

Aristóteles y la autonomía de lo político

Andrés Rosler

El trabajo señala el modo en que Aristóteles suscribe la tesis de la autonomía de lo político, si no en su totalidad, al menos en una parte considerable de la misma. A tal efecto, se describen brevemente las tres grandes tesis en las que se descompone a su vez la tesis de la autonomía de lo político para luego ilustrar la manera en que Aristóteles adhiere sin duda a las dos primeras, y parcialmente a la tercera.

» *Aristóteles Política Autoridad Virtud cívica*

Entre quienes se dedican a la filosofía política suele prevalecer la idea según la cual el pensamiento político de Aristóteles no suscribe la tesis de la autonomía de lo político, sino que subordina precisamente lo político a la ética. Para muestra, bastan dos muy distinguidos botones, uno liberal y otro republicano. Por ejemplo, John Rawls en su *Liberalismo Político* cree que Aristóteles no hace distinción alguna entre la filosofía moral y la filosofía política debido a que el Estagirita sostiene la existencia de “una [sola] ... concepción [del bien] que ha de ser reconocida por todos los ciudadanos que sean completamente razonables y racionales”.¹ Quentin Skinner, por su parte, sostiene que la robusta teoría del bien humano de Aristóteles obliga al autor de la *Política* a creer que existen ciertas metas compartidas por todos los ciudadanos y por lo tanto su teoría política es demasiado ética para acomodar la posibilidad del conflicto político, *i.e.* la política aristotélica es incapaz de incorporar el principio distintivo del republicanismo clásico según el cual siempre es posible argumentar a favor de las dos partes en una discusión política.² Entre quienes se dedican específicamente a la *Política* de Aristóteles, las aguas suelen estar divididas. Por ejemplo, mientras que Fred D. Miller, Jr. y Terence Irwin, a pesar de que están en completo desacuerdo acerca de la ideología misma de Aristóteles, están de acuerdo en que Aristóteles en última instancia supedita su teoría política a sus consideraciones sobre el régimen ideal,³ Eckart Schütrumpf cree que la política aristotélica es autónoma de la ética, aunque limitando la autonomía de lo político a la supeditación de las consideraciones éticas o morales a la preservación de la estabilidad constitucional.⁴

¹ Rawls (1996: 134). Rawls, por su parte, cree que su liberalismo político hace justicia verdaderamente a la autonomía de lo político.

² Hubo una época en la cual Aristóteles había sido considerado la nave insignia del republicanismo ya que la noción de virtud cívica es constitutiva del discurso aristotélico. Véase, *v.g.*, Pocock (1975: 335). Sin embargo, como lo ha mostrado Quentin Skinner, el republicanismo en sentido estricto es fundamentalmente de origen romano. Véase, *v.g.*, Skinner (2002: 10–38). Para una descripción general de las diferencias entre el aristotelismo político y el republicanismo en sentido estricto, véase Geuna (2006: 67).

³ Miller (1995: 252, 277); Irwin (1988: 355, 449).

⁴ Eckart Schütrumpf ha suscripto la tesis de la autonomía de lo político en Aristóteles hace tiempo, en su monografía inicial sobre la política aristotélica (1980) y en su extraordinaria edición de la *Política* (1991: 94-102).

› *La tesis de la autonomía*

Quizás convenga comenzar la descripción de la tesis de la autonomía por el anarquismo, para el cual la existencia misma de toda autoridad implica que o bien quienes están sometidos a dicha autoridad necesitan de ella debido a que no son plenamente morales o racionales (como por ejemplo es el caso de los menores de edad, al menos hasta cierta edad), o bien quienes ejercen la autoridad son precisamente inmorales porque por definición están defendiendo un estado de cosas injusto el cual explica la resistencia de quienes se ven oprimidos por la autoridad. En otras palabras, el anarquismo sostiene que todo conflicto político en lugar de representar la paridad normativa de los involucrados, siempre supone cierta asimetría normativa constitutiva, y una vez resuelta dicha asimetría, por ejemplo, merced a que la injusticia y/o la opresión habrían sido eliminadas, la autoridad política se volvería superflua, o en todo caso contraproducente, por no decir perversa. Si el anarquismo, sin embargo, reconociera la subsistencia del desacuerdo entre agentes racionales y morales, a menos que la unanimidad se hiciera cargo eventualmente de su resolución, al anarquismo no le quedaría otra alternativa que reconocer la necesidad de contar con un sistema autoritativo para lidiar con el desacuerdo, como por ejemplo la regla de la mayoría. Pero entonces, quienes creyeran que el anarquismo es incompatible con la autoridad deberían revisar su descripción del anarquismo. Cabe recordar que un anarquista no podría sostener que solamente se opone a la autoridad injustificada, ya que por un lado, se trata de una posición por todos los que se dedican a la filosofía política sin ser anarquistas, y por el otro, la idea misma de una autoridad injustificada es tautológica para un anarquista (para decirlo al revés, desde el punto de vista del anarquismo una autoridad justificada para agentes racionales y morales es una contradicción en sus términos).

En cambio, la tesis de la autonomía sostiene que lo político es algo *sui generis*, esencialmente diferente de otras formas de interacción u organización humanas y que la naturaleza polémica de la política no se debe a defectos morales, psicológicos o intelectuales, sino simplemente deriva del hecho de que personas de igual inteligencia, conocimiento, etc., confrontadas en la misma situación política, bien pueden estar en desacuerdo sobre cómo proceder al respecto.⁵ Es precisamente por eso que la misma autonomía de lo político se aplica a la autoridad política. En efecto, así como la existencia del conflicto político no implica que quienes son partes de él tengan algún defecto en términos de moralidad y/o de racionalidad, tampoco la existencia de la autoridad política supone que quienes se someten a ella adolezcan de algún defecto racional o moral. Por el contrario, incluso agentes racionales y morales, en la medida en que desearan actuar juntos a pesar de sus opiniones divergentes, podrían necesitar la ayuda de una autoridad para resolver conflictos políticos, a menos que resolvieran todos sus desacuerdos unánimemente.⁶

⁵ Véase Schmitt (1963).

⁶ Waldron (1999: 38, 46, 90) sostiene que “incluso asumiendo que cada uno hace lo mejor que puede para dilucidar lo que es realmente correcto y justo, así y todo habrá problemas, simplemente en virtud de gente diferente que arriba (a consciencia, sin embargo) a conclusiones diferentes. (...). Incluso si somos ángeles, somos ángeles con opiniones, y sostenemos visiones en conflicto sobre lo que es correcto por las cuales estamos preparados a pelear. (...). Es una sugerencia perniciosa que idealmente la política no estará manchada por el conflicto partisano

En segundo lugar, no es casualidad que la desconfianza por la autoridad política (y en el fondo asimismo por el conflicto político) sea acompañada por una posición cosmopolita, según la cual toda inclusión o exclusión que no se obedezca a estándares morales sería injustificada. De ahí que para el cosmopolitismo todo particularismo político, tanto republicano como nacionalista, sea injustificable, ya que la atribución de ciudadanía no suele obedecer a estándares morales, sino que el mero azar de ser hijo de alguien o de haber nacido en absoluto en cierto lugar suele ser suficiente para ser considerado miembro de una comunidad política. La tesis de la autonomía de lo político, sin embargo, sostiene que toda posición cosmopolita tarde o temprano tiende a moralizar lo político ya que quien por alguna razón desobedeciera a una genuina autoridad cosmopolita sería necesariamente un criminal antes que un opositor o un adversario, por no decir un enemigo, y encima no cualquier enemigo sino contra la humanidad. Nótese que las uniones regionales como la Unión Europea no son genuinamente cosmopolitas, sino que continúan perteneciendo a la variedad del particularismo político, ya que siguen excluyendo a quienes, como en este caso, no son europeos.

En tercer lugar, está lejos de ser una casualidad que el anarquismo y el cosmopolitismo vayan acompañados por el pacifismo, *i.e.* la posición que moraliza a tal punto la violencia—incluyendo a la violencia política—que sostiene que es mejor sufrir el daño ocasionado por la violencia política que ocasionarlo. Nótese que esta moralización total de la violencia no deja lugar para resistirse legítimamente a la violencia injustificada, o a la agresión, como se la suele denominar hoy en día. En efecto, semejante posición abriría la puerta para la posibilidad de considerar que si bien la violencia criminal ciertamente es injustificada, la violencia política, *v.g.*, aquella que es ejercida por ejemplo en nombre de una comunidad política y en defensa de la misma en el caso de una agresión externa, no tiene por qué serlo necesariamente. Pero, precisamente, esta variedad de la cepa pacifista sería de naturaleza relativa o contingente, y por lo tanto compartiría, aunque fuera de un modo mínimo, la tesis de la autonomía de lo político según la cual la paridad normativa entre quienes están en conflicto se mantiene incluso en el caso de que el conflicto deviniera violento. En otras palabras, la tesis de la autonomía de lo político no solamente distingue entre la violencia criminal y la política, sino que además le otorga autonomía normativa a esta última. Un pacifista genuino, en cambio, debe rechazar toda forma de violencia, incluyendo entonces a la violencia política y no solamente a la criminal.

En resumidas cuentas, la tesis de la autonomía de lo político es incompatible con el anarquismo, el cosmopolitismo y el pacifismo. Por lo tanto, quienes suscriben la autonomía de lo político creen que toda comunidad política requiere de una autoridad, dicha comunidad debe ser particular, y finalmente, ocasionalmente al menos la comunidad política puede recurrir legítimamente a la violencia.

› *El desafío anarquista*

Muy a menudo las discusiones sobre la autoridad y la obligación políticas parten

o ideológico, y que es solamente en el escenario segundo mejor—en una sociedad menos que bien ordenada—que tenemos que pensar acerca de cómo lidiar con cuestiones sórdidas como el desacuerdo acerca de la justicia y los derechos”.

de una concepción bastante pesimista de la naturaleza humana. Esta manera de comprender a la autoridad política ha sido descripta muy útilmente como una concepción “simple” de la necesidad de contar con autoridad. En pocas palabras, la autoridad es necesaria porque los agentes a los que se la aplica no son lo suficientemente virtuosos como para controlarse por sí mismos.⁷ En realidad, la tarea esencial de la autoridad es coactiva a los efectos de motivarnos a hacer lo que tenemos razón moral de hacer con anterioridad a la imposición autoritativa. Si se tratara de agentes capaces de actuar moralmente sin la necesidad de que los motivaran a hacerlo, serían capaces de ponerse de acuerdo en todos los casos, sin necesidad de autoridad alguna. Aristóteles, sin duda, es consciente de que el gobierno puede ser un medio eficaz para mantener a raya los defectos de nuestra naturaleza (v.g. *Pol.* II.5.1263b23; III.16.1287a30; VI.8.1322a23-5; *EN* X.9.1180a9-10).

Para la concepción *compleja* de la autoridad, en cambio, incluso si fuéramos agentes de racionalidad y moralidad inobjetables, la autoridad seguiría teniendo un lugar en la teoría política. En efecto, la tarea principal de la autoridad política según esta concepción, no es la de motivarnos a hacer lo que debemos hacer sino la de determinar primero qué debemos hacer, de tal forma que hasta agentes motivados a actuar conforme a la autoridad deberían primero saber qué deben hacer. La *pólis* ideal aristotélica es un muy buen lugar para comprobar la concepción compleja de autoridad en sí misma y la posición de Aristóteles al respecto. Los ciudadanos de la *pólis* ideal “son considerados como aquellos a los que mejor les va”, “disfrutan de más ocio y tienen mayor abundancia de... bienes”, de hecho son como “los habitantes (si, como afirman los poetas, los hay) de las Islas de los Bienaventurados”.⁸ Sin duda, Aristóteles no considera a su *pólis* ideal como lo que modernamente se suele describir como una “utopía”. De hecho él insiste en que su proyecto político favorito no es imposible (VII.4.1325b38-9), pero así y todo su proyecto tiene cierto parecido árcade o sugiere una edad dorada. Sin embargo, no por eso Aristóteles deja de prever magistraturas políticas y judiciales incluso para esta clase de sociedad ideal (*Pol.* VII.8.1328b13-14, 22-3, 1329a3; cf. IV.4.1291a22-4). De este modo, hasta en las “Islas de los Bienaventurados”, cuyos habitantes serían virtuosos, habría cosas que hacer, opiniones que reconciliar, decisiones que tomar. “¿Si no, para qué son las constituciones?”⁹

A primera vista, la propuesta de Aristóteles sobre la *pólis* ideal parece adherir a la tesis simple de la autoridad. Se supone que en la ciudad ideal los tribunales penales no van a tener mucho trabajo ya que, parafraseando a Hamlet, el delito sería allí “una costumbre más honrada en la ruptura que en la observancia”. En efecto, Aristóteles cree que “la persona feliz tiene la [estabilidad] que estamos buscando y que conserva el carácter que tiene durante toda su vida” (*EN* I.10.1100b18-19), que la *phrónēsis* “no puede ser olvidada” (VI.5.1140b30), y que la virtud es “permanente” (VIII.3.1156b12). En otras palabras, Aristóteles parece creer que los agentes virtuosos son como los marines, una vez

⁷ Sobre la noción “simple” de la necesidad de autoridad, véase Kavka (1995), 1.

⁸ *Pol.* VII.15.1334a29-30, 33-4, 31, según Marías (1970: 141), modificada. En caso de que no haya aclaración alguna, la traducción es nuestra.

⁹ Saunders (1995: 105). Sobre la falta de interés de Aristóteles en el diseño institucional de la *pólis* ideal, véase Kraut (1997: 123); Schütrumpf (1980: 150, 245). Bertelli (1997: 618) y Kraut (2002: 225) sostienen que Aristóteles dio por sentado que su *pólis* ideal iba a tener las mismas magistraturas que las *póleis* normales.

que se convierten en tales no pueden dejar de serlo. Sin embargo, en otros lugares Aristóteles parece creer que las cosas cambian. Por ejemplo, en la misma *Ética a Nicómaco* contempla la posibilidad de que alguien virtuoso deje de serlo (1165b13), y hay algunos pasajes en la *Política* que sugieren la posibilidad de ciertas recaídas morales, o que al menos dicha posibilidad es relevante para la discusión sobre la *pólis* ideal. Por ejemplo: “en algunas ciudades es ley que los vecinos a los pueblos limítrofes no tomen parte en las deliberaciones cuando se trata de la guerra contra éstos, por creerse que el interés particular les impedirá deliberar como es debido”.¹⁰ Es bastante relevador que “Aristóteles no sostiene que como *ex hypothesi* los ciudadanos de su ciudad ideal son virtuosos, sus deliberaciones no serán distorsionadas por preocupaciones privadas. En cambio, él asume que incluso personas virtuosas necesitan ser ubicadas en un marco institucional que provea salvaguardia contra factores distorsionantes en la toma de decisiones”.¹¹ Aristóteles cree también que “la pasión pervierte a los gobernantes incluso cuando son los mejores hombres” (III.16.1287a32). Y hay pasajes en los que Aristóteles se refiere claramente al castigo en el contexto de la ciudad ideal (VII.16.1336a1, 17.1336b10).

Los agentes virtuosos también necesitarán, *v.g.*, disposiciones sobre responsabilidad civil que cubran casos de daño accidental. De hecho, existe cierto parecido entre el derecho civil de daños y el derecho penal, ya que el primero se propone indemnizar a las personas por los daños sufridos a manos de otros. De ahí que las disposiciones del derecho civil de daños supongan requerimientos de abstenerse de cometer ciertas acciones, con independencia de cuáles fueran los deseos de quienes las realizaran. La comisión de estas acciones serían consideradas una “violación de un deber” y la compensación exigida por el derecho de daños en tal caso es una “sanción”. Es decir que tanto el derecho penal cuanto el derecho civil de daños se ocupan del *cumplimiento* de ciertos requerimientos legales.

Sin embargo, sería un error creer que el derecho se agota en la imposición de requerimientos y en asegurarse de que sean cumplidos. En realidad, gran parte del derecho no puede ser explicado de este modo ya que cumple una tarea diferente. Ciertas reglas legales definen actos jurídicos, tales como los contratos, testamentos o incluso el matrimonio, que se supone, por extraño que parezca (sobre todo en el caso del matrimonio), que en lugar de restringir los deseos de las personas en realidad responden a ellos. Tales actos en lugar de imponer deberes u obligaciones proveen a los individuos que los realizan de “*facilidades* para realizar sus deseos, al conferirles poderes legales para crear, mediante ciertos procedimientos específicos y sujetos a ciertas condiciones, estructuras de derechos y deberes dentro del marco coercitivo del derecho”. En el caso de las reglas que confieren poderes, “la relación entre la acción conforme al derecho y la regla está mal expresada por las palabras ‘obedecer’ y ‘desobedecer’, las cuales son más apropiadas para el caso del derecho penal donde las reglas son análogas a las órdenes”. Las reglas que confieren poderes entonces son mejor entendidas como “una ‘jugada’ en un juego como el ajedrez”, en donde la falta de conformidad a las reglas “hace que lo hecho sea inválido y entonces una nulidad a tal efecto”, en lugar de establecer un castigo para la

¹⁰ *Pol.*, VII.10.1330a22-23, Marías (1970: 129).

¹¹ Kraut (1997: 115).

violación del deber.¹²

Ahora bien, existen razones para creer que Aristóteles adheriría a la concepción compleja de la autoridad, según la cual el desacuerdo político no implica defecto alguno entre los involucrados. La concepción compleja no solamente es mucho más desafiante y estimulante, sino que además podría proveer a la autoridad de una justificación mucho más poderosa, ya que podría mostrar que una situación en la cual existieran directivas autoritativas de cierta clase de gobierno sería preferible a una situación completamente no-gubernamental, de tal forma que “uno podría mostrar que el Estado sería superior incluso a esta situación favorita de anarquía”.¹³

Ahora bien, no faltan quienes creen que “si... uno pone el foco en la *pólis* mejor de Aristóteles y en la relación de los ciudadanos entre ellos, lo que aparece en vista es una comunidad que se acerca al ideal anarquista y donde el principio anti-coerción está vivo y activo (...). En tal Estado virtud, la coacción y la compulsión serían virtualmente desconocidos”.¹⁴ Sin embargo, habría que tener en cuenta que esta manera de entender al anarquismo supone que el anarquismo se define por su rechazo de la violencia, y no de la autoridad (a diferencia de lo que hemos visto al comienzo de este trabajo). Cabe preguntarse, sin embargo, qué quedaría de la autoridad una vez que la coacción desapareciera de la escena. Recordemos, sin embargo, que la concepción compleja sostiene que la necesidad de autoridad no deriva de problemas de cumplimiento con reglas o normas, sino en la determinación de las propias reglas y normas, *i.e.*, en la decisión de qué es lo que debemos hacer.

La respuesta es que incluso miembros del partido anarquista, lo cual no es necesariamente una contradicción en sus términos, reconocen que algunas formas de dirección gubernamental no son necesariamente clasistas. En las propias palabras de Marx, “en todos los trabajos en los que cooperan muchos individuos, se representa necesariamente la conexión [*Zusammenhang*] y la unidad del proceso en una voluntad comandante, y en funciones que no conciernen a los trabajos parciales, sino a la actividad completa del taller, como en el caso de un director de una orquesta. Es este un trabajo productivo, que debe ser ejecutado en todo modo de producción combinado”.¹⁵ Según Marx, entonces, ciertas actividades comunes que surgen de la naturaleza misma de las comunidades deben ser ejecutadas por toda forma de comunidad política.

Aristóteles habría estado de acuerdo con esta analogía musical para explicar la dirección autoritativa en el contexto de instrumentistas virtuosos. En primer lugar, él critica la propuesta socrática de la unificación total de la *pólis* al sostener que sería “como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie” (*Pol.* II.5.1263b34-35).

¹² Hart (1994: 27-8, 30-1).

¹³ Nozick (1974: 5).

¹⁴ Keyt (1996: 138-9). *Cf.* Simon (1951: 69). Sobre Aristóteles y el anarquismo, véase también Rosler (2005: caps. 5 y 6) y (2006).

¹⁵ *Das Kapital* III, cit. Elster (1985), 401. Vale la pena recordar que ante la crítica de Bakunin contra la Primera Internacional debido a que la consideraba dictatorial, jerárquica y “autoritaria” (un neologismo acuñado en la Francia de Napoleón III), Engels replicó que la economía en ese momento requería de modo creciente “la actividad combinada de individuos (...). Pero quien dice actividad combinada, dice organización; ¿es entonces la organización posible sin la autoridad?” (*Von der Autorität*, *Marx-Engels Werke*, Berlin, vol. 18, 1962, pp. 305-306, cit. en Rabe (1974: 404-5)).

Además, hasta en las armonías existe un elemento gobernante (I.5.1254a33), el *mésē* o *hegemōn* que opera como la idea contemporánea de una nota dominante en un acorde.¹⁶ La autoridad de la constitución también es explicada en términos de armonías, claves o acordes musicales (*Pol.* III.3.1276b8-9; IV.3.1290a20-2). De hecho, Aristóteles sostiene que “lo mismo ocurre con las constituciones que con la armonía” (*EE* VII.10.1241b29).¹⁷ También cree que una comunidad política es diferente si su forma (*i.e.* la constitución) es diferente, aunque las partes de la comunidad no hayan cambiado. De modo similar, las mismas notas combinadas de modo diferente producen sonidos diferentes, acordes o partituras en general; la misma gente podría constituir un coro cómico o trágico según la forma o disposición del coro (*Pol.* III.3.1276b1-11). Finalmente, Aristóteles propone una analogía explícita entre los papeles desempeñados por los gobernantes y los directores de coro por un lado, y los súbditos y miembros ordinarios de un coro por el otro (III.4.1277^a11-12).

La tarea coordinadora de la autoridad del derecho está claramente ilustrada en el famoso pasaje de la *Ética a Nicómaco*, V.7.1134b18-24, en el cual Aristóteles distingue al interior de la justicia política, o de lo justo político (*toû politikoû dikaíou*), entre la justicia natural (*tò phusikón*) y la justicia convencional o legal (*tò nomikón*). Mientras que aquello que es justo por naturaleza “tiene la misma vigencia en todas partes”, lo que es justo por convención “en un principio no hace diferencia alguna que sea de un modo o de otro, pero una vez establecido, hace una diferencia”. Es decir que el caso central de la autoridad del derecho se muestra claramente en las disposiciones que originariamente no hacen una diferencia práctica, pero una vez sancionadas por el legislador sí afectan el razonamiento práctico de los súbditos a partir del momento de su creación por una fuente reconocida de autoridad legal. A partir de dicho momento, la razón para actuar dada por el derecho no debe ser simplemente agregada a las otras razones del agente sino que viene a excluir al menos algunas de ellas. Por ejemplo, mientras que los ciudadanos pueden estar de acuerdo en que hay que realizar un sacrificio o en que hay que pagar un rescate, pueden estar en desacuerdo acerca de cuántos animales serán sacrificados o de cuánto es el rescate que se debe pagar; el derecho viene a resolver la incertidumbre. Además, Aristóteles incluye dentro de la justicia legal a las disposiciones de los decretos en general, *i.e.*, todas las decisiones que la *ecclesia* podía tomar por simple mayoría.¹⁸

Aristóteles de hecho hace referencia a la constitución de su régimen ideal como un orden (*taxis*) y como un régimen bien ordenado (*eutaxía*): VII.4 1326a30, *cf.* VI.6 1321a4, 1321b7; EN X.9 1180a18-21; VII.2.1324a24. Ahora bien, no hay por qué suponer que la coordinación de las acciones será el único problema que la autoridad ideal deba resolver. Aunque asumiéramos que la gente estaría motivada a actuar moralmente, no tendríamos por qué suponer asimismo que la concepción del bien que los anima sería exactamente la misma. Y a menos que en sus deliberaciones llegaran a ponerse de acuerdo, por ejemplo

¹⁶ *Pr.* XIX.33.920a21; *Met.* V.11.1018b28-9. Véase Schütrumpf (1991: 252-253).

¹⁷ Gómez Robledo (1994: 109).

¹⁸ Tal como explica Kraut 2002 (128, n. 33), “los ejemplos de justicia legal que da Aristóteles en *EN* V.7 podrían confundirnos y hacernos suponer que estas convenciones regulan siempre cuestiones de poca importancia, y que su arbitrariedad es fácilmente reconocida. Pero tiene por qué ser el caso. Por ejemplo, en *Pol.* VII.16.1335b19-25, él implica que prohibir la exposición de niños normales es una cuestión de justicia legal pero no de justicia natural”.

unánimemente, necesitarían un procedimiento para resolver sus diferencias.¹⁹

Por otro lado, aunque la concepción del bien humano aristotélico no parece dejar mucho lugar para el desacuerdo sustantivo acerca de cuál es la vida humana más digna de ser elegida, su *pólis* ideal podría contener un grado considerable de desacuerdo sobre la especificación apropiada de la vida buena, si es que los desacuerdos existentes entre los comentaristas—de cuya racionalidad y moralidad no tenemos razones para dudar, al menos a primera vista—son indicativos de lo que unos “pocos felices” razonables, “estudiosos, soldados y amigos”, como serían precisamente los ciudadanos de la *pólis* ideal, llegarían a pensar sobre la base de los tratados aristotélicos sobre filosofía práctica. En efecto, ¿deberían los ciudadanos ideales inclinarse por una vida contemplativa o filosófica, o antes bien por la excelencia ética? ¿Deberían maximizar una u otra clase de vida o dedicarse a ambas por igual? Si estas hipótesis tuvieran asidero, los ciudadanos aristotélicos se verían entonces inmersos en lo que la jerga de la teoría de los juegos llama una batalla de los sexos. En este caso, la batalla tendría lugar, *v.g.*, entre los defensores del inclusivismo ético y los partidarios de la concepción intelectualista del bienestar. Cada uno preferiría que su concepción favorita del bienestar prevaleciera sobre la otra, pero estaría dispuesto a conformarse con menos ya que ambas partes preferirían desarrollar tareas en conjunto y coordinar sus actos antes que aferrarse a su propia concepción del bienestar a costa de no interactuar con los demás. La matriz de pago sería la siguiente:

Filósofo / Político	Contemplación	Virtud ética
Contemplación	(1,2)	(3,3)
Virtud ética	(4,4)	(2,1)

Supongamos en aras de la argumentación que ambas vidas son igualmente accesibles para todos los ciudadanos ideales.²⁰ Quienes prefieren la vida contemplativa elegirán como primera opción (1) que todos los demás sigan su misma vida. Si eso no fuera posible, el defensor de la vida filosófica preferiría (2) seguir la misma vida que los demás, *i.e.* la vida de la virtud ética. Si eso fuera imposible, elegiría (3) un proyecto filosófica de vida mientras los demás eligen una vida ética. Finalmente, la última opción para quien prefiriera una vida filosófica sería (4) vivir una vida ética mientras todos los demás se dedican a la filosofía. *Mutatis mutandis*, otro tanto se aplicaría a quien tuviera un proyecto ético de vida. De ahí que ambas partes se beneficiarían si contaran con una agencia externa que eligiera cierto punto de equilibrio para poder coordinar sus acciones.

Asimismo, la referencia a la selección de magistrados y jueces (*Pol.* VII.4.1326b12-20) asume que los ciudadanos están de acuerdo en tener elecciones pero que bien podrían votar a candidatos diferentes. De hecho, no tendría mayor sentido tener elecciones si no hubiera desacuerdo sobre quién debe ser elegido.

¹⁹ Véase Kraut (2002: 232-234).

²⁰ Kraut (1997: 139), sostiene que ni siquiera Aristóteles espera que sus ciudadanos ideales lleven un vida filosófica o contemplativa. Véase Garver (2012: 209).

› *El desafío cosmopolita*

Si bien Aristóteles al menos presenta una batalla considerable a la moralización de lo político al menos en relación al desafío anarquista, sus consideraciones acerca de la virtud cívica parecen implicar que el Estagirita capitula ante la subordinación de la política a la ética. En efecto, Aristóteles se muestra reacio a aceptar las prácticas políticas de su época según las cuales era ciudadano alguien “cuyos padres son ambos ciudadanos” (III.2.1275b22-23). Tampoco se siente cómodo con el caso de “los que son hechos ciudadanos” (III.1.1275^a6), *i.e.* “los que participan en la constitución después de una revolución, como los que hizo ciudadanos en Atenas Clístenes después de la expulsión de los tiranos, pues introdujo en las tribus muchos extranjeros y esclavos metecos” (III.2.1275b35-37).²¹

La reticencia de Aristóteles para con las descripciones usuales de adscripción de la ciudadanía se debe a que no derivan la atribución de tareas políticas a partir de los estándares de la justicia distributiva (EN V.2.1130b-1131a1), según la cual una distribución es justa si y solamente si existe una igualdad de ratios entre el bien distribuido y las personas que obtienen dicho bien.²² Para ser más precisos, debería existir una proporción entre el valor (*axía*) del receptor (EN V.3.1131a24-26) y el valor de lo que es recibido. Y según Aristóteles, el valor solamente puede ser medido de acuerdo con la capacidad de vivir la vida de la mejor actividad virtuosa, provista del equipamiento necesario (VII.1.1323b46-1324a2). De ahí que la concepción favorita de Aristóteles sea de naturaleza ética, tal como lo muestra su discusión de la ciudadanía en el régimen ideal (*v.g.* VII.9.1329a2-5, 35-39).

Sin embargo, la moralización a la que Aristóteles somete la noción de ciudadanía no es total, ni mucho menos.²³ En efecto, Aristóteles suscribe el principio de ciudadanía según el cual, por definición, para que alguien sea incluido en una comunidad política como ciudadano, otra persona debe quedar asimismo necesariamente excluida como ciudadana (aunque por supuesto esta misma persona podría quedar incluida dentro de *otra* comunidad). Ahora bien, la adopción de una concepción ética de la ciudadanía no lo lleva a Aristóteles a denunciar el carácter excluyente del principio mismo de ciudadanía y abogar en cambio por una ciudadanía cosmopolita, de tal forma que todo el mundo fuera una literal cosmópolis, una única *pólis*, y que por lo tanto al menos todos los agentes morales fueran ciudadanos de la misma comunidad política. Por el contrario, según los estándares aristotélicos una cosmópolis sería ingobernable debido a su extensión y a su población: “esto requeriría una fuerza divina, como la que mantiene unido al universo entero” (VII.4.1326a32-33).²⁴ En todo caso, semejante cosmópolis sería en el mejor de los casos una “nación [*ethnos*], no una *pólis*” (VII.4.1326b4-5; *cf.* III.3.1276a28-29). Quizás el factor preponderante de este rechazo consista en que el conocimiento personal entre los

²¹ Marías (1970: 70), modificada.

²² Véase Keyt (1991: 240).

²³ En realidad, hay muy serias razones para dudar de la moralización aristotélica de la ciudadanía, particularmente en lo que concierne al tratamiento de los esclavos. Véase, *v.g.*, Annas (1996: 740).

²⁴ Marías (1970: 118), modificada. *Cf.* EN IX.10.1170b31-33.

ciudadanos que exige toda comunidad política haría imposible o en todo caso indeseable semejante constitución cosmopolita.

Por otro lado, es indudable que Aristóteles sostiene que “la raza griega”, a diferencia de la europea y la asiática, “es briosa e inteligente” y “por eso no sólo vive libre, sino que es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a todos los demás si sucediera que fuera un único régimen político [*mías tunchánon politeías*]” (VII.7.1327b31-33). Sin embargo, inmediatamente a continuación Aristóteles aplica la misma distinción al interior de la raza griega: “Las mismas diferencias se observan entre las distintas naciones helénicas: unos tienen una naturaleza unilateral, mientras que en otros esas dos facultades están bien combinadas” (VII.7.1327b30-33), *i.e.* no todos los griegos por definición poseen la combinación ideal de virtudes. En realidad, Aristóteles considera que algunos sistemas políticos bárbaros como Cartago merecen ser considerados entre las mejores constituciones de su época (*Pol.* II.11). En cuanto a la unificación constitucional de “la raza helénica”, la misma supone una proposición condicional que a su vez hace referencia a un hecho fortuito: la raza helénica sería capaz de gobernar a todas las otras “si sucediera que fuera un único régimen político”. Se trata de un “si” tan grande que es muy difícil, por no decir imposible, que su condición fuera satisfecha.

De ahí que Aristóteles permanezca fiel a su compromiso con el particularismo político.²⁵ En efecto, Aristóteles, para decirlo en los términos de un muy destacado aristotélico, entiende a la política como la “esfera del más elevado universalismo concreto”,²⁶ esto es, como una actividad que sólo puede desarrollarse en el contexto pluralista de varias comunidades cívicas igualmente independientes, que ocasionalmente se alían en aras de la defensa mutua pero sin constituir una comunidad política nueva (*Pol.* III.9.13280b26-28).

Habría que tener en cuenta además que si bien Aristóteles moraliza hasta cierto punto la teoría de la ciudadanía en el caso de su régimen ideal, en el resto de la *Política* podemos advertir una aproximación esencialmente política a la noción de ciudadanía. En efecto, esta aproximación política emerge claramente en III.9-13, cuya reflexión política supone que una concepción moral de ciudadanía jamás podría prevalecer en una discusión pública, y precisamente por eso Aristóteles se ve obligado a buscar estándares de ciudadanía capaces de atraer a quienes estén en desacuerdo con su propuesta, aunque por diferentes razones.

En efecto, cuando Aristóteles discute la virtud cívica en III.9 en términos de su contribución a la meta genuina de una comunidad política, si bien no deja completamente de lado el principio según el cual “la comunidad política existe en aras de las acciones moralmente admirables [*tôn kalôn... práxeōn*], pero no en aras de la mera convivencia” (1281a2-4), Aristóteles defiende una posición bastante más matizada al agregar inmediatamente que “a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte *mayor* que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en

²⁵ Tuck (1999: 68) nos recuerda de hecho que fue sobre la base del particularismo político de Aristóteles que los aristotélicos medievales y temprano-modernos se opusieron a la «idea del Estado mundial, sea que fuera expresado en el lenguaje del papalismo o del humanismo (la *societas* o *respublica humana*)».

²⁶ Hegel (1988: 390).

linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquéllos en virtud” (1281a5-8).²⁷ En efecto, en lugar de tratar a la libertad y a la riqueza solamente en la medida en que contribuyen a la virtud, Aristóteles los promueve al rango de factores dignos de ser considerados autónomamente como un estándar de distribución política.

De ahí que en el libro VII encontramos lo que los rawlsianos llamarían hoy una teoría “comprehensiva” de la virtud cívica dado que está basada exclusivamente en la teoría aristotélica del bien humano, mientras que III.9-13 ofrece lo que los rawlsianos llamarían una concepción “política” o autónoma de la virtud cívica, la cual puede ser suscripta por diferentes doctrinas comprensivas y por razones diferentes.²⁸

En efecto, quienes, a juzgar por los estándares del libro VII, serían inelegibles como ciudadanos—si no es que deberían ser en realidad esclavos—, si fueran considerados desde el punto de vista de III.9 podrían ser perfectamente ciudadanos. En realidad, en III.10 Aristóteles expande su horizonte político a tal punto que agrega hasta a los tiranos a la lista de posibles candidatos a gobernar junto con los ricos, la multitud y los virtuosos (III.10.1281^a11-13). Y cuando se plantea si los agentes virtuosos deberían “gobernar y tener autoridad sobre todas las cosas”, Aristóteles sugiere que una respuesta afirmativa a dicha pregunta tendría como consecuencia la aporía de que “todos los demás quedarían desprovistos de honores [*atímous*] al no ser honrados con los cargos políticos” (III.10.1281^a28-30).²⁹

En III.12, en el contexto de su discusión sobre la justicia política y la igualdad, Aristóteles cree que el estándar apropiado para asignar los cargos políticos “debe estar basado en las cosas a partir de las cuales se constituye la *pólis*” (1283^a14-15), sin insistir con el fin ético de la ciudad como el único estándar. La conclusión de Aristóteles es sorprendente si la observamos desde el punto de vista del libro VII: “Por eso aspiran con razón a los honores los nobles, los libres y los ricos. Deben ser libres y aportar una contribución por la propiedad (porque una ciudad no puede componerse sólo de pobres, ni de esclavos)” (1283^a16-19).³⁰ En III.13 Aristóteles incluso se plantea la cuestión de cómo resolver la disputa en caso de que “los buenos, los ricos, los nobles y cualquier otro grupo ciudadano” estuvieran presentes en una *pólis* (1283b1-2). Sobre la base de esta última consideración, cualquier griego libre podría ser ciudadano.³¹

²⁷ Marías (1970: 85), modificada; el subrayado es nuestro, por supuesto.

²⁸ En rigor de verdad, es Rawls el que parece seguir a Aristóteles y a su aproximación a la justicia política en *Pol.* III.9-13, antes que al revés, ya que Rawls también parte “de las ideas fundamentales de una sociedad democrática” (Rawls 1996: 40) y ofrece como justificación de su teoría de la justicia política “lo que es, o puede ser, sostenido en común”, partiendo “de las ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública con la esperanza de desarrollar a partir de ellas una concepción política que pueda ganar un acuerdo libre y razonado en el juicio” (Rawls 1996: 100–101).

²⁹ Marías (1970: 86), modificada. Habría que recordar que esta creencia es la plataforma de lanzamiento de la discusión subsiguiente sobre el argumento de la suma en *Pol.* III.11.

³⁰ Marías (1970: 92).

³¹ La virtud cívica aristotélica parece exigir solamente la virtud indispensable para cualquier participación eficiente y significativa en todo emprendimiento común, particularmente en el caso de la actividad política, a juzgar por lo que Aristóteles esperaba de los ciudadanos de su ciudad ideal: “nadie considerará feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme hasta a las moscas que pasan volando junto a él, no se abstiene de los mayores crímenes para satisfacer su deseo de comer o de

Aristóteles va todavía mucho más lejos con la adopción de la tesis de la autonomía de lo político, ya que está dispuesto a suscribir la práctica del ostracismo, *i.e.*, la exclusión por razones puramente políticas de un ciudadano que cumple con el derecho y hasta podría ser moralmente virtuoso, para preservar la constitución.

El comienzo de la discusión sobre el ostracismo parece ser bastante moralizador y por lo tanto incompatible con la tesis de la autonomía de lo político. En efecto, Aristóteles sostiene que “si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno solo, con la suya, ya no se los deberá considerar como una parte de la ciudad” (III.13.1284^a3-8). Además, explica Aristóteles, “la legislación se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley” (1284a11-14). En efecto, “es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres” (1284a9-11).³²

Habría que tener en cuenta, entonces, que la clase de virtud que Aristóteles tiene en mente al hablar del ostracismo no es simplemente la virtud ética sino la superioridad ética divina, por no decir absoluta o inconmensurable. En efecto, en el caso de la virtud ética ordinaria, la superioridad de X sobre Y es comparable (o comparativa) y por lo tanto exige una distribución proporcional de poder político entre X e Y. En el caso de la virtud ética extraordinaria o divina, la superioridad de X sobre Y es tal que X e Y no pueden ser considerados partes de un mismo todo ya que X es un todo en sí mismo y por lo tanto todo el poder político debe ser para X.

Habiendo descripto el tipo de virtud en juego Aristóteles sostiene que “siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política”, “se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás” (III.13.1284^a9-10). La conclusión es que “No puede decirse, ciertamente, que un hombre así debe ser expulsado y deportado; pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues sería como si los hombres pretendieran imperar sobre Zeus y compartir con él sus poderes. No queda más solución que la que parece natural: que todos obedezcan de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos en sus ciudades” (III.14.1284b29-34).³³ En otras palabras, la persona de virtud absoluta no solamente no debe ser víctima de ostracismo, sino que debería ser obedecido gustosamente por los demás.

Lo que llama la atención es que a esta altura Aristóteles no solamente informa que los regímenes desviados (democracia, oligarquía, tiranía) recurren al ostracismo sino que él mismo parece recomendar la práctica del ostracismo cuando sostiene que “tampoco se ha de creer que están sin más justificadas las objeciones que se le hacen a la tiranía” (1284a27).³⁴ Según Aristóteles, “el problema” del ostracismo “es general y se da en *todos* los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo con sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo

beber, sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y es además tan insensato y tan falso como un niño pequeño o un loco” (VII.1.1328^a28-34, Marías (1970: 109)).

³² Marías (1970: 94-95).

³³ Véase *Pol.* III.17.1288^a24-29.

³⁴ Marías (1970: 95), modificada.

hacen así, sino que las dirigen al bien común” (1284b3-7).³⁵ Aristóteles, de hecho, agrega que “nada impide la buena armonía entre los monarcas y sus ciudades, si hacen esto siendo beneficioso su propio poder para estas ciudades” (1284b13-15). De ahí que Aristóteles, a diferencia de los comentaristas actuales, no solamente ubica al ostracismo en el contexto de la Atenas democrática sino que sostiene que se trata de una práctica apropiada para cualquier constitución. Significativamente, habiendo hecho referencia a la monarquía, Aristóteles concluye inmediatamente que “cuando se funda en una superioridad reconocida el argumento a favor del ostracismo tiene cierta justicia política” (1284b15-17).³⁶

Ahora bien, la defensa que hace Aristóteles del ostracismo podría ser menos sorprendente si nos concentráramos en cuál es el blanco de dicha práctica, al menos para Aristóteles. En primer lugar, el ostracismo apunta a “los que sobresalen [*toús hyperéchontas*]” (1284^a36-37), una expresión que puede hacer referencia tanto a la superioridad absoluta cuanto a la relativa. Lo mismo se aplica a la analogía con las “artes y ciencias” que emplea Aristóteles en defensa del ostracismo. Mientras que la referencia al director del coro parece tener una resonancia absoluta ya que no está dispuesto a tolerar “al que tenga más y mejor vos que *todo* el coro” (1284b13),³⁷ los pintores y los constructores de naves parecen referirse a la superioridad relativa ya que están preocupados porque una parte “exceda de la simetría” de su obra, incluso si esta parte “fuera diferente en belleza” (*diaphéroi tò kállos*).

En segundo lugar, los casos usados por Aristóteles para ilustrar su explicación del ostracismo sugieren que el comienzo moral de su discusión en realidad parece ser una maniobra de distracción, al menos en lo que atañe a la política. En efecto, para Aristóteles los ciudadanos expuestos al ostracismo son “los que parecen sobresalir en poderío por su riqueza, por sus muchas relaciones o cualquier otra fuerza política” (1284a20-21).³⁸ El ostracismo, entonces, es justo en la medida en que promueve el bien común ya que consiste en expulsar por un período fijo de tiempo a un ciudadano que no es absolutamente superior en virtud moral sino cuya superioridad absoluta o relativa en bienes externos podría convertirse en una amenaza para la constitución. En realidad, dado que para Aristóteles la superioridad moral absoluta está fuera de cuestión por razones históricas,³⁹ la superioridad moral relativa o comparable no debería estar expuesta al ostracismo, excepto el caso bastante improbable de un agente que sobresaliera por su virtud moral y que hubiese adquirido demasiado poder político, quizás a pesar de sí mismo, en términos de amistades, riqueza o fuerza, de tal forma de convertirse en un peligro para la estabilidad política. Dicho sea de paso, Aristóteles cree que “mejor sería, no

³⁵ Marías (1970: 96), el subrayado es nuestro.

³⁶ Marías (1970: 96), modificada.

³⁷ Marías (1970: 96), el subrayado es nuestro.

³⁸ Marías (1970: 95).

³⁹ Por ejemplo, Aristóteles cree que “cuando sucedió que hubo muchos iguales en virtud, ya no soportaron [el gobierno de uno solo], sino que buscaron algo en común y establecieron una *politeia*” (III. 15, 1286b11–13, Marías (1970: 102), modificada). Aristóteles también creía que “desde que las ciudades son mayores, quizá no es ni siquiera fácil que surja otra forma de gobierno distinta de la democracia” (1286b20–22, Marías (1970: 102)). Cf. *Pol.* V 10.1313a3–8.

obstante, que el legislador, desde el principio, hubiera organizado el régimen de modo que no necesitara tal remedio; sólo en segundo término debería uno embarcarse, llegado el caso, en intentar una rectificación de este tipo” (1284b17-19).⁴⁰

Ciertamente, el ostracismo es claramente injusto en la medida en que está diseñado para apuntar a ciudadanos que cumplen con la ley. En efecto, “parece implicar el castigo de una persona que no ha violado los derechos de ningún otro. Es difícil ver cómo esto puede ser justificado sobre la base de la justicia correctiva”.⁴¹ En realidad, el ciudadano objeto de ostracismo quizás ni siquiera actuó en absoluto. Hasta quienes defienden a la práctica sostienen que el ostracismo no consiste en castigar un delito cometido por la persona en cuestión sino en evaluar “qué daño podría hacer”.⁴² Mientras que el castigo pertenece a la justicia correctiva en sentido estricto y por lo tanto es retrospectivo ya que el delincuente es castigado debido a un acto pasado, el ostracismo, como hemos visto, pertenece a la “justicia política” (1284b16) y es por lo tanto prospectivo en el sentido de que se anticipa al daño que los eventuales “destituyentes” podrían cometer.

El planteo de Aristóteles supone entonces que la justicia correctiva y su correspondiente castigo no agotan el campo de la justicia. En realidad, Aristóteles supone que (a) en ocasiones es muy difícil, si no imposible, armonizar los intereses de quienes son parte de un conflicto político mediante la implementación de reglas que satisfagan a todos y (b) las constituciones no solamente deben encargarse del funcionamiento diario de las instituciones que se ocupan de la política diaria o cotidiana, la cual opera, llegado el caso, con los estándares de la justicia correctiva, sino que además deben contemplar la posibilidad de medidas extraordinarias necesarias en épocas de gravísimas crisis constitucionales, sujetas a los estándares más relajados de la justicia política.⁴³

› *El desafío pacifista*

Si bien Aristóteles se opone terminantemente al militarismo, *i.e.* la doctrina según la cual la guerra debe ser la meta decisiva de la comunidad política, entre otras cosas porque es incoherente tal como lo muestra el fracaso espartano (véase *Pol.* II.10.1271b2-6 y VII.14.1334a6-9), sin embargo también cree que las muertes “moralmente más admirables” (*kallístois*) son las que tienen lugar en la guerra (*EN* III.6.1115a30-31) ya que la guerra es una verdadera ocasión para la virtud: mientras que “el goce de la prosperidad y el ocio que la paz trae consigo los hace más soberbios”, “la guerra compele a los hombres

⁴⁰ Marías (1970: 96).

⁴¹ Miller (1995: 246).

⁴² Hobbes (1991: 147-148).

⁴³ Habría que tener en cuenta que el ostracismo es mucho más benigno que la muerte (véase, *v.g.*, *Pol.* III 17.1288a24), qué decir del *senatus consultum ultimum* romano y su consiguiente declaración de hostilidad en relación a quienes eran considerados ser dañinos para con la república. Es revelador que para Juan Ginés de Sepúlveda (1548: 96) el ostracismo aristotélico “no... era algún castigo para un delito, sino una provisión para que no se origine a partir de esa situación un mal para la república”, lo cual refiere precisamente a la declaración de hostilidad mencionada.

ser justos y morigerados” (*Pol.* VII.15.1334a26-28).⁴⁴ Ciertamente, el énfasis en la guerra como una oportunidad para la virtud pasa por alto el hecho de que hay otras actividades que “involucran igualmente riesgo de muerte y heridas, solidaridad con los camaradas, competencia vigorosa, etc.”. De hecho, el único aspecto distintivo de la guerra parece ser que uno “tiene la oportunidad de mutilar y matar y de ser mutilado y muerto por otros seres humanos; incluso si esto es en virtud de una buena causa, difícilmente añade algo al valor moral de la guerra comparada con sus equivalentes pacíficos”.⁴⁵

De todos modos, los ciudadanos de la *pólis* ideal aristotélica no caerán en la tentación espartana ya que seguramente se comportarán tal como la persona valiente es descrita, *v.g.*, en la *Ética Nicomaquea*: “es valiente aquel que soporta y teme lo que debe y por la razón que debe, y tal como debe y cuando debe” (*Pol.* III.7.1115b19-20).⁴⁶ Sin embargo, el *logos* o razón de hacer “la guerra en aras de la paz” (*Pol.* VII.14.1333a35; *cf.* I.6.1255a25) no parece ser un buen punto de partida, ya que hacer la guerra en aras de la paz parece ser como hacer el amor en aras de la castidad. Esta clase de crítica, así y todo, solamente podría ser formulada por un pacifista extremo, *i.e.* por alguien que creyera que toda guerra es un crimen y que por lo tanto no sólo la guerra en general misma sino además todo acto de guerra debería estar prohibido, incluyendo los realizados en defensa propia, de tal forma que la más injusta de las paces sería preferible a la más justa de las guerras. Aristóteles, por el contrario, entiende a la guerra como otros casos de violencia justificada, *i.e.*, como “correcciones y castigos justos” los cuales ciertamente “proceden de la virtud, pero son obligados y son moralmente admirables [*tò kálōs*] por necesidad, (pues sería preferible que ni el individuo ni la *pólis* necesitaran tales correcciones)” (*Pol.* VII.13.1332^a12-15).⁴⁷ De ahí que podamos decir que Aristóteles suscribe una posición moderadamente pacifista que en lugar de prohibir la guerra, no es sino la otra cara de una teoría de la guerra justificada. Según el pacifismo moderado, entonces, la fórmula “en aras de” debe ser entendida en términos causales, de tal forma que la guerra debe ser librada en un tiempo T_n para que la paz pueda tener lugar en T_{n+1} . Es esta la concepción de pacifismo que subyace al eslogan latino: *Si vis pacem, para bellum*.

Vale recordar asimismo que en su discusión del régimen político ideal Aristóteles prevé tres razones que justifican el entrenamiento militar. Las dos primeras son esencialmente morales ya que prevén escenarios de clara asimetría moral entre quienes ejercen el derecho a la guerra y quienes son el blanco de dicha guerra, mientras que la tercera es de carácter político ya que prevé cierta simetría normativa entre el atacante y el defensor. En efecto, la razón que inaugura el *jus ad bellum* o derecho aristotélico a la guerra es la de “evitar... ser esclavos de otros” (*Pol.* VII.14.1333b40-41). Una segunda razón es una guerra ofensiva de esclavización contra los que a juicio de Aristóteles merecen ser esclavos (1334a2).⁴⁸ El motivo restante por el cual la mejor *pólis* puede librar

⁴⁴ Marías (1970: 141), modificada.

⁴⁵ Coady (2008: 47).

⁴⁶ Calvo Martínez (2001: 112).

⁴⁷ Marías (1970: 135). Es digno de ser destacado, sin embargo, que la naturaleza moralmente admirable de la guerra según Aristóteles lo fuerza a sostener que los soldados no son sólo necesarios sino parte de la *pólis* en sentido estricto (VII 4.1326a20–21).

⁴⁸ En el cambio del orden de exposición de las justificaciones de la guerra seguimos a Meister (1915).

una guerra es el de “buscar la hegemonía, con el fin de beneficiar a los gobernados” (*Pol.* 1333b41-34a1).⁴⁹ Esta justificación de la guerra nos remite ciertamente a la referencia a la “vida política”—en oposición a una vida puramente “teorética” o contemplativa—de la mejor *pólis*, es decir, la vida de una *pólis* con una robusta agenda internacional (*Pol.* 1325a5-14; cf. 1265a18-25), aunque fundamentalmente dentro del contexto griego (si se tratara del ámbito asiático entonces estaríamos por definición ante un caso de guerra de esclavización antes que de una guerra hegemónica).

Habiendo dicho esto, debemos tener en cuenta que en otras partes de la *Política* Aristóteles parece estar bastante familiarizado con el modelo político o agonal de la guerra según el cual las comunidades políticas podrían declararse la guerra libremente sin seguir los estándares de la guerra justa aristotélica. En efecto, en el libro III Aristóteles describe sin desaprobársela la práctica griega de celebrar tratados por los cuales ninguno de los signatarios podía actuar “injustamente hacia el otro” (*Pol.* III.9.1280b4-5), o la práctica de celebrar “tratados para evitar dañarse (*adikeîn*) mutuamente” (*Pol.* III.9.1280a39-40).⁵⁰ De hecho, en *Pol.* IV.14.1297b41-98a7 Aristóteles se refiere a la parte de la constitución que “delibera sobre asuntos públicos” y que “tiene autoridad en relación a la guerra y a la paz” y “la celebración y ruptura de alianzas”, como si la guerra fuera una política pública, la continuación de la política pero por otros medios, para usar la muy conocida fórmula clausewitziana.⁵¹

Esta manera de entender a la guerra supone que quienes celebran un tratado tienen la libertad mutua de hacer precisamente aquello que se comprometen a no hacer como resultado del tratado. El sentido mismo de esta clase de tratado es que dos o más *poleis* abandonen lo que de otro modo sería un estado de guerra legítimo y completamente simétrico. Vistos desde el punto de vista de una concepción moral de la guerra, estos tratados de restricción de la violencia mutua serían normativamente redundantes, ya que para la concepción moral las *poleis* tienen por definición el deber de abstenerse de actuar injustamente. La cuestión no cambia si le sumamos los tratados de alianza ofensiva y defensiva de tal forma que las *poleis* participantes tuvieran “los mismos amigos y enemigos”.⁵² Esta fórmula solamente tiene sentido si y sólo si las *poleis* tienen la libertad normativa de obligarse por tratados antes de saber quiénes son sus enemigos y sobre todo cuál es la causa de la guerra.

Lo que parece subyacer entonces a la aproximación de la guerra de Aristóteles al menos en los libros III-IV de la *Política* es la concepción griega política clásica de la guerra como un *agôn* (véase, v.g., *EN* III.8.1116b13-14), una actividad violenta entre adultos consintientes—o al menos adultos temerosos del deshonor (*EN* 1116^a21), aunque guiada asimismo por reglas, un mecanismo legítimo aunque violento, para la resolución de conflictos: “una colisión ritual, frontal, con las lanzas de su enemigo para terminar todo el asunto rápida y eficientemente”. En efecto, las propias circunstancias de la guerra hoplita griega hacían que “una vez que el invasor arribaba en la primavera, toda la ‘guerra’, si es

⁴⁹ Esta es una de las razones por las cuales el régimen ideal necesitará personal naval, marineros, etc. V. *Política* VII.6.1327b1–15. Sobre Aristóteles y la guerra en general, véase Rosler (2013).

⁵⁰ Aquí sigo la traducción de Sepúlveda (1548: 84): “*ne alteri alteros laedant*”.

⁵¹ Cf. *EN* VIII.4.1157a28.

⁵² Véase *Oxford Classical Dictionary*, 3ra. ed., s.v. “Alliance”, p. 65.

que esa es la palabra apropiada, usualmente consistía en una hora de lucha dura entre hoplitas consintientes y valientes”.⁵³

La idea misma de virtud cívica como un concepto asociado a una tarea también puede servir de base para inferir la simetría normativa de los hoplitas. Se suponía que los ciudadanos de diferentes regímenes debían pelear como un patriota o *philópolis* por sus *poleis* y por lo tanto el hecho mismo de que uno debiera hacerlo implicaba otro tanto para sus adversarios. Dicho sea de paso, la igualdad moral entre soldados sin que importe la causa por la que cometen un acto de guerra—precisamente lo que Aristóteles denomina “valentía política” (EN III.8.1116^a17)—se ha convertido en parte constitutiva de la tradición occidental de la guerra hasta nuestros días.⁵⁴

Por otra parte, algunas consideraciones de Aristóteles acerca del derecho de la guerra prevaleciente en su época confirman que él no ignoraba cierta forma embrionaria de *ius in bello*. En efecto, Aristóteles critica al derecho internacional (*nomos*) por ser “una especie de acuerdo por el cual las conquistas en la guerra se dice que son de los vencedores” (Pol. I.6.1255a6-7), y sostiene que “nadie diría que alguien es un esclavo si no mereciera ser esclavizado; si no, sucederá que aquellos que son considerados los mejores nacidos serían esclavos o hijos de esclavos, si sucediera que fueran capturados y vendidos” (Pol. I.6.1255a25-28). Además, como hemos visto, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles incluye el rescate de prisioneros de guerra dentro de la justicia política como una práctica regulada por la justicia legal (EN V.7.1134b24).

Según Aristóteles, entonces, quienes se encontraran enfrentados por una guerra inter-helénica podrían haberse sentido reconfortados en cierto sentido al saber que no eran esclavos naturales por definición, sino griegos libres, ciudadanos-soldados que peleaban por su *pólis*. Aunque podían ser muertos legalmente en un combate frontal al igual que quienes eran blanco de una guerra de esclavización, a diferencia de los esclavos tenían derecho a defenderse (véase EN V.5.1133a1) y una vez que la batalla hubiera terminado estaban protegidos por un conjunto de regulaciones intra-culturales de guerra y por lo tanto protegidos contra la esclavización.⁵⁵

Si las anteriores consideraciones tienen algún asidero, resulta muy difícil negar que Aristóteles suscribe, aunque fuera parcialmente, la tesis de la autonomía de lo político. Resta discutir, ciertamente, las ventajas y las desventajas tanto de la tesis de la autonomía de lo político en sí misma cuanto de los desafíos a las cuales dicha tesis debe hacer frente, *i.e.* el anarquismo, el cosmopolitismo y el pacifismo. Pero semejante discusión quedará para otra oportunidad.

⁵³ Hanson (1989: 35).

⁵⁴ Walzer (2006) : 34–37. Steinhoff (2012) cree que la tradición del *pensamiento* político occidental sobre la guerra justa en realidad rechaza la tesis de la igualdad moral de los combatientes. Sin embargo, la tradición de la *práctica* política parece suscribirla.

⁵⁵ Véase Kraut (1997: 143).

Bibliografía

- » Annas, J. (1996). "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *The Review of Metaphysics*, 49, pp. 731-753.
- » Bertelli, L. (1997). "Progettare la 'polis'", in S. Settis (ed.), *I Greci: 2 Una storia greca II: Definizione*, Turin: Einaudi, pp. 567-618.
- » Calvo Martínez, J. (2001). *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza.
- » Coady, C. A. J. (2008). *Morality and Political Violence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- » Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- » Garver, E. (2012). *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago: University of Chicago Press.
- » Geuna, M. (2006). "Skinner, pre-humanist rhetorical culture and Machiavelli", en A. Brett y J. Tully (eds.), (2006). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 50-72.
- » Gómez Robledo, A. (1994). *Aristóteles. Ética Eudemia*, México: UNAM.
- » Hanson, V. (1989). *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, Nueva York: Oxford University Press.
- » Hart, H. L. A. (1994). *The concept of law*, eds. J. Raz and P. Bulloch, 2da. ed., Oxford: Oxford University Press.
- » Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.
- » Hobbes, T. (1991). *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
- » Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*, Oxford: Oxford University Press.
- » Kavka, G. S. (1995). "Why even morally perfect people would need government", *Social Philosophy and Policy*, XII, pp. 1-18.
- » Keyt, D. (1991). "Three Basic Theorems in Aristotle's Politics", en D. Keyt y F. D. Miller, Jr. (eds.), (1991). *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford: Blackwell, pp. 118-141.
- » Keyt, D. (1996). "Aristotle and the Ancient Roots of Anarchism", *Topoi*, 15, 129-42.
- » Kraut, R. (1997). *Aristotle Politics. Books VII and VIII*, traducción al inglés, con introducción y comentario, Oxford: Oxford University Press.
- » Kraut, R. (2002). *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- » Marías, J. (1970). *Aristóteles. Política*, 2da. ed., traducción española, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- » Meister, R. (1915). "Aristoteles als ethischer Beurteiler des Krieges", *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, 18, pp. 481-494.
- » Miller, F. D., Jr. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- » Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- » Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- » Rabe, H. (1972). "Autorität", en O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, pp. 382-406.
- » Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*, 2da. ed., New York: Columbia University Press.
- » Rosler, A. (2005). *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- » Rosler, A. (2006). "Aristóteles y el anarquismo", *Intersticios*, 24, pp. 101-115.
- » Rosler, A. (2013). "Civic virtue: citizenship, ostracism, and war", en M. Deslauriers y P. Destrée (eds.) (2013). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge:

- Cambridge University Press, pp. 157-175.
- » Saunders, T. (1995). *Aristotle: Politics Books I and II*, traducción al inglés, con introducción y comentario, Oxford, Oxford University Press.
 - » Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlin: Duncker & Humblot.
 - » Schütrumpf, E. (1980). *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam: Grüner Verlag.
 - » Schütrumpf, E. (1991). *Aristoteles Politik I*, traducción al alemán, con introducción y comentario, Berlin: Akademie Verlag.
 - » Sepúlveda, J. G. (1548). *Aristotelis de Republica Libri VIII*, Paris.
 - » Simon, Y. (1951). *The Philosophy of Democratic Government*, Chicago: Chicago University Press.
 - » Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - » Steinhoff, U. (2012). "Rights, Liability, and the Moral Equality of Combatants", *The Journal of Ethics*, 16, pp. 339-366.
 - » Tuck, Richard (1999). *The Rights of War and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - » Waldron, Jeremy (1999). *Law and Disagreement*, Oxford: Oxford University Press.