe por el bien de la buena vida (Pol. I.2, 1252b27-30). La *polis* también existe por naturaleza en la medida en que se desarrolla a partir de formas

¹³⁸ Keyt (1991) caracteriza estos principios como los tres “teoremas” básicos de la filosofía política de Aristóteles.

más básicas de asociación natural y porque es mediante la participación en la comunidad política que los seres humanos son más capaces de aproximarse a la perfección (1252b30-1253a4).¹³⁹ La diferencia entre una mera asociación para la mutua ventaja relativa al agente a través del intercambio y el contrato, y la asociación política en el sentido focal, es que la *polis* existe por el bien de la buena vida, es decir, la provisión de las condiciones necesarias para la excelencia humana y el florecimiento (III.9, 1280a31-1281a5). Esto explica la importancia de la afirmación de “prioridad” de la *polis* de Aristóteles:

La comunidad política (*polis*) también es anterior (*proteron*) por naturaleza (*phusei*) al hogar y a cada uno de nosotros individualmente, ya que el todo (*holon*) es necesariamente anterior a la parte (*merous*)... que la comunidad política es natural (*phusei*) y anterior al individuo (*hekastos*) es claro. Porque si un individuo no es autosuficiente cuando está separado, será como las otras partes en relación con el todo (Pol. I.2, 1253a19-28).

Para que el argumento sea sólido es necesario suponer que Aristóteles se refiere a partes que no son autosuficientes aparte del todo (como ocurre con la mano humana). Hay un sentido en el que los humanos carecen de autosuficiencia, sugerido por la descripción cuasi-genética de Aristóteles de la *polis* como resultado de asociaciones más básicas entre hombres y mujeres, amos y esclavos, hogares y aldeas. Aunque no debe subestimarse la importancia de este sentido de autosuficiencia, también existe un sentido teleológico de autosuficiencia que opera en *La política*, según la cual la *polis* es una comunidad natural y completa (Pol. I.2, 1252b26-1253a18) porque permite a sus miembros alcanzar la *eudaimonía* a través de las virtudes. El todo (*polis*) precede a las partes (ciudadanos) porque la plena realización de la naturaleza humana presupone circunstancias sólo disponibles en una *polis*.

¹³⁹ Véase Keys (2006: 77-86), Miller (1995), Miller (2000: 343) y Reeve (2009: 512-25).

El naturalismo político de Aristóteles se interpreta así teleológicamente mejor haciendo referencia al hecho de que la naturaleza (*phusis*) de una cosa, su función (*ergon*) y su fin (*telos*) están “sistemáticamente relacionados”: el fin de una entidad natural es realizar su naturaleza en el desempeño de su función (NE IX.7, 1168a6-9).¹⁴⁰ El fin natural de la comunidad política y su propósito es permitir la actualización del potencial humano para llevar una vida de virtud y bienestar consistente con nuestras capacidades racionales.

El carácter teleológico del naturalismo político de Aristóteles no significa que la *polis* sea una entidad natural en el sentido estricto de *La física* II.1. Según este sentido más estrecho de las cosas que existen por naturaleza, más que por otras causas, las entidades naturales tienen una fuente interna de cambio, es decir, cada entidad natural tiene en sí misma un principio de movimiento y reposo, ya sea en relación con el lugar, el crecimiento, etcétera (Ph. II.1, 192b15-20). Aristóteles contrasta explícitamente este sentido de la naturaleza con productos de arte (*technē*), como una cama, donde hay una causa externa, es decir, un artesano (*technitēs*) o un artesano (*de-miourgos*) que se dedica a la acción de producir la cama sobre la base de la embarcación correspondiente (192b30-1).¹⁴¹ La introducción de Aristóteles de sus argumentos a favor del naturalismo político con la afirmación de que “como en otras partes, es observando cómo las cosas se desarrollan naturalmente desde el principio que uno puede estudiarlas mejor” (Pol. I.2, 1252a24-6), ciertamente podría sugerir que él pretende argumentar que la *polis* es una entidad natural en el sentido estricto, pero tal interpretación es claramente incompatible con su explicación de la agencia legislativa. En consecuencia, un mejor enfoque es buscar un sentido

¹⁴⁰ Reeve (2000: 512).

¹⁴¹ En *Metafísica* V.4, Aristóteles distingue varios sentidos de la naturaleza, que incluyen la materia primaria, la forma o sustancia que es el *telos* del proceso de devenir y las sustancias como tales. Sin embargo, como señala Miller, el sentido de la naturaleza según el cual es la “fuente del movimiento primario que está presente en cada entidad natural de manera intrínseca y no accidental” (2013: 322) parece ser el más básico.

más amplio de la naturaleza que sea conciliable con el compromiso de Aristóteles con el estatus del legislador como causa eficiente.

La discusión de *La física* II.8 sobre por qué la naturaleza es una causa que actúa por algo, proporciona la base para un concepto tan extenso de lo natural.¹⁴² Aquí Aristóteles mantiene su distinción entre entidades naturales y productos del oficio. A pesar de sus diferencias, en ambos casos las entidades relevantes son por el bien de sus fines y, en algunos casos, la artesanía completa lo que la naturaleza no puede completar (*he⁻ techne⁻ epitelei ha he⁻ phusis adunatei apergasasthai*) (Ph. 199a9-18). Para el reino natural, además, hay tipos de desarrollo que no pueden considerarse como que involucran principios internos de cambio en el sentido estricto de *La física* II.1; sin embargo, emergen como resultado de la orientación hacia un fin que es natural. Así, Aristóteles señala la forma en que las golondrinas construyen nidos y las arañas tejen telarañas (199a29-30) para cuidar de sus crías o buscar las condiciones para su sustento y supervivencia. Estas “actividades” son una función de impulsos naturales, más que un resultado de investigación o deliberación, pero también involucran un sentido de lo natural que no es estrictamente clasificable en términos de un principio interno de movimiento, crecimiento o cambio.

La física II.8 apunta así plausiblemente a una concepción ampliada de lo natural, según la cual no todas las entidades con una naturaleza “estándar” encuentran su finalización en un proceso puramente natural que implica principios internos de cambio. Aplicado al dominio humano, esto sugeriría que las actividades políticas, principalmente la elaboración de leyes, se derivan de impulsos naturales y son necesarias para completar el trabajo de la naturaleza (*cf.* Ph. 199a15-16).¹⁴³ De manera análoga a una araña que construye una telaraña, la actividad del legislador arquitectónico surge de un

¹⁴² Un punto reconocido por Miller (2000: 328) y Reeve (2009: 513) en sus discusiones sobre el naturalismo político.

¹⁴³ Reeve (2009: 513) sostiene que “las naturalezas estándar perfeccionadas por la artesanía no son productos de la artesanía, ya que sus formas no fluyen hacia ellas desde el alma o la mente de un artesano”.

impulso humano natural de vivir en comunidades políticas bien gobernadas. En la medida en que tales comunidades son necesarias para una vida de autosuficiencia en consonancia con la virtud y el florecimiento, el impulso de la naturaleza humana hacia la buena vida sirve como fuente de motivación para diseñar formas de orden político y legal que promuevan nuestros fines naturales.

Tal interpretación encuentra apoyo en la discusión de Aristóteles sobre hasta qué punto las virtudes humanas son naturales. En II.1 de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que las virtudes no surgen en nosotros ni por naturaleza ni como parte de la naturaleza (NE II.1, 1103a24-5). Las virtudes son capacidades que requieren la ayuda de la habituación para desarrollarse plenamente, de ahí la conocida afirmación de que se obtienen las virtudes éticas realizando actos de virtud (I.13-II.1, 1103a7-b25). También es al participar en buenas acciones y abstenernos de una conducta básica que experimentamos las actividades de la virtud como placenteras, y las actividades del vicio como dolorosas (III.4, 1113a22-b2). Esto se aplica tanto a la justicia como a la valentía o la moderación.

Significativamente, Aristóteles ofrece como evidencia de esta tesis sobre la virtud las actividades de los legisladores. Al habituar a los ciudadanos, los legisladores pretenden hacerlos buenos. Como se discutió en el capítulo primero, es difícil para los jóvenes estar bien entrenados en la virtud sin leyes correctas (X.9, 1179b31-2). El argumento racional por sí solo es inadecuado para quienes han sido educados en malos hábitos y el alma del oyente debe cultivarse para disfrutar de la virtud. También es más probable que la pasión ceda a la fuerza que la razón (1179b23-9). Como consecuencia, la fuerza imperativa de la ley es necesaria para asegurar que las personas se eduquen correctamente y se habitúen a que, al menos, actúen de una manera conforme con la virtud.¹⁴⁴ Los actos de virtud realizan una capacidad presente en nosotros por naturaleza, pero la actualización de esta capacidad requiere el establecimiento por razón práctica de normas que promuevan una conducta justa

¹⁴⁴ Cf. Nederman (1994: 283-304).

y equitativa.¹⁴⁵ La actividad arquitectónica del experto legislativo es necesaria porque la virtud no surge (o emerge) simplemente de forma natural. Sin embargo, la agencia de legisladores está lejos de ser arbitraria. Cuando un legislador está cumpliendo bien su función, esta actividad se ordena a la promulgación de leyes que promuevan la actualización de las potencialidades humanas y nuestro impulso natural a la virtud y el florecimiento.

Cuando Aristóteles dice que el fundador de la comunidad política es la causa (*aitios*) del mayor de los bienes, esto no significa simplemente que la actividad arquitectónica del legislador fundador es una condición necesaria para la formación de la *polis*. También significa que la elaboración de leyes actualiza y completa una potencialidad humana natural ya existente. La *polis* no es simplemente un producto externo del oficio legislativo, sino que se desarrolla naturalmente a partir de asociaciones más básicas a través de la agencia práctica de un fundador legislativo que impone una forma constitucional en materia política.

Esta reconciliación de agencia legislativa y naturalismo político puede elaborarse haciendo referencia a una diferencia significativa entre las “actividades” naturales de los animales y la actividad del legislador en la elaboración de leyes para una *polis*. En el caso de los animales, la construcción de un nido o red no implica arte, investigación o deliberación (*oute techne` oute ze`te` santa oute boulesame-na*) (Ph. II,8, 199a21). Más bien ocurre debido a un impulso natural no racional. La formación de comunidades políticas a través de la legislación arquitectónica, en cambio, se lleva a cabo sobre la base de la deliberación, e incluso se basa, como se demostró en la sección 2, en verdades universales y prácticas. Por el contrario, la actividad de legislar, en tanto que ejercicio de *phronēsis*, se diferencia de la

¹⁴⁵ Cfr. Kraut (2002: 242): “La ciudad surge de una característica de nuestra psicología... ni elegida ni inculcada por el hábito, sino... fijada por nuestra naturaleza, es decir, nuestro deseo de sobrevivir; satisfacer nuestras necesidades diarias y procrear”. Aunque correcta en su enfoque sobre la naturaleza humana, la lectura de Kraut también subestima la importancia de las características de la racionalidad práctica que permiten reconciliar la agencia legislativa y el naturalismo político.

pura producción (*poesis*) que implica la construcción de un lecho. Es al considerar más de cerca esta última distinción como se puede ver mejor cómo una concepción extendida de la naturaleza que incluye acciones derivadas de impulsos naturales es consistente con la descripción de Aristóteles de la *polis* como codependiente de la agencia legislativa.

La afirmación de Aristóteles de que los seres humanos son políticos por naturaleza (Pol. I.2, 1253a2-3) es la proposición que ayuda a unir los múltiples hilos. El hecho de que los seres humanos sean políticos por naturaleza no significa que vivan, o deseen vivir, en comunidades políticas únicamente en función de impulsos naturales independientemente de la razón y la deliberación. Más bien significa que los seres humanos tienen impulsos naturales que los guían hacia la aplicación de una capacidad de juicio práctico al desarrollo de asociaciones políticas.¹⁴⁶ El sentido en que los seres humanos son animales más verdaderamente políticos que otros animales gregarios, como las abejas (Pol. 1253a8), apunta al papel activo de la razón en el desarrollo de las comunidades políticas y del derecho. Los humanos son distintos porque tienen una capacidad natural para el habla racional (*logos*). Esta capacidad permite a los seres humanos expresar opiniones sobre lo oportuno e inconveniente y lo justo y lo injusto, en contraste con otros animales, que sólo pueden expresar placer o dolor (Pol. 1253a8-14). Es en el desarrollo de esta capacidad natural para el habla racional a través de la deliberación práctica, la elección y la acción que los seres humanos poseen un sentido de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que culmina en la asociación y la ley claramente políticas.¹⁴⁷

Para Aristóteles, el fin humano es la actividad racional del alma en conformidad con la virtud (NE I.7, 1097b22-1098a4). Un legislador arquitectónico, al fundar la Constitución de una *polis* y promulgar sus leyes fundamentales, está así comprometido con un modo de actividad prácticamente racional, que es un cumplimiento pleno

¹⁴⁶ Véase Yack (1993: 15-33) y Zingano (2013: 199-222).

¹⁴⁷ Cfr. Cheery y Goerner (2006: 563-85).

de la naturaleza distintivamente humana. El fin de la actividad del legislador es, además, el bien humano como tal.¹⁴⁸

El estatus de los seres humanos como animales naturalmente políticos permite así una distinción entre el trabajo de una araña en la construcción de una red y la actividad de un legislador en el diseño de un conjunto fundamental de leyes para una *polis*. Es la capacidad humana para la deliberación y la investigación racional lo que distingue los productos del “oficio” legislativo de los productos que surgen del impulso animal. El estatus de los humanos como animales naturalmente políticos también apunta, además, a claras diferencias internas al dominio humano entre la fundación de una comunidad política y la producción de una cama. En el caso de una cama, considerada como producto del oficio de hacer camas, el extremo es externo e independiente del artesano (NE VI.4, 1140a1-23). En el caso de la *polis*, al menos asumiendo que es parte de nuestra naturaleza vivir en asociaciones políticas, entonces el legislador se dedica a la actividad prácticamente racional de establecer una Constitución con el propósito de actualizar la potencialidad humana para la virtud y floreciente. La elaboración de leyes fundacionales, en contraste con la producción, tiene un fin contenido dentro de la actividad que se elige a través de esa misma actividad.

En consecuencia, la referencia de Aristóteles al legislador fundador (*demiourgos*) como artesano debe considerarse como una analogía propiamente dicha en el sentido de que la actividad de hacer leyes tiene un aspecto productivo, pero en última instancia es práctica en sus fines (véase NE I.6, 1096b28). La pericia legislativa es una función de impulsos naturales (análoga a la actividad de la golondrina o la araña en la construcción de un nido o una red, respectivamente) y, sin embargo, difiere del trabajo productivo no deliberativo de los animales en la medida en que ejerce una capacidad claramente humana e intenta promover más en el dominio político. Si bien

¹⁴⁸ Esto es lo que explica por qué el origen de la comunidad política puede considerarse más genuinamente como surgido de la naturaleza que la formación de otros grupos, como un equipo atlético o un coro musical.

la actividad arquitectónica de fundar una Constitución y sus leyes es análoga a la producción de un artesano, también satisface la capacidad natural distintivamente humana de hablar y reflexionar racionalmente sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. El legislador fundador, al comprometerse en la actividad de diseñar estructuras políticas y normas legales, por lo tanto, ejerce todas las capacidades de discurso racional y deliberación práctica que intenta promover. En este sentido, hay un aspecto reflexivo en la elaboración de leyes en el que el ejercicio de la razón práctica a través de la formación constitucional apunta al mismo fin —*eudaimonia*— que la actividad actualiza.

En consecuencia, un legislador fundador aristotélico se compromete en una forma de actividad práctica que es una realización de la naturaleza claramente humana y, al hacerlo, elige un fin —florecer—, que es el telón de nuestras capacidades naturales específicas. Ahora bien, uno podría objetar, por supuesto, que esta es una concepción altamente idealizada de la elaboración de leyes constitucionales. Esto, por supuesto, sería cierto, pero es completamente consistente con la tendencia a ver a los legisladores fundamentales como ejemplos de sabiduría práctica y experiencia, discutida en la sección 1. El legislador aristotélico en el sentido focal no es un mero legislador, sino más bien un agente prácticamente razonable con conocimiento del bien humano.

La explicación de Aristóteles sobre el legislador fundador y la naturaleza como causas conjuntas de la *polis* se basa, por tanto, no sólo en una explicación ampliada de la naturaleza, mediante la cual nuestras facultades racionales naturales nos permiten cumplir un impulso innato hacia la formación de comunidades políticas que son conducentes al desarrollo de virtudes intelectuales y éticas, sino también en una concepción reflexiva de la racionalidad práctica como una facultad por la cual “hacer” y la elección para el fin humano último son lo mismo.

La interpretación ofrecida aquí es consistente, vale la pena señalarlo para terminar, con el rechazo tajante de Aristóteles de la cruda dicotomía *phusis-nomos* que está asociada con el movimiento

sofístico.¹⁴⁹ Como se discutió en el capítulo primero, X.9 busca exponer la especiosa afirmación sofista de poder enseñar la experiencia política (*politike*) y el “arte” de la legislación (NE 1181a1-b13). Por lo tanto, es significativo que la primera mención del *nomos* en la *Ética a Nicómaco* aluda a la enseñanza sofística del derecho: “Las cosas nobles y las cosas justas (*ta de kala kai ta dikaia*), que la pericia política (*politike*) examina, admiten mucha controversia y variabilidad (*polle n echei diaphoran kai plane n*), de modo que se considera que existen sólo por ley y no por naturaleza (*ho ste dokein nomo [i] monon einai, phusei de me*)” (NE I.2, 1094b15-17).

El naturalismo político de Aristóteles es en parte una respuesta a las distorsiones que surgen de una oposición demasiado aguda entre lo que es por naturaleza y por convención. Sin duda, una *polis* se mantiene unida por la justicia (EE VII.9, 1241b14-15), y los ciudadanos se vuelven justos no sólo por la naturaleza, sino por la habituación guiada por la razón práctica y la ley (NE II.1, 1103a13-16). Por otro lado, la razón práctica busca promover las condiciones para una actividad racional claramente humana dirigida al bien. Si bien la sabiduría práctica admite menos precisión que otras formas de conocimiento, además, existen regularidades en el dominio político accesibles a una persona prácticamente razonable. La ciencia política de Aristóteles reconoce así la tendencia natural a establecer comunidades regidas por la ley, al tiempo que reconoce el elemento de actividad intencional y habituación necesaria para la plena realización del potencial de vida política incipiente en las formas más básicas de asociación.

Por lo tanto, no es sorprendente que la introducción de Aristóteles de los tres principios de su naturalismo político vaya acompañada de varios llamamientos al papel necesario del derecho para restringir los deseos humanos e introducir orden en los asuntos humanos. En su análisis de la asociación de la *polis* a partir de formas de asociación más básicas —la familia y la aldea—, Aristóteles cita el pasaje homérico sobre los cíclopes, según el cual cada uno actúa como

¹⁴⁹ Véase Ambler (1985).

una ley (*themisteuei*) para sus hijos y esposas, y no presta atención a los demás (Pol. I.2, 1252b23).¹⁵⁰ Esta existencia dispersa se contrasta con el estado de desarrollo según el cual la formación de comunidades políticas, bajo la guía de la ley, permite el cumplimiento de las capacidades humanas naturales. Al afirmar que la persona que fundó una comunidad política era responsable del mayor de los bienes —la declaración que formó el punto de partida para el análisis en este capítulo—, Aristóteles señala que los humanos son los mejores animales cuando se completan (*teleo`theis*), pero lo peor de todo cuando se separan de la ley y la adjudicación (*nomou kai dike`s*) (1253a31-33). El orden que la ley introduce en las comunidades políticas deriva, en última instancia, de la tendencia natural que poseen los seres humanos hacia la plena realización de sus capacidades, pero también refleja la necesidad de una actividad intencional, en particular la del legislador, para asegurar la actualización de esta potencialidad.

¹⁵⁰ Odyssey 9.112-15.

3

LA RELATIVIDAD CONSTITUCIONAL DEL DERECHO

Los dos primeros capítulos han demostrado que, para Aristóteles, *nomos* en el sentido focal es un estándar de conducta derivado de la razón práctica de un legislador arquitectónico. La pericia legislativa, desde este punto de vista, es una subrama privilegiada de la verdadera pericia política y promulga leyes con miras al bien humano, comprensiva de la promoción de las condiciones para la virtud y el bienestar. Sin embargo, las implicaciones completas de la tesis de Aristóteles de que la elaboración de leyes es parte de la experiencia política sólo pueden entenderse por referencia a la afirmación de que los legisladores deben promulgar leyes (*nomoi*) relativas a la Constitución (*politeia*) (Pol. 1282b8-13, IV.1, 1289a14-22). En su sentido más simple, la relatividad constitucional del derecho implica que los legisladores deben promulgar leyes que sean consistentes con las prioridades de su régimen, y lo hacen. Más fundamentalmente, la relatividad constitucional del derecho refleja la dependencia del derecho de las concepciones explícitas o implícitas de la buena vida que informan los arreglos alternativos de las oficinas de gobierno. En este capítulo, sostengo que la relatividad constitucional del derecho se interpreta mejor a través del lente de la teoría de las causas explicativas de Aristóteles. Según esta interpretación, la *politeia* es la causa formal de la *polis* y está estructurada por la concepción de *eudaimonia* prevaleciente entre el elemento político dominante. La sección 1 defiende tanto la afirmación general de que el análisis constitucional de Aristóteles se basa en su teoría de las causas explicativas y la afirmación específica de que la *politeia* es una

causa formal. En la sección 2, luego relaciono el estatuto de la *politeia* como causa formal con las diferentes concepciones de la *eudaimonía* que determinan los diversos tipos de regímenes y sus leyes. Finalmente, en la sección 3, examino si la relatividad constitucional del derecho implica que todo derecho es necesariamente partidista al considerar su aplicabilidad al mejor régimen.

SECCIÓN 1. LA *POLITEIA* COMO CAUSA FORMAL

El compromiso de Aristóteles con la relatividad constitucional del derecho refleja el papel explicativo fundamental de la *politeia* en su pensamiento político.¹⁵¹ Esta primera sección sostiene que la prioridad explicativa de la *politeia* es separable de su estatuto como causa formal de la *polis*.¹⁵² Si bien el análisis de Aristóteles de las Constituciones (*politeiai*) se refiere con frecuencia a diferentes formas (*eidē*) de orden político (*taxis*), son obstáculos aparentes para el uso de explicaciones causales en el dominio práctico. No obstante, estas preocupaciones pueden ser superadas, y el uso que hace Aristóteles de la *politeia* para explicar tanto la unidad de una *polis* como sus condiciones de identidad respalda una interpretación no reduccionista de su estatuto como causa formal. Como quedará claro en la sección 2, el reconocimiento del estatuto de la *politeia* como

¹⁵¹ Para un análisis sistemático de las 522 apariciones del término *politeia* en *La política*, véase Mulhern (2015). Mulhern identifica cuatro sentidos distintos, pero a menudo estrechamente relacionados, del término *politeia*: ciudadanía cuerpo ciudadano, constitución o disposición de oficinas y régimen (2015: 84). Véase, también, Harte y Lane (2013).

¹⁵² La afirmación de que la *politeia* es una causa formal es bastante común en los estudios recientes angloamericanos, pero no se ha desarrollado ni defendido en detalle. Las aplicaciones de la teoría de las causas a la teoría política de Aristóteles se encuentran en Miller (1995: 15 y 151; 2011) y Keyt (2017: 178-9). Preus (1977: 354-60) y Bates (2003: 62) son discusiones instructivas sobre la *politeia* como forma o *eidos* de la *polis*. Para una identificación cautelosa basada en *Politics* III.3, 1276b1-9, véase Irwin (1988: 254). En su análisis de las causas explicativas, Stein asume que el “Estado” y la Constitución son causas formales (2011: 700-702). Véase, también, Neschke-Hentschke (1971: 145-8).

causa formal es crucial para comprender la afirmación de Aristóteles de que las leyes deben promulgarse en relación con diferentes Constituciones.

Miller ha proporcionado un sugerente esbozo de la aplicabilidad de la teoría de las causas a *La política* de Aristóteles.¹⁵³ La causa material de la *polis*, como un todo compuesto, son sus ciudadanos (Pol. III.1, 1274b38-41, VII.4, 1326a5). Una disposición de ciudadanos en una estructura compuesta (*synthesis*) de un tipo particular constituye la *politeia* como la forma (*eidos*) de la *polis* (III.3, 1276b7-10). Según esta lectura, la *polis* tiene “dentro de sí un principio formal por el cual se organiza y se rige: su constitución”.¹⁵⁴ La causa “eficiente” de la *polis* es, como se sugiere en el capítulo segundo, o el legislador fundador (*nomothetēs*) responsable de un régimen político y sus leyes (II.12, 1273b32-5) o la experiencia en la elaboración de leyes (*nomothetikē*) que guía la actividad del legislador. Se puede completar el cuadro identificando el *telos* y la causa final de la *polis* como *eudaimonia* (III.6, 1278b17-24, III.9, 1280b39).

Las distinciones de Aristóteles entre tipos de Constitución, ciudadano y cargo por referencia a las diferencias de tipo (*eidos*) proporcionan un apoyo inicial para otorgar un papel explicativo no trivial a las causas formales en el análisis constitucional. El uso del término *eidos* es particularmente evidente en *La política* III-IV, donde no sólo se consideran diferentes tipos constitucionales como *eidē* diversos (por ejemplo, Pol. IV.3, 1290a12-17, IV.8, 1294a26), sino que estos tipos son en sí mismos en diversas clases de la misma especie, con cuatro *eidē* cada uno enumerados para la democracia (IV.4, 1291b31-1292a39) y la oligarquía (IV.5, 1292a40-b10).

Sin embargo, aunque sugerente, el uso liberal del término *eidos* por parte de Aristóteles en referencia a diversos tipos de fenómenos políticos no implica que la teoría de las causas formales, consideradas como principios metafísicos, tenga una función explicativa

¹⁵³ Miller (2017).

¹⁵⁴ Miller (1995: 15). Miller señala la analogía con el alma como el principio formal organizador del cuerpo, citando *Politeia* e Isócrates Areopagiticus 14.1 de Platón: “El alma de una *polis* no es otra cosa que su *politeia*”.

fundamental en la ciencia política aristotélica.¹⁵⁵ En esta función explicativa es necesario examinar más de cerca el concepto de *politeia*.

La caracterización inicial de Aristóteles de la *polis* como un todo compuesto de ciudadanos (considerados como partes) en *La política* III sugiere que tanto la *polis* como la *politeia* se entienden mejor a través de un análisis previo de la ciudadanía y el ciudadano (*politēs*) (III.1, 1274b39-42).¹⁵⁶ Siguiendo el método de desglosar totalidades en partes componentes, el enfoque de *La política* III.1-5 está, por tanto, en los enigmas planteados por la ciudadanía. La primera definición tentativa de Aristóteles de la noción de *politeia* en *La política* es, pues, como cierta disposición ordenada (*taxis*) de los residentes de la *polis* (1274b38).

El orden principal (*taxis*) al que se refiere la primera definición de *politeia* de Aristóteles es entre residentes (*oikountōn*) de la ciudad que son y no son ciudadanos. Esto plantea dudas sobre si la ciudadanía puede tener una prioridad explicativa sobre la *politeia*. Como partes componentes de la ciudad, los ciudadanos pueden sentirse comprometidos con la ciudad, pero la ciudad no es una mera colección o agregado de ciudadanos. Es necesario algún principio de unidad y orden para proporcionar un criterio de pertenencia a la ciudadanía en primera instancia. Así, Aristóteles concluye que los diferentes tipos de ciudadanos se explican mejor por referencia a diferentes formas de *politeia* (III.5, 127a15-16) y ofrece una segunda definición de la siguiente manera:

La *politeia* es un arreglo ordenado (*taxis*) de una ciudad (*poleōs*) con respecto a sus oficinas (*archōn*), particularmente la que tiene autoridad sobre todos los asuntos (*kurias pantōn*). Porque el gobierno tiene

¹⁵⁵ Sobre el papel explicativo metafísico de las causas (*aitia*), véase Freeland (1991) y Charles (2000: 348-72).

¹⁵⁶ Los primeros casos de *politeia* (por ejemplo, Herodoto 9.34) se refieren más a “la condición de ciudadano” que a un sistema político o un conjunto de leyes fundamentales. Véase Schofield (2006: 33). Aunque el concepto de *politeia* como un sistema o arreglo político —con sus leyes y costumbres concomitantes— es identificable en la *Politeia* de Platón y la (*pseudo*) *politeia* de los espartanos de Jenofonte (c. 394), se mantiene una estrecha conexión con la ciudadanía.

autoridad en todas partes sobre la *polis* (*kurion men gar pantachou to politeuma tēs poleōs*) y la *politeia* es el gobierno (*politeumad'estinhēpoliteia*). Quiero decir, por ejemplo, que en las democracias el pueblo (*dēmos*) tiene autoridad (*kurios*), mientras que, por el contrario, son pocos (*hoi d'oligoi*) en las oligarquías (III.6, 1278b9-15).¹⁵⁷

Esta segunda definición identifica la *politeia* con una disposición ordenada particular de las oficinas y, por lo tanto, el gobierno o el cuerpo gobernante (*politeuma*).¹⁵⁸ Una oligarquía, por ejemplo, encuentra su principio de disposición en el hecho de que los ricos (pocos) ocupan posiciones de autoridad y organiza las oficinas de gobierno para reflejar su propia concepción política (en este caso partidista y, por lo tanto, defectuosa). La segunda definición, elaborada sobre la base del tratamiento dialéctico de Aristóteles de los acertijos relacionados con la ciudadanía, es, por tanto, la más autorizada en la medida en que señala el hecho de que es el grupo dominante en una comunidad política el que determina su estructura institucional y sus leyes.¹⁵⁹

Ambas definiciones de la *politeia* de Aristóteles la identifican con un arreglo ordenado (*taxis*).¹⁶⁰ Como se vio en el capítulo

¹⁵⁷ La identificación de Aristóteles del gobierno (*politeuma*) con la *politeia* asocia ciudadanía en el sentido activo con participación en el gobierno. Sobre la distinción entre ciudadanía activa y pasiva, véase Keyt (2017: 236-7). La ciudadanía pasiva (que no incluye a los trabajadores manuales, esclavos, mujeres y metics) es la ciudadanía de un hombre libre que no participa activamente en el gobierno o la oficina política (Pol. III.5, 1278a16-17).

¹⁵⁸ Curiosamente, los comentaristas de finales del siglo XIX ofrecen glosas más claras de este pasaje que algunos eruditos contemporáneos. Susemihl y Hicks (1894: 381) sugieren que es “una manera enfática de afirmar... que el carácter de la constitución está determinado por los titulares del... poder”. Newman (1887: II. 264-265) sostiene que la expresión *taxis* se refiere aquí específicamente a la distribución del poder político.

¹⁵⁹ Simpson (1998: 148) observa correctamente la identificación de Aristóteles de la *politeia* con (la disposición de) un cuerpo de personas (en lugar de un sistema de leyes “superiores” en el sentido moderno). Véase, también, Kraut (2002: 15).

¹⁶⁰ Véase la nota 58 del capítulo primero. La Constitución aristotélica ateniense también emplea el término *taxis* de manera liberal en su descripción de la historia constitucional ateniense. Véase, en particular, III.1 y IV.1.

segundo, para Aristóteles la fuente del ordenamiento de las partes de la *polis* en el caso central es el *nomothetēs* o legislador arquitectónico. La Constitución en un sentido aristotélico es, por tanto, un ordenamiento de las oficinas de conformidad con los compromisos políticos de su(s) fundador(es) o gobernante(s). En el caso central, los actos arquitectónicos de legislación privilegian la virtud y el bienestar y el orden constitucional reflejará esta correcta interpretación del bien. En realidad, por supuesto, son los intereses partidistas del grupo gobernante los que tienden a ordenar la Constitución. Las leyes de una *polis*, en ambos casos, dependen de la forma de su Constitución determinada por los fines privilegiados entre su elemento dominante.

La afirmación de Aristóteles de que la *politeia* es, en cierto modo, la vida (*bios*) de la ciudad (IV.11, 1295a40) completa el cuadro.¹⁶¹ La discusión de *politeiai* en *La retórica* ayuda a dilucidar esta afirmación. Aquí Aristóteles aconseja a los oradores deliberativos que presten atención al *telos* de cada *politeia*. Esto refleja la orientación de diferentes actividades, y, por lo tanto, implícitamente modos de vida, por diversos fines (*teloi*), que a su vez se manifiestan en formas constitucionales particulares (Rh. I.8, 1366a1-15). La democracia está orientada por el fin (*telos*) de la libertad; la oligarquía, por la riqueza; la aristocracia, por la virtud (*aretē*), y la tiranía, por la autoconservación (*cfr.* NE V.3, 1131a25-8). Como cada grupo persigue la participación en la felicidad de una manera diferente, dice Aristóteles en *La política*, también se hacen diferentes modos de vida

¹⁶¹ La identificación de Aristóteles de la *politeia* con el *bios* de la ciudad no es incondicional: se sostiene “en cierto sentido (*tis*)”. La suposición de que existe una estrecha relación entre la forma de vida de una *polis* (en un sentido amplio, incorporando disposiciones para el nacimiento y la habituación de los niños) y su Constitución es omnipresente en la *politeia* de la literatura anterior. Aparte del ejemplo más obvio —la *República* de Platón—, tanto Critias como (*pseudo*) Jenofonte, en sus obras *Politeia de los espartanos* se focalizan más en la educación, las mujeres y la crianza de los niños que en la disposición de los cargos políticos. Al teorizar la mejor Constitución guiada por la forma de vida más digna de elección (*bios*) (Pol. VII.1, 1323a16), Aristóteles también habla de formas de arreglo (*taxis*) para el establecimiento de ágoras, mercados, gimnasios y administración de la vida del país (por ejemplo, VII.12, 1331b7-14).

y Constituciones (*touste bios heterouspoiountai kai tas politeias*) (Pol. VII.8, 1328b1-2). La búsqueda de diversas concepciones de la felicidad determina así las diferentes formas (*eidē*) de Constitución. La mejor Constitución (*tēn aristēn politeian*) está guiada por el mejor fin (*telos*) (VII.2, 1325a14). Cada forma constitucional tiene un carácter distintivo determinado por los compromisos políticos, fundamentalmente una concepción de la buena vida, prevalecientes entre sus ciudadanos autorizados.

Incluso si se acepta este análisis de la *politeia*, existen aparentes obstáculos para la aplicación de las causas formales, consideradas como principios científicos explicativos, al dominio político. En primer lugar, la distinción entre conocimiento teórico, orientado por la verdad, y conocimiento práctico, orientado por la acción (Met. II.1, 993b20; NE I.3, 1095a5, II.1, 1103b26-9 y X.9, 1179b2-4), podría interpretarse en el sentido de que los principios de explicación causal tienen un papel limitado en la ciencia política.

Como se señaló en los dos capítulos anteriores, Aristóteles opera con una noción de ciencia más amplia y más estricta (*epistēmē*). La ciencia política se inscribe en la concepción más amplia de *La metafísica* VI.1 e incluye tanto un conocimiento teórico universalista como un “conocimiento basado en la experiencia” particularista que se ocupa de las aplicaciones (NE I.2, 1094a27-b10).¹⁶² Los trabajos prácticos asumen, como *La ética a Nicómaco* X.9 deja particularmente claro, que la política es susceptible al análisis de lo que ocurre en su mayor parte (*hōs epi to polu*), y desde esta perspectiva no hay una razón de principio para excluir el análisis causal de la ciencia política.¹⁶³ También hay que prestar atención a la distinción entre los objetivos próximos y últimos de una disciplina. Si bien la investigación política apunta en última instancia a la buena acción, más que a la verdad, el conocimiento teórico relevante para la filosofía de los asuntos humanos puede ser uno de sus objetivos inmediatos. Una comprensión correcta de los fines de la acción, por ejemplo,

¹⁶² Reeve (2017: xxvi).

¹⁶³ Nielsen (2015: 29-48).

presupone el conocimiento de lo voluntario y lo involuntario (EE II.10, 1226b16-37).¹⁶⁴ La discusión de Aristóteles sobre la virtud en *La ética a Nicómaco* II.3-6, enmarcada como una indagación sobre la *ti esti* o “¿qué es?” de la virtud (1105a19), es otro ejemplo instructivo. El objetivo último de esta investigación es la buena acción, pero no obstante, es una búsqueda de la esencia de la virtud. Para Aristóteles, en consecuencia, un “estudio teórico extrínseco a alguna actividad práctica puede informar esa actividad sin siquiera constituir parcialmente esa actividad”.¹⁶⁵

Una preocupación más específica es que considerar la *politeia* aristotélica como una causa formal podría considerarse inseparable de un concepto orgánico inverosímil de la *polis*. Schütrumpf, en este contexto, ha criticado con razón la opinión de que la *polis* es una sustancia natural que admite un análisis metafísico en términos de las cuatro causas explicativas.¹⁶⁶ Una sustancia no puede estar compuesta de sustancias, según los supuestos aristotélicos (Met. VII.13, 1039a3-4, VII.17, 1041a4-5) y los habitantes de una *polis* son sustancias. A lo sumo, la *polis* es una “cuasi-sustancia” porque está compuesta “según la naturaleza”.¹⁶⁷

Para ver por qué la atribución de un papel explicativo a las causas (*aitiai*) en el pensamiento político de Aristóteles es independiente de la opinión de que la *polis* es una sustancia natural, es instructivo recordar la función de la teoría. Según Aristóteles, uno no tiene conocimiento de una cosa sin captar su “por qué” o “porque” (*to dia to peri hekaston*) (Ph. II.3, 194b19; APo. I.2, 71b9-11). La causa material es eso “de lo que algo se convierte” (*ex hou gignetai ti*), por ejemplo, el bronce de una estatua (Ph. II.3, 194b24). La causa formal es la forma o arquetipo (*to eidos kai to paradeigma*),

¹⁶⁴ Henry y Nielsen (2015: 3), y Shields (2015: 237). Véase, también, Anagnostopoulos (1994).

¹⁶⁵ Shields (2015: 237).

¹⁶⁶ Véase la crítica de Schütrumpf (1991 i: 104-7) del intento de Neschke-Hentschke's (1971) de establecer la función explicatoria de las cuatro causas como “*metapolitischen Strukturprinzipien*”.

¹⁶⁷ Keyt (2017: 16).

que es también la inteligibilidad racional o esencia (y sus géneros) de una cosa (*ho logos ho tou to hēn einai kai ta toutou gene*) (Ph. II.3, 194b27-9; Met. V.2, 1013a26-9; APo. II.11, 94a21-30), por ejemplo, la forma o estructura inteligible de una estatua o la proporción 2: 1 y el número como las causas de la octava.¹⁶⁸ Un tercer tipo de causa (la llamada causa “eficiente”) es el punto de partida del cambio (*hē archē tēs metabolēs*), por ejemplo, cómo un padre es la causa de su hijo (Ph. II.3, 194b30-2). Con respecto a los tipos artificiales, como una estatua, el principio de cambio se entiende fácilmente como el hacedor de estatuas o artesano, aunque Aristóteles sugiere que es la pericia la verdadera causa “eficiente” (Ph. II.3, 195b21-5, 3, 195b21-5). La causa final es el fin (*telos*) o el “por el cual” (*hou heneka*) se hace algo en el sentido de que la salud puede servir como causa final para alguien que se dedica a la actividad de caminar (194b34-5).

La explicación de Aristóteles se comprende mejor como una teoría de los “porque” en el sentido de principios explicativos metafísicos que como una teoría de las causas en el sentido moderno.¹⁶⁹ Aunque la relación entre causalidad y explicación en Aristóteles es más estrecha que en las concepciones modernas, la teoría de las causas es una “teoría sobre la estructura de las explicaciones”.¹⁷⁰ Una explicación de la causa formal busca la esencia de una parte de la realidad por referencia a lo que une a sus partes constituyentes (véase Met. VII.17, 1041b5ff). El papel principal de las causas formales es servir en las explicaciones metafísicas de la estructura de la

¹⁶⁸ Las definiciones en *Física* II.3 y *Metafísica* V.2 se refieren a la forma (*eidos*), la esencia (*to ti ēn einai*) o el “qué es ser” algo, la sustancia (*tēn ousian*) y el todo o síntesis (Ph. II.3, 195a20; Met. V.2, 1013b22-3). La forma también se identifica con la actualización del potencial, de modo que, por ejemplo, en el caso de un objeto artificial, la impresión de una forma sobre la materia constituye una síntesis que implica la actualización de una estructura inteligible. Sprague (1968) y Todd (1976) discuten las dificultades con la explicación de las causas por referencia al ejemplo de la estatua, pero no son directamente relevantes para mis preocupaciones aquí.

¹⁶⁹ Annas (1982: 319).

¹⁷⁰ Moravcsik (1974: 3). Para conocer los vínculos entre causalidad, explicación y necesidad, consulte Stein (2011: 2012).

realidad por referencia a la unidad que proporciona constituyentes estructurales.¹⁷¹

La crítica de Schütrumpf de la aplicación de la teoría de las causas a la teoría política de Aristóteles asume correctamente, como su primera premisa, la falsedad de una fuerte lectura metafísica de la *polis* como sustancia natural. Como se sugiere en el capítulo segundo, la lectura más convincente del naturalismo político de Aristóteles es que la naturaleza y el legislador son “causas cooperativas” de la *polis*; es decir, el impulso natural a la comunidad política debe complementarse con la intención humana (Pol. I.2, 1253a30-2).¹⁷² Por un lado, la *polis* es un todo ordenado que surge de asociaciones más básicas, como la familia y el pueblo, debido a impulsos naturales (1252b30-1253a1). Por otro lado, una condición necesaria para el establecimiento de la asociación política es la experiencia del verdadero legislador (II.8, 1268b34-8, II.12, 1273b30-3, III.12, 1282b14-16, VII.4, 1325b40-1326a5).¹⁷³ Sin embargo, esta imagen es consistente con la tesis de que la *politeia* es una causa formal en la medida en que Aristóteles emplea la teoría de las causas para explicar la unidad y las condiciones de identidad de los artefactos, así como de las sustancias naturales (Fil. II.3; Met. V.2).¹⁷⁴ Incluso una interpretación de la *polis* como principalmente un artefacto

¹⁷¹ Moravcsik (1974: 8-9). En la medida en que aparecen en las explicaciones de la estructura de la realidad, las causas formales también pueden entenderse desde una perspectiva epistemológica. Véase Stein (2011: 706): “Las cuatro causas, desde el principio, se consideran cruciales para nuestra actividad de búsqueda de conocimiento, así como para la estructura del mundo”.

¹⁷² Miller (1991: 296).

¹⁷³ Reeve (2009: 517).

¹⁷⁴ La no coincidencia de causas finales y formales en el análisis de Aristóteles de la *polis* apoya su estatus como, al menos en parte, un producto de la intención humana. En el ámbito natural de las regularidades “en su mayor parte”, la causa final es la forma completamente desarrollada de la cosa y, por lo tanto, puede haber una coincidencia de causas formales y finales (Ph. II.8, 199a31; DA. II.4, 415b10; GA. I.1, 715a4ff). En el caso de los organismos vivos, por ejemplo, el punto de partida del cambio (por ejemplo, el padre) es un organismo vivo del mismo tipo, de modo que las causas formales, finales y “eficientes” pueden coincidir (Ph. II.7, 198a25). Los ejemplos de Aristóteles en *Física* II.3 y *Metafísica* V.2 sugieren que la

de la inteligencia práctica humana, por lo tanto, de ninguna manera excluye el uso de causas formales en la ciencia política.

La aplicabilidad de la teoría de las causas explicativas a la política no puede impugnarse simplemente porque no es plausible ver la *polis* metafísicamente como una sustancia natural. De hecho, en la medida en que la función de la teoría de las causas explicativas es desentrañar el “porqué” o el “porque” de fenómenos particulares, entonces puede animarse en cualquier ocasión cuando busquemos conocimiento.¹⁷⁵ Tal aplicación del análisis causal al dominio práctico es más explícita en *La ética a Eudemo* I.6:

Uno no debería, incluso cuando se sigue la política, considerar superflua el tipo de teoría (*theōrian*) que aclara no sólo qué es (*to ti*) algo, sino también su causa (*to dia ti*). Pues tal es el enfoque filosófico en todos los campos de investigación. Sin embargo, esto requiere mucha precaución (EE 1216b35-40).

La necesidad de cautela, implica Aristóteles, se deriva del hecho de que las personas sin experiencia práctica o perspicacia se involucran en argumentos que son ajenos a los asuntos en cuestión (1217a3-7). El mero hecho de que algunos teóricos (estos comentarios recuerdan la crítica de los sofistas en el libro X.9 de *La ética a Nicómaco*) apliquen los principios teóricos de la explicación al dominio práctico de manera errónea no implica que tal aplicación sea metodológicamente ilegítima.

Con todos estos puntos en mente, en particular el reconocimiento metodológico de la necesidad de hacer la pregunta “*dia ti*” en la ciencia política, hay pocas razones para ignorar la referencia de Aristóteles a los tipos (*eidē*) en *La política* como una aplicación

coincidencia de diferentes causas es menos aplicable a los artefactos que en el ámbito natural estrictamente hablando.

¹⁷⁵ Como se señala en la siguiente sección, los argumentos iniciales tanto de *La ética a Nicómaco* como de *La política* apelan al bien como causa final de acción (NE I.1, 1094a1-3; Pol. I.1, 1252a1-3). El argumento del libro VI.2 de *La ética a Nicómaco* también sugiere que la elección (*prohairesis*) se considera correctamente como la causa “eficiente” de la acción.

del análisis explicativo formal. En *La política* V.5, por ejemplo, Aristóteles afirma la necesidad de teorizar los fenómenos políticos haciendo referencia a las diferentes formas de cada Constitución (*kath hekaston d' eidos politeias ek toutōn merizontas ta sumbainonta dei theōrein*) (Pol. 1304b19-20). Esta teorización de tipos constitucionales se corresponde perfectamente con la explicación general de las causas formales esbozada anteriormente. Como orden (*taxis*) de ciudadanos y oficinas, la *politeia* es un arquetipo que proporciona un principio de inteligibilidad a la *polis* (Ph. II.3, 194b27-9; Met. V.2, 1013a26-9; APo. II.11, 94a21-30). En la medida en que la *polis* es un todo compuesto formado por diferentes partes, es una síntesis ordenada según principios estructurales (Met. V.2, 1013b22-3; *cf.* Ph. II.3, 195a20). Considerada como la forma de vida de la *polis*, además, la *politeia* es un principio organizador afín al alma de un organismo (Pol. III.3, 1276b7-8, IV.4, 1291a24-8). Cuando se combina con las frecuentes referencias de Aristóteles en *La política* a diferentes formas (*eidē*) de *politeia* (e incluso diferentes formas de los tipos de *politeia*), esto proporciona una evidencia sólida de que la Constitución sirve como un principio formal de inteligibilidad que une las partes constituyentes de la *polis*.

Las causas aristotélicas son, sin embargo, principios de explicación, y es en este nivel donde debe evaluarse la fecundidad de ver la *politeia* como una causa formal. Un importante papel explicativo de las causas formales es que una explicación racional de la esencia (*to ti ēn einai*) o “lo que debe ser” de tipos de entidad nos permite fijar sus condiciones de identidad. Es revelador en este contexto que Aristóteles invoque explícitamente el concepto de *politeia* para proporcionar el criterio de identidad de las comunidades políticas.¹⁷⁶

La cuestión del criterio de identidad para una *polis* enmarca la discusión en *La política* III. Aristóteles introduce aquí el problema de la atribución política, es decir, si los casos de acción política deben atribuirse a la *polis* o a la forma particular de gobierno que prevalece en la *polis* (por ejemplo, Atenas o la democracia ateniense) (Pol. III.1, 1274b35-6). Una disputa relacionada concierne, como se discutió

¹⁷⁶ Sobre este punto, véase Newman (1887: I.211) y Susemihl y Hicks (1894: 380).

anteriormente, a la naturaleza del ciudadano, en la medida en que lo que constituye un ciudadano en una democracia no será lo mismo que en una oligarquía (1275a3-5). Desde una perspectiva explicativa, lo que se busca en ambos casos es una base de principios sobre la que afirmar que una *polis* es la misma en el tiempo y en las circunstancias.

La respuesta de Aristóteles al acertijo es que una *polis* puede considerarse lo mismo por referencia a su *politeia* considerada como una forma del compuesto. Vale la pena citar extensamente el pasaje relevante:

Porque si la *polis* es un tipo de comunidad (*koinōnía*), y si es una comunidad de ciudadanos que comparten una *politeia*, si la *politeia* se vuelve y permanece diferente en especie (*tō eidei*), podría sostenerse que la *polis* también es necesariamente no el mismo (*tēn autēn*). En cualquier caso, así como afirmamos que un coro que en un momento es cómico y otro trágico es diferente, aunque los seres humanos a menudo son iguales, es similar con cualquier otra comunidad y cualquier compuesto (*sunthesin*), cuando el compuesto toma una forma diferente (*eidōs*) —p. ej. diríamos que el modo es diferente incluso cuando las notas son las mismas, si es en un momento dórico y en otro frigio—. Si este es el caso, es evidente que se está mirando a la *politeia* (*eis tēn politeian blepontas*) sobre todo que la *polis* debe decirse que es la misma; el nombre que se le dé puede ser diferente o el mismo sin importar si los mismos seres humanos lo habitan o si son completamente diferentes (Pol. III.3, 1276b1-13).

En el caso de la forma dramática, lo mismo son los humanos que componen el coro. Los *teloi* de diferentes géneros determinan diferencias estructurales en la forma en que se organiza la actividad del coro. La analogía musical es más compleja porque Aristóteles afirma que los modos diversos son suficientes para establecer que estamos tratando con diferentes tipos musicales, a pesar de que el candidato obvio para la causa formal, la estructura de las notas, sigue siendo el mismo. Así como las notas son insuficientes para

proporcionar un principio de identidad, la referencia a los ciudadanos, considerados como los constituyentes que componen la *polis*, no puede proporcionar los criterios de identidad necesarios. Como señala Aristóteles un poco antes, la referencia al territorio o la ubicación (1276a34-6) en el que se sitúa una *polis* tampoco resuelve si estamos considerando la misma *polis* o no. De la misma manera que un montón de ladrillos y tablonés de madera es insuficiente para constituir una casa sin un fin y una estructura particulares, un grupo de personas en un lugar determinado no es suficiente para constituir una *polis*. Por lo tanto, es la *politeia* la que sirve como principio de unidad que une a las diferentes partes políticas y es ésta la que sirve como base necesaria para atribuciones precisas de identidad.¹⁷⁷

La concepción de Aristóteles de la Constitución como un principio unificador formal de partes componentes también es evidente en su comparación de formas de *politeia* con tipos de animales. Todos los *politeiai* poseen múltiples partes. Es la combinación de éstos en un todo estructurado lo que determina las diferentes especies: “Cuando se tomen todas las combinaciones posibles [de las partes], todas producirán la especie animal (*eidēzōou*), y habrá tantas especies (*eidē*) del animal como combinaciones de las partes necesarias: por tanto, de la misma manera también clasificamos las variedades de la *Politeia*” (Pol. IV.4, 1290b35-9).

Al “describir el cambio y la persistencia de una comunidad política”, Aristóteles “se basa en algo paralelo a la forma particular que persiste a través del crecimiento de un organismo”.¹⁷⁸ La relación entre materia y forma difiere claramente para los organismos naturales y las asociaciones políticas que resultan de una interacción entre la naturaleza y el arte. No obstante, en ambos casos la causa formal sirve como principio explicativo de unidad e identidad.

¹⁷⁷ El uso que hace Aristóteles de la *politeia* como principio formal de unidad política puede contrastarse con la visión bodiniana, concomitante con el surgimiento de la soberanía moderna, de que lo que hace a un Estado es “su sujeción común bajo un mismo imperio, una autoridad suprema sobre todos los demás”. Véase, Lee (2016: 172).

¹⁷⁸ Irwin (1988: 254).

Las partes relevantes de la *polis* en esta comparación no son los individuos tomados en un sentido agregado, sino los diferentes tipos de individuos que componen una *polis* divididos según sus funciones en el sostenimiento de la comunidad (1290b39-1291a18). La *politeia* como forma de un compuesto es, pues, una disposición ordenada de partes.

La centralidad explicativa de la *politeia* para la ciencia política descansa en última instancia en su condición de principio formal de unidad para la *polis*. Para Aristóteles, la unidad (*hen*) y el ser (*to on*) son lo mismo y también hay tantos tipos de ser como unidad (Met. IV.2, 1003b23-4). Como sugiere la crítica de Platón en *La política* II.2, la *polis* debe considerarse como una unidad articulada formada por diferentes partes, más que como algo único, de la misma manera que una persona individual. La aplicación de las causas formales en el análisis constitucional permite a Aristóteles desarrollar esta explicación alternativa de la *polis* como un todo articulado formado por partes componentes.

La explicación de Aristóteles de la *politeia* parece complicarse por la identificación de diferentes tipos dentro de los principales tipos de régimen.¹⁷⁹ Una vez que se consideran las formas (*eidē*) de *politeia* que ya existen (Pol. IV.1, 1289a8), entonces hay más de un tipo de democracia y oligarquía (1289a10, 1289b14). Esta pluralidad se deriva de las diferentes formas de organizar las oficinas, incluso dentro de formas constitucionales específicas (1289b15-16). Hay, pues, tantas formas de *politeia* como modos de ordenación (*taxeis*) de las oficinas (IV.3, 1290a6-11), aunque estas estructuras pueden agruparse bajo formas constitucionales generales de acuerdo con diversas concepciones de los fines prácticos de régimen, justicia y ventaja común.¹⁸⁰ Al considerar las cuatro formas principales (*eidē*) de democracia (IV.4, 1291b31ff), por ejemplo, Aristóteles observa variaciones en el arreglo que, no obstante, reflejan una visión común

¹⁷⁹ Sobre las implicaciones de este análisis de grano fino para la teoría constitucional de Aristóteles, véase Riesbeck (2016a).

¹⁸⁰ En otra parte (Pol. V.8, 1308b32-3), Aristóteles da a entender que la disposición particular de las leyes y la administración estructura la *politeia*.

de la justicia. La identificación de la justicia política con la forma (*eidos*) y el orden (*taxis*) de una *polis* —su *politeia* (III.3, 1276a17-34)— explica así por qué los diferentes tipos de los principales tipos de regímenes están, sin embargo, gobernados por un principio de unidad global.

Todas estas consideraciones militan en contra de una visión deflacionaria según la cual la descripción de Aristóteles de la *politeia* como una disposición ordenada de elementos políticos se basa en una apelación laxa a la noción de formas o clases en lugar de causas formales entendidas como principios explicativos. Tal lectura deflacionaria pasa por alto que la teoría de las causas, como se describe en *Física* II.3 y *Metafísica* V.2, está diseñada para desempeñar un papel teórico particular que manifiestamente cumple en la ciencia política de Aristóteles, a saber: para proporcionar una respuesta a la “*diá to*”, pregunta que culmina en el conocimiento de los fenómenos investigados. La explicación de Aristóteles de la *politeia* como causa formal explica la identidad y unidad de las comunidades políticas, y hace inteligible la estructura de diversos arreglos constitucionales. Dado que Aristóteles también emplea repetidamente el término *aitia* en su discusión de los tipos de régimen en el libro IV de *La política* (IV.3, 1289b26-8; IV.4, 1290b21; 1291b15), una negativa a reconocer la aplicación de las causas al análisis constitucional está desmotivado.

SECCIÓN 2. RELATIVIDAD CONSTITUCIONAL Y LOS FINES DEL RÉGIMEN

Como causa formal de la *polis*, la *politeia* es el principio de unidad que proporciona un criterio de identidad para tipos particulares de comunidad política. En esta segunda sección demuestro que la estructura de diferentes tipos de *politeia* está determinada por diversas concepciones de la *eudaimonia*. La relatividad constitucional del *nomos*, a su vez, implica que las leyes de una comunidad política reflejan la concepción del bien que prevalece entre sus miembros

autorizados o los participantes más poderosos del régimen. La política es, por tanto, constitutiva del *nomos* tanto en el sentido más estricto de que las leyes se promulgan en relación con formas políticas específicas como en el sentido más amplio de que su contenido está informado por una concepción particular del bien. La explicación de Aristóteles de las formas constitucionales y sus leyes derivadas se basa en última instancia en su teoría teleológica de los fines de la acción humana.

El compromiso de Aristóteles con la relatividad constitucional del derecho se introduce en el contexto de la búsqueda en *La política* III.12 del elemento autoritativo (*kurios*) de la *polis*. Los candidatos incluyen el mejor (*tous aristous*), el decente (*tous epieikeis*), el rico (*tous plousious*), la multitud (*to plēthos*), el mejor de todos (*ton beltiston hena pantōn*), el tirano (*tyrannon*) o las leyes (*tous nomous*) (1281a11-13, 40-3). Aristóteles concluye provisoriamente su búsqueda afirmando que las leyes deben tener autoridad cuando se promulgan correctamente, pero que los gobernantes deben tener autoridad sobre aquellos asuntos sobre los cuales la ley (debido a su universalidad) no puede tratar con precisión (1282b1-6). Esto plantea la pregunta de cómo debemos evaluar la bondad o la justicia de las leyes, lo que lleva a Aristóteles a afirmar lo siguiente sobre la relación entre las leyes y la Constitución:

Las leyes son necesariamente pobres o excelentes (*anankē tous nomous phaulous hē spoudaios einai*) y justas o injustas de una manera similar a las constituciones (*tais politais*) a las que pertenecen: al menos, es evidente que las leyes deben promulgarse con miras a la constitución (*dei pros tēn politeian keisthai tous nomous*). Pero si este es el caso, está claro que las promulgadas de acuerdo con las constituciones correctas (*tas orthas politeias*) son necesariamente (*anankaion*) justas y las que están de acuerdo con las desviadas, injustas (III.11, 1282b8-13).

Como se considerará en detalle en el capítulo cuarto, lo que principalmente distingue las formas constitucionales correctas de sus contrapartes defectuosas es que las primeras apuntan a la ventaja

común (*a koine [ī] sumpheron*), mientras que las segundas apuntan a la ventaja privada de los gobernantes (Pol. III.6, 1279a18-39). En la medida en que la ventaja común se identifica con la justicia política y un ordenamiento lícito de la *polis* (III.12, 1282b17-18), se deduce que la excelencia y la justicia de las leyes depende de la excelencia y la justicia de las formas constitucionales. El compromiso de Aristóteles con la relatividad constitucional del derecho es, por tanto, sólido y parece implicar que los regímenes justos siempre promulgan leyes justas, y los regímenes injustos, leyes injustas. La fuerza de esta tesis sólo es explicable en términos de la priorización de las causas finales de Aristóteles en su ciencia política, de modo que los fines del régimen imparten excelencia y justicia (o sus contrarios) a sus leyes mediante una especie de transitividad normativa.

En *La política* IV.2, Aristóteles aclara la relatividad constitucional del derecho con la afirmación de que las leyes deben ser promulgadas —y de hecho todas se promulgan— con miras a las Constituciones, y no Constituciones establecidas con miras a las leyes (*prosgar tas politeiastous nomous deitithesthai y tithentaipantes, all'outas politeias-prostous nomous*) (1289a14-15). Si bien es coherente con la declaración de III.12, este segundo pasaje confirma que la relatividad constitucional es una afirmación descriptiva sobre la promulgación real (*tithentai*) de las leyes. En un sentido descriptivo, las leyes son promulgaciones relativas a la conducta correcta e incorrecta, que en última instancia reflejan las prioridades y compromisos del elemento gobernante de la comunidad política. En un sentido normativo, los regímenes justos, como se señaló anteriormente, buscan promulgar leyes que sean consistentes con la ventaja común. Incluso en el caso de regímenes defectuosos o injustos, como se examinará en el capítulo quinto, es cierto en el sentido de que las leyes deben ser promulgadas de manera consistente con el tipo de régimen, aunque sólo sea desde la perspectiva de una coherencia interna con los compromisos del elemento gobernante que es conducente al objetivo político secundario de estabilidad.

Aristóteles continúa este pasaje repitiendo su caracterización estándar de la *politeia* como una disposición ordenada (*taxis*) de oficinas.

Sin embargo, lo que es crucial es que el ordenamiento de las posiciones autorizadas se refiere aquí explícitamente al fin o propósito de la comunidad (*a telos hekastēstēs koinōnias*), que varían según los diversos tipos de Constitución (Pol. IV.1, 1289a15-18). Esta declaración debe leerse junto con el pasaje de *La retórica*, citado en la sección 1, que afirma la determinación de las formas constitucionales por diferentes concepciones del fin humano correcto. Porque, aunque se acepta comúnmente que el *telos* humano es *eudaimonia* (NE I.7, 1097b22), se persigue de diversas maneras. Y la búsqueda de estos fines (placer, honor y razón o sabiduría) es, en última instancia, la elección de diferentes formas de vida (la apoláustica, la política y la filosófica) (1096b23-4):

Puesto que la felicidad (*eudaimonia*) es lo mejor, y esto es la actualización de la virtud (*aretēs energeia*) y cierta práctica completa de la misma (*chrēsis tis teleios*), y dado que sucede que algunas personas pueden participar de ella mientras que otras son capaz de hacerlo pronto en un pequeño grado o nada, está claro que esta es la causa de que sean varios tipos (*eidē*) y variedades de ciudad y varios tipos de régimen (*politeias pleious*). Porque es a través de la caza de esto de una manera diferente y por medio de diferentes cosas que los individuos crean formas de vida y regímenes que difieren (*tous te bios heterous poiountai kai tas politeias*) (Pol. VII.8, 1328a37-b2).

La política se preocupa por el bien humano último (NE I.2, 1094b7) y, por lo tanto, es lógico pensar que concepciones alternativas de la mejor vida informarían los diversos arreglos constitucionales. Suponiendo que la *politeia* es una causa formal, y que la causa final en los asuntos prácticos es la *eudaimonia*, los regímenes están determinados en última instancia por diferentes concepciones de los fines correctos de la vida humana.¹⁸¹ La dependencia del contenido de las leyes de los compromisos del elemento político dominante

¹⁸¹ Esto, como señala Kontos (2018: 85), implica que “las constituciones desviadas son desviadas porque se basan en una concepción errónea de la *eudaimonia* y este error las vuelve injustas también”.

refleja, por lo tanto, la estructura teleológica de la teoría constitucional de Aristóteles.

La tesis de que la causa final de la acción, la *eudaimonia*, es determinante de la actividad legislativa arquitectónica y de la forma que adoptan los diferentes tipos de *politeia*, también es fácilmente inteligible en los supuestos aristotélicos sobre la naturaleza de las explicaciones científicas. Aristóteles defiende la prioridad explicativa de las causas finales “eficientes” tanto en el ámbito natural como en el productivo (PA. I.1, 639b12-640a26).¹⁸² Esta prioridad refleja el principio de que la generación es por el bien de la sustancia (*genesis heneka tes ousias*) y no viceversa (640a18-19). Aunque el principio se aplica paradigmáticamente en el ámbito natural, Aristóteles sostiene, no obstante, que la actividad de construir una casa sólo se puede explicar sobre la base del fin de construir la casa (639b27). La misma prioridad explicativa de las causas finales se aplica en el ámbito de los asuntos prácticos, como lo demuestra más vívidamente la invocación de Aristóteles del bien como fin de todas las actividades e intenciones humanas al comienzo de *La ética a Nicómaco* y de *La política* (NE I.1, 1094a1-2; Pol. I.1, 1252a1-7). La teoría de las Constituciones de Aristóteles también postula el *telos* del régimen como determinante de su establecimiento y estructura.

Aristóteles señala que algunas leyes “se destacan” (*kechōrismenoi*) como indicativas de los fines del régimen y que los gobernantes deben protegerlas particularmente de la transgresión (Pol. IV.1, 1289a18-25). Esto sugiere que existe un subconjunto privilegiado de leyes para cada forma constitucional que se ajusta a los fines de su elemento autoritativo. Se pueden considerar, por ejemplo, las leyes sobre el nombramiento de cargos y propiedades. Aristóteles las caracteriza como leyes paradigmáticamente oligárquicas que estipulan la necesidad de elecciones y evaluaciones de propiedad, y como leyes paradigmáticamente democráticas que estipulan la selección de oficinas por sorteo sin evaluaciones de propiedad (Pol. IV.9, 1294b1-40). En su enumeración de los diferentes tipos de oligarquía,

¹⁸² Véase, también, Code (1997: 127-43).

Aristóteles también señala que los gobernantes proceden de las leyes relativas al nombramiento de cargos, a la promulgación de leyes de herencia que requieren que los hijos sucedan a sus padres para mantener el control de la propiedad (IV.7, 1293a25-30). El contenido de las leyes oligárquicas con respecto a la selección de cargos y propiedades, por tanto, refleja y sirve para apoyar una forma constitucional que sea coherente con los intereses y las prioridades de los pocos ricos.

La estructura normativa teleológica del análisis constitucional de Aristóteles se ejemplifica además en el tratamiento de la democracia en *Política* VI.1-2. Aristóteles identifica aquí la libertad (*eleutheria*) como el supuesto fundamental (*hipótesis*) al que apuntan todas las democracias (*stochazesthai*) (Pol. 1317a40-1317b2). Asociado con la priorización democrática del fin de la libertad está el compromiso de ser gobernado y gobernar a su vez (*en merei archesthai kai archein*) (1317b3), ya que esta participación en el gobierno se considera un aspecto de la libertad (*eleutherias*). Tal compromiso coincide con lo que Aristóteles llama una concepción demótica de la justicia (*de dikaion a demotikon*), por la cual la igualdad (*to ison*) se determina aritméticamente en lugar de según el valor (*kat'axian*) (1317b4). Otro aspecto de la libertad privilegiado en la Constitución democrática es la capacidad de una persona de vivir como desee (*to zēnh ōs bouletai tis*) (1317b12). En una Constitución estructurada en torno al objetivo de la libertad y una concepción demótica de la justicia, la multitud debe necesariamente tener autoridad (*kurion*) (1317b6).

Como se señaló anteriormente, los diferentes tipos de *politeia* también reflejan diversas concepciones de la justicia (Pol. III.9, 1280a8-9).¹⁸³ Esta afirmación es un corolario de la prioridad de los fines, ya que sólo los regímenes correctos apuntan a la ventaja común, que son justos simplemente hablando (*aplōs dikaion*) (III.6, 1279a17-20). Las concepciones unilaterales de la justicia surgen porque las personas hacen juicios partidistas con respecto a la igualdad y la desigualdad debido a su propio interés. Al discutir las formas

¹⁸³ Irwin (1988: 449).

extremas de democracia, Aristóteles afirma que están determinadas por una concepción democrática unilateral de la justicia, según la cual la igualdad se determina aritméticamente en abstracción del mérito (VI.2, 1318a5-7). Esta visión de la justicia, asociada con los supuestos democráticos sobre la libertad (1317b19-20), moldea directamente leyes que se consideran paradigmáticamente democráticas, incluida la elección a cargos de todos, las restricciones a la duración de los cargos y las bajas calificaciones de propiedad (1317b2ff). Estas estructuras institucionales, a su vez, determinan la justicia o no de las leyes.

La determinación de diversos tipos de Constituciones y leyes por diferentes concepciones de *eudaimonia* también es aplicable en el caso del mejor régimen. En la apertura del libro VII de *La política*, Aristóteles afirma que un teórico que busque establecer la mejor Constitución (*politeias aristēs*) debe necesariamente dedicarse a una investigación previa del modo de vida más digno de elección (*airetōtatos bios*) (Pol. 1323a15-16). Trabajando desde una triple categorización de bienes (1323a27), Aristóteles sostiene, como era de esperar, el ordenamiento socrático tradicional, según el cual los bienes corporales y externos son fundamentales para los verdaderos bienes del alma asociados con la excelencia humana y, por lo tanto, menos dignos de elección (1323b23). Por ello, al determinar la estructura de la mejor *politeia* es necesario prestar atención al axioma de que una persona es feliz (*eudaimōn*) en la medida en que posea virtud y sabiduría práctica (*aretēs kai phronēseōs*) (1323b22-4). El papel del verdadero experto legislativo puede verse aquí de manera particularmente vívida como la promulgación de Constituciones y leyes consistentes con la verdadera concepción de la *eudaimonia*.

El análisis de *La política* VII de Aristóteles sobre la educación corrobora aún más la dependencia de las formas constitucionales, y sus leyes, del *telos* del régimen. El verdadero legislador debe priorizar la correcta crianza de los jóvenes, sobre todo con la conciencia de que las normas educativas reflejan los fines de un orden constitucional. Cada forma constitucional tiene su propio carácter (*ethos*), y la educación debe llevarse a cabo teniendo en cuenta cada tipo

de Constitución. El hecho de que el legislador no tenga en cuenta el carácter democrático u oligárquico de un orden constitucional en la formulación de las normas educativas perjudica inevitablemente al régimen imperante (Pol. VIII.1, 1337a10-8). Los fines de un orden constitucional particular son, en primera instancia, una función del carácter de sus ciudadanos, o de los ciudadanos dominantes. Sin embargo, una vez que el régimen está en su lugar, entonces la clase dominante, para permanecer estable en el poder, debe intentar moldear el carácter de los ciudadanos a través de la habituación a leyes que reflejen la concepción del bien de un régimen. Desde la perspectiva de la legislación arquitectónica, o la elaboración de leyes en el sentido focal, la legislación debería ayudar a los ciudadanos a desarrollar caracteres virtuosos o “cuasi-virtuosos” compatibles con los fines particulares de su régimen. En la mayoría de los casos, lo mejor que podrá hacer el legislador es promover la virtud incompleta, mediante la conservación y mejora de un régimen constitucional menos que perfecto (Pol. III.4, 1276b28-34).

En consecuencia, existe evidencia en *La política* en su conjunto de que es la elección de diferentes concepciones de la *eudaimonía* lo que en última instancia determina cada forma de régimen.¹⁸⁴ Esta interpretación también explica la identificación calificada de Aristóteles de la *politeia* con la forma de vida (*bios*) de la *polis* en *La política* IV.11. Las Constituciones aristotélicas tienen un propósito en el sentido de que están dirigidas hacia un fin determinado (Pol. III.6, 1278b23, III.9, 1280b39, IV.1, 1289a17, VII.2, 1324a14).¹⁸⁵ Es perfectamente inteligible, entonces, que las leyes dentro de cualquier régimen constitucional particular —que es en sí mismo una unidad estructurada determinada por un *telos*— reflejen correspondientemente una concepción particular de los fines de la vida humana. Las leyes

¹⁸⁴ La tematización de Aristóteles de la dependencia de las Constituciones de diversas visiones del bien —y la prioridad normativa concomitante de las formas constitucionales— proporciona alguna justificación para la objeción, por lo demás injusta en II.5, de que *Las leyes* de Platón se centran demasiado en las leyes y no lo suficiente en la *politeia* (Pol. 1265a1-2).

¹⁸⁵ Fortenbaugh (1991: 229).

sobre lo que se debe y no se debe hacer, así, reflejan una concepción del bien humano que se deriva de formas constitucionales estructuradas por fines diversos. Los legisladores, tanto arquitectónicos como “ordinarios”, establecen Constituciones y promulgan leyes de conformidad con su propia concepción del bien. Una vez que una forma constitucional está en su lugar, con su disposición asociada de oficinas, entonces las leyes promulgadas bajo ese régimen necesariamente seguirán las opiniones autorizadas de aquellos en posiciones de gobierno. Como Aristóteles afirma explícitamente, este no es sólo el caso a nivel descriptivo, sino que tiene una dimensión normativa. La eficacia de la legislación depende de su coherencia con la concepción del bien que informa los arreglos de una comunidad política para la distribución de cargos, honores y bienes externos o materiales.

La relatividad constitucional del derecho implica, por tanto, que quienes ocupan posiciones de autoridad dentro de un régimen promulgarán leyes que reflejen su propia concepción, a menudo implícita, del bien de la *polis*. O, más precisamente, esos regímenes constitucionales incorrectos promulgarán tales leyes, mientras que aquellos en regímenes defectuosos promulgarán leyes que se adapten a sus intereses privados o seccionales (Pol. III.6, 1279a18-39). Esto podría sugerir que todas las leyes son necesariamente partidistas. Como mínimo, parecería que Aristóteles acepta una parte del argumento de Trasímaco en *La República* de Platón (338c-339a). Para Aristóteles, como para Trasímaco, las leyes las establecen los gobernantes como ocupantes de posiciones de autoridad y sería ingenuo pensar que tales leyes no reflejan concepciones particulares del bien y consecuentes concepciones de la justicia política. Y aunque un régimen monárquico o aristocrático guiado por el fin de la virtud es el mejor desde una perspectiva aristotélica, sigue siendo cierto que sus leyes son necesariamente relativas a una concepción particular del bien. La visión de Aristóteles puede, por supuesto, distinguirse de la de Trasímaco por referencia a la distinción entre regímenes guiados por la ventaja común (*a koine [i] sumpheron*) y aquellos guiados por concepciones políticas más directamente partidistas.

Sin embargo, esto no elimina completamente la preocupación por el partidismo.¹⁸⁶ Sin duda, la ventaja común aristotélica sirve como criterio normativo para distinguir entre mejores y peores formas Constitucionales. Sin embargo, incluso en el caso de regímenes guiados por la ventaja común, las leyes reflejan una concepción del bien que puede no ser compartida por todos los ciudadanos. Para determinar si la relatividad constitucional del derecho hace ineludible que el derecho sea partidista, es útil considerar su aplicabilidad a la mejor Constitución.

SECCIÓN 3. LA MEJOR CONSTITUCIÓN POR NATURALEZA Y EL PARTIDISMO POLÍTICO

Aristóteles afirma que sólo hay una Constitución que es la mejor en todas partes según la naturaleza (*mia monon pantachou kata phusin hē aristē*) (NE V.7, 1135a5). Un corolario obvio de esta afirmación, dada la relatividad constitucional del derecho, es que las leyes promulgadas en el mejor régimen también serán las mejores según la naturaleza. Sin embargo, aunque las leyes del mejor régimen sirven, según los supuestos aristotélicos, como un estándar ideal, también siguen estando determinadas por una concepción particular del bien. Esto apunta a una posible ambigüedad en la aplicación de la relatividad constitucional del derecho al mejor régimen. Las leyes del mejor régimen están, para Aristóteles, claramente determinadas por la correcta concepción del bien humano. Sin embargo, el punto de vista de la *eudaimonía* que es determinante para el mejor régimen y sus leyes no está ampliamente aceptado dada la propensión de muchos a favorecer una vida apoláustica (I.4, 1095b20-30). Desde esta perspectiva, las leyes del mejor régimen son partidistas en la medida en que reflejan una visión filosófica impopular del bienestar. En esta sección final, considero las implicaciones de la relatividad constitucional del derecho para el mejor régimen y las cuestiones del partidismo.

¹⁸⁶ Cfr. *Las leyes* (714b, 734e).

Antes de pasar a la aplicabilidad de la relatividad constitucional del derecho al mejor régimen, es útil esbozar algunos preliminares interpretativos sobre el *estatus* de la mejor Constitución por naturaleza. De particular relevancia son (1) el tipo específico de régimen que es la mejor Constitución y (2) su papel como modelo normativo para la evaluación de las formas constitucionales correctas y defectuosas.

Aristóteles afirma que la mejor Constitución satisface más adecuadamente los dos criterios de los buenos regímenes: los que tienen autoridad gobiernan en aras de la ventaja común en lugar de intereses seccionales (Pol. III.7, 1279a28-31) y la participación en cargos políticos se concede en la base de la virtud ética meritoria genuina (III.13, 1283b23-40).¹⁸⁷ La mejor Constitución es, por lo tanto, justa sin calificación (*cf.* III.17, 1287b37-41). Sin embargo, las discusiones de Aristóteles sobre la mejor Constitución están lejos de ser uniformes en toda *La política*. Los libros III y IV sugieren que el mejor régimen sería un tipo de realeza absoluta (*pambasileia*) o una aristocracia. De los seis órdenes constitucionales discutidos en el libro IV, se dice que la realeza (*basilea*) es la primera y más divina (*protēs kai theotatēs*) (IV.2, 1289a40). La realeza sería el mejor régimen con la condición de que hubiera alguien que excediera con creces a todos los demás ciudadanos en virtud y experiencia política (III.13, 1284a3-8). Sin embargo, poco después de estas declaraciones, se dice que dos Constituciones, la realeza absoluta y la verdadera aristocracia, merecen el título de la mejor Constitución (IV.2, 1289a30-3). En los libros VII-VIII, para complicar aún más las cosas, la mejor Constitución se presenta como un arreglo en el que muchos ciudadanos con virtud gobiernan y son gobernados a su vez. Esta Constitución parece ser una aristocracia con elementos de gobierno (VII.13-14, 1332a34-b27).

No obstante, existe un principio coherente que unifica las diversas declaraciones de Aristóteles sobre el mejor régimen. Lo que comparten los diferentes “mejores regímenes” es la virtud de los gobernantes y la asignación de cargos y honores políticos sobre la base

¹⁸⁷ Sobre este criterio, véase Miller (1995: 191).

del mérito.¹⁸⁸ La mejor resolución de la aparente falta de uniformidad es, por lo tanto, señalar el reconocimiento de Aristóteles de que las perspectivas de una o pocas personas que surgen y superan a otros ciudadanos en virtud y bondad, en la misma proporción en que los héroes o dioses superan a los humanos, son bajas (Pol. VII.14, 1332b20-4). Un legislador prudente, incluso asumiendo circunstancias “según la oración” (*kat' euchēn*), debería diseñar un mejor régimen en el que los ciudadanos virtuosos se turnen para gobernar y ser gobernados (1332b27-34). Desde esta perspectiva, la mejor Constitución más viable es una “política aristocrática”: es aristocrática en el sentido de que los gobernantes tienen virtud y persiguen la ventaja común, pero la prevalencia de la virtud también significa que todos los ciudadanos libres pueden participar, en diferentes etapas, en la actividad de gobernar.¹⁸⁹

El esbozo de Aristóteles de la *polis* “según la oración” y sus leyes en *La política* VII-VIII, por lo tanto, asigna ciudadanía sobre la base de la virtud acompañada de medios externos (VII.1, 1323b40-1324a2). El mérito o virtud genuino es el principio de la justicia distributiva en esta *polis* más que la riqueza (como en la oligarquía) o el estatus libre (como en la democracia) (NE V.3, 1131a25-8). El fin de la mejor *polis* es la *eudaimonia* correctamente entendida como actividad racional del alma (I.7, 1098a15-17) y actualización y empleo perfecto de la virtud (Pol. VII.8, 1328a37-8). Los ciudadanos de la mejor *polis* poseen las virtudes éticas —incluyendo el coraje, la moderación y la justicia (Pol. VII.1, 1323a32-5)—, lo que implica, por lo tanto, la sabiduría práctica que presupone la auténtica virtud ética. Los ciudadanos de la mejor *polis* también deben tener tiempo libre de las preocupaciones materiales necesarias para que puedan llevar una vida floreciente comprometiéndose en actividades

¹⁸⁸ Véase Keyt (2017: 15): “la única constitución a la que [Aristóteles] se refiere debe ser una en género, no en especie”. La evidencia que respalda este punto de vista se encuentra en la declaración de Aristóteles en V.10, 1310b32-4 de que la realeza se clasifica con la aristocracia, porque ambos se basan en el mérito. Para un análisis más detallado, véase, también, Miller (1991: 192-3).

¹⁸⁹ Véase Miller (2009: 548).

virtuosas (VII.9, 1329a1-2). La afirmación de que el ocio es necesario para la filosofía en el mejor régimen (VII.15, 1334a22-5), cuando se lee con *La ética a Nicómaco* X, sugiere que el relato de Aristóteles de la mejor *polis* en los últimos libros de *La política* asume el estatus de la vida teórica como la mejor según la naturaleza. Esto es consistente con la tesis de que la mejor persona y la mejor *polis* tienen el mismo fin (Pol. VII.2, 1324a5-8, VII.3, 1325b30-2, VII.14, 1333b37, VII.15, 1334a11-13).¹⁹⁰ Como forma de la *polis* naturalmente justa, la mejor Constitución está determinada por el verdadero fin humano, y sus leyes se promulgan en relación con esta correcta concepción de la *eudaimonía* como actividad racional.

El mejor régimen según la naturaleza sirve como ideal normativo y ejemplar para todas las demás formas constitucionales, ya sea que estén guiadas por la ventaja común o sean verdaderamente defectuosas.¹⁹¹ El principal contraargumento a esta interpretación es que los análisis constitucionales de Aristóteles en los libros IV-VI sugieren una perspectiva más “realista”, según la cual es, al menos igualmente, una preocupación del buen legislador asegurar la estabilidad de los regímenes existentes. Mientras que los análisis de los libros I, III, VII y VIII parecen descansar en afirmaciones normativas derivadas de las investigaciones éticas, según las cuales el objetivo último de la comunidad política es el mismo que el objetivo último de un individuo (es decir, la realización de la virtud y la *eudaimonía*), no siempre es evidente de inmediato cómo el mejor régimen sirve como ideal normativo y ejemplar en las advertencias de Aristóteles contra las facciones y las recomendaciones concomitantes para la preservación de regímenes defectuosos en los libros V y VI.

Las implicaciones completas del énfasis de Aristóteles en la estabilidad constitucional se explorarán en el capítulo quinto. Para los propósitos actuales, es suficiente recordar que las diferencias metodológicas en el enfoque de *La política* a menudo pueden

¹⁹⁰ Keyt (2017: 181).

¹⁹¹ Kraut (2002: 193) y Destrée (2015: 203).

conciliarse a través de consideraciones internas a los trabajos prácticos.¹⁹² Aristóteles afirma explícitamente en la introducción de *La política* IV que es parte de la experiencia del legislador estudiarla desde una variedad de perspectivas que incluyen (1) la mejor Constitución por la que uno rezaría sin impedimentos externos, (2) la mejor Constitución que las circunstancias permiten, (3) Constituciones según sus presupuestos (Pol. IV.1, 1288b22-8). Del mismo modo que un entrenador de gimnasia debería poder asesorar a los deportistas de élite, también debería poder ofrecer ayuda a aquellos con dotes o ambiciones menos naturales (1288b10-20). Y en el libro II de *La política*, como ha demostrado Lockwood, Aristóteles emplea al menos cuatro niveles de análisis.¹⁹³ Los regímenes pueden evaluarse por referencia a su fuerza y conveniencia normativa en relación con los arreglos existentes (Pol. II.2, 1261a8-15), por referencia a su conformidad con la “norma externa” de los mejores arreglos posibles, por referencia a la “norma interna” del “ajuste entre las leyes de una constitución y su principio fundamental” o “hipótesis” (Pol. II.9, 1269b30-4), y en relación con su conveniencia normativa general. Lo que surge es un esquema complejo de evaluación de formas constitucionales.

Por lo tanto, la metodología constitucional de Aristóteles permite que los regímenes sean juzgados de acuerdo con sus propios criterios “internos” y en función del punto de referencia del mejor régimen. Esto se puede ver en el análisis de la Constitución espartana.¹⁹⁴ La mayor parte de la crítica de Aristóteles a Esparta en II.9 se refiere a la falta de coherencia entre la hipótesis de la Constitución y sus disposiciones constitucionales reales. Aristóteles critica la falta de atención espartana a la habituación de las mujeres, un enfoque que conduce al libertinaje y entra en conflicto con la orientación fundamental de la Constitución al final de la dominación militar

¹⁹² Véase Kahn (1990), Rowe (1991) y la reciente crítica de Riesbeck (2016a) a Hansen (2013).

¹⁹³ Lockwood (2017: 353-79).

¹⁹⁴ Lockwood (2017: 353-79).

(1271b1-7). Sin embargo, *La política* II.9 también presenta una crítica más fundamental del fin de la *polis* espartana que recuerda los reproches de Platón en *Las leyes* (625c-638b). Desde esta perspectiva, el problema del régimen espartano es que todo el ordenamiento de las leyes está orientado por la guerra como una virtud con miras a la dominación (Pol. 1271b1-5). La virtud guerrera no sólo es una mera parte de la virtud, sino que los espartanos se preocupan por los bienes externos obtenidos por la virtud más que por la virtud por sí misma (1271b9-11). El consejo de Aristóteles a los tiranos sugiere el mismo punto. Si bien la tiranía es el peor régimen (no califica como un régimen propiamente dicho), los tiranos deberían gobernar de una manera más regia (V.11, 1315a41-b4).¹⁹⁵ Al gobernar de una manera más real, los tiranos fomentan tanta virtud en sí mismos y en los ciudadanos como sea posible en las circunstancias. Incluso en relación con un régimen tiránico, el mejor régimen sirve como modelo para mejoras que sirven para promover una virtud limitada y la preocupación por la ventaja común.

Según los supuestos aristotélicos, un análisis adecuado de una Constitución defectuosa, entendida como una desviación de la norma, depende, en consecuencia, de la comprensión de sus defectos en relación con el mejor régimen. De hecho, el punto también puede generalizarse para corregir las formas constitucionales que sirven a la ventaja común (realeza, aristocracia y gobierno) que siguen siendo anteriores, en un sentido evaluativo, más que atemporal, a las formas defectuosas (Cat. 12.14b4-8; Met. III.3, 999a13-14).¹⁹⁶ Como intencionadas, las Constituciones aristotélicas deben evaluarse por referencia a su éxito en la consecución de su fin, y la Constitución que es mejor por naturaleza proporciona este punto de referencia final. Como intencionadas, las Constituciones aristotélicas deben

¹⁹⁵ Es cierto que Aristóteles también ofrece un modo más “tradicional” de preservar una tiranía mediante la prevención del desarrollo de la confianza mutua entre los ciudadanos. Como sugiere Destree (2015: 219), Aristóteles da a entender que tales medidas son menos exitosas a largo plazo que la estrategia “de rey” discutida anteriormente.

¹⁹⁶ Véase Fortenbaugh (1991: 23) y Destree (2015: 208).

evaluarse por referencia a su éxito en la consecución de su fin, y la Constitución que es mejor por naturaleza proporciona este punto de referencia final.

El estatuto del mejor régimen por naturaleza como un ideal normativo y ejemplar significa que las leyes promulgadas bajo esa Constitución también son las mejores por naturaleza. Sin embargo, la concepción de la *eudaimonia* como actividad racional conforme a la virtud que anima la estructura de la mejor Constitución podría, como se señaló anteriormente, ser considerada partidista por un ciudadano que no compartiera esa concepción. Si bien los ciudadanos en el mejor régimen probablemente compartirían la misma concepción del bien, vale la pena considerar la contundencia de un posible reproche de un ciudadano que no compartió esta concepción y, por lo tanto, consideró la mejor Constitución de Aristóteles como un “régimen filosófico” en un sentido peyorativo, es decir, partidista e injusto, desde la perspectiva de la igualdad democrática.

El verdadero legislador fundador de la mejor Constitución es presumiblemente el propio Aristóteles, o al menos un estadista prácticamente sabio con una educación aristotélica. El fin al que apunta este legislador fundador es la *eudaimonia*, tal como se entiende a lo largo de las obras prácticas (NE I.1, 1094b7), más que los fines del honor o el placer privilegiados en la vida política o apoláustica. Incluso asumiendo que en el mejor régimen todos los ciudadanos tendrían virtud, su estatus como estándar normativo y ejemplar parece depender de la aceptación de toda la enseñanza práctica de Aristóteles.

Si esto es cierto, entonces las leyes del mejor régimen son partidistas en el sentido de que privilegian la concepción “filosófica” de la buena vida. Esto se puede ver mucho en referencia al régimen de educación establecido en el libro VIII de *La política*. La función de estas leyes de educación es promover la virtud, ya sea, como en el caso de la educación física, las clases de virtudes necesarias para el beneficio político común, o, como en la educación musical, las clases de virtud que facilitan el desarrollo intelectual. En ambos casos, el objetivo último es la formación del carácter para facilitar

una vida plena de actividad racional. Las leyes de educación de Aristóteles ejemplifican así la relatividad constitucional del derecho en la medida en que están orientadas al objetivo de la mejor Constitución. Y esta Constitución nuevamente asume que la vida filosófica —como la defendió Aristóteles— es la mejor vida.

Si bien las apelaciones de Aristóteles a la ventaja común como el objetivo próximo de las formas correctas del régimen y el Estado de derecho parecen mitigar esta preocupación por el partidismo, en última instancia dejan en su lugar la relatividad constitucional del derecho. Como era de esperar, sólo una defensa completa de la enseñanza práctica de Aristóteles puede respaldar el estatuto natural del mejor régimen como, en cierto sentido, no partidista.

La ventaja común es la ventaja de todos los ciudadanos, no la ventaja de cada miembro de la *polis* (Pol. III.5, 1278a32-7).¹⁹⁷ En la mejor Constitución por naturaleza, todos los miembros libres de la comunidad política son ciudadanos y participan de la mejor vida según la virtud (VII.13, 1332a34-5). Aunque en un sentido el mejor régimen es excluyente (niega la ciudadanía plena a esclavos, mujeres, metics, trabajadores, etcétera), en otro es inclusivo, en la medida en que todos los ciudadanos libres cuentan con los medios necesarios para participar en la actividad de la virtud y motivado por la misma concepción de la *eudaimonia* (VIII.9-10, 1329a17-1330a25). La mejor Constitución es también un régimen en el que ciudadanos iguales se turnan para gobernar y ser gobernados, y la ventaja común es genuinamente el bien de todos los ciudadanos, lo que contrasta claramente con los regímenes defectuosos predominantes de democracia y oligarquía. Si bien Aristóteles caracteriza la democracia y la oligarquía en términos del gobierno de muchos y pocos, más tarde califica esto en términos “socioeconómicos” (es decir, sucede que los pobres tienden a estar en la mayoría y los ricos en la

¹⁹⁷ Asumo que la ventaja común se extiende al menos a los ciudadanos “pasivos” y que compartir el gobierno es una cuestión de grados en lugar de “todo o nada”. Para la ciudadanía “pasiva”, véase Keyt (2017: 236-7). Para la participación en la regla como una cuestión de grado, véase Riesbeck (2016: 179-235). Vuelvo a este punto en el próximo capítulo.

minoría (III.8, 1279b34-1280a6, IV.4, 1290b17-20) y su criterio último es, como sugirió la sección anterior, teleológico. Las Constituciones democráticas y oligárquicas están determinadas por los intereses percibidos del grupo gobernante (es decir, la riqueza y la libertad, respectivamente) y, por lo tanto, se ven acosadas por el conflicto entre clases económicas. Cuando uno recuerda que el mejor régimen es un género, bajo el cual se incluyen especies de régimen que apuntan a la ventaja común, entonces el mejor régimen es ciertamente *menos* partidista que los regímenes defectuosos predominantes.

Las declaraciones de Aristóteles sobre la universalidad e imparcialidad del derecho también sirven en parte para aliviar la preocupación por el partidismo. Como se discutió en el capítulo primero, debido a que está enmarcado en términos universales (*a katholou*), la ley es menos vulnerable al dominio de influencias apasionadas que corrompen a los gobernantes humanos (Pol. II.9, 1269a9-12, III.15, 1286a17-19; NE V.10, 1137b11-24; Rh. I.1, 1354b6). Las personas en posiciones de poder tienden a emitir malos juicios debido a sus pasiones (*en pathēi ontēs*). Las promulgaciones legislativas, por el contrario, permiten la imparcialidad en la aplicación de las normas y también el establecimiento de un justo medio entre los extremos (*ho gar nomos a meson*) (Pol. III.16, 1287b3). La imparcialidad de la ley también significa que es menos probable que despierte resentimiento, al menos cuando las normas legales parecen ser equitativas (NE X.9, 1180a22-5). Es plausible pensar que estos beneficios del Estado de derecho se aplican más en el caso del mejor régimen por naturaleza.

Sin embargo, estos argumentos sólo se extienden hasta ahora. En el mejor régimen, las leyes son estándares racionales derivados de la razón práctica de un legislador arquitectónico prudente. Sin embargo, mientras que las leyes aristocráticas pueden parecer equitativas e imparciales para un buen aristócrata, por razones obvias, no lo serán tanto para un oligarca. El rey ideal de Aristóteles y una aristocracia genuina estarán dirigidos por una concepción de la *eudaimonía* como consistente en una actividad racional, pero ésta no es la única concepción disponible, y mucho menos la más

prevalente en las comunidades políticas reales. Esto es significativo en el contexto de la sugerencia de Aristóteles en *La política* III.10 de que el Estado de derecho es en sí mismo en relación con una forma constitucional:

Sin embargo, uno podría afirmar que es malo que el elemento autoritativo (*to kurion*) sea generalmente un ser humano en lugar de una ley (*nomon*), en cualquier caso si tiene las pasiones que resultan en su alma (*pathē peri tēn psuchēn*). Pero si el derecho puede ser oligárquico o democrático, ¿qué diferencia hará con respecto a las cuestiones que se han planteado? (Pol. 1281a34-8).

El imperio de la ley es beneficioso en la medida en que el *nomos* opera más alejado de las pasiones que las órdenes o decretos de una persona con autoridad. Sin embargo, aunque el derecho contiene un contenido racional derivado de los juicios de un legislador sobre lo que es bueno y malo para una comunidad política, aun así está determinado por una concepción particular de los fines correctos de la acción. La relatividad del (Estado de) derecho con respecto a regímenes constitucionales particulares también se aplica al mejor régimen.

En resumen, si bien el contenido racional de las normas legales dentro de la mejor Constitución de Aristóteles será justo y promoverá la virtud, estas leyes serán, no obstante, relativas al régimen. La relatividad constitucional del derecho se aplica a todo el pensamiento político de Aristóteles. Incluso la mejor forma constitucional conserva su estatuto como una especie de orden político determinado por una concepción particular del bien humano. Es sólo que, según los supuestos aristotélicos, la concepción del bien que anima al mejor régimen es la concepción correcta según la naturaleza y, por lo tanto, no partidista para quien posee la verdad práctica.

Como era de esperar, entonces, el mejor régimen descansa sobre el fundamento normativo de la concepción de la virtud y la *eudaimonía* de Aristóteles. El mejor régimen puede considerarse partidista en la medida en que está determinado por una concepción

del bien que no tienen todos los ciudadanos posibles. Sin embargo, si la concepción aristotélica está realmente en conformidad con la naturaleza, sería mucho más exacto decir que no todas las personas pueden comprender el fin humano correcto.

Para terminar, cabe señalar una consideración más a favor de la superioridad natural de la mejor Constitución que se puede expresar dialógicamente desde una perspectiva interna a la política. Un argumento a favor de la superioridad de la vida filosófica que está al menos implícita en *La ética a Nicómaco* I es que aquellos que son capaces de participar de una vida de virtud racional también pueden experimentar las otras formas de vida, mientras que lo contrario no se sostiene. Una persona que sólo puede participar de la vida apoláustica, o sólo de la vida apoláustica y la vida política, tiene por tanto una perspectiva más partidista que alguien que puede participar de estas formas de vida y también de la filosófica.

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 I. 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] sumpheronos*), 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 dynamin 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 dikaiou*), 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 dikaiou 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 fi 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 perfectiva 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).

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 *Analítica 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 estí 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 *neóteropoiói*, 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 atíanos— 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).

JUSTICIA NATURAL Y DERECHO NATURAL

La cuestión de las credenciales de la ley natural de Aristóteles a menudo ha dividido a los intérpretes.³¹⁸ En el capítulo actual, sostengo que gran parte de este desacuerdo se deriva de la atención insuficiente tanto a los detalles de la explicación de Aristóteles sobre lo justo por naturaleza en *La ética a Nicómaco* V.7 como a la ambigüedad del término “ley natural”. Por lo tanto, el capítulo parte del supuesto de que una condición previa para cualquier evaluación adecuada del estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural es un análisis detallado de la discusión de V.7 sobre la justicia natural.³¹⁹ Tal investigación, la principal preocupación de la sección 1, revela que la caracterización de Aristóteles de lo políticamente justo como en parte natural y en parte convencional implica de hecho que la naturaleza sirve como base normativa para el derecho. Con esta conclusión en su lugar, la sección 2 se dirige más directamente a la relación de Aristóteles con la tradición del derecho natural. A pesar de las importantes diferencias entre la explicación de Aristóteles de los fundamentos normativos del derecho y las que se encuentran

³¹⁸ Miller (1991) y Burns (1998 y 2011) ofrecen argumentos en apoyo de principios significativos de la ley natural en los trabajos prácticos de Aristóteles. Véase, también, Siegfried (1942: 57-62), Barker (1946: 366), Trude (1955: 177) y Von Leyden (1967). Las críticas representativas de la afirmación de que Aristóteles es un teórico de la ley natural se encuentran en Jaffa (1952), Mulgan (1977: 141), Yack (1993: 140-1), Lisi (2000: 47), Schroder (2003: 37-51) y Corbett (2009: 229-50).

³¹⁹ Utilizo “justicia natural”, “derecho natural” y “el justo por naturaleza” indistintamente como traducciones de *phusikon dikaion*. Debe recordarse, sin embargo, que el enfoque principal de Aristóteles en NE V.7 es con “los justos” (hechos externos del “derecho”: al *dikaion*). Véase el capítulo cuarto, nota 245.

en las enseñanzas paradigmáticas del derecho natural de los estoicos y de Aquino, sostengo que existen características del pensamiento posterior del derecho natural sobre el propósito y la evaluación del derecho que son genuinamente aristotélicas en orientación.

SECCIÓN 1. JUSTICIA NATURAL

En ningún momento de los trabajos prácticos, Aristóteles utiliza un término compuesto directamente equivalente a “ley natural”. La aproximación más cercana no se encuentra ni en *La ética a Nicómaco* ni en *La política*, sino más bien en *La retórica*, que distingue entre derecho particular y derecho común (*nomon ton men idion ton de koinon*), al estipular que este último consiste en cosas acordadas por todas las personas y, por tanto, de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin, phusei*) (Rh. I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2). Incluso si uno considera *La retórica* como una fuente confiable de las opiniones consideradas de Aristóteles, sin embargo, su explicación del derecho es internamente inconsistente y proporciona una base textual insuficiente para una doctrina del derecho natural.³²⁰ La discusión más conocida de Aristóteles sobre el derecho natural en *La ética a Nicómaco* V.7 ha recomendado a algunos intérpretes una visión de la ley natural explícita o implícita. Esto es a pesar del hecho de que la descripción de Aristóteles de lo políticamente justo como en parte natural y en parte legal parece contraponer, en lugar de unir, naturaleza y convención (*tou de politikou dikaiou a men phusikon esti to de nomikon*) (NE V.7, 1134b18-19; *cf.* MM. I.33, 1194b30-1). La partición de Aristóteles, tomada al pie de la letra, sugiere que lo justo por naturaleza y lo justo por convenio son partes distintas de los principios de justicia de la comunidad política, no que el derecho positivo

³²⁰ En el libro I.10 (Rh. 1368b7-8), Aristóteles dice que la ley particular está escrita, mientras que en el libro I.13 (1373b56) dice que la ley particular está escrita o no escrita. Esta inconsistencia se analiza más adelante. La confiabilidad de la *Retórica* como fuente de las opiniones consideradas de Aristóteles también se analiza con más detalle en la sección 2.

deriva su justificación normativa de una fuente trascendente que es externa a la política.

Sin embargo, sería demasiado apresurado concluir que la atribución a Aristóteles de compromisos de derecho natural es simplemente anacrónica. Si bien la justicia natural no puede considerarse directamente como una fuente trascendente o incluso prepolítica de la validez del derecho positivo, sí proporciona una base para la evaluación del derecho positivo como justo o injusto. Para trabajar con esta complejidad, es mejor comenzar con un examen de la discusión de la parte natural de la justicia política en *La ética a Nicómaco* V.7. La difícil cuestión de las credenciales del derecho natural de Aristóteles se aborda mejor mediante una consideración previa de sus difíciles afirmaciones sobre el tema del derecho natural o lo justo por naturaleza.

La justicia política, como se vio en el capítulo cuarto, se refiere al ordenamiento legítimo de las relaciones (incluidos los cargos, los honores y los bienes materiales) entre los ciudadanos de una *polis* que se rigen por la ley. En la *Ética a Nicómaco* V.7, Aristóteles divide esta justicia política (*politikon dikaion*) en partes naturales y convencionales:

De lo justo en el sentido político, una parte es natural, la otra convencional [o legal] (*tau de politikou dikaion to men phusikon esti to de nomikon*). Lo natural (*phusikon*) es aquello que tiene la misma capacidad (*dunamin*) en todas partes (*pantachou*) y no depende de que se tenga que sostener que exista o no, mientras que la parte convencional (*nomikon*) es la que al principio (*ex archés*) no importa (*ouden diapherei*) si es así o no, pero una vez que la gente lo ha escrito (*hotan de thóntai*), sí hace una diferencia (1134b18-22).

El contraste, dentro de la justicia política, entre lo natural (*phusikon*), como lo que tiene el mismo poder en todas partes, y lo convencional o legal (*nomikon*), como lo planteado por comunidades particulares, parece a primera vista ser una aplicación bastante estándar de la distinción *phusis* y *nomos*, distinción familiar desde mediados hasta finales del siglo V a.C. en el pensamiento griego y que

se asocia más fácilmente con el movimiento sofista.³²¹ Esta impresión inicial se ve corroborada por la referencia posterior de Aristóteles al ejemplo común de la quema de fuego como fenómeno natural porque ocurre de la misma manera en Grecia y Persia (1134b27). Desde la perspectiva de esta dicotomía entre la invariabilidad de lo natural (*phusikon*) y la contingencia de lo convencional o legal (*nomikon*), la idea de una ley natural que sirve como base normativa trascendente o antepolítica para la evaluación de la ley positiva es paradójico.³²²

Sin embargo, la división de Aristóteles de las partes natural y convencional de la justicia política no se corresponde claramente con la distinción *phusis* y *nomos*. En el primer caso, la concepción de la naturaleza de Aristóteles es conceptualmente más rica que la asociada con el movimiento sofista. En *Metafísica* V.4, Aristóteles distingue varios sentidos de la naturaleza. Estos incluyen la materia primaria, la forma o sustancia que es el *telos* del proceso de devenir, las sustancias como tales y el origen o principio del movimiento primario que es inherente a cada entidad natural de manera intrínseca y no accidental. Este último sentido de la naturaleza —la fuente o principio interno del cambio— es privilegiado para la investigación teórica.³²³ En el dominio práctico, sin embargo, el énfasis de Aristóteles está en la relación sistemática entre la naturaleza (*phusis*) de una

³²¹ Sobre el contraste sofístico entre *phusis* y *nomos*, véase Guthrie (1971: 55-134) y Kerferd (1981: 111-30). Como señala Guthrie en el 53, el punto de vista de Aristóteles está más cerca de los sofistas que de Platón en algunos temas. Aristóteles emplea o analiza la oposición entre *phusis* y *nomos* en varios lugares, incluidos NE I.3, 1094b15-16, V.5, 1133a30, V.7, 1134b18; Pol. I.3, 1253b21, I.4, 1254a13-15, I.5, 1254b19-21, 1255a1, I.6, 1255b13-16, III.6, 1278b33; MM. I.33, 1194b32; SE. 12, 173a7-30. El pasaje de las *Refutaciones sofísticas* es particularmente revelador en la medida en que considera el uso de la dicotomía *phusis-nomos* en el *Gorgias* de Platón y la visión sofística de que la convención representa la opinión de la mayoría, mientras que los sabios hablan de acuerdo con el estándar de verdad y naturaleza.

³²² Como señala Dodds (1959: 268), cuando Calicles emplea la expresión *kata nomon ge ton tes phuseos* en *Gorgias* (483e) está “acuñando una nueva y paradójica frase”, aunque anticipada por Tucídides 5. 105. 2.

³²³ Miller (2000: 322).

cosa, su función (*ergon*) y su fin (*telos*).³²⁴ Desde este punto de vista, el fin o *telos* de una entidad natural es realizar o actualizar su naturaleza en el desempeño de su función (NE IX.7, 1168a6-9).

En el segundo caso, la justicia convencional (*nomikon dikaion*) parece tener un alcance más estrecho que el *nomos* (que incluye el derecho positivo y las costumbres). Los ejemplos de Aristóteles de lo convencionalmente justo ejemplifican la “indiferencia original”: la suma específica de dinero por un rescate, la opción de sacrificar una cabra en lugar de dos ovejas, disposiciones legislativas específicas (*nomothetousin*), tales como los detalles del sacrificio a Brásidas y los decretos (*pséphismatódé*). Todos estos ejemplos describen determinaciones particulares que son éticamente indiferentes antes de la promulgación (podrían ser de otra manera y no implicar una injusticia), pero éticamente (o al menos prácticamente) significativas después de la promulgación, porque funcionan como guías de conducta que coordinan las actividades de los ciudadanos de una *polis*. Por lo tanto, lo convencionalmente justo no parece incluir todas las leyes y costumbres, sino disposiciones legales y decretos en relación con los particulares (*epi tón kath' hekasta*) (NE V.7, 1134b23). Esto deja abierto que la legislación podría incluir elementos tanto naturales como convencionales, en el sentido de que, por ejemplo, podría estar “en la naturaleza de las cosas” que todas las comunidades legislen sobre religión, pero que la determinación precisa de tales leyes continúe siendo una cuestión de estipulación positiva que permite a los legisladores seleccionar entre una gama delimitada de opciones “originalmente indiferentes” sin injusticia. Esta interpretación de la justicia convencional o legal apunta hacia la doctrina tomista de la determinación del derecho natural, según la cual los legisladores pueden elegir entre una gama de opciones elegibles para el bien común de sus comunidades políticas.³²⁵

³²⁴ Reeve (2009: 512).

³²⁵ Santo Tomás de Aquino reconoce que muchas normas que forman parte del *ius civile* (derecho civil) sólo pueden ser guías racionales para la acción si se postulan, y que dichas normas son seleccionadas (determinadas) por las autoridades

La afirmación de Aristóteles de la “variabilidad” de lo justo por naturaleza también habla en contra de leer la partición de la justicia política en términos de una interpretación simplista de la distinción *phusis* y *nomos*. Si se asume, como lo hacen “algunas personas” (*eniois*), que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene la misma capacidad en todas partes (*akinéton kai pantachou tén autén dunamin*) (1134b24-5), entonces es difícil ver cómo algo políticamente justo podría dejar de ser convencional y, por lo tanto, cambiante. Como consecuencia, todo el dominio de la justicia excluiría lo natural. Sin embargo, esto es cierto, insiste Aristóteles, sólo en cierto sentido. Si bien ciertamente puede ser ininteligible en el caso de los dioses, en el ámbito humano es posible que haya algo que sea por naturaleza y, sin embargo, también cambiante. Por naturaleza, la mano derecha es más fuerte (*kreittón*), y, sin embargo, las personas pueden volverse ambidiestras, de modo que en un sentido lo que es por naturaleza es fijo y en otro sentido está sujeto a variaciones y habituación. Lo justo por convención es una función del acuerdo y la búsqueda de ventajas (*ta de kata sunthékén kai a sumpheron*) y, por lo tanto, no es lo mismo en todas partes (al igual que las medidas para las cantidades de maíz y vino no son las mismas en todas partes). Lo que es justo a nivel humano, pero no por naturaleza, tampoco es lo mismo en todas partes (*ta mé phusika all' anthrópina díkaia ou pantachou*), como puede verse en referencia a las diferentes Constituciones que se establecen. No obstante, concluye Aristóteles, sólo hay una Constitución que es la mejor por naturaleza en todas partes (*mia monon pantachou kata phusin hé aristé*) (1134b25-1135a5). La oscuridad y dificultad de V.7 es innegable. En lo que sigue, intento argumentar que los ejemplos de Aristóteles de la mano derecha más fuerte y la mejor Constitución justifican una interpretación según la cual la naturaleza sirve como base normativa para la promulgación y evaluación del derecho positivo. Antes de pasar a estos ejemplos, es útil considerar algunas cuestiones interpretativas más amplias que están en juego.

pertinentes a partir de una gama de esquemas razonables para servir al bien común. ST I-II q95 a2. Véase, también, Finnis (2011: 183 y 280-9).

La inclusión de Aristóteles de la justicia natural dentro de la justicia política parece estar en tensión, se sugirió anteriormente, con una apelación a una fuente superior de justificación del derecho más allá de la concepción de la ventaja común de un legislador prácticamente razonable. Como se discutió en el capítulo cuarto, la justicia política se obtiene entre ciudadanos que son libres e iguales y se rigen por el derecho (V.6, 1134a25-32) y presupone una asociación de “justicia universal” con lo “legítimo” (V.1, 1129b1-2), es decir, una interpretación legislativa de la virtud completa en relación con otros. Concordantemente, hay una pequeña sugerencia en las obras prácticas de que la naturaleza sirva como un estándar normativo “externo” para la legislación. Podría pensarse que hay un pequeño paso desde esto hasta la conclusión de que lo justo por naturaleza juega un papel limitado en la explicación del derecho de Aristóteles. Si el contenido de la virtud ética para cada comunidad está determinado predominantemente por el derecho positivo, entonces las apelaciones a la naturaleza como criterio normativo parecen tener una relevancia y una aplicación limitadas en el ámbito político.³²⁶

Tal conclusión subestima el significado normativo de la derivación del derecho por parte de Aristóteles de la racionalidad práctica de un experto legislativo y la capacidad de la ciencia política para rastrear verdades éticas. No obstante, los puntos anteriores descartan una interpretación “vertical” de la relación entre lo justo por naturaleza y lo justo por ley del tipo asociado con los estoicos, los juristas romanos y las tradiciones del derecho natural tomista.³²⁷ La categorización de lo justo por naturaleza como parte de la justicia política sugiere más bien una relación “horizontal”, en la que lo naturalmente justo y lo convencionalmente justo son partes mutuamente excluyentes de la justicia política, o entretejidos dentro de las leyes positivas de una *polis*.³²⁸

³²⁶ Kelsen (1957) propuso una interpretación en este sentido.

³²⁷ Burns (1998: 148) y Yack (1993: 233).

³²⁸ Burns (1998: 148).

En una interpretación de “exclusión mutua”, la justicia natural y la justicia convencional se refieren a objetos diferentes, y algo políticamente justo podría ser naturalmente justo o convencionalmente justo, pero nunca ambos.³²⁹ Si el punto de vista de la “exclusión mutua” es verdadero y la justicia convencional es identificable con el derecho positivo, entonces esto parecería descartar la posibilidad de que la naturaleza pueda servir como base normativa para las disposiciones legislativas.³³⁰ Aun así, el punto de vista de la exclusión mutua parece asumir erróneamente una correspondencia exacta entre la justicia convencional y el derecho positivo. Como se señaló anteriormente, Aristóteles limita la esfera de lo convencionalmente justo a especificaciones detalladas “originalmente indiferentes” dentro de las promulgaciones legislativas y decretos, en lugar de identificarlo con el derecho positivo *simpliciter*. La discusión de Aristóteles también parece permitir la evaluación de las leyes positivas por referencia a la justicia natural.³³¹ Uno podría imaginar, por ejemplo, una especificación detallada de las normas religiosas de una comunidad política que fuera tan violenta o bárbara como para contrarrestar, en lugar de promover, los bienes que pueden ejemplificarse mediante la regulación de la inclinación humana hacia el respeto y el culto religiosos. Además, la redacción de Aristóteles en V.7 no implica necesariamente que la justicia natural no exista en absoluto independientemente de la justicia política. La caracterización de la justicia política como en parte natural y en parte convencional deja abierta la posibilidad de que lo naturalmente justo sea, en cierto sentido, “anterior” o independiente de lo políticamente justo, pero que posteriormente esté incrustado en disposiciones legales positivas. Según esta lectura, el establecimiento de la justicia política a través de promulgaciones legislativas estará informado por los justos por naturaleza, aunque diferentes comunidades

³²⁹ Weirnick (1998: 102). Weirnick traduce *nomikon* exclusivamente como “legal”. Esto hace surgir el riesgo de una identificación estricta y engañosa de la justicia convencional con el derecho positivo y consuetudinario (*nomos*).

³³⁰ Weirnick (1998: 102).

³³¹ Weirnick (1998: 112).

determinarán la especificación precisa de sus leyes de diversas maneras.³³² La naturaleza podría, en consecuencia, servir como base normativa para la evaluación del derecho, porque (al menos algunas) las disposiciones legales contendrían elementos tanto naturales como convencionales.

La interpretación más plausible de la relación entre la justicia natural y la convencional es, por tanto, en términos de “doble aspecto” o “superposición parcial”.³³³ Según el “doble aspecto”, una ley que sea políticamente justa contendría elementos tanto de la naturaleza natural como de la convencionalmente justa. Según la “superposición parcial”, algunas leyes políticamente justas serían tanto natural como convencionalmente justas, mientras que otras sólo en un sentido.³³⁴

Sin embargo, una vez que la exclusión mutua es eliminada, la diferencia entre estas lecturas es menos significativa de lo que podría parecer a primera vista. Si uno asume que la justicia convencional se refiere a la especificación legal de asuntos particulares que son “originalmente indiferentes”, y que la justicia natural se refiere al contenido normativo incrustado en las leyes de todas las comunidades políticas (justas), entonces las leyes en el sentido focal poseen un doble aspecto. Si bien el contenido de algunas normas legislativas puede parecer originalmente indiferente, el mero hecho de que el florecimiento de la comunidad política, entendida en términos del desarrollo de las capacidades naturales, requiera el orden introducido por la ley, implica que el contenido de esas normas será un elemento de lo justo por naturaleza. Desde una perspectiva alternativa, es posible imaginar normas legales que son aceptadas como válidas y vinculantes por los miembros de una comunidad política, pero tan completamente antitéticas al bien humano que no tienen contenido que sea justo por naturaleza. Se podría igualmente decir, sin embargo, que en tales circunstancias la materia ya no son las

³³² *Cf.* Miller (1995: 122), Kraut (1996: 758) y Burns (1998).

³³³ Weirnick (1998: 102).

³³⁴ Weirnick (1998: 102).

leyes positivas que caen en el ámbito de lo políticamente justo, dada la restricción de esa noción a las formas constitucionales correctas y las relaciones que se establecen entre ciudadanos libres e iguales ordenando su vida comunitaria a través de la ley justa (NE V.6, 1134a25-32).

En todo caso, en cualquier lectura, las normas jurídicas positivas políticamente justas pueden contener elementos tanto naturales como convencionales. Existe una variedad de relaciones y transacciones humanas dentro de cualquier comunidad política que requieren la coordinación de la ley. Si bien pertenece a la naturaleza misma de las comunidades políticas legislar en áreas tales como la duración de los cargos, los intercambios económicos o los arreglos para el culto religioso, el contenido preciso de las normas legales es una cuestión de determinación para quienes ocupan puestos de autoridad legislativa dentro de una comunidad política particular en un momento y lugar determinados. Que una comunidad necesite promulgar leyes para la regulación de la propiedad privada, por ejemplo, podría tomarse como un reflejo de ciertos hechos sobre la naturaleza humana y la regulación prácticamente razonable de la esfera de las relaciones de propiedad.³³⁵ Aun así, el contenido específico de leyes particulares promulgadas para lograr ese propósito natural (incluidas, por ejemplo, las sanciones asociadas con el robo), puede, dentro de un rango razonable, diferir de una comunidad a otra. También puede entenderse que una ley que prohíbe el homicidio contiene aspectos tanto naturales como convencionales. Todas las comunidades políticas requieren normas legales que proscriban los actos de violencia no provocados. El contenido detallado

³³⁵ *Cfr.* el argumento de Miller (1995: 91) de que Aristóteles, aunque no suscribe una visión moderna de los derechos subjetivos poseídos en un estado de naturaleza prepolítico, “niega que los individuos posean derechos meramente por convención”, y, por lo tanto, se le puede atribuir una teoría de los “derechos naturales” que están basados en la justicia natural y determinan los derechos políticos. Para una crítica, véase Kraut (1996). Como sugiere el análisis de Kraut (1996: 755), es más convincente argumentar que Aristóteles tiene un concepto incipiente de derechos que “los derechos ocupan un lugar central” en las obras prácticas.

de tales leyes, incluidas las disposiciones sobre juicio y castigo, tiene, no obstante, un aspecto convencional que admite determinaciones alternativas.

Con esta imagen general de la relación entre la justicia natural y la convencional, ahora es posible volver a los dos ejemplos de Aristóteles de cosas que son por naturaleza, pero que, no obstante, experimentan cambios. Ambos ejemplos, ambidestreza y regímenes constitucionales, de hecho, apuntan a la naturaleza como un fundamento normativo subyacente para promulgaciones legislativas justas. Si bien la naturaleza sirve como criterio normativo para la promulgación y evaluación de Constituciones y leyes, sin embargo, Aristóteles no pierde de vista ni las contingencias políticas de la elaboración de leyes ni su fuente positiva (humana).

La analogía de Aristóteles entre la justicia natural y la diestra asume como premisa que la mano derecha es por naturaleza más fuerte o superior (*kreittón*) a la izquierda.³³⁶ En *Historia de los animales*, Aristóteles sostiene que el lado derecho es mejor (*belción*) que el izquierdo por naturaleza para todos los animales, pero particularmente en el caso de los humanos, en la medida en que los humanos son también “más” de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin*) que los demás animales (PA 4, 706a18-20). Es la naturaleza de la mano derecha iniciar el movimiento (705b33-706a1) y es mejor debido a su función de lograr un fin beneficioso y necesario.³³⁷ La justificación es, por lo tanto, teleológica: lo que es mejor (*belción*) es también lo que es más según la naturaleza (*kata phusin*) (PA 2, 704b12-18).³³⁸ Aunque naturalmente es mejor, sin embargo, la superioridad de la mano derecha se aplica en la mayoría de los casos, no en todos. Incluso aparte de aquellos que favorecen el lado izquierdo desde su juventud, es posible que la mano derecha natural se vuelva ambidiestra a través de la habituación (NE V.7, 1134b33 y MM. I.33, 1194b33).

³³⁶ Esta analogía se repite en I.33 de *Magna Moralia*. Sobre la diferencia entre los dos relatos, véase Miller (1991: 286). La *Magna Moralia* identifica expresamente lo natural con lo que sucede en su mayor parte (*hós epi to polù*).

³³⁷ Miller (1991: 292).

³³⁸ Miller (1991: 290).

Al aplicar la analogía a lo justo por naturaleza, el punto de partida obvio es el naturalismo político de Aristóteles. Como se argumentó en el capítulo segundo, los tres principios del naturalismo político, que la *polis* existe por naturaleza, que los humanos son animales políticos por naturaleza y que la *polis* es por naturaleza anterior al individuo (Pol. I.2, 1253a2-26), llevan a la conclusión de que la vida política es necesaria para el cumplimiento de la naturaleza humana racional distintiva. Dada la amenaza de que las autoridades políticas sin control gobiernen en su propio interés, o tiránicamente, un corolario de esta conclusión es que el gobierno de la *polis* a través del derecho justo conduce a la virtud y al florecimiento humano (NE V.6). Si se asume entonces, de acuerdo con la interpretación del “doble aspecto” esbozada anteriormente, que el contenido de las disposiciones legislativas entrelaza elementos de lo justo por naturaleza y por convención, entonces las Constituciones y las leyes serán justas por naturaleza en la medida en que promuevan el fin humano natural del pensamiento racional de conformidad con la virtud.

Sin embargo, la referencia al naturalismo político y al fin humano natural no explica en sí misma por qué lo justo por naturaleza, particularmente en lo que está incorporado en las normas legales, está asociado con lo que es naturalmente más fuerte o superior. La discusión de Aristóteles en *La política* I.6 del debate entre quienes consideran la esclavitud como siempre convencional y quienes afirman que también puede ser natural proporciona quizá el ejemplo más claro de una conexión normativa entre lo que es superior y la justicia natural.

La defensa inicial de la esclavitud natural en *La política* I.4-5 afirma que los hombres que son inferiores con respecto a la racionalidad y la deliberación como el cuerpo es del alma, o como las bestias son de los humanos, serían esclavos por naturaleza (1254b18-20).³³⁹ En *Política* I.6, Aristóteles considera las afirmaciones de aquellos que argumentan, con referencia a los cautivos en la guerra, que la

³³⁹ En Kraut (2002: 277-305) se encuentra una discusión profunda de las cuestiones en juego en la defensa de la esclavitud por parte de Aristóteles.

esclavitud es por convención más que natural. Aunque Aristóteles señala que se habla de esclavitud y esclavo en un doble sentido, y por lo tanto considera la posibilidad de que algunos cautivos puedan ser esclavos por convención más que por naturaleza (1255a4-5), también reconoce que este asunto se discute incluso entre los sabios (*tón sophón*). Luego, Aristóteles procede a intentar aportar mayor claridad al debate al afirmar su causa subyacente (*aitíon*):

La virtud (*areté*), una vez que obtiene los recursos necesarios, es de cierta manera particularmente capaz de aplicar fuerza (*biazesthai*), y lo que es dominante (*kratoun*) siempre es preeminente en algún bien (*agathou tinos*), por lo que se sostiene que no hay fuerza sin virtud (*dokein mé aneu aretés*), y que la disputa se refiere únicamente a la solicitud de justicia (*dikaiou*); porque por esta razón, los unos sostienen que la buena voluntad (*eunoian*) es la medida de lo justo, mientras que los otros sostienen que esto mismo, la regla del superior, es justo (*auto touto dikaiou, to ton kreittona archein*). De todos modos, si estos argumentos se colocan de un lado, los otros argumentos, que asumen que lo que es mejor en virtud no debe gobernar o dominar, no tienen fuerza (*ischuron*) ni capacidad de persuasión (1255a13-23).

Aunque la presentación de Aristóteles de este debate es dialéctica, aparentemente ciertas afirmaciones son aceptadas o respaldadas. En particular, Aristóteles señala la distinción entre guerras justas e injustas y señala que nadie afirmaría que una persona (es decir, un griego que antes era libre) que no mereciera la esclavitud debería ser esclava (1255a25-7). Esta afirmación parece suponer que, de hecho, hay esclavos por naturaleza (como sugiere *La política* I.4-5), a saber, no griegos o bárbaros, y que los criterios principales para el dominio natural y la esclavitud son la virtud y el vicio, respectivamente (1255a39). Mientras que aquellos que buscan afirmar que la esclavitud es puramente convencional hablan con alguna razón, extrapolan de un tipo de circunstancia en la que la naturaleza ha sido subvertida por convención a la conclusión incorrecta de que es imposible defender el principio de la superioridad natural de la virtud.

Es esta superioridad natural la que respalda la afirmación de que la esclavitud es ventajosa tanto para el amo como para el esclavo cuando está de acuerdo con la naturaleza, es decir, cuando el esclavo carece de la capacidad de racionalidad y excelencia humana.

Para Aristóteles, es naturalmente justo que quienes tienen virtud gobiernen a quienes carecen de virtud. De esto parecería deducirse que las leyes serán justas por naturaleza en la medida en que su contenido refleje la superioridad natural de la virtud. Sin embargo, incluso las leyes de una aristocracia genuina, basada en la virtud como la interpretación correcta del mérito, reflejarían imperfectamente esta superioridad. El desarrollo humano está informado no sólo por la naturaleza, sino también por la razón (*logos*) y el hábito (*ethos*) (Pol. VII.14, 1332b4-5).³⁴⁰ Esto necesariamente complica los intentos legislativos de promulgar leyes de conformidad con la verdadera virtud, que se explica de manera útil volviendo a la analogía con la diestra y la ambidiestra. Si bien la mano derecha es naturalmente más fuerte y la condición ambidiestra sigue siendo una posibilidad no realizada en su mayor parte, el papel de la razón y la habituación en el desarrollo humano implica que el superior por naturaleza con frecuencia es incapaz de gobernar. En primera instancia, la verdadera virtud no es estrictamente hablando una capacidad natural (NE II.1, 1103a19, II.5, 1106a9). A diferencia de la virtud natural (*phusiké areté*), la verdadera virtud requiere elección (*prohairesis*) y una apreciación de lo noble o fino (*kalon*) (III.8, 1116b23-33, 1117a4-9, VII.13, 1153b28-30) y esto sólo se desarrolla a través de la habituación. El desarrollo de la virtud a través de la habituación también está sujeto a la contingencia, como lo demuestra el hecho de que, aunque la naturaleza “desea” que los hijos de aquellos con virtud sean igualmente excelentes, no siempre es capaz de lograr este fin. (Pol. I.6, 1255b2-3). En segunda instancia, la *polis* no es directamente una entidad que surge naturalmente, sino que requiere la dirección racional suplementaria de un legislador prácticamente razonable.

³⁴⁰ Aristóteles señala en Pol. VII.14, 1332b4, que los animales también pueden habituarse hasta cierto punto.

Si bien el experto legislativo debe tener la intención de promulgar una Constitución y leyes de conformidad con la naturaleza, esto a menudo será imposible debido a las limitaciones del legislador, los ciudadanos de la comunidad o incluso el clima y el entorno natural.³⁴¹ Además, y en parte como consecuencia, la mayoría de los regímenes actuales están determinados por una concepción del buen vivir que difiere de lo que es verdaderamente conforme a la naturaleza. Lo menos excelente se ha convertido en el principio dominante en la actualidad, como si la izquierda se convirtiera en la norma.

El segundo ejemplo de Aristóteles de lo justo por naturaleza, la mejor Constitución, también refleja la prioridad de la virtud. Como se discutió en el capítulo tercero, la mejor Constitución de Aristóteles es aquella en la que la participación en el cargo político se otorga sobre la base de la virtud o el mérito (Pol. III.13, 1283b23-40). La orientación en virtud, entonces, es lo que define el mejor régimen, considerado como un género del que la realeza absoluta, la aristocracia y la política aristocrática de *La política* VII y VII son especies.³⁴² Las cosas justas que no son naturales, sino humanas (*ta mé phusika all' anthrópina dikaia*), no son iguales en todas partes (*ou tauta pantachou*), y esto se refleja en los diferentes regímenes. Por un lado, sólo hay un régimen acorde con la naturaleza, el mejor régimen (*alla mia monon pantachou kata phusin hé aristé*) (NE VII.16, 1135a3-5). Por otro lado, el reconocimiento de Aristóteles de las diferentes especies del mejor régimen sugiere que el justo por naturaleza no es completamente inmutable en el ámbito político. En el caso de la realeza absoluta, hay un individuo que sobrepasa tanto a otros individuos en virtud que deberían gobernar. En el caso de una aristocracia genuina o una política aristocrática, hay unos pocos ciudadanos o un grupo de ciudadanos que superan a otros en su excelencia. La contingencia de los asuntos políticos,

³⁴¹ En *La política* VII, Aristóteles considera en este contexto el tamaño de la mejor ciudad (VII.4), su territorio (VII.5) y su acceso al mar y al poder naval (VII.6). Para el debate, véase Kontos (de próxima publicación: 5).

³⁴² Keyt (1991: 257) y Miller (1995: 191-3).

de tal manera que es difícil predecir cuántos individuos adquirirán en cada situación el nivel requerido de virtud, por lo tanto, apunta a la variabilidad de lo que pertenece a la justicia política, aunque el estándar natural último sigue siendo el mismo en todos los casos.

Los regímenes actuales predominantes, por supuesto, tienden a juzgar el mérito sobre la base de la condición de ciudadano libre o de la riqueza más que de la virtud. Sin embargo, esto no implica que lo justo por naturaleza esté completamente ausente de las disposiciones legislativas de las democracias y oligarquías defectuosas. La metodología constitucional de Aristóteles, como se discutió en el capítulo quinto, permite el reconocimiento de mejores y peores formas de regímenes defectuosos (Pol. IV.4-5, 1291b31-1292b10). Las versiones de regímenes defectuosos regidos por la ley son superiores a aquellas en las que la regla es por decreto arbitraria (IV.4, 1292a1-40). En la medida en que las democracias y las oligarquías promulguen leyes relativas, por ejemplo, a las relaciones de propiedad y los procedimientos para la resolución de disputas, entonces el contenido de tales leyes conservará, de una manera distante o diluida, alguna orientación a la virtud humana y, como consecuencia, también refleja lo justo por naturaleza.

Por lo tanto, lo justo por naturaleza se interpreta mejor en referencia a la excelencia y la virtud humanas (*areté*). Todas las comunidades políticas distribuyen cargos, honores y otros bienes sobre la base de una interpretación del correcto fin humano. Un régimen que juzga el mérito sobre la base de la verdadera excelencia humana está más de acuerdo con lo que es justo por naturaleza, pero incluso las leyes de tal régimen contendrán determinaciones particulares que son “originalmente indiferentes”. A la inversa, las leyes de los regímenes defectuosos ordenadas por una concepción distinta al verdadero florecimiento también contendrán al menos algún contenido que puede ser considerado justo por la naturaleza en la medida en que estas normas legales buscan promover, aunque imperfectamente, el bien humano.

En consecuencia, hay un sentido en el que la naturaleza sirve como fundamento normativo para la evaluación del derecho

positivo sobre los supuestos aristotélicos. El mejor régimen es un estándar natural en la práctica para el legislador sabio que busca promulgar leyes que promuevan el bien humano. Una *polis* está en una condición natural y justa si tiene una Constitución correcta, y en una condición antinatural o injusta si tiene una Constitución desviada (Pol. IV.1, 1289a14-17). Si la justicia política es inseparable del buen orden de una *polis* (I.2, 1253a31-9), entonces la Constitución más justa es la que mejor sirve a la ventaja común y promueve el cumplimiento de la naturaleza claramente humana.³⁴³ Si bien esto permite la variabilidad en la forma en que las comunidades políticas legislan para promover el bien práctico, Aristóteles asume que las leyes justas, al establecer las condiciones para la excelencia humana y promover la ventaja común, juegan un papel importante al permitir que los humanos cumplan su naturaleza. Las leyes que tienen un contenido que refleja lo justo por naturaleza, entendido en términos de virtud, son las que mejor promoverán el fin humano del florecimiento. En este sentido, al menos, la naturaleza sirve de hecho como un estándar para la elaboración de leyes humanas.

SECCIÓN 2. DERECHO NATURAL

Las disputas sobre las credenciales de la ley natural de Aristóteles reflejan no sólo la oscuridad de su explicación de la justicia natural, sino también la ambigüedad del término compuesto “ley natural”. Esta segunda sección asume que es inútil examinar si Aristóteles es un teórico del derecho natural sin hacer referencia a algunos de los compromisos específicos asociados con las distintas, aunque relacionadas, facetas de la tradición del derecho natural. La consideración de estas afirmaciones conduce al resultado nada sorprendente de que Aristóteles mantiene algunos, si no todos, los compromisos centrales asociados con las posiciones de la ley natural. Aunque esta cautelosa conclusión puede parecer de interés limitado, un examen

³⁴³ Kahn (1990: 382-3).

detenido de la relación de Aristóteles con los hilos centrales de la tradición del derecho natural aclara los fundamentos normativos del derecho positivo en su pensamiento práctico.

Como se señaló en la sección 1, la aproximación más cercana a una referencia a la “ley natural” en el corpus aristotélico es la distinción entre leyes comunes (*koinos*) y particulares (*idios*) en *La retórica*. El derecho consuetudinario no cambia porque está de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin, phusei*) (Rh. I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2) y está formado por cosas acordadas por todas las personas (I.10, 1368b7-9, I.13, 1373b6-9). La ley particular es definida de manera diferente por las comunidades políticas y es un pacto por el cual se gobiernan a sí mismas (I.10, 1368b7-8, I.13, 1373b4-5). Al trazar esta distinción, Aristóteles señala que un acto puede ser consistente con una ley particular mientras contraviene el derecho consuetudinario, citando el caso de Antígona de Sófocles y el entierro de Polinices contra la orden del tirano de Tebas (I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2). *La retórica*, por lo tanto, parece ofrecer una explicación, aunque en líneas generales, de una forma de derecho “común” no positivo que podría servir como base normativa para la evaluación de las normas legislativas.

Aunque sugerente, hay material insuficiente en la discusión de *nomos* comunes y particulares en *La retórica* I.10, 13 y 15 para construir una interpretación sistemática de la ley natural. En primer lugar, el enfoque de la retórica son formas retóricas y argumentativas alternativas y, por lo tanto, debe emplearse con cautela como fuente de las opiniones consideradas de Aristóteles sobre el derecho.³⁴⁴ Si bien las definiciones de conceptos prácticos en *La retórica* a menudo se asemejan a los relatos más precisos de la *Ética a Nicómaco* y *La política*, también suelen presentarse de una manera más provisional (es decir, como se indica, mediante el uso de imperativos hipotéticos como *estó*) consistente con el énfasis principal del trabajo en la eficacia en la persuasión. Esta falta de precisión es evidente en el tratamiento del *nomos* en el libro I. En I.10, el derecho consuetudinario

³⁴⁴ Véase Shellens (1959: 79-81).

no está escrito y el derecho particular está escrito, mientras que en I.13 el derecho particular no está escrito o está escrito. Si bien tal inconsistencia puede reflejar la variabilidad contextual de la ley no escrita (*agraphos nomos*), compromete los intentos de usar *La retórica* para iluminar la explicación de la justicia natural en la *Ética a Nicómaco* V.7 o para ofrecer una interpretación de la ley natural de manera más general.³⁴⁵

Aunque las interpretaciones del derecho natural de Aristóteles son relativamente comunes, es, además, una exageración decir que “cuando se habla de derecho y justicia, los filósofos e historiadores afirman casi invariablemente que Aristóteles es el padre del derecho natural”.³⁴⁶ Este es el caso incluso si el estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural es enmarcado de manera bastante amplia en términos de la cuestión de si él es un defensor del punto de vista de que existe un estándar absoluto de justicia que trasciende la opinión convencional y el derecho positivo. En consecuencia, la investigación reciente ha tendido a defender con reservas el estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural o señalar la incompatibilidad de su concepción política de la justicia y el derecho con los compromisos centrales distintivos de la tradición dominante del derecho natural.³⁴⁷

Una preocupación obvia de la atribución a Aristóteles de los compromisos de la ley natural es una forma de anacronismo que se basa en las doctrinas de la *Ética a Nicómaco*, *La política* y *La retórica* del derecho natural que, aunque se nutren de influencias aristotélicas, se basan en presuposiciones cristianas bastante remotas.³⁴⁸ Otra fuente de anacronismo surge de suponer que las opiniones de Aristóteles sobre el derecho pueden entenderse por referencia a los debates contemporáneos entre los juristas naturales y los positivistas jurídicos. Dichos debates se centran en una noción de validez dentro de un

³⁴⁵ Sobre la variabilidad contextual del *agraphos nomos*, véase Ostwald (1973).

³⁴⁶ Shellens (1959: 72). Shellens no ofrece citas para esta pretensión.

³⁴⁷ Véase la nota 318.

³⁴⁸ Véase Jaffa (1952).

sistema legal que tiene una aplicabilidad limitada al concepto de *nomos*. Como se discutió en la introducción, aunque *nomos* se refiere a un orden que es (o debería ser) considerado válido por quienes viven bajo él, este sentido de validez incluye convenciones y costumbres y es más amplio que la validez positiva intrasistémica de los sistemas jurídicos contemporáneos.³⁴⁹

Esta clase de anacronismos no son difíciles de encontrar en las defensas de Aristóteles como teórico de la ley natural. Burns, por ejemplo, reconoce acertadamente que es difícil extraer de la *Ética a Nicómaco* V.7 un compromiso con muchas de las doctrinas generalmente asociadas con la teoría del derecho natural tomista, pero luego parece proceder sobre el supuesto de que los términos “justicia natural” y “ley natural” pueden ser usados indistintamente.³⁵⁰ Von Leyden enmarca su defensa de la ley natural aristotélica haciendo referencia a la definición de Hart del positivismo legal como la opinión de que no hay una conexión necesaria entre ley y moralidad.³⁵¹ Tal presuposición de encuadre es dudosa en varios niveles, incluyendo que opera con una explicación del positivismo legal desarrollado en el contexto de los sistemas jurídicos modernos, postula una distinción clara entre normas morales y legales de dudosa aplicabilidad al pensamiento griego clásico y asume una definición de positivismo legal que ahora es considerada correcta por muchos proponentes contemporáneos.³⁵² Los ejemplos que ofrece Von Leyden en apoyo de la afirmación de que Aristóteles “en general” rechaza el positivismo de Hart demuestran la insuficiencia del enfoque.³⁵³ Éstos incluyen la afirmación de *La política* III de que no puede haber ninguna ley contraria a un gobernante prudente y la observación de que “Aristóteles prefiere las leyes que son general

³⁴⁹ Ostwald (1969: 20) y Heinemann (1965: 59-89).

³⁵⁰ Burns (1998: 142). Según Burns, Aristóteles es un partidario de una concepción “formal” de la ley natural, según la cual es “una imposibilidad lógica para la ley positiva entrar en conflicto con los requisitos de la ley natural”.

³⁵¹ Von Leyden (1967: 12).

³⁵² Véase Gardner (2001: 199-227).

³⁵³ Von Leyden (1967: 12).

y absolutamente las mejores”.³⁵⁴ Dado que *La política* III.15-16 presenta un debate sobre los méritos del imperio de la ley y el imperio del mejor hombre, difícilmente ofrece material persuasivo para una interpretación de la ley natural. Y la preferencia por leyes mejores en lugar de peores es una posición tan ampliamente aceptada que tiene un uso limitado para determinar los compromisos de la ley natural.

Mi principal intención aquí no es socavar las interpretaciones específicas de las credenciales de la ley natural de Aristóteles. La relevancia de estos anacronismos e infelicidades interpretativas es que las discusiones a menudo se desvían por falta de claridad sobre lo que constituye la posición de la ley natural en primer lugar. Esto refleja que el concepto de ley natural ha sido entendido de diferentes maneras por diversos pensadores. Por lo tanto, el mejor método es respetar la equívocidad del término “ley natural” mientras se emplea una definición general que capta las características fundamentales compartidas por las teorías del derecho reunidas bajo su estandarte.

Para los propósitos actuales, las teorías del derecho natural, consideradas como teorías del derecho, pueden caracterizarse en términos generales como explicaciones de la dependencia del derecho positivo de fundamentos normativos extrapositivos. Más precisamente, es distintivo de las posiciones del derecho natural sostener que la existencia y el contenido del derecho positivo dependen de alguna manera de hechos normativos.³⁵⁵ Los fundamentos nor-

³⁵⁴ Von Leyden (1967: 13).

³⁵⁵ Murphy (2017: 354). La afirmación aquí, debe notarse, no es que la existencia y el contenido del derecho positivo dependan exclusivamente de hechos normativos: nadie podría negar sensatamente que la existencia y el contenido del derecho positivo dependen de algunos (*i. e.* así llamado “sociales”) hechos, tales como actos particulares de legislar. La definición de Murphy captura de manera plausible otros compromisos que a menudo se asocian con posiciones de derecho natural. También es distintivo de las posiciones de la ley natural, por ejemplo, afirmar que hay ciertas acciones que son incorrectas o injustas en sí mismas (*mala in se*) en lugar de *mala prohibita*. Este compromiso parecería depender, sin embargo, de la existencia de un fundamento normativo extrapositivo, en la medida en que se entienda que dicho

mativos más obvios e históricamente prevalecientes del derecho positivo son lo divino, la naturaleza y la razón. En lo que sigue, por lo tanto, considero el pensamiento práctico de Aristóteles en relación con cada uno de estos fundamentos normativos potenciales.

En relación con los fundamentos divinos, no debería ser discutido que muchas de las presuposiciones centrales del pensamiento práctico de Aristóteles divergen significativamente de las de la teoría del derecho natural cristiano medieval. Ni siquiera es necesario suscribir la afirmación de que para Aristóteles “no hay horizonte moral más allá del horizonte político”, para aceptar que la teoría del derecho natural medieval, tal como la desarrolló en particular Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, se basa en algunos supuestos que son decididamente extraños a la filosofía de los asuntos humanos de Aristóteles.³⁵⁶ Sin embargo, esto no resuelve por completo la posición de Aristóteles sobre los fundamentos normativos divinos del derecho. En la medida en que Tomás de Aquino es el teórico del derecho natural “paradigmático”, es útil examinar esta cuestión comparando la división cuádruple de tipos de derecho en la pregunta 91 de la *Prima Secundae* con la explicación de Aristóteles de la justicia natural desarrollada en *La ética a Nicómaco* V. 7 y el concepto de derecho consuetudinario según la naturaleza (*kata phusei*) que se expone en el libro I de *La retórica*.³⁵⁷

fundamento funciona como un estándar superior que permite una evaluación de la justicia o no de la(s) ley(es) positiva(s) de cualquier comunidad particular y también para la identificación de algunas de sus leyes como “meramente” convencionales.

³⁵⁶ Jaffa (1952: 30).

³⁵⁷ Para la pretensión de que Aquino es el teórico paradigmático de la ley natural, véase Murphy (2003: 241). Estrictamente hablando, Santo Tomás delinea cinco tipos de leyes: la “ley de los fomes” se refiere a las inclinaciones sensuales naturales de los animales, pero también presentes en los seres humanos después de la Caída. ST II-II q91 a5. Una comparación completa de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre el tema de la ley natural y positiva requeriría prestar atención a la explicación de Tomás de Aquino de las formas naturales y positivas, y especiales y legales, de derecho y justicia, en ST II-II q 57-8 y el *Comentario sobre La ética a Nicómaco* de Aristóteles V.7. Mi intención aquí es simplemente señalar algunas diferencias pertinentes con respecto a los fundamentos normativos divinos.

La ley eterna (*lex aeterna*) es definida por Tomás de Aquino como el orden de la providencia divina que es promulgado desde la eternidad por Dios, según el cual todas las criaturas, tanto las racionales como las no racionales, están ordenadas hacia el bien del universo.³⁵⁸ La ley natural (*lex naturalis*) es la participación en esta ley eterna de criaturas inteligentes que emplean su razón práctica en la medida en que están clasificadas bajo la providencia divina; la capacidad de la razón natural para discernir lo que es bueno y malo, además, se debe a la huella de la luz divina que está dentro de nosotros.³⁵⁹ La ley humana (*lex humana*) surge de la necesidad humana de promulgar arreglos específicos de acuerdo con la razón práctica (*ratio practica*) para el bien común (*bonum commune*) de la comunidad política.³⁶⁰ Finalmente, la ley divina (*lex divina*) es la ley revelada que nos da certeza en relación con lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, llevándonos hacia nuestro fin sobrenatural (*supernaturalem finem*) gobernando tanto nuestros actos interiores como exteriores.³⁶¹

Según la concepción tomista, entonces, la ley natural es nuestra participación racional en una ley eterna que manifiesta el orden de la providencia divina. Con respecto al mundo creado, la sabiduría divina está encapsulada en las nociones de creación (según las cuales Dios es un artesano cuya sabiduría sirve como ejemplo para la creación del mundo como artefacto de Dios) y gobierno (según las cuales Dios es el gobernante y director del movimiento de todas las cosas).³⁶² La ley eterna tiene primacía sobre otras formas de ley —natural, divina y humana— y Dios la conoce absolutamente, y las criaturas creadas hasta cierto punto a través de sus efectos.³⁶³ La ley eterna es accesible a la razón humana a través de un conocimiento habitual natural (*sinderesis*), que es equivalente en el orden práctico a la comprensión de los primeros principios (*intellectus*)

³⁵⁸ ST I-II q91 a1.

³⁵⁹ ST I-II q91 a2.

³⁶⁰ ST I-II q91 a3.

³⁶¹ ST I-II q91 a4.

³⁶² ST I-II q93 a1.

³⁶³ ST I-II q93 a2-3.

en el orden especulativo.³⁶⁴ El primer principio de la ley natural fundado en la ley eterna es que se debe hacer el bien y evitar el mal.³⁶⁵ Los preceptos de la ley natural derivados de esta base pertenecen todos a lo que la razón práctica aprehende como bienes humanos, como la preservación de la vida individual, la preservación de las especies y el bien de la razón (que incluye el conocimiento de Dios y lo que promueve el *summum bonum* de la comunidad política).³⁶⁶ La razón práctica, asume Tomás de Aquino, procede de principios más generales a consideraciones particulares.³⁶⁷ Mientras la ley natural se refiere a las actividades en las que los seres humanos tienen una inclinación natural a realizar, y los principios generales de la ley natural y lo correcto y la verdad son conocidos en este sentido amplio por todos, con respecto a situaciones particulares no es cierto que las mismas cosas sean prácticamente correctas o verdaderas.³⁶⁸ La ley natural tomista no es un algoritmo que permita deducciones prácticas precisas de un conjunto de preceptos.

En comparación con la explicación tomista de la ley natural, la explicación de Aristóteles en V.7 de la justicia natural, considerada en la sección anterior, no contiene ninguna referencia ni a la ley eterna ni a la divina, y, de hecho, es claramente terrenal. Mientras que Santo Tomás de Aquino considera que la ley natural surge de la participación de la razón práctica con una ley eterna y un orden divino, para Aristóteles, por el contrario, lo naturalmente justo es parte de la justicia política y se conceptualiza dentro del marco de la filosofía de los asuntos humanos.

Si bien la explicación de Aristóteles sobre lo justo por naturaleza no postula un fundamento normativo divino para el derecho humano positivo, la discusión retórica del derecho consuetudinario de acuerdo con la naturaleza parece proporcionar un terreno

³⁶⁴ ST I-II q94 a1.

³⁶⁵ ST I-II q94 a2.

³⁶⁶ ST I-II q94 a3.

³⁶⁷ ST I-II q94 a4.

³⁶⁸ ST I-II q94 a4.

más fértil.³⁶⁹ Como se señaló anteriormente, al explicar el derecho consuetudinario según la naturaleza, compuesto por cosas acordadas por todos, Aristóteles se refiere a la apelación de Antígona al derecho no positivo (I.13, 1273b1-18, I.15, 1375a33-b2).³⁷⁰ No obstante, la discusión de Antígona enfatiza el estatuto del derecho consuetudinario como no escrito, y, por lo tanto, invariable, más que su origen divino.³⁷¹ Más aún, en *La política*, Aristóteles sugiere que las leyes no escritas se basan en costumbres (Pol. III.16, 1287b6) y son reflejos de la forma de vida de comunidades particulares, no normas universalmente válidas.³⁷² Siguiendo el principio interpretativo de que *La retórica* debe emplearse con cautela como fuente de los puntos de vista de Aristóteles, y que cuando *La retórica* entra en conflicto con la *Ética a Nicómaco* y *La política* hay una presunción a favor de esta última, *La retórica* I.15 ofrece evidencia inadecuada para construir una teoría de la ley natural divina.

En aras de la integridad, también vale la pena señalar que el trabajo sobreviviente de Aristóteles demuestra poco compromiso con la variante ambigua de la teología política que se encuentra en *Las leyes* de Platón. En el preámbulo de la ley contra el ateísmo en el libro X de *Las leyes*, el extraño ateniense amonesta a aquellos que establecen una demarcación estricta entre naturaleza (*physis*) y convención (*nomos*) y buscan derivar todos los estándares éticos de esta última (Leyes, 888e-890b). En oposición a este punto de vista, el ateniense extranjero insiste en que el cosmos está dirigido por un alma divina que se ocupa de los asuntos humanos (893c-899b; 901d-903c).³⁷³ Aunque Aristóteles se hace eco de la asociación de Platón (890d) entre la ley y la razón, en ningún momento apela directamente a un

³⁶⁹ Miller (2007: 94).

³⁷⁰ Para la visión de que la justicia no escrita es parte del derecho consuetudinario según la naturaleza, véase Grimaldi (1993: 297-8). Para una crítica convincente de este punto de vista, véase Weirnick (1998: 157-8).

³⁷¹ Miller (2007: 94).

³⁷² Weirnick (1998: 157).

³⁷³ Sobre las implicaciones de la apelación de Platón a lo divino en el libro X de las *Leyes*, véase Stalley (2007: 71).

creador divino que se preocupa por los asuntos humanos.³⁷⁴ Las divinidades de Aristóteles son las sustancias eternas que tienen pensamientos verdaderos de los que depende todo cambio en el cosmos (Met. XII.7, 1072b13-1073a13; NE X.8, 1178b8-25). Estas divinidades “no garantizan que se haga justicia”.³⁷⁵

Sobre la base de lo anterior, está claro que el pensamiento práctico de Aristóteles no contiene una apelación a las fuentes divinas del tipo que se encuentra en la explicación tomista del derecho natural. El caso con respecto a los fundamentos naturales y racionales normativos del derecho es, como demostraré ahora, más complejo.

El sentido en que la explicación de Aristóteles de la justicia natural establece la naturaleza como fundamento normativo para la evaluación del derecho positivo se ha discutido a detalle en la sección anterior. No obstante, es útil, al pensar en la relación de estos compromisos con la tradición más dominante del derecho natural, comparar brevemente el pensamiento práctico de Aristóteles con las enseñanzas estoicas sobre la naturaleza y el derecho. En su discusión sobre el tema de la naturaleza en la filosofía estoica en *De Finibus*, Cicerón escribe lo siguiente:

El mismo honor también se otorga con razón a la Filosofía Natural, porque quien ha de vivir de acuerdo con la naturaleza debe basar sus principios en el sistema y gobierno del mundo entero. Tampoco puede nadie juzgar verdaderamente las cosas buenas y malas, salvo por el conocimiento de todo el plan de la naturaleza (*nisi omni cognita ratione naturae*) y también de la vida de los dioses, y de la respuesta a la pregunta de si el hombre (*natura hominis*) está o no en armonía con la naturaleza del universo (*De Finibus*, III, 73).

En *De Finibus*, Cicerón distingue entre varios sentidos de *natura*, incluidos los *prima naturae* o inclinaciones primarias (por ejemplo, la vida, el conocimiento) (*De Finibus*, III, 16-18) y los rasgos de *natura*

³⁷⁴ La aproximación más cercana es quizá *Física* II.4, 196a25ff. Sobre la teología en Aristóteles, véase Menn (2012: 422-64).

³⁷⁵ Kraut (2002: 203).

que son descubiertos por la razón humana en la investigación filosófica natural (*De Finibus*, III, 73, IV, 12).³⁷⁶

Lo que destaca aquí sobre la presentación de Cicerón es la interpretación estoica de la idea de que el bien humano es vivir de acuerdo con la razón y la naturaleza.³⁷⁷ Desde el punto de vista estoico, el bien es buscado a través de la inferencia (*collatio rationis*) de lo que está de acuerdo con la naturaleza (*secundum naturae*), más que directamente accesible como el fin práctico de la intencionalidad humana (*De Finibus*, III, 33). Esto contrasta con la perspectiva aristotélica, según la cual la investigación ética siempre sigue siendo práctica en su orientación (NE II.2, 1103b25-30) en el sentido de que el bien es el fin interno al que apunta toda actividad.

En este punto es instructivo recordar que la explicación de Aristóteles de la justicia natural, tal como se describe en la sección 1, se sitúa dentro de una discusión de la justicia política y sigue siendo de orientación práctica en todo momento. En *La ética a Nicómaco* V.6, como se ve en el capítulo cuarto, Aristóteles afirma que el justo en el sentido político existe entre aquellos para quienes hay ley (*esti gar dikaiōn ois kai nomos pros autous*) (1134a30-1). La justicia es un juicio sobre lo que es justo e injusto y la ley se requiere en particular donde existe la posibilidad de injusticia. La ley atiende una necesidad natural al poner orden en las comunidades políticas a la luz de los límites de la capacidad humana para actuar con total virtud en relación con los demás. Esto explica la conveniencia del imperio de la ley como una restricción a la tendencia natural a distribuir honores y otros bienes para satisfacer los propios intereses de una manera tiránica (1134b35-7). La justicia política en el sentido central existe cuando los ciudadanos comparten una vida en común y son libres e iguales, ya sea de acuerdo con la proporción geométrica o aritméticamente (1134a26-8). Los juicios sobre lo justo e injusto

³⁷⁶ Si bien es un estoico no estándar, supongo aquí que Cicerón permanece cercano a las cuestiones morales del estoicismo. Para una exposición más detallada de los diferentes sentidos de la naturaleza en *De Finibus* de Cicerón, véase Finnis (2011: 375-6).

³⁷⁷ Finnis (2011: 375-6), citando *De Legibus* I, 55.

se expresan en un sentido naturalmente en la ley (*kata nomon gar én, kai en ois epephukei einai nomos*) (1134b14-16). Aun así, las leyes positivas siguen siendo una articulación de juicios prácticos sobre el bien por parte de legisladores humanos, aunque en el caso ideal, prudentes y perspicaces (I.9, 1099b29-32, I.13, 1102a7-25, X.9, 1180a34, 1180b25-30). El derecho es, por lo tanto, natural en los supuestos aristotélicos, principalmente en el sentido de que surge de una reflexión prácticamente razonable sobre el bien humano, no en el sentido de que pueda derivarse de la naturaleza entendida como una fuente trascendente o incluso extrapolítica de normas estándares externas.

Otro pasaje que aclara el papel de la naturaleza como fundamento normativo para la elaboración de leyes humanas es la discusión de Aristóteles sobre el *logos* como distintivamente humano. El sentido en el que los humanos son animales más verdaderamente políticos por naturaleza que otros animales gregarios como las abejas (Pol. I.2, 1253a1-25) refleja el papel activo de la razón práctica en el desarrollo del derecho. Los humanos se distinguen de otros animales porque tienen una capacidad natural para el discurso racional (*logos*), lo que les permite expresar opiniones sobre lo oportuno e inconveniente, y lo justo y lo injusto, a diferencia de otros animales, que sólo son capaces de expresar placer o dolor (1253a8-14). Una vez más, es a través de esta capacidad natural para el discurso racional y la elección y acción prácticas que los seres humanos desarrollan un sentido de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que culmina en la asociación y la ley claramente políticas.³⁷⁸

En suma, la concepción de Aristóteles del papel del derecho dentro de las comunidades políticas se basa en la opinión de que las leyes desempeñan un papel indispensable al permitir que los humanos cumplan con su naturaleza. La realización de la naturaleza humana implica una actividad racional de acuerdo con la virtud, pero también requiere la formación de comunidades políticas regidas por la ley. En este sentido, y teniendo en cuenta la discusión de la

³⁷⁸ Cheery y Goerner (2006: 563-85).

sección I, es cierto que la naturaleza sirve como fundamento normativo y estándar evaluativo para la elaboración de leyes humanas.

En el contexto de los debates en torno a las credenciales del derecho natural de Aristóteles, vale la pena señalar que la afirmación de que las leyes son mejores cuando se promulgan de conformidad con una verdadera concepción del florecimiento humano no tiene por qué culminar en una derivación ilícita de afirmaciones normativas a partir de premisas fácticas relativas a la naturaleza. Esto se debe a que el sentido de la naturaleza más pertinente para comprender la explicación del derecho de Aristóteles no es el que se encuentra en una investigación descriptiva de la “naturaleza desnuda”, sino más bien el que se articula en una reflexión prácticamente razonable sobre la realización de las capacidades humanas.

Para comprender la naturaleza humana, asume implícitamente la filosofía práctica aristotélica, es necesario comprender las capacidades humanas; para comprender esas capacidades es necesario comprender sus actos, y para comprender esos actos es necesario comprender sus objetos.³⁷⁹ En última instancia, los objetos de la reflexión práctica son bienes humanos accesibles a la reflexión práctica como proposiciones directivas sobre lo que sería mejor hacer. Por lo tanto, no es el hecho de que los seres humanos sean políticos por naturaleza lo que justifica ciertos tipos de Constituciones y leyes, sino más bien la capacidad de agentes prácticamente razonables para aprehender la participación en una comunidad política completa y justa como propicia para el florecimiento humano. Si esta concepción de la naturaleza humana y la racionalidad práctica es característica de la teoría del derecho natural, entonces, a este respecto, Aristóteles puede ser clasificado como un teórico del derecho natural.

Queda por considerar el sentido en el que la racionalidad sirve como fundamento normativo del derecho en una concepción aristotélica. Como se discutió extensamente en el capítulo primero, la afirmación de que la ley es “intelecto (*nous*) sin deseo” (Pol. III, 16,

³⁷⁹ Finnis (1998: 29 y 90). Finnis cita *De Anima* II.4, 415a16-22 y ST I-II q87 a3.

1287a33), la caracterización aparentemente intelectualista de *nomos* en X.9 de la *Ética a Nicómaco* como discurso racional (*logos*) derivado de la sabiduría práctica (*phronēsis*) y el intelecto (*nous*) (1180a22-3), la identificación de *nomos* con orden (*taxis*) (Pol. VII.4, 1326a30; *cf.* II.5, 1263a23, III.16, 1287a18), y la atribución de un papel significativo a la razón práctica del legislador en el establecimiento de las Constituciones y el derecho, refleja indudablemente una apreciación del contenido racional del derecho. Las leyes también se evalúan en *La política* como mejores o peores dependiendo tanto de las capacidades del legislador como del fin particular que pretenden promover (Pol. IV.9, 1293b42-1294a7). En el mejor régimen, las normas jurídicas tienen un contenido racional trans-histórico porque están orientadas por el fin humano natural. En regímenes menos que ideales, las leyes aún pueden promover una forma limitada de virtud y mitigar las rivalidades seccionales. La relativización de la deficiencia de la democracia y la oligarquía con respecto a si se adhieren al derecho positivo refleja la opinión de Aristóteles de que donde las leyes no gobiernan en cierto sentido no hay ningún régimen (Pol. IV.4, 1292a33-4). Así, Aristóteles también se suscribe al “Estado de derecho” en el sentido de que la adhesión a la ley diferencia las mejores y peores versiones de los regímenes defectuosos. En consecuencia, la ley positiva puede servir como un estándar racional que debe seguir el buen ciudadano.³⁸⁰

Desde esta perspectiva, hay afinidades obvias con la explicación tomista del derecho desarrollada bajo la influencia aristotélica. Santo Tomás de Aquino define la ley (*lex*) en la *Summa* como “nada más que una ordenanza de la razón para el bien común, hecha por la persona que cuida de la comunidad, y promulgada” (*legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum comuna, ab eo qui curam communitatis habet, promulgar*).³⁸¹ Esta definición no apela expresamente a las fuentes divinas en su insistencia en que el derecho, propiamente hablando, es el resultado de la racionalidad práctica

³⁸⁰ Lisi (2000: 42).

³⁸¹ ST I-II q90 a4.

humana en su orientación hacia el bien común. La definición de Tomás de Aquino también incorpora una referencia a un legislador: la ley se entiende como un logro de la razón práctica y es el bien común político el que sirve como criterio normativo para evaluar la justicia de leyes particulares. Todos estos puntos sugieren que es legítimo hablar de una tradición aristotélica-tomista común de pensamiento jurídico.

A la luz de esta afinidad, es instructivo considerar la relación de Aristóteles con la máxima de la ley natural de que una ley injusta no es una ley (*lex iniusta non est lex*).³⁸² Los teóricos contemporáneos del derecho natural como Finnis y Murphy han tratado de evitar la contraposición. Las implicaciones intuitivas interpretan este dictamen en el sentido de que las leyes injustas son necesariamente inválidas legalmente mientras continúan manteniendo una conexión entre casos de derecho centrales o no defectuosos y la razonabilidad práctica.³⁸³ Para Finnis, una ley injusta no es una ley en el sentido focal.³⁸⁴ La historia de una persona con otra puede hacerla contar como amigo, aunque la deslealtad le impide ser un amigo en el sentido focal. Del mismo modo, una ley puede cumplir con los requisitos de validez de un sistema legal en particular, aunque su injusticia la convierte en una instancia no central de la ley. Murphy se acerca a la *lex iniusta non est lex* en una clave más metafísica al referirse a las “condiciones de no defectuosidad” de la ley. Desde el punto de vista de Murphy, las teorías del derecho natural afirman característicamente tesis de la forma en que “el derecho exhibe N, donde N es alguna característica normativa” (como ser una autoridad práctica legítima o ser justo).³⁸⁵ En una lectura sólida, este núcleo de la tesis del derecho natural implica una generalización universal necesaria: que “necesariamente, si x es una ley, entonces x es legítimamente autoritario, o justo”. En la lectura más débil y favorecida por Murphy,

³⁸² La máxima no es directamente atribuible ni a Agustín ni a Santo Tomás de Aquino. Véase Kretzmann (1988: 100-1).

³⁸³ Finnis (2011: 23-55) y Murphy (2005a: 15-28).

³⁸⁴ Finnis (2011: 364).

³⁸⁵ Murphy (2013: 5).

afirma que es necesariamente el caso de que la ley no defectuosa “está respaldada por razones decisivas para el cumplimiento”.³⁸⁶ No cumplir con este estándar racional hace que una ley sea defectuosa como tal. Ambos enfoques reconcilian así la visión de la tradición de que las leyes verdaderas son guías racionales para la acción con el reconocimiento de que las leyes defectuosas aún pueden ser válidas intrasistémicamente.

Se puede considerar inteligiblemente que Aristóteles suscribió, al menos incipientemente, tanto la teoría del derecho de Finnis en el sentido focal como la tesis débil del derecho natural de Murphy. Como se señaló en el capítulo cuarto, cuando Aristóteles afirma que todas las cosas legales (*nomima*) son de alguna manera (*phós*) justas (NE V.1, 1129b13), el adverbio correlativo indefinido *phós* sugiere que estos pasajes deben interpretarse por referencia a la ley en el sentido focal. Aristóteles también afirma en este pasaje que las leyes se pronuncian sobre todas las cosas en su aspiración al beneficio común (ya sea de todas las personas, o las mejores, o las que tienen autoridad, ya sea de acuerdo con la virtud, o de alguna manera) y que esas cosas aptas para producir o preservar el bienestar de una comunidad política son justas (1129b15-19). La referencia a la ventaja común y la *eudaimonia* indica que lo lícito es justo en el sentido de que se ajusta al punto normativo de derecho. En consecuencia, Aristóteles no está afirmando que cualquier promulgación legislativa o costumbre no escrita sea necesariamente justa, sino que apunta al propósito asumido de la ley de promover la justicia política y, por lo tanto, también el bien humano en general. La asociación del derecho con la ventaja común de una comunidad política y el florecimiento humano sitúa así a Aristóteles dentro de una tradición de derecho natural que ha buscado diferenciar entre leyes prácticamente razonables y justas y leyes que no cumplen con esos estándares racionales. Esto es cierto incluso si, como es plausible, Aristóteles no intentara negar el estatuto de leyes defectuosas como leyes en un sentido calificado, una visión que, en cualquier caso, es defendida

³⁸⁶ Murphy (2013: 5).

por los partidarios más prominentes de la teoría contemporánea del derecho natural.

En conclusión, Aristóteles apela, de manera no trivial, a la naturaleza y la razón como fundamentos normativos para la promulgación y evaluación del derecho positivo. Si bien es necesario evitar identificaciones estrictas de las preocupaciones de Aristóteles con las de la teoría natural cristiana medieval, o con las críticas contemporáneas del positivismo jurídico, sus trabajos prácticos están comprometidos con los fundamentos normativos no positivos del derecho.

EQUIDAD Y EL *SPOUDAIOS*

La discusión de Aristóteles sobre la equidad (*epieikeia*) es quizá su contribución más influyente a la jurisprudencia.³⁸⁷ Al igual que la doctrina inglesa de la equidad que informó, la *epieikeia* aristotélica está destinada a rectificar las deficiencias que surgen de la aplicación estricta de la letra de la ley a todas las circunstancias.³⁸⁸ No obstante, la extensión del concepto de lo “decente” o equitativo al ámbito jurídico podría parecer que socava algunas de las características más deseables del Estado de derecho, incluidas la imparcialidad y la previsibilidad. En este capítulo final, sostengo que Aristóteles aborda esta preocupación con respecto a la arbitrariedad potencial derivando decisiones equitativas del contenido racional de los juicios del experto legislativo. De manera más general, si bien el agente ético ejemplar es una medida de razonabilidad práctica, es el contenido de sus juicios lo que en última instancia sirve como “cimiento normativo”. La sección 1 examina el uso que hace Aristóteles de la equidad para equilibrar la universalidad de los pronunciamientos de la ley con la necesidad de que los jueces evalúen circunstancias particulares. La sección 2 pasa luego a la apelación de Aristóteles a los juicios del agente ejemplar prácticamente razonable como criterio normativo y sostiene que esto no tiene por qué culminar en arbitrariedad o decisionismo.

³⁸⁷ Shiner (1987: 174). Véase, también, Hamburger (1951: 89-90) para conocer la originalidad de la *epieikeia* aristotélica.

³⁸⁸ Para conocer la influencia del concepto aristotélico de *epieikeia* (mediado por *De Regimine Principum* de Giles de Roma) en el desarrollo de la equidad inglesa en el siglo XV, véase Cromartie (2008: 8 y 18).

SECCIÓN 1. EQUIDAD

En *La ética a Nicómaco* V.10 y *La retórica* I.13 y 15, Aristóteles emplea el concepto de *epiēikeia* para identificar y explicar las circunstancias en las que está justificado corregir la ley. Las leyes, a diferencia de los decretos, se expresan en forma de proposiciones universales y no pueden cubrir todas las contingencias prácticas. Al conceptualizar la equidad como la corrección de la ley cuando una interpretación estricta o literal conduciría a un resultado injusto, Aristóteles pretende lograr un equilibrio entre la universalidad de la ley y el alcance limitado de la precisión en los asuntos prácticos. Sin embargo, este es un acto de equilibrio difícil. La universalidad es precisamente lo que a menudo hace que la autoridad de la ley sea preferible a la autoridad más partidista de los gobernantes humanos. La corrección de la universalidad “ciega” de la ley amenaza entonces con culminar en la reintroducción de la arbitrariedad del gobierno humano y su tendencia a seguir las pasiones y promover intereses egoístas o seccionales. Sin embargo, podría pensarse que la apelación de Aristóteles a las intenciones del legislador como criterio para un juicio justo y equitativo sólo exacerba esta preocupación, dado que los legisladores reales están sin duda sujetos a las mismas debilidades psicológicas y afectivas que cualquier autoridad humana. Mi principal preocupación en esta primera sección del capítulo es argumentar que la derivación de Aristóteles del derecho positivo y los resultados equitativos del contenido de juicios prácticos sólidos evita una reducción de la adjudicación legal a una decisión arbitraria. Antes de proseguir con este argumento, primero es necesario considerar tanto las motivaciones como el contexto para la aplicación de Aristóteles de la equidad al dominio legal.

La principal discusión de Aristóteles sobre la equidad (*epiēikeia*) se ubica dentro de su investigación más amplia de algunas dificultades relacionadas con la virtud ética de la justicia en el libro V.10 de la *Ética a Nicómaco*. La relación entre justicia y equidad es desconcertante, porque no parecen ser iguales ni de un género diferente

(1137a32-5). La gente tiende a elogiar a la persona equitativa como buena (*touagathou*), pero también a considerar a la equidad como mejor (*beltion*) que a la justicia, lo cual es un resultado extraño, dado el estatus de la justicia como virtud completa o perfecta (*teleia*) (1137b2-13). La solución a este dilema se encuentra en la proposición de que aunque lo equitativo es justo, no es lo justo según la ley (*to epieikes dikaion men estin, ou to kata nomon*):

Lo equitativo es en cambio una corrección de lo legalmente justo (*epanorthóma nomimou dikaiou*). La causa de esto es que toda ley es universal (*nomos kathalou pas*), pero en algunos asuntos no es posible hablar correctamente de manera universal (*ouk oion te orthós eipein kathalou*). En aquellos casos, entonces, en los que es necesario hablar universalmente, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley toma lo que en su mayor parte es el caso (*hós epi to pleon lambanei ho nomos*), pero sin ignorar el error que implica hacerlo. Y la ley no es menos correcta por todo eso: el error no reside en la ley o en el legislador, sino en la naturaleza del asunto en cuestión (*ouk en tó[i] nomó[i] oud' en tó[i] nomotheté [i] all' enté [i] phusei tou pragmatos*) (1137b11-19).

Por lo tanto, la equidad surge como respuesta a la tensión entre la inflexible universalidad del derecho y la variabilidad de los asuntos prácticos. Cuando la ley “habla” universalmente, sin suficiente especificidad para cubrir todos los casos, o de una manera que permita excepciones, entonces no es incorrecta, sino incompleta. El papel de la equidad, en un contexto legal, es rectificar esta falta de exhaustividad haciendo referencia a la intención del legislador. Un juez equitativo corrige así una deficiencia en la ley (*epanorthoun a elleiphthen*), diciendo lo que el legislador habría dicho si hubiera estado allí, y lo que habría puesto en la ley si hubiera sabido de las circunstancias específicas del caso (*hokan ho nomothetés autos an eipein ekei parón, kai ei édei, enomothetésen*) (1137b20-4). Aristóteles concluye que la equidad es a la vez justa y mejor que lo justo; es decir, lo equitativo no es mejor que lo justo de manera incondicional, sino mejor que (es decir, corrige) el error que surge siempre

que lo justo se enuncia, en contextos legales, de manera incondicional o indeterminada (1137b24).

El empleo legal de Aristóteles del concepto de equidad debe leerse en el contexto tanto del significado tradicional de *epieikeia* como de la noción más amplia de persona equitativa o *epieikés*. En su sentido más amplio, el término *epieikés*, sugiere Aristóteles, se usa para elogiar a la persona decente con virtud ética (más o menos equivalente, como se verá en la sección 2, a los *spoudaios*). La designación de alguien como *epieikés* también connota que es justo y capaz de perdonar o simpatizar (*sungnómé*) (1138a1-3, VI.11, 1143a19-24 y Rh. I.13, 1374b4-19).³⁸⁹ Este sentido tradicional del término se conserva en el concepto legal de *epieikeia* de Aristóteles, en la medida en que la persona equitativa se caracteriza como alguien que intencionalmente toma menos para sí, incluso con la ley de su lado (*kaīper echón ton nomon boéthon*) (NE V.10, 1138a1-2). La persona equitativa es una persona justa, pero una que no exige demasiado a los justos en el estricto sentido legal (1137b34-1138a1).

Un sentido de equidad más restringido y obviamente protollegal, que se presupone y refina en la discusión de Aristóteles sobre la *epieikeia*, los coloca a ambos en estrecha proximidad y oposición a la justicia (1137b37-8). Como señala Brunschwig, una decisión equitativa en este sentido es aquella que sólo surge como una alternativa a lo que se consideraría una decisión justa según los estándares convencionales.³⁹⁰ Un juicio equitativo de este tipo se ejemplifica en la decisión de Aquiles de obtener un nuevo premio de carrera de carros para *Eumelos*, mientras que le permitió a *Antilocus* retener su premio. Aquí se requiere un juicio justo; sin embargo, una distribución o corrección que siguió los estándares de la justicia convencional es inadecuada desde la perspectiva de las partes afectadas. El empleo adjudicativo de Aristóteles del concepto de equidad, que lo caracteriza como justo en sí mismo y mejor que lo legalmente

³⁸⁹ Véase Weirnick (1998: 90) y Nussbaum (1993).

³⁹⁰ Brunschwig (1996: 120). Véase *Iliad* 23.537. *Cf.* Herodoto 3.53.4 y Eurípides, frag. 645N.

justo, puede entenderse como, al menos en parte, un intento de aclaración de esta ambigüedad.

No obstante, se ha argumentado que la equidad aristotélica importa una nueva ambigüedad en su síntesis de (1) la visión tradicional de la *epieikeia* como una virtud manifestada en una actitud concesiva y (2) una concepción filosófico-jurisprudencial de lo equitativo como corrección de lo jurídico.³⁹¹ Si lo equitativo en el segundo sentido se entiende como la corrección de “lagunas” en la ley, entonces parece haber una falta de correspondencia entre las dos concepciones, porque la rectificación de la “incompletitud” de la ley no tiene por qué implicar ninguna actitud concesiva sobre la parte de un juez. Esta preocupación, sin embargo, se basa en la opinión errónea de que la explicación de Aristóteles sobre la *epieikeia* tiene como principal objetivo abordar las “lagunas” en la ley. La *epieikeia* aristotélica se anima principalmente en circunstancias en las que existe una ley relevante, pero su aplicación rígida daría lugar a un veredicto injusto.³⁹² La equidad, por lo tanto, responde menos a las “lagunas” de la ley que a las deficiencias inherentes que resultan de su universalidad. El reconocimiento de este punto permite una armonización parcial de la equidad como la virtud de una persona que toma menos de lo que le corresponde (lo contrario de alguien que está animado por la *pleonexia*) y la disposición a hacer lo que la justicia requiere, incluso cuando esto diverge de las directivas literales de la ley positiva.³⁹³ Un juicio equitativo es “concesivo” en el sentido en que el juez reconoce que un resultado verdaderamente justo no siempre es el dictado por una lectura estricta e inflexible de las normas legales.³⁹⁴ Aunque esto no significa que un juez “toma menos” (excepto metafóricamente), el significado tradicional de *epieikeia* informa el sentido jurídico más técnico de V.10, en la

³⁹¹ Georgiadis (1987: 165). Georgiadis distingue en el contexto entre “equidad de virtud” y “equidad de valor”.

³⁹² Shiner (1987) y Brunschwig (1996: 137).

³⁹³ Horn (2006: 165).

³⁹⁴ Guest (2017: 16). Guest cita EN I.13, 1102b10, V.8, 1128a18, V.9, 1128b21-3, VIII.8, 1159a22, IX.6, 1167b1, X.1, 1172b11 y X.5, 1175b24.

medida en que el juez razonable tenga en cuenta las circunstancias atenuantes o mitigantes.³⁹⁵

La ilustración concreta de Aristóteles de la aplicación de la equidad en la adjudicación corrobora esta interpretación. Su principal ejemplo, hiriendo con un anillo de hierro en *La retórica* I.13, parte del supuesto familiar, del libro III.15-16 de *La política*, de que la universalidad de la ley si bien en muchos aspectos es beneficiosa, también puede ser una forma de deficiencia (*elleipei*) (NE V.10, 1137b26). Esta deficiencia puede verse bajo múltiples aspectos.³⁹⁶ Un legislador, al formular leyes, puede no haber considerado posibles circunstancias excepcionales, pero a menudo puede ser simplemente inviable, o incluso indeseable, especificar todas las modificaciones posibles.³⁹⁷ Otra fuente de la deficiencia del derecho que surge de su universalidad es que los términos legales pueden, por necesidad o diseño, ser vagos o imprecisos.³⁹⁸

Porque lo que es equitativo parece ser justo (*epieikes dokei dikaion esti*), y la equidad es justicia que va más allá de la ley escrita (*epieikes to para ton gegrammenon nomon dikaion*)... las omisiones son a veces involuntarias, a veces voluntarias, por parte de los legisladores (*tón nomothetón*); involuntario cuando puede haber pasado inadvertido, voluntario cuando, al no poder definir para todos los casos, se ven obligados a hacer una declaración universal (*katholou eipein*), que no es aplicable a todos, sino sólo a la mayoría de los casos; y siempre que sea difícil dar una definición (*diorisai*) debido al número infinito (*apeiriano*) de casos (Rh. I.13, 1374a25-33).

³⁹⁵ Weirnick (1998: 90).

³⁹⁶ También se ha acusado a Aristóteles de confundir la distinción entre lo universal y lo general, por ejemplo, por Barnes (1994: 83). Una lectura más caritativa, como sugiere la interpretación de Weirnick, es que la ley requiere el suplemento de la equidad tanto porque es universal (es decir, aborda casos de un tipo de conducta) como porque es general (es decir, se aplica ampliamente a un conjunto de circunstancias, aunque su rango puede ser más o menos específico). Véase Weirnick (1998: 84-6).

³⁹⁷ Weirnick (1998: 82).

³⁹⁸ Weirnick (1998: 83).

En el caso de una ley que prohíba herir con un instrumento de hierro, no sería práctico enumerar todos los escenarios posibles. Dado que la legislación se establece en términos universales, tal ley podría tratar de manera inadecuada, por ejemplo, a un hombre que golpea cuando lleva un anillo de hierro. La equidad es necesaria, concluye Aristóteles, porque si bien de acuerdo con la ley escrita tal hombre sería culpable del delito específico, en realidad esto no sería un hallazgo justo (1374b1-2). Por lo tanto, un juez equitativo aplicará una pena más concesiva o menos estricta que la lectura literal de los mandatos de la ley.

La deficiencia del derecho escrito no siempre es culpa del legislador, sino que también refleja las proposiciones universales de las que trata la ley. La equidad, de hecho, es necesaria incluso en circunstancias en las que un legislador prácticamente sabio ha promulgado leyes justas y decentes. La discusión sobre la complejidad de las leyes de Solón en 9.2 de la Constitución aristotélica ateniense apoya esta afirmación. Aunque algunos críticos anónimos argumentaron que Solón hizo sus leyes deliberadamente oscuras para dar a la gente un mayor poder de decisión, el autor de la Constitución ateniense afirma que esto es poco probable. Una explicación más plausible es que la oscuridad de algunas leyes de Solonia surge de la imposibilidad de incluir la mejor solución para cada caso en una disposición universal (*to mé dunasthai kathalou peribalein to beltion*). En consecuencia, es inherente al derecho, que se expresa en términos universales, pero se basa en juicios prácticos sobre lo que sucede “en su mayor parte” (*epi to pleon*), que habrá dificultades de aplicación. Por eso, Aristóteles afirma que la ley (es decir, el legislador prácticamente sabio responsable de promulgar la ley) no ignora los errores de la ley. Cuando las leyes están mal formuladas, obviamente se exacerban sus deficiencias; sin embargo, incluso en el caso central de las leyes promulgadas por el verdadero experto legislativo, sigue existiendo una distancia inevitable entre la universalidad de la ley y su aplicación concreta a los casos.

Una forma instructiva de abordar esta distancia es considerar el hecho de que las leyes se expresan en forma de proposiciones

que seleccionan tipos de conducta y circunstancias, más que eventos específicos. En el ejemplo anterior, la ley de herir con un anillo de hierro necesariamente toma la forma de una prohibición de un tipo de acción, sin especificar la gama completa de factores contextuales que podrían informar la acción. La ley se establece así en forma universal, pero su aplicación implica una referencia a un “material” particular práctico y, por lo tanto, contingente (*hé tón praktón hulé estin*) (NE V.10, 1137b19).

Aristóteles también reconoce que hay algunos asuntos que, debido a su especificidad o variabilidad, no pueden ser tratados adecuadamente por leyes universales en absoluto. En cambio, estas cuestiones deberían regirse por decretos relacionados con los particulares (*to pséphisma pros a pragmata*). Mientras que las leyes tienen un alcance amplio y se pretende que tengan validez a largo plazo, los decretos dirigen circunstancias temporalmente específicas. Esta especificidad de los decretos hace que, tomados como categoría de norma jurídica, sean indeterminados y adaptables a la situación concreta. Cuando el asunto que trata la ley es indeterminado o ilimitado, entonces la medida también debe ser indeterminada o ilimitada (*tou gar aoristou aoristos kai ho kanón estin*) de manera similar a una regla lesbiana (1137b28-33). Sin embargo, establecer decretos específicos para cada aspecto de la conducta humana que requiera una guía racional obviamente no sólo sería prácticamente imposible, sino que también tendría consecuencias normativas indeseables, en la medida en que permitiría la inconsistencia y la decisión arbitraria.

La potencial arbitrariedad de los decretos, de hecho, apunta a la principal dificultad de la equidad aristotélica. Como han demostrado los capítulos anteriores, la ley, aunque limitada en su capacidad de inculcar la virtud genuina y pura, es necesaria para promover el florecimiento de los individuos y las comunidades políticas. Sin embargo, las características deseables del derecho, como la universalidad, la imparcialidad y la previsibilidad, son precisamente las que parecen socavar el concepto de equidad. Al apelar al concepto de equidad, Aristóteles parece correr el riesgo de comprometer

las características benéficas de la ley y reintroducir una falta de coherencia que conduce a la promoción de intereses partidistas.

El reproche de que la equidad aristotélica promueve la arbitrariedad en la adjudicación legal puede hacerse desde perspectivas internas y externas a sus obras prácticas. Desde una perspectiva interna, en la *Retórica* 1.1 (1354a31-b22), Aristóteles ofrece un respaldo aparentemente inequívoco de la determinación legislativa. Las leyes que se promulgan correctamente (*tous orthous keimenous nomous*) deben definir todo en la mayor medida posible y dejar poca discreción a los responsables de la adjudicación (*tois krinois*). Las razones de esto son varias. En primer lugar, es difícil encontrar personas que sean lo suficientemente razonables en la práctica para formular una buena legislación o juzgar bien (*eu phronountas kai dunamenous nomothetein kai dikazein*). Cuando un buen legislador promulga leyes, estas normas prevalecen durante mucho tiempo y pueden compensar las debilidades de los adjudicadores posteriores. En segundo lugar, los legisladores pueden examinar los asuntos con cuidado al redactar leyes, en contraste con los jueces obligados a tomar decisiones inmediatas. En tercer lugar, y lo más significativo de todo, el juicio de un legislador no es parcial, sino prospectivo y universal (*hēmen tou nomothetou krisis ou kata meros, alla peri mellontón te kai kathalou estin*). Los miembros de una asamblea o un jurado, por el contrario, deben decidir sobre casos particulares que se les presenten. Como consecuencia de esta particularidad, los participantes en una asamblea o jurado son fácilmente influenciados por sentimientos de odio e interés propio, y sus juicios pueden ser oscurecidos o corrompidos por sentimientos de placer y dolor (*hēdu é lupéron*). Todas estas consideraciones confirman la prioridad de una legislación bien estructurada dentro de la descripción del *nomos* de Aristóteles, pero no parecen estar en armonía con el papel destacado que se le da a la equidad en la adjudicación.

Desde una perspectiva externa, el privilegio de Aristóteles de *epieikeia* dentro de un contexto legal puede contrastarse de manera reveladora con Platón. En las *Leyes*, Platón asocia la equidad con el perdón o la indulgencia, y afirma que representa una desviación

de “lo completo y riguroso” de una manera que socava lo que es justo y correcto (*to gar epieikes kai sungnómon tou telou kai akribous para dikén tén ohén esti paratethraumenon, hotan gignétai*) (757d-e, *cfr.* 736d-e). Lejos de ser una virtud conducente a la adjudicación justa, Platón ve la equidad en este contexto como una corrupción de la ley. Si bien la evaluación de las circunstancias debe dejarse al juicio del juez (875e), la defensa de Platón de la ley como un segundo-mejor necesario para la ciencia real raramente ejemplificada (875a-d), busca delimitar estrictamente las circunstancias en las que un juez puede “rectificar” las disposiciones legislativas.³⁹⁹

Por lo tanto, la equidad aristotélica parece representar un peligro para el imperio de la ley y su mitigación del partidismo.⁴⁰⁰ Al presentar la equidad no meramente como una corrección de la ley, sino como en cierto sentido superior a lo legalmente justo, se podría pensar que Aristóteles abre la puerta a un espacio para la decisión legal arbitraria que entra en conflicto con desideratas del Estado de derecho, tales como la imparcialidad, la transparencia y la previsibilidad. Más aún, la indeterminación potencial resultante de la corrección adjudicativa de las deficiencias de la ley no parece mitigarse inicialmente apelando a lo que el legislador habría dicho si hubiera estado presente, o hubiera legislado, si hubiera tenido conocimiento de las circunstancias. Incluso si se supone que Aristóteles no se refiere a la intención legislativa en un sentido histórico o psicológico, el problema sigue siendo determinar qué habría promulgado o dicho

³⁹⁹ Sobre la relación entre estos pasajes de las *Leyes* de Platón y la equidad aristotélica, véase Brunschwig (1996: 126-35). Una estimación negativa o cautelosa de los méritos del funcionamiento de la *epieikeia* en el ámbito político o legal no es exclusiva de Platón. Véase, por ejemplo, el discurso de Cleón en Tucídides 3.37-40 y los textos citados en Hamburgo (1951: 90-1). Esta delimitación platónica de la discreción judicial e incluso del juicio debe leerse a la luz del funcionamiento del sistema judicial ateniense, que ni requiere que los jurados proporcionen razones para sus decisiones ni los futuros jurados obligados a seguir decisiones anteriores de una manera análoga a los precedentes del derecho consuetudinario. Sin embargo, los jurados atenienses estaban obligados por juramentos oficiales. Véase Todd (1993: 54-62).

⁴⁰⁰ Weirnick (1998: 96).

un legislador. Esta preocupación es especialmente significativa a la luz del hecho, como se señaló en capítulos anteriores, de que el Estado de derecho mitiga las interpretaciones incorrectas del mérito que se encuentran en los regímenes predominantemente defectuosos.

La apelación de Aristóteles a la intención del legislador en la *Ética a Nicómaco* V.10 se basa, sin embargo, en su privilegio de la experiencia legislativa práctica. Vale la pena considerar en detalle el pasaje relevante:

Siempre que la ley hable universalmente pues (*legé[i] men ho nomos katholou*), excepto que ocurra que un caso determinado constituya una excepción a la regla general, entonces es correcta (*sumbé[i] d'epi toutou para to kathalou, tote orthós echei*), donde el legislador omite algo (*paraleipei ho nomothetés*) y se equivoca al hablar incondicionalmente (*émarten haplós eipón*), para rectificar esa deficiencia (*épanorthoun a elleiphthen*) con lo que el propio legislador habría dicho si hubiera estado presente y, si hubiera sabido de este caso, habría legislado (*ho kan ho nomothetés autos an eipein ekei parón, kai ei hédei, enomothetésen*) (1137b20-4).

La primera característica sorprendente de este pasaje es que parece prescribir una rectificación de la deficiencia de las disposiciones legislativas mediante el recurso a la fuente misma de la deficiencia. Sin embargo, las declaraciones más amplias de Aristóteles sobre la equidad dejan en claro que la deficiencia en cuestión es inherente a la ley y no es algo que pueda ser superado incluso por el legislador más razonable o sabio en la práctica. La universalidad de la ley implica que potencialmente siempre habrá alguna circunstancia excepcional que desafíe la capacidad de un legislador para dar cuenta de todas las instancias. Este punto aparentemente obvio es significativo, porque sugiere fuertemente que el papel de la equidad es complementar la ley escrita, promulgada por el legislador, en lugar de justificar desviaciones arbitrarias de ella.⁴⁰¹ Aunque

⁴⁰¹ Véase Horn (2006: 152): “Aristóteles significa una amplificación, no una transformación o un abandono de las leyes escritas. La persona que está en posesión

es tentador asociar la equidad con apelaciones a una justicia superior más allá de las promulgaciones legislativas de comunidades políticas particulares, lo que de hecho amenazaría con abrir un espacio de indeterminación en la ley dada la dificultad de establecer tal estándar; la intención de Aristóteles parece más bien unir las decisiones de los jurados al contenido de juicios prácticos hechos por verdaderos legisladores.

La segunda característica importante de este pasaje es que la apelación de Aristóteles a la intención legislativa como criterio para un juicio justo y equitativo tiene un doble aspecto.⁴⁰² Por un lado, Aristóteles se refiere a lo que habría dicho el legislador si hubiera estado presente durante el proceso de adjudicación. Por otro lado, Aristóteles se refiere a lo que el legislador habría incluido en la ley si hubiera valorado las circunstancias del caso. Mientras que la primera perspectiva coloca al legislador en la posición de un juez, la segunda perspectiva le da al legislador una oportunidad hipotética retrospectiva para revisar la legislación de modo que capture una omisión o deficiencia.⁴⁰³ Este doble carácter de la apelación a la intención legislativa es crucial, porque mientras que la primera perspectiva apunta a una indeterminación “irreductible” en la ley, que es un rasgo ineludible de cualquier código legal que promulgue directivas universales que se ocupan de lo que es “en su mayor parte”, el segundo permite la corrección de la ley a través de un refinamiento o complemento de principios del contenido existente.⁴⁰⁴

Si bien estos puntos mitigan la amenaza de arbitrariedad derivada de la equidad como corrección de la ley, no abordan

de *epieikeia* puede continuar el trabajo iniciado por el legislador al representar con precisión sus intenciones”.

⁴⁰² Brunschwig (1996: 152).

⁴⁰³ Brunschwig (1996: 152) intenta establecer una correspondencia entre las dos perspectivas (legislador como juez/legislación retrospectiva) con las dos categorías de defectos del derecho articulados en la *Retórica* (I.13, 1374a28-31): (1) los que surgen de posibles circunstancias pasadas por alto sin querer; (2) las derivadas de la universalidad del derecho de las que tenga conocimiento el legislador.

⁴⁰⁴ Brunschwig (1996: 153).

la preocupación por la determinación de qué es lo que el legislador habría dicho o incluido en sus decretos. La “deficiencia” de la ley escrita es, en un aspecto, simplemente irreductible, y no sólo debido a la contingencia y variabilidad de los asuntos prácticos.

El reconocimiento de Aristóteles de la imposibilidad de que una ley escrita considere todas las circunstancias posibles que podrían requerir adjudicación recuerda dos aspectos importantes de la crítica de Platón a la escritura y la ley en el *Fedro* y el *Estadista* respectivamente. En primera instancia, Sócrates cuestiona los beneficios del artefacto de la escritura inventado por el dios egipcio Theuth en referencia al hecho de que las palabras escritas están fijas de modo que significan lo mismo para siempre, independientemente del contexto, las circunstancias y los oyentes. Sócrates señala que la escritura no puede acudir en su propia ayuda, sino que requiere la ayuda de su padre (275d-e). En el segundo caso, y como ya se discutió anteriormente, la ley debe ser considerada, según Sócrates en el *Estadista*, como una segunda mejor opción imperfecta pero necesaria en relación con la sabiduría práctica del poseedor de la pericia real (297a-e). Incluso admitiendo las diferencias entre Platón y Aristóteles con respecto al conocimiento teórico y práctico, estos pasajes apuntan a las motivaciones explicativas del criterio de juicios equitativos correctos ofrecidos en V.10. Las leyes escritas son necesarias para el buen gobierno de una comunidad política, pero deben interpretarse a la luz tanto de su función como de su fuente en la racionalidad práctica del legislador. Un juez o miembro del jurado que busca decidir un caso de manera equitativa, cuando se enfrenta a una deficiencia en la ley, no debe tomar una decisión arbitraria que refleje prejuicios partidistas, sino reanimar el contenido de la ley como lo pretenden los *nomothetés*.

En consecuencia, el concepto de intención legislativa de Aristóteles no debe interpretarse en términos subjetivos o psicológicos. Una interpretación de la equidad aristotélica en términos de algunas variantes del “originalismo” contemporáneo también tiene el potencial de ser engañosa. El legislador de Aristóteles en el sentido focal es un experto político prácticamente razonable con acceso

a verdades éticas sobre la virtud y el bien humano. Por lo tanto, la principal preocupación de un juez o jurado al decidir un caso difícil no son las intenciones del legislador en un sentido psicológico o histórico, sino más bien el contenido racional que el legislador articularía si fuera consciente de las deficiencias relevantes de la ley en el derecho aplicado a casos particulares. Según los supuestos aristotélicos, los miembros de la asamblea y los jurados deben tomar decisiones de acuerdo con el derecho, tanto escrito como no escrito, y en este sentido están “subordinados” a la sabiduría práctica arquitectónica del legislador (Pol. IV.4, 1292a32-4).⁴⁰⁵ La sabiduría práctica del experto legislativo, a su vez, como se discutió en el capítulo primero, debe entenderse en términos del contenido de sus juicios, que siguen correctamente la virtud y el florecimiento humanos.

En consecuencia, si bien es inevitable que haya indeterminación cuando la ley escrita se aplica a casos particulares, la suposición de que las decisiones equitativas están en conformidad con la intención del legislador prácticamente sabio excluye una asociación de equidad con arbitrariedad. Según los supuestos aristotélicos, el contenido de los juicios del legislador arquitectónico refleja una comprensión correcta de la buena vida (NE X.9, 1180b13-16). Por supuesto, en realidad, la perspectiva de que un jurado pueda recapturar el contenido de las sentencias de un verdadero experto legislativo para llegar a una decisión legal equitativa se ve socavada por deficiencias éticas e intereses partidistas. Un miembro del jurado que llegara a una decisión correcta y equitativa lo haría, no obstante, recurriendo a las intenciones racionales del legislador (Rh. I.13, 1374b11), entendidas en términos del contenido de los juicios, no de un capricho arbitrario.

Por lo tanto, es el contenido de la ley, como un estándar racional derivado de la experiencia legislativa práctica, lo que sirve como base normativa para la equidad aristotélica. Aunque la comparación no debe exagerarse, la explicación de Aristóteles sobre la equidad tiene algunas afinidades con la apelación de Ronald Dworkin

⁴⁰⁵ Weirnick (1998: 70).

a los principios como estándares de justicia utilizados por los jueces para determinar la aplicación de las reglas legales.⁴⁰⁶ En su sentido más amplio, un principio dworkiniano es un estándar que es reflejo de la “moral” política más amplia de una comunidad gobernada por el derecho. Puede considerarse que la apelación de Aristóteles a la intención del legislador se basa en principios en el sentido de que requiere que un juez recurra a los estándares racionales que informaron la actividad legislativa del verdadero político. Los principios dworkinianos, sin embargo, pueden compararse con otros principios, de modo que su empleo en la adjudicación no es determinante para una decisión legal correcta, sino que debe equilibrarse con otros estándares. Como se examina en la siguiente sección, la apelación de Aristóteles a las razones del legislador se basa en estándares derivados de su concepción más amplia de la ciencia política y la razonabilidad práctica.

Una interpretación de la intención legislativa aristotélica como ligada en última instancia al contenido racional de la ley está respaldada por su afirmación de que los titulares de cargos deben ser educados por el legislador para todas las eventualidades (Pol. III.16, 1287a25-7). Como se discutió en el capítulo tercero, las leyes son y deben promulgarse en relación con los fines de una forma constitucional particular. De la misma manera que es posible evaluar las leyes por referencia a una forma constitucional, se pueden evaluar los resultados adjudicativos por referencia al contenido de las leyes legisladas dentro de ese régimen. En este sentido, la “competencia [de los *epieikés*] descrita por Aristóteles siempre logra su objetivo de acuerdo con un estándar aceptado”, de modo que dos jueces enfrentados con el mismo conjunto de circunstancias que juzgan dentro del mismo régimen llegarían a idénticas (y, por lo tanto, no relativo al agente) determinaciones de la ley.⁴⁰⁷

El enfoque aristotélico de la equidad asume que lo que la ley es incapaz de determinar con precisión es de tal naturaleza

⁴⁰⁶ Dworkin (1967: 23).

⁴⁰⁷ Horn (2006: 153).

que ningún ser humano podría determinarlo con precisión tampoco. La ley entrega necesariamente lo que no está estrictamente determinado en ella para ser juzgado y administrado por el “juicio más justo” de los gobernantes (Pol. III.16, 1287a24-b26). Los juicios más justos serán aquellos que recuperen el contenido de principios de la ley incorporados en las leyes de un experto legislativo. Estos juicios serán genuinamente justos sólo, por supuesto, en el supuesto de que el legislador promulgó un régimen justo en primera instancia. En tal caso, los jueces actuarían de manera equitativa no llenando los vacíos de la ley a través de la discreción arbitraria, sino más bien emitiendo juicios guiados “por los principios y objetivos generales de la ley existente” establecidos por el legislador prácticamente sabio.⁴⁰⁸

La apelación de Aristóteles a las intenciones del legislador en la corrección equitativa de la ley es, por tanto, menos vulnerable a la acusación de introducir arbitrariedad en la adjudicación como aparece a primera vista. No obstante, se podría considerar dudoso su atractivo residual para el legislador prácticamente sabio como medida normativa. En la segunda sección de este capítulo, por lo tanto, considero más cerca el estatuto de justificación del agente prácticamente razonable por referencia al *spondaios* aristotélico.

SECCIÓN 2. EL *SPOUDAIOS* COMO EJEMPLAR ÉTICO

La sección anterior ha demostrado que el contenido racional de los juicios prácticos del experto legislativo, no las intenciones en un sentido psicológico, es el “cimiento normativo” de la explicación de Aristóteles sobre la adjudicación equitativa. Si bien el árbitro equitativo va más allá de la estricta letra de la ley, la decisión que toma no es infundada, sino que se guía por el estándar racional de lo que un legislador prudente habría dicho, si fuera el juez, o hubiera legislado, si hubiera sabido de las circunstancias. La apelación

⁴⁰⁸ Georgiadis (1987: 164).

de Aristóteles al contenido racional de las promulgaciones del legislador como criterio para decisiones jurídicas más allá de lo que dice la ley es, no obstante, inseparable de un compromiso con el estatus del agente ético ejemplar como estándar normativo. En esta segunda sección, considero así el uso de Aristóteles de los ejemplos éticos como medidas normativas por referencia a la figura del *spoudaios* o ciudadano maduro prácticamente razonable.

Los términos *epieikés* y *spoudaios* a veces se emplean indistintamente para referirse a un agente ético ejemplar en la *Ética a Nicómaco* (por ejemplo, IX.4, 1166a10-23 y X.5, 1175b24-8).⁴⁰⁹ Además de la cualidad de “simpatía” discutida anteriormente, un *epieikés* es un agente que actúa por el bien ético (IX.8, 1168a33-5), no se involucra en actividades que merezcan vergüenza (IV.7, 1127b3), siente “amor propio” en la manera apropiada como el amor por su propio intelecto (IX.8, 1169a16) y distinguido por la verdad (IV.7, 1127b3). En un contexto político, el plural *hoi epieikeis* denota ciudadanos cuyos excelentes caracteres significan que no cometerían errores de juicio en el gobierno de la *polis* (Pol. III.9, 1281a28, VI.4, 1318b35-1319a4). Estos pasajes pueden compararse de manera instructiva con la definición de *spoudaios* en la *Magna Moralia* aristotélica: un *spoudaios* es una persona políticamente capaz (*tois politikois dunaton*) que posee las virtudes (*to de spoudaion einai esti to aretas echein*) (I.1, 1181b24-1181b1). Como se explicará más adelante, lo distintivo de los *spoudaios* es que hacen juicios correctos sobre lo noble y lo bajo, lo agradable y lo desagradable (NE III.4, 1113a30-4).

Es plausible que el experto legislativo aristotélico posea mayor sabiduría práctica que la necesaria para un *epieikés* o un *spoudaios* (Pol. III.4, 1277b25-7). No obstante, las tres figuras son agentes que sirven como modelos y medidas normativas porque el contenido de sus juicios prácticos es correcto. En lo que sigue, por tanto, examino la figura de los *spoudaios* como un caso de prueba para el uso de ejemplos éticos como estándares justificativos dentro de la ciencia política aristotélica.

⁴⁰⁹ Véase Horn (2006: 143) y Bobzien (2014: 83).

El significado principal del término *spoudaios* hasta e inclusive en Platón es “serio”, tanto en el sentido “subjetivo” de “sincero” o “fervoroso” como en el sentido “objetivo” de “digno de consideración seria”.⁴¹⁰ En Platón existen indicios de que el término ha desarrollado una connotación ética de cualidades “internas” de excelencia (*areté*) y bondad.⁴¹¹ Sin embargo, es en el pensamiento práctico de Aristóteles que el significado de “seriedad”, cuando se aplica a un agente humano, se asocia explícitamente con la excelencia manifestada en el “juicio maduro” sobre cuestiones prácticas. Relacionado con el *phrónimos* (la persona prácticamente sabia) y *sophos* (la persona sabia o sabio), el término *spoudaios* ahora “encarna una norma específica” de logro ético.⁴¹² Por lo tanto, el *spoudaios* se considera dentro de la obra práctica de Aristóteles como un ejemplo y medida de las virtudes éticas.

La importancia de los *spoudaios* para la filosofía práctica aristotélica a veces se ha subestimado, en parte debido a la tendencia a traducir las apariciones del término con expresiones como “el hombre bueno” o “el hombre virtuoso”. Estas traducciones no son incorrectas en la medida en que la espuma en realidad encarna la excelencia o la virtud (NE III.4, 1113a25-34, IX.9, 1170a8-11, X. 5, 1176a15-19). Como sostiene Schottländer, la traducción “hombre virtuoso”, no obstante, pierde algunos matices.⁴¹³ Si bien Aristóteles sostiene

⁴¹⁰ Liddell y Scott (2000: 741).

⁴¹¹ El uso que hace Platón del término y sus afines en la analogía de la cueva de *La República* y también en la *Séptima Carta* platónica puede considerarse transitorio. En la *República*, Platón dice que el deber de aquellos que han visto la idea del bien de regresar a la cueva existe independientemente de que los esfuerzos y los honores de los moradores de las cuevas sean de menor o mayor valor o seriedad (*eite fauloterai eite spoudaioterai*) (519d8). La *Séptima Carta* (344c) anticipa el uso que hace Aristóteles del término *spoudaios*, sin dejar de ser más teórico en su orientación, en una discusión del *anér spoudaios* (hombre serio) que se ocupa de *ta spoudaiotata*; véase Schniewind (1998). Para el declive del ideal ético representado por el *spoudaios* en el pensamiento estoico y cristiano, véase Duke (2013).

⁴¹² Schniewind (1998).

⁴¹³ Schottländer (1980: 385-95). Schottländer especula que es probable que Aristóteles haya introducido el uso cuasi-técnico del término en respuesta a Espeusipo

al *spoudaios* como una encarnación de la virtud, esto es en el sentido específico de alguien que tiene un juicio maduro sobre la base de la intuición y la experiencia, particularmente en relación con asuntos prácticos.⁴¹⁴ Más aún, el uso aristotélico del término *spoudaios*, además, puede distinguirse del uso de otros términos para designar ejemplos éticos aristocráticos —como *esthlos*, *agathos*, *kalos kagathos*, *aristos*— en la medida en que siga siendo aplicable tanto a situaciones cotidianas como excepcionales, sin que ello implique que se pretenda como democrático en ningún sentido polémico.⁴¹⁵

El *spoudaios* aristotélico puede aclararse comparándolo tanto con el *phronimos* como con el *sophos*. Los términos *spoudaios* y *phronimos* tienen un significado cercano y, sin embargo, no son del todo coextensivos.⁴¹⁶ El *spoudaios* está estrechamente relacionado con el *phronimos*, porque ambos agentes ejercen las virtudes de manera ejemplar. En las *Categorías*, Aristóteles afirma que el *spoudaios* se llama así por su virtud (10b8).⁴¹⁷ El significado de *spoudaios* parece diferir de *phronimos*, sin embargo, en su extensión más amplia, como lo demuestra la discusión de *La política* III.4 sobre si el buen hombre puede identificarse con el ciudadano “serio” (*spoudaios*). Mientras que el *phronimos* ejemplifica las virtudes más en gobernar (1277b26), un ciudadano maduro y serio califica como *spoudaios*. La demarcación de Aristóteles

y Jenócrates (los líderes de la Academia después de la muerte de Platón), quienes, en su fuerte énfasis en el conocimiento teórico, permitieron la posibilidad de que un agente posea excelencia independientemente de la aplicación práctica en juicio o acción.

⁴¹⁴ Schottländer (1980: 385-95).

⁴¹⁵ Schottländer (1980: 385).

⁴¹⁶ Véase Voegelin (1990: 67), Tessitore (1996: 17-19) y Mara (1998: 301-29). Tessitore argumenta convincentemente que Aristóteles deja ambigua la identidad del *spoudaios* entre “dos tipos de personas moralmente serias”: personas prácticamente razonables en general y filósofos. Esta ambigüedad, para Tessitore, es deliberada y refleja la mediación de Aristóteles entre las dos audiencias en la presentación de su ética.

⁴¹⁷ Como dice Voegelin, estas definiciones sugieren que “el poseedor de... virtud se identifica con el *spoudaios*, el hombre maduro; como poseedor de *phronēsis*, sin embargo, se le llama *phronimos*” (1990: 67).

entre el *spoudaios* y el *sophos* está implícita en su caracterización de la sabiduría (*sophia*) como inteligencia (*nous*) más conocimiento científico (*epistémê*) (NE VI.7, 1141a16-b4). Alguien con la virtud intelectual de la sabiduría tiene un conocimiento demostrativo de los primeros principios y de lo que se sigue de ellos (1141a16-b4), que está limitado en el ámbito de la actividad práctica. Sin embargo, cuando Aristóteles sugiere que la sabiduría práctica (*phronēsis*) no es el conocimiento más serio (*spoudaiotatēn* (1141a22), porque los humanos no son lo más serios en el cosmos (1141b1-2), esto no socava el estatuto ejemplar del *spoudaios* desde el punto de vista de la ciencia política.

El aspecto más polémico del uso que hace Aristóteles del término *spoudaios* es su referencia a una norma de excelencia humana que puede servir como procedimiento de resolución de disputas sobre lo que es verdaderamente bueno, noble o placentero. Un ejemplo sorprendente es el siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

El *spoudaios* juzga estas cosas correctamente, y lo que le parece verdadero en cada una de ellas es cierto. Para cada tipo de carácter/disposición (*hexin*) hay una descripción particular (*idia*) de lo que es noble (*kala*) y lo que es agradable (*hedē*). Lo que quizás más distingue al *spoudaios* es ver la verdad (*talēthes*) sobre cada una de estas cosas. Él es, por así decirlo, el estándar (*kanón*) y la medida (*metrón*) de ellos (III.4, 1113a30-4).

De manera similar, en su discusión sobre el placer, Aristóteles dice que lo que a al *spoudaios* le parece ser el caso, ciertamente es el caso (*einai to phainomenon tó[i] spoudaió[i]*) (X.5, 1176a26-9). En un pasaje anterior, Aristóteles enfatiza que “la virtud (*aretē*) y el *spoudaios* son la medida (*metrón*) de cada cosa” (IX.4, 1166a13; *cf.* I.8, 1099a13). En consecuencia, el *spoudaios* funciona en la ciencia política de Aristóteles como un ejemplo tanto en el sentido de un modelo de virtud al que todos deberían aspirar como fuente autorizada de verdaderos juicios prácticos que permiten la resolución de disputas éticas. Es de suponer que hay un eco deliberado

del dicho de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas”, en estos pasajes, y la referencia aclara el estatuto de autoridad atribuido a los juicios de *spoudaios*. La *Ética a Nicómaco*, por supuesto, parte del supuesto de que mientras todos desean la *eudaimonia* (I.1-4, 1094a1-1095b14), las personas tienen diferentes concepciones de en qué consiste. Este pluralismo de fines deja al verdadero político y legislador con la tarea de juzgar entre concepciones opuestas del bien. El uso que hace Aristóteles del *spoudaios* como norma refleja la opinión de que la mejor manera de abordar el desacuerdo es apelando a las actividades de un modelo ético. Si bien la fuerza fundamental del enfoque depende de la verdad de la enseñanza práctica de Aristóteles en su conjunto, esta “personalización” de las normas éticas se distancia de la de Protágoras a través de una analogía con la salud. Así como las experiencias de la persona sana físicamente que funciona bien son la medida de juicios en relación con sensaciones tales como dulce y agrio, así los juicios maduros del *spoudaios* deben ser privilegiados en el dominio ético (NE III.4, 1113a32ss).

Apelar a la autoridad normativa de un agente ejemplar prácticamente razonable sigue siendo una característica del razonamiento jurídico contemporáneo, particularmente en el caso de los sistemas de derecho consuetudinario, aunque en una forma distintiva diluida.⁴¹⁸ El análisis de Aristóteles de la acción voluntaria e involuntaria en *La ética a Nicómaco* III.1-5 —que anticipa distinciones familiares de los códigos de derecho penal contemporáneos— asume una perspectiva de lo que sería razonable en un conjunto de circunstancias. Al categorizar ciertas acciones como “indirectamente voluntarias”, por ejemplo, Aristóteles vincula los casos de tal conducta por referencia a “una cadena causal previsible que tiene su origen en el agente” (NE III.5, 1113b30-3).⁴¹⁹ Esta noción de previsibilidad, familiar del derecho de responsabilidad civil moderno, depende de una concepción de la persona razonable que, en términos aristotélicos, es el

⁴¹⁸ La asociación de la persona razonable del derecho consuetudinario inglés con “el hombre calvo en la parte trasera del ómnibus Clapham” es instructiva a este respecto. Véase Bagehot (1873: 325-6).

⁴¹⁹ Bobzien (2014: 106).

spoudaios o *epieikés*. Lo que es distintivo de la explicación de Aristóteles es que el estatuto de los *spoudaios* y *epieikés* como norma ética sigue de cerca el estatuto autoritativo de los juicios de los *nomothetés*. El experto legislativo sigue siendo la medida en el dominio político, y el *spoudaios* se define por el ejercicio de aquellas disposiciones de virtud ética que las leyes de los *nomothetés* también pretenden cultivar y promover.

Una objeción obvia al uso del *spoudaios* como ejemplar normativo es que implica una forma viciosa de razonamiento circular. La afirmación de que se puede establecer lo que es prácticamente razonable mirando lo que haría un *spoudaios* o *epieikés* parece presuponer un compromiso previo con los mismos criterios que se investigan. Si se supone, además, que un juez equitativo debe recurrir a las intenciones del experto legislativo, considerado como el modelo de la razonabilidad práctica, entonces la explicación de Aristóteles del juicio legal parece aún más circular.

Los principales problemas en juego son evidentes en el uso contemporáneo de Finnis del *spoudaios* aristotélico. A un nivel metateórico, Finnis emplea el estatus del *spoudaios* como un ejemplo ético para justificar el empleo de los dispositivos metodológicos de los casos centrales y el significado focal discutido en la “Introducción”. Finnis también sostiene que prestar atención a los juicios de los *spoudaios* puede ayudar a guiar la identificación y formulación de los requerimientos de razonabilidad práctica.⁴²⁰

Se ha argumentado que el uso que hace Finnis del *spoudaios* contradice la explicación y la justificación.⁴²¹ Según Westerman, Finnis escribe como si el hecho de que algo haya sido entendido por un “espectador justo y razonable” significa que también está justificado.⁴²² Esta crítica es una variante de la objeción de circularidad anterior. Una descripción de lo que piensa claramente el *spoudaios* no justifica en sí misma la afirmación de que sus pensamientos

⁴²⁰ Finnis (2011: 101-3).

⁴²¹ Westerman (1998: 260 ff).

⁴²² Westerman (1998: 262).

son prácticamente razonables, y mucho menos de que tienen fuerza normativa en relación con los demás. Finnis, al parecer, deriva conclusiones normativas de compromisos evaluativos previos sobre lo que es prácticamente razonable que se ha introducido de contrabando en las premisas. Westerman concluye que la teoría ética de Finnis se basa en una “elección pre-moral” decisionista.⁴²³

En términos más generales, una apelación a la fuerza normativa de un ejemplar, como el *spoudaios*, parece depender de compromisos éticos previos. Si el criterio para juzgar si un acto es prácticamente razonable o no es si es lo que harían los *spoudaios*, esto presupone una determinación previa de que los juicios en cuestión son realmente buenos.⁴²⁴ Ciertamente, para estar a la altura de los requerimientos de la razonabilidad práctica, uno debe tener una idea de esos requerimientos, lo que sugiere que uno ya es un *spoudaios* o al menos ha sido capaz de apreciar el sentido en que alguien más ha alcanzado ese estado. Por lo tanto, la preocupación no es sólo la posible arbitrariedad de las evaluaciones que permitirían que el *spoudaios* sirva como un ideal normativo y un ejemplo ético, sino la afirmación de que uno necesita ser un *spoudaios* para formular adecuadamente los principios.

Sin embargo, la crítica de Westerman malinterpreta tanto el propósito como el alcance del empleo del *spoudaios* por parte de Finnis como un ejemplo ético. Finnis afirma explícitamente que el *spoudaios* no proporciona, sino que “cumple” con “los requerimientos de razonabilidad práctica”.⁴²⁵ La implicación de que el *spoudaios* no es un “cimiento normativo” está confirmada por la afirmación de Finnis de que Aquino reconoció más claramente que Aristóteles que se pueden identificar y articular estándares que nos permitan juzgar las acciones de un ejemplar ético.⁴²⁶ Por lo tanto, es el hecho de que el *spoudaios* ejemplifica los requisitos de razonabilidad

⁴²³ Westerman (1998: 261, 275-6 y 283). Véase, también, Hittinger (1989: 48).

⁴²⁴ Finnis (2011: 102). *Cf.* Celano (1995: 226).

⁴²⁵ Finnis (2011: 103).

⁴²⁶ Finnis (1998b: 50 y 57).

práctica lo que explica por qué son “la medida” en el dominio práctico, en lugar de ser el caso de que ciertas disposiciones deban ser consideradas virtudes, o juicios considerados justos, simplemente en cuanto ejemplificados por el *spoudaios*.

Este análisis se puede trasladar tanto al legislador arquitectónico de Aristóteles, considerado como la causa eficiente de las Constituciones y normas legales, como al *epieikés*, considerado como una fuente de decisiones judiciales equitativas. Cuando Aristóteles afirma que un juicio equitativo se conforma a lo que el legislador “habría promulgado o dicho”, esto no sugiere que una determinación legal sería legal y justa simplemente porque refleja con precisión un juicio emitido por una persona en particular en un lugar y tiempo determinado. Más bien se asume que el árbitro equitativo recupera el contenido de los juicios de un legislador prudente que ha legislado de conformidad con la razón correcta. El contenido racional de los juicios del legislador y las directivas legales subsiguientes es, por lo tanto, el “cimiento normativo” que explica su estatuto como fuente autorizada de normas, más que el hecho bruto de que han promulgado leyes vinculantes y que, en general, se obedecen.

Un punto de vista de caso central presupone que algunos enfoques son prácticamente más razonables que otros.⁴²⁷ La dificultad continúa siendo la de determinar qué proposiciones articulan los requerimientos de razonabilidad práctica y no es obvio que una apelación a los *spoudaios* pueda ser de mucha ayuda. Es insuficiente simplemente afirmar que lo que justifica el estatuto privilegiado de los *spoudaios* es una comprensión más completa y bien pensada de los asuntos prácticos, aunque esto explica el énfasis de Aristóteles en la madurez y la experiencia.⁴²⁸ Hay que prestar atención aquí a la “reflexividad” de la filosofía de los asuntos humanos. El hecho de que el propósito de la investigación ética no sea principalmente la contemplación o las definiciones de la virtud, sino más bien cómo llegar a ser bueno (NE II.2, 1103b26-9;

⁴²⁷ Finnis (2011b: 80).

⁴²⁸ Finnis (2011a: 112).

cf. I.3, 1095a5-6, X.9, 1179a35-b4), implica que, en la filosofía de los asuntos humanos, la distinción entre comprender el contenido de las verdaderas proposiciones prácticas y la excelencia “solo puede hacerse como una distinción entre dos formas diferentes de hablar de una misma cosa”.⁴²⁹ El tema de la ciencia política aristotélica es, en consecuencia, en un sentido fuerte, reflexivo en la medida en que lo que se estudia es uno mismo y sus razones para la acción. Como dice Aristóteles, la sabiduría práctica se trata de lo justo, lo noble y lo bueno; pero es parte de una buena persona hacer estas cosas (VI.12, 1143b22). Si se agrega a esto la afirmación de que la sabiduría práctica y las virtudes éticas sólo pueden adquirirse juntas (1144a30), entonces esto implica que alguien es “bueno” en ética, como forma de investigación, sólo en la medida en que sea una “buena persona”.⁴³⁰ El estatuto de ser un *spoudaios* es parcialmente constitutivo de la comprensión ética en la concepción aristotélica: es tanto el “sujeto” como el “objeto” de la investigación y, por lo tanto, funciona como una norma para resolver disputas en las que el investigador participa activamente.

Las preocupaciones planteadas por Westerman con respecto a la circularidad y la justificación, en consecuencia, se derivan de una visión de la ética que está animada por supuestos muy diferentes a los de Aristóteles. La concepción de la ciencia política de Aristóteles, y la correspondiente investigación ética, busca tanto explicar como influir en la acción humana, a través de la reflexión interna sobre los bienes que ciertos tipos de actividad excelente son capaces de ejemplificar.⁴³¹ La razón por la que la comprensión de las verdades prácticas se ve asistida por la consideración de las

⁴²⁹ Chappell (2005: 237-38).

⁴³⁰ Finnis (2011b: 31). Finnis escribe que “la persona madura de razonabilidad práctica... puede comprender las preocupaciones y las razones de la acción del meramente egoísta, el mero conformista, el mero trepador, pero lo contrario no se sostiene”. Finnis, en el mismo pasaje, atribuye correctamente esta intuición no sólo a Aristóteles y Aquino, sino también a Platón (sobre la base de *República* 408d-409e y 582a-c).

⁴³¹ *Cfr.* la discusión de Salveker (1990: 13-56) sobre la teleología aristotélica y la explicación “evaluativa”.

acciones de las personas a las que atribuimos (NEVI.5, 1140a24-5) es que la reflexión sobre la ética es en sí misma una actividad, sobre todo la de personas bien habituadas y personas con experiencia, que sean capaces de juzgar correctamente sobre el tipo de bienes que es razonablemente razonable perseguir. Si bien existe una especie de circularidad en las apelaciones a los ejemplos éticos, no es necesario considerarlo vicioso. Al igual que la “doctrina” del medio, la apelación a los *spoudaios* es “inútil” en el sentido de que no explica en sí misma si una acción particular es razonable o no.⁴³² Sin embargo, es mirando los ejemplos éticos que uno puede aprehender más claramente los tipos de actividades y fines que están más en conformidad con la razón práctica y verdaderamente dignos de promoción.

Aunque Aristóteles enfatiza la naturaleza contingente y circunstancial de los juicios prácticos, además, esto no implica que los principios basados en la reflexión crítica sean incapaces de informar y modificar la deliberación y la acción éticas.⁴³³ La ciencia política de Aristóteles, como se discutió en los capítulos anteriores, presupone el acceso a verdades universales “en su mayor parte” sobre las actividades humanas y sus fines. El problema de la justificación, en consecuencia, no es el de legitimar una apelación arbitraria a estándares más allá del escrutinio crítico o la discusión, sino más bien de identificar los principios permanentes de razonabilidad práctica que reflejan con precisión el bien humano.⁴³⁴

El problema de determinar el contenido de la razonabilidad práctica, incluidas las disposiciones legales y su corrección equitativa por parte de un juez justo, es determinar, mediante la reflexión ética y el diálogo racional, los principios que deben guiar las decisiones humanas. Llegar a conclusiones sólidas con respecto a estos principios requiere buen juicio y experiencia, y el reflejo de un modelo ético tiene un estatuto normativo privilegiado. Aunque

⁴³² Finnis (2011: 102 y 128).

⁴³³ Véase Gill (2005: 15-40).

⁴³⁴ Sobre el papel del diálogo en la identificación de los principios de razonabilidad práctica, véase Finnis (2011a: 43).

la sabiduría práctica se ocupa de los particulares, es engañoso caracterizar las elecciones éticas como arbitrarias. Las decisiones entre realizaciones rivales del bien humano se toman sobre la base de principios de razonabilidad práctica desarrollados a través de una forma de reflexión ética que es inherentemente reflexiva.

En resumen, la apelación de Aristóteles a la intencionalidad del experto legislativo en su explicación de la equidad privilegia el papel de la razón práctica en el desarrollo de las normas jurídicas sin reducir el contenido de la ley a decisiones contingentes, y mucho menos arbitrarias. El hecho de que la ley en el sentido focal, y su corrección equitativa, sea un logro de la razón práctica excluye la irracionalidad de su contenido: el imperio de la ley resulta ser el imperio del agente verdaderamente razonable.

CONCLUSIÓN

Si los humanos son animales políticos por naturaleza, entonces el ordenamiento de su vida comunitaria requiere la guía de un legislador prudente y leyes prácticamente razonables. El propósito de la comunidad política es tanto permitir que los individuos satisfagan sus necesidades básicas como que se den cuenta de la potencialidad del florecimiento humano. Sin embargo, ni la comunidad política en su sentido plenamente desarrollado ni sus leyes, al menos sin más ayuda, están surgiendo naturalmente. Más bien surgen a través de la dirección de un legislador que emplea perspicacia y racionalidad práctica para legislar por el bien de la comunidad. Este ordenamiento de una comunidad política, sobre la base de la sabiduría práctica de un legislador y las opiniones autorizadas predominantes sobre la justicia, no es otra cosa que su ley.

Desde una perspectiva filosófica, los beneficios del derecho se vuelven particularmente evidentes en la transición de la reflexión sobre la naturaleza de la excelencia humana al bien de la comunidad, que es una de sus condiciones previas. El desarrollo de la virtud humana en el sentido genuino es difícil para las mejores naturalezas, y ni qué decir de las menos afortunadas. La necesidad urgente del derecho, entendido como un conjunto comunitario de guías racionales obligatorias para la conducta apoyada por la coerción, se deriva del hecho de que tanto el desarrollo total como parcial de la virtud depende de la correcta habituación y educación. Incluso para los individuos que sólo pueden participar en una pequeña parte de la virtud, el derecho (cuando es justo y bueno) proporciona una guía para el comportamiento correcto que es, al menos, consistente con las exigencias de la razón.

Toda actividad humana está motivada por el fin de algún bien aparente o real. En el dominio de la política, que tiene el derecho legítimo de tener autoridad sobre otros dominios prácticos porque su preocupación es el bien humano en su conjunto más que los bienes particulares o discretos, la experiencia legislativa tiene un papel privilegiado. Las leyes son una articulación de las creencias predominantes en cuanto a las actividades en las que los ciudadanos deben participar y abstenerse. Un legislador prácticamente sabio responsable del establecimiento de una Constitución y leyes tiene, por lo tanto, una función decisiva en la ordenación de la comunidad política para que promueva el desarrollo de la virtud individual y el florecimiento de esa comunidad en su conjunto.

El rol preeminente del legislador y la legislación en la realización del bien de una comunidad política implica que las leyes siempre articulen una concepción particular de los fines de la vida humana. Esta concepción se refleja en las decisiones tomadas para el arreglo de una comunidad política en términos de su distribución de poder y cargos y otras disposiciones constitucionales. No se trata sólo de que las leyes se promulguen en relación con una concepción particular del bien humano y la estructura política consiguiente, sino que deben promulgarse así si la comunidad ha de ser estable y bien gobernada. Por lo tanto, las leyes son y deben establecerse de acuerdo con una forma particular de ordenamiento político.

La relatividad del derecho a un régimen u ordenamiento político particular no tiene por qué culminar en la reducción del derecho y la justicia a políticas partidistas o reclamos de poder en competencia. Es posible distinguir entre diferentes ordenamientos políticos basados en su orientación por la ventaja común de la comunidad política y también por la coherencia de sus leyes con su concepción dominante. La atención a la diferencia entre los ordenamientos políticos motivados principalmente por una preocupación por la ventaja común y aquellos motivados por preocupaciones seccionales o partidistas, proporciona una base para una evaluación normativa en cuanto a regímenes mejores y peores y también el mejor régimen

de todos. Como corolario, los regímenes pueden ser más o menos justos, dependiendo de su concepción dominante.

Incluso si se acepta el estatuto de las leyes como normas universales derivadas de la razón práctica, también es necesario atender al predominio de regímenes defectuosos guiados por injustas interpretaciones partidistas del mérito. La prevalencia de regímenes democráticos y oligárquicos implica que el legislador sabio debe considerar la importancia de la estabilidad y la obediencia como condiciones previas para el funcionamiento efectivo de la ley. Si bien el punto normativo del derecho es la provisión de condiciones para la buena vida en un sentido sólido, su objetivo más realista en la mayoría de las circunstancias políticas actuales es promover aquellas condiciones que apoyen un nivel mínimo de justicia y bienestar comunitario.

Además, las valoraciones de la justicia de los regímenes no requieren recurrir a una fuente de derecho que trascienda el dominio político. Como virtud completa en relación con los demás, la justicia en los sentidos universal y político puede entenderse sin apelar a las fuentes divinas o la naturaleza entendida como un criterio externo. Si bien la ley ciertamente contiene un contenido racional, este contenido es, en gran parte, una función de la intuición y la capacidad de razonamiento práctico del legislador y, por lo tanto, no es producto de una revelación profética ni de una investigación teórica de la naturaleza. La ley es más bien un logro de la razón práctica aplicada al ordenamiento de la vida comunitaria en aras del bien.

Hay límites a la eficacia de la ley que se derivan de su carácter demótico y universal. Siempre es necesario tener presente la intención del legislador de mediar en las relaciones comunales de manera equitativa en circunstancias en las que una aplicación rígida de la ley derivaría en un resultado injusto. De manera más decisiva, es importante reconocer el estatuto del derecho como la segunda mejor alternativa para el ordenamiento de la comunidad política en relación con la posibilidad, prácticamente inverosímil, de un gobernante verdaderamente sabio capaz de aplicar su racionalidad a todas las circunstancias relevantes. Los aspectos benéficos del derecho,

que se derivan de su capacidad para contener la tendencia del alma a dejarse vencer por la pasión, están siempre ensombrecidos por sus defectos desde la perspectiva de la filosofía y la actualización de la excelencia. En definitiva, desde el punto de vista práctico, es el final de una actividad que tiene prioridad explicativa en una elucidación de sus otras características centrales. El punto normativo último del derecho es promover las condiciones previas necesarias para la excelencia y el florecimiento humanos. Esto, sin embargo, es consistente con el reconocimiento de los límites del derecho y su condición de segunda mejor alternativa al gobierno de un gobernante verdaderamente sabio y prácticamente razonable. El hecho de que el punto normativo del derecho siga siendo la promoción de la virtud y el florecimiento explica el estatuto privilegiado del agente maduro prácticamente razonable en el ordenamiento legítimo de la comunidad política.

REFERENCIAS

1. *Fuentes primarias*

- BARKER, E. 1946. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- BARNES, J. 1994. *Aristotle: Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- BARNES, J. 1996. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- BARTLETT, R. C. y COLLINS, S. D. 2011. *Nicomachean Ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- DIRLMEIER, F. 1974. *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag.
- DODDS, E. R. 1959. *Plato. Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- EVERSON, S. 1996. *The Politics and the Constitution of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRANT, A. 1885. *The Ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green and Co.
- GRIMALDI, W. M. A. 1988. *Aristotle Rhetoric I: A Commentary*. New York: Fordham University Press.
- GRIMALDI, W. M. A. 1993. *Aristotle Rhetoric II: A Commentary*. New York: Fordham University Press.
- INWOOD, B. y WOOLF, R. 2013. *Eudemian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IRWIN, T. 1999. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- KEYT, D. 1999. *Aristotle Politics V-VI*. Oxford: Clarendon Press.

- KRAUT, R. 1997. *Aristotle Politics VII-VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- LORD, C. 2013. *Politics*. Chicago: Chicago University Press.
- NEWMAN, W. L. 1887-1902. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: Clarendon Press.
- REEVE, C. D. C. 2014. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- REEVE, C. D. C. 2016. *Metaphysics*. Indianapolis: Hackett.
- REEVE, C. D. C. 2017. *Politics*. Indianapolis: Hackett.
- RHODES, P. J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
- ROBINSON, R. 1995. *Politics III-IV*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHÜTRUMPF, E. 1991-2005. *Aristoteles Politik*. 4 vols. Berlin: Akademie Verlag.
- SIMPSON, P. 1998. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- STEWART, J. A. 1892. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- SUSEMIHL, F. y HICKS, R. D. 1894. *The Politics of Aristotle: A Revised Text. Books I-V (I-III, VII-VIII)*. New York: Macmillan.

2. Fuentes secundarias

- ALLEN, T. R. S. 2016. "The Rule of Law". En D. DYZENHAUS (ed.), *Philosophical Foundations of Constitutional Law*. Oxford: Oxford University Press.
- AMBLER, W. 1985. "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City". *Review of Politics* 47.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. 1994. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- ANNAS, J. 1982. "Inefficient Causes". *Philosophical Quarterly* 32.
- ANNAS, J. 1996. "Aristotle on Human Nature and Political Virtue". *Review of Metaphysics* 49.

- ANSCOMBE, E. 1957. *Intention*. Harvard: Harvard University Press.
- AQUINAS, T. 1993. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad. C. J. Litzinger. Topeka: O.P. Dumb Ox Books.
- ARENDT, H. 1977. "What is Authority?". En *Between Past and Future*. New York: Penguin.
- BAGEHOT, W. 1873. *The English Constitution*. London: Chapham and Hall.
- BARKER, E. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.
- BARNES, J. 1990. "Aristotle and Political Liberty". En G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BATES, C. 2003. *Aristotle's "Best Regime"*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- BOBZIEN, S. 2014. "Choice and Moral Responsibility in Nicomachean Ethics III 1-5". En R. POLANSKY (ed.), *The Cambridge Companion to the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BODEÜS, R. 1991. "Law and the Regime in Aristotle". En C. LORD y D. K. O'CONNOR (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press.
- BODEÜS, R. 1993. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. New York: SUNY Press.
- BROADIE, S. 1991. *Ethics With Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- BROOKS, R. y MURPHY, J. (eds.). 2003. *Aristotle and Modern Law*. London: Taylor and Francis.
- BRUNDSCHWIG, J. 1996. "The Aristotelian Theory of Equity". En M. FREDE y G. STRIKER (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNS, T. 1998. "Aristotle and Natural Law". *History of Political Thought* 19.

- BURNS, T. 2011. *Aristotle and Natural Law Theory*. London: Continuum.
- CELANO, A. J. 1995. "The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century". *Journal of the History of Philosophy* 33.
- CHARLES, D. 2000. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAPPELL, T. 2005. "The Good Man Is the Measure of All Things". En C. GILL (ed.), *Virtue, Norms and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- CHEERY, K. y GOERNER, E. A. 2006. "Does Aristotle's Polis Exist by Nature". *History of Political Thought* 27.
- COBY, P. 1988. "Aristotle's Three Cities and the Problem of Faction". *Journal of Politics* 50.
- COCHRAN, C. E. 1978. "Yves Simon and «The Common Good»: A Note on the Concept". *Ethics* 88.
- CODE, A. 1997. "The Priority of Final Causes over Efficient Causes in Aristotle's Parts of Animals". En W. KULLMANN y S. FÖLLINGER (eds.), *Aristotelische Biologie*. Stuttgart: Steiner.
- COLLINS, S. D. 2006. *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOPER, J. M. 1973. "The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy". *American Journal of Philology* 94.
- COOPER, J. M. 1975. *Reason and Human Good in Aristotle*. Massachusetts: Hackett Publishing.
- COOPER, J. M. 1999. "Political Animals and Civic Friendship". En *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- CORBETT, R. 2009. "The Question of Natural Law in Aristotle". *History of Political Thought* 30.
- CROMARTIE, A. 2008. *The Constitutionalist Revolution: An Essay on the History of England, 1450-1642*. New York: Oxford University Press.

- DANCY, J. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- DEPEW, D. 1991. "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State". En D. KEYT y F. D. MILLER Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford.
- DESLAURIERS, M. y DESTRÉE, P. (eds.). 2013. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESTRÉE, P. 2015. "Aristotle on Improving Imperfect Cities". En T. LOCKWOOD y T. SAMARAS (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUKE, G. 2013. "Finnis on the Authority of Law and the Common Good". *Legal Theory* 19.
- DUKE, G. 2013. "The Aristotelian Spoudaios as Ethical Exemplar in Finnis's Natural Law Theory". *American Journal of Jurisprudence* 58.
- DUNBABIN, J. 1982. "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics". En N. KRETZMANN, A. KENNY y J. PINBORG (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DWORKIN, R. 1967. "The Model of Rules". *University of Chicago Law Review* 14.
- FINNIS, J. 1984. "The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory". *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 1.
- FINNIS, J. 1998a. "Public Good: the Specifically Political Common Good in Aquinas". En R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry*. Georgetown: Georgetown University Press.
- FINNIS, J. 1998b. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- FINNIS, J. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. Segunda edición. Oxford: Oxford University Press.
- FINNIS, J. 2011a. *Reason in Action: Collected Essays: Volume I*. Oxford: Oxford University Press.

- FINNIS, J. 2011b. *Philosophy of Law: Collected Essays: Volume IV*. Oxford: Oxford University Press.
- FORTENBAUGH, W. W. 1991. "Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Incorrect Constitutions". En D. KEYT y F. D. MILLER, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford.
- FREDE, D. 2013. "The Political Character of Aristotle's Ethics". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FREELAND, C. 1991. "Accidental Causes and Real Explanations". En L. JUDSON (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- GAGARIN, M. 1986. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press.
- GAGARIN, M. 2005. "The Unity of Greek Law". En M. GAGARIN y D. COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAGARIN, M. y WOODRUFF, P. 2007. "Early Greek Legal Thought". En D. MILLER Jr. y C. BIONDI (eds.), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer.
- GARDNER, J. 2001. "Legal Positivism: 51 /2 Myths". *American Journal of Jurisprudence* 46.
- GARVER, E. 2011. *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEORGE, R. P. 1993. *Making Men Moral*. Oxford: Oxford University Press.
- GEORGIADIS, C. 1987. "Equitable and Equity in Aristotle". En S. PANAGIOTOU (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*. Edmonton: Academic Printing & Publishing.
- GILL, C. 2005. "In What Sense Are Ancient Ethical Norms Universal". En C. GILL (ed.), *Virtue, Norms and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- GRIMM, D. 2010. "The Achievement of Constitutionalism and Its Prospects in a Changed World". En P. DOBNER y M. LOUGHLIN

- (eds.), *The Twilight of Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press.
- GRISEZ, G. 1983. *The Way of the Lord Jesus: Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- GUEST, J. W. 2017. "Justice as Lawfulness and Equity as a Virtue in Aristotle's Nicomachean Ethics". *Review of Politics* 79.
- GUTHRIE, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMBURGER, M. 1951. *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven: Yale University Press.
- HANSEN, M. H. 2013. *Reflections on Aristotle's Politics*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- HARDIE, W. F. R. 1968. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- HARDIE, W. F. R. 1979. "Aristotle on the Best Life for a Man". *Philosophy* 54.
- HART, H. L. A. 1994. *The Concept of Law*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- HARTE, V. y LANE, M. (eds.). 2013. *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HATZISTAVROU, A. 2013. "Faction". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEINEMANN, F. 1965. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- HEINZE, R. 1925. "Auctoritas". *Hermes* 60.
- HENRY, D. y NIELSEN, K. M. (eds.). 2015. *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HITTINGER, R. 1989. *A Critique of the New Natural Law Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- HITZ, Z. 2012. "Aristotle on Law and Moral Education". *Oxford Studies in Ancient Philosophy XLII*.
- HOEKSTRA, K. 2016. "Athenian Democracy and Popular Tyranny". En R. BOURKEAND y Q. SKINNER (eds.), *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORN, C. 2006. "Epieikeia: The Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle". En B. REIS (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORN, C. 2013. "Law, Governance and Political Obligation". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGLIS, K. 2014. "Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End". En R. POLANSKY (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IRWIN, T. 1981. "Homonymy in Aristotle". *The Review of Metaphysics* 34.
- IRWIN, T. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T. 1990. "The Good of Political Activity". En G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik: Aktendes XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JAEGER, W. 1948. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Segunda edición. Trad. R. Robinson. Oxford: Oxford University Press.
- JAFFA, H. V. 1952. *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- JOHNSON, V. 1938. "Aristotle on Nomos". *The Classical Journal* 33.
- KAHN, C. H. 1990. "The Normative Structure of Aristotle's Politics". En G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KELSEN, H. 1945. *General Theory of Law and State*. Harvard: Harvard University Press.

- KELSEN, H. 1957. "Aristotle's Doctrine of Justice". En *What is Justice? Justice Law and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley: University of California Press.
- KELSEN, H. 1967. *Pure Theory of Law*. Trad. M. Knight. California: University of California Press.
- KEMPSHALL, M. S. 1999. *The Common Good in Late Medieval Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- KERFERD, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEYS, M. 2006. *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEYT, D. 1991. "Three Basic Theorems in Aristotle's Politics". En D. KEYT y F. D. MILLER Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.
- KEYT, D. 2017. *Nature and Justice: Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle*. Leuven: Peeters.
- KONTOS, P. (ed.). 2018. *Evil in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KONTOS, P. De próxima publicación. *Aristotle and the Breadth of Practical Reason*.
- KRAUT, R. 1996. "Are There Natural Rights in Aristotle?". *Review of Metaphysics* 49.
- KRAUT, R. 2002. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- KRAUT, R. 2013. "Aristotle and Rawls on the Common Good". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRAUT, R. 2018. "The Politikon Kakon". En P. KONTOS (ed.), *Evil in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KREZMANN, N. 1988. "Lex Iniusta Non Est Lex: Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience". *American Journal of Jurisprudence* 33.

- LANE, M. A. 2013. "Founding as Legislating: the Figure of the Law giver in Plato's Republic". En L. BRISSON y N. NOTOMI (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia. Proceedings of the IX Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Akademia Verlag.
- LANNI, A. y VERMEULE, A. 2012. "Constitutional Design in the Ancient World". *Stanford Law Review* 64.
- LEE, D. 2016. *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, J. D. 2007. *Early Greek Lawgivers*. London: Bloomsbury.
- LEWIS, V. B. 2006. "Plato's Minos: the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right". *Review of Metaphysics* 60.
- LIDDELL, H. G. y SCOTT, R. 2000. *Greek-English Lexicon*. Séptima edición. Oxford: Oxford University Press.
- LISI, F. 2000. "The Concept of Law in Aristotle's Politics". *Proceedings of the Boston Colloquium on Ancient Philosophy* 16.
- LOCKWOOD, T. 2015. "Politics II: Political Critique, Political Theorising, Political Innovation". En T. LOCKWOOD y T. SAMARAS (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKWOOD, T. 2017. "Judging Constitutions: Aristotle's Critique of Plato's Republic and Sparta". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99.
- LOCKWOOD, T. Manuscrito no publicado. "Phusis and Nomos in Aristotle's Ethics".
- LOCKWOOD, T. y SAMARAS, T. (eds.). 2015. *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LORD, C. 1981. "The Character and Composition of Aristotle's Politics". *Political Theory* 9.
- LORD, C. 1982. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Cornell: Cornell University Press.
- LÜTCKE, K. 1968. *Auctoritas bei Augustin*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

- MACDOWELL, D. M. 1978. *The Law in Classical Athens*. Cornell: Cornell University Press.
- MACINTYRE, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MARA, G. M. 1998. "Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's Nicomachean Ethics". *Polity* 31.
- MARTIN, C. 1951. "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics". *History* 36.
- MCIIWAIN, C. H. 1947. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Indianapolis: Liberty Fund.
- MENN, S. 2012. "Aristotle's Theology". En C. SHIELDS (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- MILLER, F. D. Jr. 1991. "Aristotle on Natural Law and Justice". En D. KEYT y F. D. MILLER Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.
- MILLER, F. D. Jr. 1995. *Nature, Justice and Rights in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- MILLER, F. D. Jr. 2000. "Aristotle: Naturalism". En C. J. ROWE y M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, F. D. Jr. 2007. "Aristotle's Philosophy of Law". En F. D. MILLER Jr. y C. BIONDI (eds.), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer.
- MILLER, F. D. Jr. 2009. "Aristotle on the Ideal Constitution". En G. ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*. London: Wiley-Blackwell.
- MILLER, F. D. Jr. 2013. "The Rule of Reason". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, F. D. Jr. 2017. "Aristotle's Political Theory". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>.

- MORAVCSIK, J. M. 1974. "Aristotle on Adequate Explanations". *Synthese* 28.
- MORRISON, D. 1999. "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions". *History of Philosophy Quarterly* 16.
- MORRISON, D. 2013. "The Common Good". En M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MULGAN, R. 1977. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- MULHERN, J. J. 2015. "Politeia in Greek Literature, Inscriptions, and in Aristotle's Politics: Reflections on Translation and Interpretation". En T. LOCKWOOD y T. SAMARAS (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURPHY, M. C. 2003. "Natural Law Jurisprudence". *Legal Theory* 9.
- MURPHY, M. C. 2005. "The Common Good". *Review of Metaphysics* 59.
- MURPHY, M. C. 2005a. "Natural Law Theory". En M. P. GOLDING y W. P. EDMUNDSON (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Law and Legal Theory*. London: Blackwell.
- MURPHY, M. C. 2006. *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge University Press.
- MURPHY, M. C. 2013. "The Explanatory Role of the Weak Natural Law Thesis". En W. WALUCHOW y S. SCIARAFFA (eds.), *Philosophical Foundations of the Nature of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- MURPHY, M. C. 2017. "Two Unhappy Dilemmas for Natural Law Jurisprudence". En G. DUKE y R. P. GEORGE (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEDERMAN, C. J. 1994. "The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory". *Review of Politics* 56.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. 1971. *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: die Stellung der "Nomoi" im Platonischen Gesamtwerk und die*

- Politische Theorie des Aristoteles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- NICHOLS, M. 1992. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- NIELSEN, K. M. 2015. "Aristotle on Principles in Ethics: Political Science as the Science of the Human Good". En D. HENRY y K. M. NIELSEN (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. 1988. "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution". En *Oxford Studies in Ancient Philosophy* supp. vol.: 148-214.
- NUSSBAUM, M. 1990. "Aristotelian Social Democracy". En R. B. DOUGLASS, G. M. MARA, y H. S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the Good*. New York: Routledge.
- NUSSBAUM, M. 1993. "Equity and Mercy". *Philosophy and Public Affairs* 22.
- OBBER, J. 1998. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- OSTWALD, M. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- OSTWALD, M. 1973. "Was There a Concept of Agraphos Nomos in Classical Greece". *Phronesis* 18.
- OSTWALD, M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. California: University of California Press.
- PAKALUK, M. 2001. "Is the Common Good of Political Society Limited and Instrumental?". *Review of Metaphysics* 55.
- PAKALUK, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PANGLE, T. 2013. *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- PARFIT, D. 1997. "Reasons and Motivation". *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*. Vol. 71.

- PARFIT, D. 2006. "Normativity". En RUSSSHAFER-LANDAU (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- PELLEGRIN, P. 1996. "On the «Platonic» Part of Aristotle's Politics". En W. WIANS (ed.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- PELLEGRIN, P. 2012. "Aristotle's Politics". En C. SHIELDS (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- PERRY, S. 2013. "Political Authority and Obligation". En L. GREEN y B. LEITER (eds.), *Oxford Studies in Philosophy of Law: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- POLANSKY, R. 1991. "Aristotle on Political Change". En D. KEYT y F. D. MILLER, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford.
- POLANSKY, R. (ed.). 2014. *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PREUS, A. 1977. "Eidos as Norm in Aristotle's Biology". *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 86.
- RAZ, J. 1980. *The Concept of a Legal System: An Introduction to the Theory of the Legal System*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- RAZ, J. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- RAZ, J. 2002. *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- RAZ, J. 2004. "Can There Be A Theory of Law?". En M. GOLDING y W. EDMUNDSON (eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Malden: Blackwell.
- REEVE, C. D. C. 1992. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- REEVE, C. D. C. 2000. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett.
- REEVE, C. D. C. 2009. "The Naturalness of the Polis in Aristotle". En G. ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell.

- REEVE, C. D. C. 2013. *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge: Harvard University Press.
- RIESBECK, D. 2016. *Aristotle on Political Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIESBECK, D. 2016a. "The Unity of Aristotle's Theory of Constitutions". *Apeiron* 49.
- RIPSTEIN, A. 2009. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard: Harvard University Press.
- ROSLER, A. 2005. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- ROWE, C. J. 1991. "Aims and Methods in Aristotle's Politics". En D. KEYT y F. D. MILLER, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford.
- SALVEKER, S. C. 1990. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- SAXONHOUSE, A. W. 2015. "Aristotle on the Corruption of Regimes: Resentment and Justice". En T. LOCKWOOD y T. SAMARAS (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNIEWIND, A. 1998. "Remarks on the Spoudaios in Plotinus I 4 [46]". En *Paideia Archive. Boston: Conference Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*.
- SCHOFIELD, M. 2006. *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHOTTLÄNDER, R. 1980. "Der aristotelische «spoudaios»". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34.
- SCHROEDER, D. N. 2003. "Aristotle on Law". En R. O. BROOKS y J. B. MURPHY (eds.), *Aristotle and Modern Law*. London: Ashgate.
- SCHÜTRUMPF, E. 1999-2005. *Aristoteles Politik*. 4 vols. Berlin: Akademie Verlag.
- SCHÜTRUMPF, E. 2015. "Little to Do With Justice: Aristotle on Distributing Political Power". En T. LOCKWOOD y T. SAMARAS

- (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAPIRO, S. 2011. *Legality*. Harvard: Harvard University Press.
- SHELLENS, M. S. 1959. "Aristotle on Natural Law". *Natural Law Forum* 40.
- SHIELDS, C. 2012. "Aristotle's Philosophical Life and Writings". En C. SHIELDS (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- SHIELDS, C. 2015. "The Science of Soul in Aristotle's Ethics". En D. HENRY y K. M. NIELSEN (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHINER, R. A. 1987. "Aristotle's Theory of Equity". En S. PANAGIOTOU (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*. Edmonton: Academic Printing and Publishing.
- SHUTE, R. 1888. *On the History of the Process by which the Aristotelian writings arrived at their Present Form. An Essay*. Oxford: Clarendon Press.
- SIEGFRIED, W. 1942. *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*. Zurich: Schulthess.
- SIMON, Y. R. 1965. *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections*. New York: Fordham University Press.
- SKULTETY, S. C. 2008. "Aristotle's Theory of Partisanship". *Polis* 25.
- SKULTETY, S. C. 2009. "Delimiting Aristotle's Conception of Stasis in the Politics". *Phronesis* 54.
- SMITH, M. A. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishers.
- SORABJI, R. 1990. "Comments on J. Barnes, State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy". En G. PATZIG (ed.), *Aristotle's Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SPRAGUE, R. K. 1968. "The Four Causes: Aristotle's Exposition and Ours". *Monist* 52.
- STALLEY, R. F. 2007. "Plato's Philosophy of Law". En F. D. MILLER Jr. y C. BIONDI (eds.), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer.

- STEIN, N. 2011. "Aristotle's Causal Pluralism". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93.
- SZEGEDY-MASZAK, A. 1978. "Legends of the Greek Lawgivers". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19.
- TESSITORE, A. 1996. *Reading Aristotle's Ethics*. Albany: State University of New York Press.
- TODD, R. B. 1976. "The Four Causes: Aristotle's Exposition and the Ancients". *Journal of the History of Ideas* 37.
- TODD, S. C. 1993. *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon Press.
- TRUDE, P. 1955. *Der Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Staatsphilosophie*. Berlin: De Gruyter.
- TUCK, R. 2016. *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VANDER WAERDT, P. A. 1985. "Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime". *Phronesis* 30.
- VANDER WAERDT, P. A. 1991. "The Plan and Intention of Aristotle's Ethical Writings". *Illinois Classical Studies* 16.
- VAN JOHNSON, L. 1938. "Aristotle on Nomos". *The Classical Journal* 33.
- VOEGELIN, E. 1990. *Anamnesis*. Trad. G. Niemeyer. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- VON LEYDEN, W. 1967. "Aristotle and the Concept of Law". *Philosophy* 42.
- WALDRON, J. 1995. "The Wisdom of the Multitude". *Political Theory* 23.
- WEINREB, L. L. 1987. *Natural Law and Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- WEIRNICK, D. 1998. *Law in Aristotle's Ethical-Political Thought*. PhD Dissertation. Rice University.
- WESTERMAN, P. 1998. *The Disintegration of Natural Law Theory*. Leiden: Brill

- YACK, B. 1993. *The Problems of a Political Animal*. Berkeley: University of California Press.
- ZINGANO, M. 2013. “Natural, Ethical and Political Justice”. En M. DESLAURIERS y P. DESTREÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aristóteles y el derecho. La política del nomos, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 28 de septiembre de 2023 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810 Ciudad de México, tel. 55 5445 0470, ext. 364. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *holmen book* de 55 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros; consta de 300 ejemplares (impresión digital).

EN ESTA OBRA, GEORGE DUKE ARGUMENTA QUE LAS DECLARACIONES aparentemente dispersas de Aristóteles sobre la ley y la legislación están unificadas por un compromiso con el estatus de la ley como un logro de la razón práctica. El libro ofrece una exposición sistemática del significado y la coherencia de la descripción del derecho de Aristóteles y también indica la relevancia de esta descripción para la teoría jurídica contemporánea. Será de gran interés para estudiosos y estudiantes de jurisprudencia, filosofía, ciencias políticas y clásicos.

ISBN 978-607-30-7987-7



9 786073 079877 >



JU
RÍDI
CAS