

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, 1276 b7-10). 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 biou 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 capaces 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 causa 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 *eudaimonia* 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 Destre’e (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 Destre’e (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 ontes*). 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.