

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 continuas 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 (*politiké*) 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 antídoto 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 patheiontes*), 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.