



*The zoon politikon and the
virtue's aporias in Aristotle's Politics*

*El zoon politikon y las aporías
de la virtud en la Política de Aristóteles*

ANTONINO FIRENZE

Universitat Pompeu Fabra de Barcelona
antonino.firenze@upf.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 24. Pgs: 177-196



Recibido: 06/11/2019

Aprobado: 28/07/2020

Resumen

Este artículo analiza las aporías relativas al intento de conciliar en la Política la virtud ética del hombre bueno con la virtud política del buen ciudadano. Mientras la primera se caracteriza por el saber mandar en el ámbito doméstico sobre seres antropológicamente inferiores, la segunda se identifica con el saber obedecer al mando político ejercido en la *polis* entre individuos iguales y libres. Por consiguiente, este artículo pretende dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿de qué modo Aristóteles justifica que un individuo legitimado por naturaleza a mandar en el *oikos* acabe por verse obligado a obedecer en tanto que ciudadano de la *polis*?

Palabras clave: Aristóteles, *zoon politikon*, virtud ética, virtud política, poder político, obediencia política.

Abstract

This paper analyzes the aporetical form through which Politics claims to combine the ethical virtue of the good man with the political virtue of the good citizen. While the former is characterized by the ability to rule over inferior anthropological beings in the domestic sphere, the latter is characterized by the political obedience due in the *polis* to individuals that are equal and free. This article tries to answer to the following question: how Aristotle justifies that a man that is legitimized by nature to rule in the *oikos* can be required to obey as a citizen of the *polis*?

Keywords: Aristotles, *zoon politikon*, ethical virtue, political virtue, political power, political obedience.

1. El *eu zen* como *telos* de la *polis*

EN LA *POLÍTICA* ARISTÓTELES delimita la especificidad ontológica del ser humano mediante la conocida definición del hombre como animal político (*politikon ho anthropos zoon*). Definición que, a su vez, tiene su condición o premisa lógica en que, a diferencia de los demás seres vivientes (*zoa*), éste es el único animal que tiene *logos* (*logon de monon anthropos echei ton zoon*).¹ De la concepción de la naturaleza humana defendida aquí por el Estagirita se sigue que su comprensión adecuada implica la necesaria declinación de la vida, entendida en sentido genérico como *zoe* animal, en la dirección de una vida política y lingüísticamente determinada. Este modo de vida político-lingüístico, en tanto que prerrogativa ontológica del hombre, tiene lugar exclusivamente en el marco de esa forma peculiar de comunidad representada por la *polis*. La especificidad ontológica de lo humano así entendido va acompañada, por lo tanto, de un *telos* concreto cual es el vivir bien (*eu zen*) propio de la *polis*, concebido en contraste con el simple vivir (*zen*) de los animales. Los animales, según esta perspectiva, solo tienen voz (*phone*) que les sirve para significarse recíprocamente las sensaciones de dolor o placer. El hombre, en cambio, al tener el *logos*-palabra puede significar lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo dañoso y, con ello, producir el sentido moral del bien y del mal indispensable para mantener la convivencia pacífica y racional entre los individuos que componen la comunidad política.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político (*politikon*) es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logon*). La voz (*phone*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que se llama la casa y la ciudad.²

¹ Cfr. *Pol.* I, 2, 1253a7-10. Hemos utilizado la edición bilingüe a cargo de Marías, J. y Araujo, M., *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. Cada vez que nos distanciamos de su lección lo indicamos con la siguiente expresión entre paréntesis: (trad. ligeramente modif.).

² *Pol.* I, 2, 1253a7-18 (trad. ligeramente modif.).

Desde su particular ámbito ontológico, el hombre en tanto que *anthropos* genéricamente entendido cumpliría con su finalidad (*telos*) natural diferenciándose de los demás animales solo en la medida en que vive moral y discursivamente en el marco de la comunidad política. En este sentido, debido a su modo de vida comunitaria pseudo-política, porque esencialmente gregaria, los animales no pueden ir más allá de comunicarse entre sí el contenido inmediatamente corpóreo-fisiológico de su experiencia. Precisamente por esta razón no pueden ir más allá de vivir una forma de vida comunitaria esencialmente pre-política en tanto que pre-moral y pre-lingüística.

La finalidad que rige la vida comunitaria de los animales, en efecto, es la del simple vivir, es decir la de la mera conservación vital. En la comunidad de vida animal, por lo tanto, debido a la ausencia de *logos*, no pueden darse ni las valoraciones morales ni, por supuesto, la dimensión racional-discursiva que, en cambio, caracterizan la forma de vida práctico-política específica de los hombres, los cuales por esencia existen solo en la medida en que habitan mediante el *logos* el espacio público de la *polis*.³ Dicho brevemente, si la realización de la naturaleza humana consiste en la “forma de vida política y práctica” (*politikos kai praktikos bios*) entonces resulta patente que, para Aristóteles, vivir bien (*eu zen*) equivale a vivir políticamente en la *polis*.⁴

³ Como es sabido, en la segunda mitad del siglo pasado se ha asistido, especialmente en Alemania en el marco de la corriente de pensamiento conocida como *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a una radical revalorización de la dimensión discursiva entendida como el aspecto teóricamente más decisivo de la filosofía práctica aristotélica. A esta tendencia hermenéutica se pueden adscribir, entre otros, reputados intérpretes del pensamiento aristotélico como Ritter, Riedel y Bien. Sobre esta cuestión véase Volpi, F., «*La rinascita della filosofia pratica in Germania*», en Pacchiani, C. (a cargo de), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, Francisci Editore, 1980, pp. 11-98. Para una perspectiva crítica sobre la rehabilitación contemporánea de la filosofía práctica aristotélica véase Vegetti, M., «*Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema*», en *Paradigmi*, XI, 31, 1993, pp. 237-248. Como ha sido señalado (Volpi, F., «*Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*», en *Il Mulino*, XXXV, 1, 1986, pp. 53-75.), en una posición temáticamente próxima a la de esta corriente interpretativa, aunque teóricamente distante debido a la originalidad de su propuesta filosófica, está la obra de Hannah Arendt, en particular el texto de 1958 *The Human Condition* (Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003). A este propósito, cabe añadir que la principal mediación para la recepción arendtiana de la filosofía práctica aristotélica fue representada por los cursos impartidos por Heidegger en Marburgo en la primera mitad de los años Veinte. Entre éstos, a nuestro juicio, hay que destacar el curso de 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (publicado en 2002 como vol. 18 de las *Gesamtausgabe*, y todavía inédito en castellano), al que asistieron, además de la misma Arendt, jóvenes filósofos de la talla de Gadamer, Strauss, Jonas, Ritter y Löwith. Precisamente en este curso Heidegger comentó y tradujo, entre otras obras de filosofía práctica como la *Ética nicomáchea* y la *Retórica*, estos mismos pasajes centrales del libro I de la *Política* que estamos analizando aquí. Cfr. Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe*, Band 18), 2002, pp. 45-79.

⁴ Cfr. *Pol.* VII, 2, 1324a23-29. El pasaje en cuestión está insertado en un contexto en el que Aristóteles debate acerca de cuál sea el modo de vida más deseable, es decir el *bios hairetotos*, entre el práctico-político y el filosófico-contemplativo. El asunto del *bios hairetotos* representa uno de los problemas hermenéuticos más debatidos de la filosofía aristotélica, debido sobre todo a la defensa de la superioridad de la forma de vida teórica con respecto a la forma de vida práctica planteada por el Estagirita en el libro X (7-8) de la *Ética a Nicómaco*. Sobre

La comunidad perfecta (*koinonia teleios*) es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda autosuficiencia (*autarkeia*), y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien (*eu zen*). De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor (*beltiston*), y la autosuficiencia (*autarkeia*) es un fin y lo mejor.⁵

Como muestra claramente este pasaje, la noción de naturaleza o esencia asociada a la idea de *polis* acaba coincidiendo con la de fin (*telos*), en cuanto “lo mejor” (*beltiston*) desde un punto de vista ontológico. Es el fin lo que acaba dando sentido retroactivamente a lo que ha sido primero en el orden genético-temporal. Por esto, la casa (*oikia*) y la aldea (*kome*), si bien según la génesis empírico-temporal vengan antes en el tiempo y sean por ello la condición material de lo que le sigue en el tiempo, es decir la *polis*, deben ser concebidas como secundarias desde el punto de vista, ontológicamente más fundamental, de la condición formal y teleológica.⁶

Pues bien, en esta línea se debería subrayar la importancia que Aristóteles le otorga, respecto a este vivir bien (*eu zen*) propio de la vida vivida en la *polis*, a la condición de *autarkeia*, la cual antes que como autosuficiencia económico-material aquí debería más bien entenderse en el sentido de la plena y perfecta realización de la naturaleza racional-política del hombre.⁷ En este sentido, tal autosuficiencia tiene que ver con el vivir para con los demás conciudadanos, tal y como le corresponde

esta temática, en la que por evidentes razones de espacio aquí no podemos entrar, véanse: Calabi, F., «*Il teorico e il politico in Aristotele*», en VvAa, *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori Editore, 1977, pp. 61-81; Gastaldi, S., *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003; Bertelli, L., «*L'elogio del bios praktikos in Politica VII di Aristotele*», en Lisi, F. L. (a cargo de), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Madrid, Academia Verlag, 2004, pp. 179-199.

⁵ *Pol.* I, 2, 1252b27-1253a1 (trad. ligeramente modif.).

⁶ Cfr. *Pol.* I, 1, 1253a19-20: «La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte». Al respecto véase Gastaldi, S., «*L'origine della città nella Politica di Aristotele*», en Calabi, F., Gastaldi, S. (a cargo de), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, p. 121. Para una interpretación que da prioridad a una lectura genética frente a la teleológica cfr. Kullmann, W., «*Man as a Political Animal in Aristotle*», en Keyt, D., Miller, F.D. Jr. (a cargo de), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94-117. Más en general sobre la centralidad de la causa teleológica en la obra de Aristóteles véase: Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 355-368; Cooper, J. M., «*Aristotle on natural teleology*», en Schofield, M., Nussbaum, M.C. (a cargo de), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222; Natali, C., «*Problemas de la noción de causa final en Aristóteles*», en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 39-57.

⁷ Sobre los problemas interpretativos relativos a la noción de *autarkeia* véase el exhaustivo estudio de Gullino, S., *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, CLEUP, 2013. Hemos tratado más detenidamente esta temática en otro artículo al que nos permitimos remitir: Firenze, A., «*Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*», en *Etica & Politica / Ethichs & Politics*, XXI, 2, 2019, pp. 517-534. doi: 10.13137/1825-5167/28382.

al hombre en tanto que ser político por naturaleza (*phyei politikon ho anthropos*).⁸ De lo contrario, estaríamos hablando de la condición de vida de un animal feroz o de la de un dios, pero en ningún caso de la del *anthropos*.⁹

Para aclarar este aspecto de la cuestión podríamos considerar la explícita equiparación, planteada por el propio Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, de la *autarkeia* como fin con la felicidad y la vida buena posibles para el hombre solo en el marco de la *polis*. Aquí, en efecto, al hablar de la felicidad como el fin-bien más deseable para el hombre, Aristóteles indica que por autosuficiente (*autarkes*) se debe entender «lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada; y pensamos que tal es la felicidad. (...) Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto (*teleion*) y autosuficiente (*autarkes*), ya que es el fin (*telos*) de todas las acciones». ¹⁰ Por consiguiente, si, como el Estagirita continua afirmando, «el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud (...) mejor y más perfecta» y si «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón» y que, además, «esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (*spoudaiou*)», entonces la virtud humana perfecta deberá estar ligada a la actividad racional y política des- empeñada por éste en la *polis*.¹¹

En esta línea, el filósofo subraya además que, si no se optara por dar primacía a la razón-*logos* en tanto que prerrogativa ontológica exclusiva del hombre, la actividad del alma humana se acabaría reduciendo a las funciones típicas del alma vegetativa (nutrición y crecimiento) o del alma sensitiva (ambas comunes tanto a los hombres como a los animales).¹² De este modo, en la definición se acabaría por perder de vista justamente aquello a lo que ésta aspira, a saber: delimitar lo propiamente humano. En suma, si «la felicidad es una actividad (*energeia*) del alma según la virtud perfecta (*areten teleian*)»,¹³ el sujeto de dicha actividad deberá ser también un hombre cabal, cuya virtud deberá ser perfecta en el sentido de la excelencia funcional y moral que le corresponde al *anthropos* en tanto que ser racional y político por naturaleza. Por consiguiente, el fin-bien último al que deberá aspirar este hombre cabal no podrá ser otro que el de alcanzar la felicidad en cuanto vivir bien en la *polis*.

⁸ Cfr. *EN*, I, 7 1097b11 (trad. ligeramente modif.). Hemos utilizado la edición bilingüe a cargo de Araujo, M. y Marías, J., *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

⁹ Cfr. *Pol.* I, 1, 1253a27-29: «el que no puede vivir en comunidad (*koinonein*), o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (trad. ligeramente modif.).

¹⁰ *EN*, I, 7 1097b15-16 y 1097b20-22 (trad. ligeramente modif.).

¹¹ *EN*, I, 7 1098a16-18 y 1098a7-9.

¹² Cfr. *EN*, I, 7 1098a1-4: «Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón.»

¹³ *EN* I, 13, 1102a5-6.

Por lo tanto, esta figura del hombre cabal (*spoudaios*) resume en sí el paradigma de la felicidad perfecta, así como de la virtud perfecta que la acompaña. El *spoudaios* es feliz porque es virtuoso; y es virtuoso en tanto que realiza de modo completo y perfecto la actividad propia de este ser político-racional por naturaleza que es el *anthropos*.¹⁴

Por lo que a nuestro propósito se refiere, puede resultar ahora conveniente ahondar en la figura de este hombre bueno-cabal al que, en la *Política*, Aristóteles vincula con el nexa ético-político de deliberación (*boulesis*) y elección (*proairesis*). Es decir, con la capacidad racional de deliberar y elegir con vistas a este “vivir bien” propio de la *polis*. A este respecto, nos parece especialmente revelador el pasaje con el que se abre el segundo capítulo del libro I, en el que Aristóteles menciona la capacidad de previsión racional como prerrogativa y, a la vez, requisito indispensable para determinar el tipo de ser apto por naturaleza a realizar el fin del vivir bien: «En efecto, el que es capaz de prever (*prooran*) con la reflexión (*dianoia*) es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza».¹⁵ Otro pasaje del libro I viene a confirmar la misma idea.

Este ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. (...) El libre rige el esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio. Así, el que rige debe poseer la virtud moral perfecta (...) y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde.¹⁶

Por lo tanto, en el contexto teórico del primer libro de la *Política*, la fundamentación antropológica del discurso sobre la *polis* se acompaña de una descripción de las funciones jerárquicas desempeñadas anímicamente por los miembros que componen el *oikos*: la pareja marido y mujer, que existe con vistas a la reproducción biológica de la especie, la de amo y esclavo, que existe con vistas a la producción y conservación

¹⁴ Sobre esto véase Gastaldi, S., «*Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*», en *Elenchos*, VIII, 1, 1987, pp. 63-104. Debido a los límites temáticos de este artículo no podemos tratar el tema de la diferencia entre virtud ética y virtud dianoética articulada por Aristóteles en este contexto. Sobre este aspecto véanse más detalladamente Natali, C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989 y Gastaldi, S., *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

¹⁵ *Pol.* I, 2, 1252a31-34.

¹⁶ *Pol.* I, 13, 1260a4-20.

de la vida material, y la de padre e hijo, que existe con vistas a la educación moral y a la transmisión intergeneracional de los valores éticos fundamentales para el vivir bien propio de la *polis*. Todos ellos remiten al ámbito socio-económico del *oikos*, cuyo auténtico sentido, no obstante, solo se acaba manifestando si se proyectan las funciones específicas que lo definen en el cuadro más amplio y fundamental de la *polis*.

En este sentido, resulta evidente que el único auténtico poseedor de la capacidad de deliberar y elegir propiamente es el hombre libre y propietario que es a la vez amo, marido y padre. Éste es el único poseedor de la virtud moral perfecta porque es el único capacitado a deliberar y elegir debidamente en el ámbito del *oikos* ya que, por naturaleza, posee la parte racional del alma apta para mandar sobre la parte irracional. En suma, estos requisitos son prerrogativas suyas que, por naturaleza, le legitiman a mandar sobre los demás seres, los cuales, debido a su propia constitución ontológica imperfecta, están destinados a obedecer y ser mandados, desarrollando por ello las virtudes correspondientes a su posición de inferioridad moral.¹⁷

2. El ciudadano virtuoso y sus aporías

LLEGADOS A ESTE PUNTO se hace necesario orientar nuestra mirada hacia las aporías que esta concepción de la virtud ética acaba produciendo en el interior del discurso aristotélico a la hora de definir la virtud política del ciudadano. Como se puede apreciar en *Política* III, una de las tareas que Aristóteles se asigna en este contexto es conciliar la figura paradigmática de este hombre moralmente cabal (*spoudaios*), que realiza en sí la esencia racional del *anthropos*, con la figura concreta del ciudadano virtuoso de la *polis*. La dificultad teórica con la que el Estagirita se mide consiste en que, si el primero se caracterizaría por ejercer un poder absoluto en el *oikos*, es decir un poder que es tal, como hemos visto, porque se ejerce sobre seres antropológicamente inferiores que participan de la razón solo en la medida en que pueden y deben obedecer (esclavos, mujer, niños), el segundo se enfrentaría a un tipo de poder “político” que se ejerce entre individuos iguales y libres. Así lo defiende el propio Aristóteles.

Estas razones ponen también de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales.¹⁸

¹⁷ Sobre esto véase Roberts, J., *Aristotle and the Politics*, New York, Routledge, 2009, pp. 30-55.

¹⁸ *Pol.* I, 7, 1255b16-20.

Pues se trata de ver cómo Aristóteles intenta reconducir esta aparente aporía que se desprende justamente en el interior de este espacio quiasmático encarnado por el poder. Un poder que sería el mismo porque ejercido por el mismo tipo de sujeto, pero que a la vez sería distinto porque en un caso, el doméstico, éste lo ejerce sobre seres antropológicamente inferiores y en el otro, el político, sobre seres iguales en tanto que dotados de las mismas cualidades antropológicas superiores. Dicho de otro modo, la cuestión es saber cómo puede un individuo legitimado por naturaleza a mandar sobre otros, y que es moralmente virtuoso en la medida en que en el *oikos* solo manda y nunca obedece, acabar siendo mandado y, por consiguiente, viéndose obligado a obedecer en tanto que ciudadano de la *polis*. En suma, ¿de qué naturaleza son este mando y esta obediencia política de los que nos habla aquí Aristóteles para diferenciarlos del mando y de la obediencia domésticos?

Por supuesto, el primero se ejerce sobre seres inferiores y el segundo sobre seres iguales y libres. No obstante, el problema no desaparece sino que se agudiza sobre todo si dirigimos nuestra atención a la que el propio Aristóteles considera la virtud política del buen ciudadano. Ésta, de hecho, consistiría tanto en saber obedecer como en saber mandar: «el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista». ¹⁹ Como insiste el propio Aristóteles «se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien». ²⁰ Asimismo, justo al terminar el pasaje que acabamos de citar, el Estagirita acaba afirmando algo que para nuestra hipótesis se revela de gran interés: «si afirmamos que la virtud del hombre bueno es de mando y la del ciudadano de mando y obediencia, no pueden ser ambas igualmente laudables». ²¹

Parece, pues, que Aristóteles quiera aquí defender que la virtud del hombre bueno-cabal es claramente superior a la del buen ciudadano, y por eso resulta inevitable pensar que en el fondo se trata de dos tipologías de virtudes y de individuos marcados por una distancia insalvable. Sin embargo, tal perspectiva no sería válida en todos los casos. Si esta distinción se mantiene conceptualmente operativa es en el caso de la mayoría de los ordenamientos constitucionales empíricamente existentes. En realidad, Aristóteles le reserva una valoración diametralmente opuesta al ciudadano de la *polis* óptima, ya que, como queremos aquí mostrar, en ésta el hombre cabal y el ciudadano virtuoso acaban finalmente por coincidir. ²²

¹⁹ *Pol.* III, 4, 1277b13-16.

²⁰ *Pol.* III, 4, 1276a25-27.

²¹ *Pol.* III, 4, 1276b27-29.

²² Como el propio Aristóteles señala en el libro VII, la *polis* óptima se caracteriza por estar compuesta por hombres cuyo título para la inclusión en el ejercicio del poder político es el de la virtud perfecta, por lo que el régimen mejor debe ser el compuesto por hombres absolutamente virtuosos. Cfr. *Pol.* VII, 9, 1328b34-36, donde se afir-

Para aclarar el sentido de esta aparente divergencia en la valoración de la relación hombre cabal/ciudadano virtuoso se hace necesario circunscribir nuestro análisis crítico a los pasajes del libro III en los que Aristóteles pretende dar con la definición del ciudadano a secas (*polites haploos*); abstracción hecha, por lo tanto, de las definiciones de ciudadano ligadas a determinados ordenes constitucionales concretos. Para ello se descartan todos los criterios de atribución de la ciudadanía que no cumplan con el carácter abstracto y generalizable que el filósofo está buscando como, por ejemplo, el hecho de haber nacido de uno o dos progenitores ciudadanos, o de residir en el territorio de la *polis* en cuestión, o de gozar de derechos transitorios como en el caso de ser sometido o entablar procesos judiciales.²³ Todos estos factores no dejan de ser muy variables a la hora de otorgarle a un individuo el título de ciudadano en sentido absoluto. Así, Aristóteles acaba afirmando que «la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los llamados así» sería la relativa al que «tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía».²⁴ Es cuando acaba de establecer esto que el Estagirita se plantea justamente «si ser hombre bueno y ciudadano cabal consiste en la misma excelencia o no», lo que equivale a preguntarse si son la misma la virtud del hombre bueno (*aner agathos*) y la del ciudadano cabal (*polites spoudaios*).²⁵ Para responder a esta cuestión Aristóteles considera necesario en primer lugar aclarar cuál es la virtud del ciudadano a secas, para ver a continuación si esta es o no es la misma que la del hombre moralmente excelente. Es en este contexto cuando el filósofo se sirve de la conocida analogía marineros-ciudadanos expuesta en el capítulo cuatro del libro III de la *Política*.

Así como el marino es un miembro de una comunidad, lo decimos también del ciudadano. Pues bien, aunque los marinos tienen distintas funciones (uno es remero, otro piloto, otro vigía, y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción más exacta de cada uno será propia de su facultad, pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos. La seguridad de la navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los marineros la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales (*kaiper anomoion onton*), tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad (*soteria tes koinonias*), y la comunidad (*koinonia*) es el régimen (*politeia*); por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen.²⁶

ma que el régimen óptimo es aquel en el que son ciudadanos hombres absolutamente justos y no relativamente a una determinada legislación vigente.

²³ Cfr. *Pol.* III, 1, 1275a1-14. Sobre esto véase Johnson, C., «Who is Aristotle's Citizen», en *Phronesis*, 29, 1984, pp. 73-90.

²⁴ *Pol.* III, 4, 1275b18-21.

²⁵ Cfr. *Pol.* III, 4, 1276b16-18.

²⁶ *Pol.* III, 4, 1276b20-31.

Aquí Aristóteles afirma que a pesar de las diferentes funciones, tanto las de menor como las de mayor calado, que unos marineros desempeñan en el barco en el que navegan, éstos deben velar en su conjunto para la seguridad de la navegación. Lo que equivale a decir que a pesar de que cada uno de ellos tenga la virtud que corresponde a la función particular que desempeña durante la navegación (por lo que habrá una virtud específica del remero, otra del piloto y otra del vigía), todos ellos participarán de una única virtud que será la vinculada al éxito de la navegación, a saber: la de hacer que el barco llegue seguro a puerto. Del mismo modo, cada ciudadano de la *polis* deberá ser virtuoso a la hora de desempeñar su función política específica y, justamente por eso, el conjunto de los ciudadanos, “aunque sean desiguales”, deberá mostrar su virtud política velando para la conservación del régimen constitucional de pertenencia.

A este respecto, conviene detenernos momentáneamente para analizar los términos en juego en esta analogía entre barco/marineros y *polis*/ciudadanos. A una primera lectura, podría parecer que las diferentes funciones desempeñadas por los marineros deberían entenderse como una metáfora de las diferentes funciones socio-económicas llevadas a cabo por los miembros de la comunidad política. Sobre todo si nos fijáramos en la referencia explícita del propio Aristóteles a la desigualdad de los individuos y de sus relativas funciones. En este caso se debería suponer que el Estagirita se refiere a esclavos, campesinos, artesanos, etc. En realidad, como ha sido mostrado, el análisis aristotélico se centraría en la ciudad política y no en la ciudad socio-económica, por lo que las diferentes funciones de los marineros deberían ser análogas a las funciones estrictamente políticas desempeñadas por los ciudadanos.²⁷ Empero, a la hora de identificar dichas funciones específicamente políticas no se lograría hallar en el texto una correspondencia perfecta con la diversidad de funciones implicada en la metáfora de la navegación. Como mucho, tal y como se ha sostenido, se podría pensar en la distinción entre los diferentes cargos políticos, como el de ser miembro de la Asamblea o estratega, arconte, etc. Pero el desempeño de estas funciones no parece implicar explícitamente una virtud específica para cada una de ellas.²⁸

No obstante, sí que se podría sostener que el Estagirita quiere establecer una analogía directa entre las finalidades esenciales compartidas por ambas tipologías de comunidad. De este modo, mientras en el caso del barco, la finalidad coincidiría con la seguridad de la navegación, en el caso de la *polis* se identificaría con la salva-

²⁷ Sobre esto véase Gastaldi, S., «*L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*», en *Elenchos*, 1995, 2, 16, pp. 253-290, en particular, pp. 263-264.

²⁸ Sobre esto véase Accattino, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, p. 35.

ción (*soteria*) de la *politeia* frente a las amenazas de subversión violenta del orden constituido representadas por la *stasis*. Lo que evidentemente representaría el mal mayor al que podría enfrentarse la *polis* en la medida en que el mantenimiento de la paz en tanto que condición racional-discursiva fundamental del vivir bien se vería puesto gravemente en peligro.

Esto nos lleva al siguiente paso de la argumentación aristotélica, que consiste precisamente en sostener que sobre la base de esta analogía, «la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen» y que por lo tanto «puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única». Por todo ello está claro que «un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre». ²⁹ La variedad de virtudes políticas relativas al ciudadano se deberá entonces asociar a la variedad de constituciones empíricamente existentes antes que a unas funciones concretas y específicas a las que asociar una correspondiente virtud política.

Cabe subrayar que esta irreductibilidad de la virtud del ciudadano a la virtud del hombre en general se mantiene vigente incluso en el caso del régimen mejor (*aristes politeias*). En efecto, también en este caso, como podemos leer, «es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos», aunque esto no quite que «cada uno debe cumplir bien su función», y que esto requiera una cierta virtud política. En suma, puesto que «es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno». ³⁰

De este modo Aristóteles parece suprimir toda posibilidad de una *polis* en la que el hombre moralmente bueno y el buen ciudadano puedan coincidir. Asistiríamos pues a un distanciamiento exponencial e irreversible de virtud ética y virtud política.

3. La *beltiste polis* como horizonte de resolución de la aporía ético-política

AHORA BIEN, A PESAR DE LO DECLARADO por Aristóteles hasta el momento, esta aparente escisión de virtud ética y virtud política podría acabar sanándose. A este respecto hay un breve fragmento que nos podría ayudar a la hora de reconstruir el hilo rojo que subyace al texto aristotélico.

En concreto, nos referimos a un pasaje del capítulo 5 del libro III en el que el Estagirita afirma que queda una cuestión pendiente acerca del ciudadano y que ésta

²⁹ *Pol.* III, 4, 1276b31-35.

³⁰ Cfr. *Pol.* III, 4, 1276b35-40.

tiene que ver con la pregunta acerca del “verdadero ciudadano” (*alethos polites*). Se trataría de saber si éste, para ser tal, debiera pensarse como quien «puede participar del poder» y si, a la vez, «se deban considerar ciudadanos también a los obreros». ³¹ La respuesta que ofrece Aristóteles no puede ser más clara: «La verdad es que no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad» ³² y esto porque «no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero (*banauson*) o campesino (*thetikon*)». ³³ Asimismo, en otro pasaje, al respecto tan sino incluso más decisivo, se puede leer lo siguiente.

La ciudad más perfecta (*beltiste polis*) no hará ciudadano al obrero (*banauson*); y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan los trabajos necesarios, los que los hacen para servicio de uno sólo son esclavos, y los que sirven a la comunidad, obreros y labradores. ³⁴

Por lo tanto, aquí se afirma claramente que, en el caso de la ciudad más perfecta, los trabajadores manuales, sean estos obreros o campesinos, deberían ser excluidos del derecho político a la ciudadanía. Estos, en efecto, no pueden aspirar a realizar ninguna virtud política porque de entrada su propia constitución psíquica está incapacitada para la excelencia moral del alma. Debido al tipo de actividad material que llevan a cabo en sus vidas, por antropológicamente inferior respecto a la *praxis* política propiamente dicha, están demasiado ligados a los trabajos necesarios. ³⁵ Son justamente tales funciones serviciales las que los alejan irremediabilmente de la libertad indispensable para la realización de la virtud ética incluso antes de que se pueda mostrar su posible disposición a la virtud política. Los *banausoí*, de hecho, son literalmente comparables a los esclavos en tanto que sus vidas se orientan hacia los trabajos necesarios para la conservación biológico-vital y la autosuficiencia material-productiva, en un caso a favor del *oikos* y en el otro de la *polis*. Dicho de otro modo, el hecho de que el *banausos* viva en la *polis*, tal y como hacen los esclavos pero también las mujeres y los niños, no hace de éste, como de aquellos, “partes” de la ciudad. ³⁶ Todos ellos cumplen con funciones necesarias a la conservación vital y material de la *polis*, pero no por eso se les puede considerar propiamente ciudada-

³¹ Cfr. *Pol.* III, 5, 1277b33-35.

³² *Pol.* III, 5, 1278a1-2.

³³ *Pol.* III, 5, 1278a20-21.

³⁴ *Pol.* III, 5, 1278a8-11; cfr. también *Pol.* VII, 9, 1329a19-21, donde Aristóteles sostiene que los trabajadores manuales no deben de considerarse como parte de la ciudad, puesto que no contribuyen a la generación de la auténtica virtud y, por esto, no contribuyen a la felicidad de la *polis*.

³⁵ Sobre esto véase West, J. L. A., «*Distorted souls: the role of banausics in Aristotle's Politics*», en *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 3, 1994, pp. 77-95.

³⁶ Sobre esto véase Accattino, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, op. cit., pp. 41-42.

nos. Los únicos que, con toda razón, pueden considerarse ciudadanos plenamente y no de modo imperfecto serán, por lo tanto, como hemos visto, aquellos individuos que, además de tener una naturaleza anímica eminentemente racional que los hace aptos a mandar sobre los demás seres inferiores, gocen también de una libertad entendida como libertad con respecto al trabajo necesario, y no tanto como libertad jurídica contrapuesta a la ausencia de libertad del esclavo.

Así, si en un primer momento Aristóteles se preocupaba por aclarar el concepto de ciudadano a secas afirmando que se debía circunscribir a aquel que ejerce las funciones deliberativas y judiciales, ahora vemos como en este contexto, relativo a un esbozo sumario de la *polis* óptima, esta definición de ciudadano necesite de una ulterior depuración de significado. Es este ciudadano libre, que es tal porque no ve mermada su capacidad intelectual y moral por las fatigas del trabajo productivo quien, en el contexto de la *polis* óptima, para Aristóteles sería el único legitimado a juntar en sí tanto la virtud ética del hombre bueno como la virtud política del buen ciudadano: «Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esta clase de subordinados, a no ser para utilizarlos de un modo completamente personal; de no ser así, dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo». ³⁷

Nótese como, justamente, el término de esclavo aquí viene a suplantar y absorber el de trabajador manual. Esta *polis* óptima, en suma, se deberá caracterizar por la inclusión como partes de la ciudad de todos aquellos hombres que podrán hacer muestra de merecerlo gracias exclusivamente a su excelencia moral y a la correspondiente libertad entendida precisamente como *skhole*, es decir como libertad con respecto al trabajo material. ³⁸ Y, a la vez, se deberá fundamentar en la exclusión del conjunto de figuras sociales que como hemos visto no encajan con este perfil de excelencia tanto moral como política. Solo bajo esta premisa será posible identificar sin fisuras en la misma persona tanto la virtud moral absoluta como la virtud política absoluta ligada al régimen político de la *beltiste polis*.

Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas virtudes del hombre bueno (*aner agathos*) y la del ciudadano cabal (*polites spoudaios*), que en algunas ciudades el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden y en otras no, y que este último no es cualquiera, sino el político (*politikos*) y que tiene autoridad (*kyrios*) o puede tenerla (*dynamenos einai kyrios*), por sí mismo o con otros, en dirección de los asuntos de la comunidad. ³⁹

³⁷ Pol. III, 4, 1277b3-7.

³⁸ Véase Demont, P., «Le loisir (*skhole*) dans la Politique d'Aristote», en P. Aubenque, A. Tordesillas, *Aristote politique: Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 209-230 y Bertelli, L., «La *skholé* aristotelica tra norma e prassi empirica», en *Atti del Colloquio su poetica e politica fra Platone e Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 97-129, en particular p. 115 y ss.

³⁹ Pol. III, 5, 1278a40-1278b5.

Este fragmento resulta de gran interés para nuestra hipótesis. No sólo porque muestra sin ambages que es posible hallar un régimen político en el que las dos figuras del hombre bueno y del buen ciudadano acaben coincidiendo (y este régimen es claramente el de la *beltiste polis*).⁴⁰ Sino porque, además, señala la persona concreta en la que estas dos figuras deberían acabar coincidiendo: a saber, el político (*politikos*) y, en general, quien tiene la autoridad-poder de gobierno (*kyrios*) o, y este es un detalle de enorme relevancia, quien tiene la posibilidad de llegar a tener tal autoridad o poder (*dynamenos einai kyrios*).

A nuestro parecer, esta referencia a la posibilidad, en el sentido de potencialidad-*dynamis* que se daría eminentemente en el marco de la *beltiste polis*, de llegar a ocupar cargos de poder representa un momento esencial del argumento aristotélico a favor de la coincidencia del hombre bueno y del buen ciudadano. Sobre todo, porque parece referirse especialmente al relevo intergeneracional en los puestos de mando de la *polis* como vía para solventar la aporía subyacente a toda su argumentación relativa a la figura del ciudadano y a su virtud. Nos referimos al problema de la obediencia política, es decir, al hecho según el cual incluso el individuo excelente (*spoudaios*), tanto moral como políticamente, con tal de ser parte verdadera de la *polis*, y por lo tanto tener la virtud política del mando, debería previamente haber aprendido a obedecer. El mismo Aristóteles lo señala en estos términos:

Pero hay cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el imperio político (*politiken archen*), que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y general de infantería sirviendo bajo el mando de otro y siendo jefe de regimiento y compañía. Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de estos es distinta, pero el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer (*arquestai*) como mandar (*arquein*), y la virtud del ciudadano consiste precisamente en

⁴⁰ Debido a los límites temáticos de este artículo no se puede analizar adecuadamente el problema de cuál sería, según Aristóteles, el régimen político correspondiente a tal *beltiste polis* indicada en el libro III, a saber: si el régimen mixto (*politia*) en tanto que régimen recto contrapuesto al régimen desviado representado por la democracia extremada, o el régimen recto de la aristocracia contrapuesto al régimen desviado representado por la oligarquía. A este respecto, un intérprete reputado (Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2012, p. 111) ha sostenido que la *ariste politeia* debería identificarse con «la ciudad de la “constitución media”», formada esencialmente por ciudadanos procedentes de la clase media, porque en esta se daría una rotación en el acceso al poder, lo que permitiría de distinguirla de la *polis* aristocrática en la que, en cambio, «siempre ejercen el gobierno las mismas personas». En contraposición a esta perspectiva se ha expresado con particular agudeza Accattino, quien ha subrayado la improbabilidad de que los *aristoi* de la aristocracia se mantuvieran siempre en el poder sin verse nunca sometidos a la alternancia intergeneracional, considerada por Aristóteles como criterio distintivo de la mejor constitución (cf. Accattino, P., «*Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella Politica di Aristotele*», en *Etica & Politica*, II, 2, 2000 (https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5565/1/accattino_E%26P_II_2000_2.pdf). Sobre este asunto véase también: Accattino, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, op. cit., pp. 59-107) y Gastaldi, S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 151-183.

conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista. Las dos cosas son propias del hombre bueno.⁴¹

Según lo afirmado en este pasaje, la virtud política consistiría entonces en la asunción del siguiente precepto: para saber mandar hay que haber aprendido antes a obedecer. Algo que, como defiende aquí Aristóteles, es una característica que le corresponde precisamente al hombre bueno. También es cierto que, a continuación, el filósofo se apresura a aclarar que políticamente la virtud de quien manda es distinta de la de quien obedece. Por lo que, en el caso de quien manda, esta se identificará con la prudencia (*phronesis*), mientras que en el caso de quien obedece esta coincidirá con la opinión verdadera (*alethes doxa*).⁴²

No obstante, a nuestro juicio, esta distinción interna a la virtud política de los gobernantes (*archontoi*) y de los gobernados (*archomenoi*),⁴³ siempre que la tomemos como relativa a los hombres libres e iguales, no se debería interpretar en tanto que estática y permanente. Si así se hiciera, en efecto, parecería que para Aristóteles solo podría haber, por un lado, unos hombres perfectamente virtuosos que poseen la virtud de la prudencia y por eso siempre mandarían, antes en el *oikos* y después en la *polis*, y, por el otro, unos hombres relativamente virtuosos que poseerían solo la virtud de la opinión verdadera y que por ello mandarían en el *oikos* pero nunca en la *polis*.

El pasaje citado arriba indica, por el contrario, la necesidad de un recambio generacional, bajo el modelo jerárquico propio del poder militar, justificando de este modo la alternancia vertical en el ejercicio del mando político. El ejemplo del recambio generacional en el ámbito militar no deja de ser justamente esto, un ejemplo de una práctica procesual de alternancia en el ejercicio del poder, basada en la paulatina acumulación de experiencia de los sujetos implicados en este mismo proceso.⁴⁴

⁴¹ *Pol.* III, 5, 1277b7-16.

⁴² Cfr. *Pol.* III, 5, 1277b28-29.

⁴³ Cfr. *Pol.* III, 5, 1277b27.

⁴⁴ A este respecto, véase *Pol.* II, 2, 1261a30-34: «La igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, (...) ya que esto tiene que darse aun entre libres e iguales, porque no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o siguiendo cualquier otro orden o sucesión. De este modo resulta que todos gobiernan». Sobre esta base, en *Pol.* II, 2, 1261b3-5, el Estagirita expresa el auspicio que «los iguales se retiren por turno de sus funciones y, a parte de ellas, sean tratados como semejantes: unos gobiernan y otros son gobernados, como si alternativamente se convirtieran en otros». Es en esta línea que, también en *Pol.* VII, 9, 1329a34-39, sin asociarle no obstante ningún régimen constitucional concreto, Aristóteles identifica la *belteste polis* con aquel régimen político en el que los individuos excelentes, que son realmente “parte” de la *polis*, se alternan en base a la edad a la hora de ejecutar en primer lugar las funciones militares, después las de gobierno y finalmente las sacerdotales. Sobre esto véase Cambiano, G., «Aristotele e la rotazione del potere», en Migliori, M. (a cargo de), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli, La Città del Sole, 2000, pp. 529-544.

Pues bien, el análisis llevado a cabo hasta aquí nos conduce a una forma de rotación en el ejercicio del poder cuyo modelo, a nuestro parecer, hay que buscar paradójicamente en el *oikos*. Me explico y concluyo. Si exceptuamos a la mujer y a los esclavos, hay alguien en el *oikos* que, si bien sea temporalmente imperfecto como hombre y por ende como ciudadano, lleva en sí la potencia (*dynamis*) de convertirse en hombre y ciudadano perfecto, y este no es otro que el hijo macho del *spoudaios*. Precisamente porque hombre imperfecto y en potencia, este deberá experimentar durante largo tiempo la posición de quien solo puede obedecer. Este es el precio a pagar con tal de recibir la justa educación y el adecuado condicionamiento del carácter para formarse en tanto que hombre y ciudadano virtuoso.⁴⁵

Para decirlo de otro modo, todo hombre cabal, antes de ser tal y de llegar a ser ciudadano virtuoso, ha tenido que transcurrir buena parte de su vida obedeciendo primero en el *oikos* a la ley del padre, mientras se formaba en sintonía con los valores morales de la *polis* que éste le transmitía, y luego en la *polis* a los hombres libres e iguales que ejercen sobre él el mando propiamente político. Pero detrás de esta posición de sujeción moral e intelectual, ligada a la obediencia primero doméstica y luego política, se oculta en realidad el *telos* propio de la naturaleza racional del *zoon politikon* que, como sabemos, constituye el horizonte en el que se despliega teleológicamente lo auténticamente humano y el vivir bien propio de la *polis*.

⁴⁵ Sobre esto véase Vegetti, M., «Recomposición sin conflicto: la ética de Aristóteles entre sociedad y naturaleza», en Id., *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 173-186.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACCATTINO, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirenna Stampatori, 1986.

ACCATTINO, P., «*Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella Politica di Aristotele*», en *Etica & Politica*, II, 2, 2000 (https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5565/1/accattino_E%26P_II_2000_2.pdf).

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003.

ARISTÓTELES, *Política*, edición a cargo de Marías, J. y Araujo, M., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, a cargo de Araujo, M. y Marías, J., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

BERTELLI, L., «*La skholé aristotelica tra norma e prassi empirica*», en *Atti del Colloquio su poetica e politica fra Platone e Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 97-129.

BERTELLI, L., «*L'elogio del bios praktikos in Politica VII di Aristotele*», en Lisi, F. L. (a cargo de), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Madrid, Academia Verlag, 2004.

BERTI, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2012.

CALABI, F., «*Il teorico e il politico in Aristotele*», en VvAa, *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori Editore, 1977, pp. 61-81.

CAMBIANO, G., «*Aristotele e la rotazione del potere*», en Migliori, M. (a cargo de), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli, La Città del Sole, 2000, pp. 529-544.

COOPER, J. M., «*Aristotle on natural teleology*», en Schofield, M., Nussbaum, M.C. (a cargo de), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.

DEMONT, P., «*Le loisir (skhole) dans la Politique d'Aristote*», en P. Aubenque, A. Tordesillas, *Aristote politique: Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 209-230.

- FIRENZE, A., «Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele», in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXI, 2, 2019, pp. 517-534. doi: 10.13137/1825-5167/28382.
- GASTALDI, S., «Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica», in *Elenchos*, VIII, 1, 1987, pp. 63-104.
- GASTALDI, S., «L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele», in *Elenchos*, 1995, 2, 16, pp. 253-290.
- GASTALDI, S., *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- GASTALDI, S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 144-188.
- GASTALDI, S., «L'origine della città nella *Politica di Aristotele*», in Calabi, F., Gastaldi, S. (a cargo de), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, pp. 121-137.
- GULLINO, S., *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, CLEUP, 2013.
- HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe*, Band 18), 2002.
- JOHNSON, C., «Who is Aristotle's Citizen», in *Phronesis*, 29, 1984, pp. 73-90.
- KULLMANN, W., «Man as a Political Animal in Aristotle», in Keyt, D., Miller, F.D. Jr. (a cargo de), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94-117.
- NATALI, C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- NATALI, C., «Problemas de la noción de causa final en Aristóteles», in *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 39-57.
- ROBERTS, J., *Aristotle and the Politics*, New York, Routledge, 2009.
- VEGETTI, M., «Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema», in *Paradigmi*, XI, 31, 1993, pp. 237-248.
- VEGETTI, M., «Recomposición sin conflicto: la ética de Aristóteles entre sociedad y naturaleza», in Id., *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 209-276.
- VOLPI, F., «La rinascita della filosofia pratica in Germania», in Pacchiani, C. (a cargo de), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, Francisci Editore, 1980, pp. 11-98.

VOLPI, F., «*Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*», en *Il Mulino*, XXXV, 1, 1986, pp. 53-75.

WEST, J. L. A., «*Distorted souls: the role of banausics in Aristotle's Politics*», en *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 3, 1994, pp. 77-95.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 24. Pgs: 177-196