



**UNIVERSIDAD DE MURCIA**  
***DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA***

---

**PÚBLICO Y PRIVADO EN LA  
FILOSOFÍA PRÁCTICA  
DE ARISTÓTELES**

D<sup>a</sup>. Esther Godoy Henarejos

Tesis de doctorado  
Director: Prof. Dr. José Lorite Mena  
Codirector: Prof. Dr. Enrico Berti

Murcia 2008

*A MIS ABUELOS,  
DE QUIENES NO ME PUDE DESPEDIR*

# ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
1. LIBERTAD, COACCIÓN Y EL CONFLICTO PÚBLICO-PRIVADO .....	25
1.1. LOS CONCEPTOS DE “LIBERTAD”, “PÚBLICO” Y “PRIVADO” .....	35
1.1.1. Libertad .....	36
1.1.1.1. La libertad clásica y la libertad moderna .....	36
1.1.1.2. La libertad: un descubrimiento griego .....	55
a) <i>Libertad individual</i> .....	56
b) <i>Libertad política</i> .....	72
c) <i>Rasgos definitorios de la libertad ateniense: auto-gobierno, autarkeia, eleutheria</i> .....	76
1.1.1.3. Libertad en la democracia de Pericles .....	81
1.1.1.4. La libertad griega en la lírica y la tragedia: el “nacimiento del yo” ...	87
1.1.1.5. Nuestra interpretación de la libertad griega .....	93
1.1.2. Público y privado .....	98
1.1.2.1. La lectura actual de lo público y lo privado en la historia .....	98
1.1.2.2. La individuación de las esferas pública y privada .....	108
1.1.2.3. Público y privado en la democracia de Pericles.....	128
1.1.2.4. Público y privado en la tragedia griega.....	138
1.1.2.5. Nuestra interpretación de los ámbitos de lo público y lo privado en Grecia.....	146

1.2. DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD: LIBERAL Y REPUBLICANO, NEGATIVO Y POSITIVO .....	153
1.2.1. La concepción negativa de la libertad.....	156
1.2.1.1. Liberalismo y liberalismos.....	159
1.2.1.2. Características comunes a los distintos tipos de liberalismo .....	163
1.2.2. La concepción positiva de la libertad.....	168
1.2.2.1. Republicanismo.....	169
1.2.2.2. Origen histórico .....	173
1.2.2.3. Interpretaciones: autodomínio versus no-dominación .....	175
1.2.2.4. Interpretaciones: Aristotélicos vs no-aristotélicos .....	181
2. DOS INTERPRETACIONES DE LO “PÚBLICO” Y LO “PRIVADO” EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES: H. ARENDT Y J. A. SWANSON..	184
2.1. LA CONCEPCIÓN POSITIVA DE LA LIBERTAD Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA.....	187
2.1.1. Arendt republicana y la vuelta a los orígenes .....	187
2.1.2. Público y privado según Hannah Arendt .....	194
2.2. LA CONCEPCIÓN NEGATIVA DE LA LIBERTAD Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA.....	209
2.2.1. La separación de esferas según los teóricos liberales .....	209
2.2.2. Público y privado para Aristóteles según Swanson .....	215
2.2.3. El porqué de la vuelta a Aristóteles .....	229
2.3. LA EXTRAPOLACIÓN HISTÓRICA DE LOS CONCEPTOS DE PÚBLICO Y PRIVADO	231
2.3.1. Aciertos y desaciertos de la lectura republicana .....	234
2.3.2. Pros y contras de la lectura liberal .....	241
3. UNA TERCERA VISIÓN: LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES.....	246
3.1. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ARISTOTÉLICA .....	247
3.1.1. ¿Qué es la filosofía práctica para Aristóteles?.....	247
3.1.2. Filosofía práctica: ¿contingente o necesaria? .....	256
3.2. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE COMO BASE DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA .....	268

3.2.1. <i>Physis</i> humana como base de la filosofía práctica aristotélica .....	274
3.3. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA LIBERTAD .....	289
3.3.1. La libertad como dominio, <i>autarkeia</i> y democracia .....	292
3.3.1.1 Dominio absoluto.....	293
3.3.1.2. <i>Autarkeía</i> .....	299
3.3.1.3. Libertad democrática .....	305
a) <i>Participación: alternativa en el mando y la obediencia</i> .....	308
b) <i>Hacer como uno quiere</i> .....	310
3.3.2. Crítica a la concepción democrática de la libertad .....	314
3.3.2.1. <i>Eleutheria</i> y <i>exousia</i> .....	315
3.3.2.2. Consentimiento al marco político o dentro del marco político.....	318
3.3.3. El valor de la libertad en la filosofía práctica aristotélica.....	323
3.3.3.1. Libertades defendidas por Aristóteles.....	323
3.3.3.2. Los límites de las libertades .....	329
3.3.3.3. Un bien externo o algo más .....	340
a) <i>La libertad: un bien externo</i> .....	340
b) <i>La libertad: más que un valor instrumental</i> .....	343
c) <i>Fred D. Miller, Jr. versus R. T. Long</i> .....	344
3.3.4. La libertad aristotélica en confrontación con las libertades republicana y liberal .....	345
3.3.4.1. Aristóteles y la concepción liberal de libertad.....	346
3.3.4.2. Aristóteles y la concepción republicana de libertad .....	351
3.4. PÚBLICO Y PRIVADO EN LA <i>ÉTICA</i> Y LA <i>POLÍTICA</i> DE ARISTÓTELES.....	359
3.4.1. ¿Dos ciencias distintas o una única ciencia?.....	360
3.4.1.1. El fin del individuo y el de la comunidad .....	371
a) <i>La felicidad del individuo y la polis feliz</i> .....	373
b) <i>Hombre bueno y buen ciudadano</i> .....	384
3.4.2. Visión holística o visión individualista de la <i>polis</i> .....	397
3.4.2.1. Distintas visiones del bien común .....	399

3.4.2.2. Justicia política y derechos individuales.....	407
a) <i>La justicia se dice de muchas maneras</i> .....	410
b) <i>¿Existen derechos individuales en la filosofía aristotélica?</i> .....	422
3.4.2.3. Educación y leyes .....	429
a) <i>Educación ¿pública o privada?</i> .....	434
b) <i>A la educación por las leyes</i> .....	438
3.4.3. <i>Homonoia y philia</i> .....	442
3.4.3.1. <i>La philia en la ética aristotélica</i> .....	448
3.4.3.2. <i>Política y concordia</i> .....	464
3.4.4. <i>Oikos y polis</i> .....	474
3.4.4.1. <i>Oikos y oikonomia</i> .....	476
3.4.4.2. <i>Polis y propiedad privada</i> .....	482
3.4.4.3. <i>Hombre y mujer</i> .....	494
3.4.5. <i>Filosofía y política</i> .....	506
4. CONCLUSIONES: LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA....	524
BIBLIOGRAFÍA .....	545
PUBBLICO E PRIVATO NELLA FILOSOFIA PRATICA DI ARISTOTELE...	565

# ABREVIATURAS

## TABLA DE LAS ABREVIATURAS LATÍNAS TRADICIONALES DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

<i>Ath. Pol.</i>	Atheniensium respublica	Constitución de los Atenienses
<i>De an.</i>	De anima	Sobre el alma
<i>De part. an.</i>	De partibus animalium	Partes de los animales
<i>Eth. Eud.</i>	Ethica Eudemia	Ética Eudemia
<i>Eth. Nic.</i>	Ethica Nicomachea	Ética Nicomaquea
<i>Hist. An.</i>	Historia animalium	Historia de los animales
<i>M. Mor.</i>	Magna Moralia	Magna Moralia
<i>Metaph.</i>	Metaphysica	Metafísica
<i>Oecon.</i>	Oeconomica	Tratado sobre la economía
<i>Phys.</i>	Physica	Física
<i>Poet.</i>	Poetica	Poética
<i>Pol.</i>	Politica	Política
<i>Rhet.</i>	Ars rhetorica	Retórica
<i>Top.</i>	Topica	Tópicos





# INTRODUCCIÓN

*“Quien con los asuntos de la casa  
es persona intachable también  
se mostrará justo en la ciudad”.*  
Sófocles, Antígona.

El tema de estudio de la presente investigación es el par de conceptos público y privado en la filosofía práctica de Aristóteles. El porqué de la elección de dicho tema, sin duda, necesita de algún tipo de explicación, ya que cuando se piensa o reflexiona sobre la filosofía de Aristóteles no vienen, precisamente, a la cabeza dichos conceptos. Es más, son muchos los estudiosos que afirman que no tiene ni tan siquiera sentido hablar de estas realidades, no sólo en lo que respecta a la filosofía aristotélica, sino en lo referente al mundo griego clásico en general.

Lo cierto, es que la nuestra no fue una elección azarosa. Fueron varias las razones por las que nos decidimos a analizar este par de conceptos. En primer lugar, podemos situar, aunque parezca paradójico, nuestro interés por la filosofía política contemporánea y por los problemas a los que se enfrentan las sociedades actuales. Nos llama la atención el ver cómo se han polarizado las respuestas ante dichos problemas, así como las distintas actitudes tan extremas que encontramos en lo relativo a la preocupación por la vida del hombre en la sociedad. Por un lado, están aquellos que relegan totalmente a un segundo plano la preocupación por la vida política y, por otro, encontramos posicionamientos realmente vehementes a tal respecto. Normalmente, estos posicionamientos coinciden, respectivamente, con

aquellos que otorgan toda la importancia a la vida privada del individuo frente a aquellos que creen que lo importante es la vida pública, la participación en los asuntos comunes.

La segunda motivación, indisociable de la primera, es el que para nosotros, desde los inicios de nuestros estudios filosóficos, Aristóteles ha representado la solución a la práctica totalidad de los problemas políticos ante los que nos hemos posicionado. Y es que creemos, con Carlos Thiebaut, que la *Ética Nicomaquea* “es ese griego manantial de toda filosofía otorgado a los hombres para enseñarles todo lo que se puede saber”. En nuestra opinión, toda buena teoría ético-política ha de tener presente la obra de este gran maestro de la humanidad.

Asuntos que han quedado olvidados en las teorías morales y políticas actuales y que deberíamos volver a recoger, si queremos plantear soluciones a los problemas a los que nos enfrentamos en la actualidad, eran, en cambio, puntos centrales de las teorías éticas clásicas. Cuestiones muy relevantes en la *Ética* y la *Política* de Aristóteles son las relaciones humanas o la eticidad del Estado, que hoy han quedado casi relegados de esta sociedad individualista y fragmentaria. Sin embargo aunque los teóricos no se preocupen por estas cuestiones es imposible desterrarlas de la vida diaria, pues no podemos olvidar que, como ya dijera Aristóteles, el hombre es un animal que sólo puede vivir relacionándose con los demás.

Al leer ciertos textos de filosofía política que pretendían responder a todas esas dudas, que a nosotros nos rondaban, vimos que, efectivamente, había muchos autores que, como nosotros, defendían que las propuestas aristotélicas resultaban la solución a esos problemas a los que se enfrenta el mundo contemporáneo. Y a través de dichas lecturas llegamos a observar algo que resultó el punto de partida de nuestro estudio.

## INTRODUCCIÓN

La lectura de obras de autores pertenecientes a tradiciones totalmente diversas, como pueden ser el republicanismo y el liberalismo, y siempre en desacuerdo, nos llevó a observar que estos parecían converger en un punto básico: la respuesta y el punto de partida desde el que organizar las propuestas para la mejor sociedad y la solución a los problemas políticos contemporáneos no era otro que las teorías de Aristóteles. El problema surge cuando vemos que desde una misma premisa y desde la lectura de unos mismos textos, las obras del Estagirita, unos y otros llegan a interpretaciones no sólo diferentes sino totalmente opuestas e incompatibles entre sí. Es desde esta cuestión fundamental para nuestros propósitos desde la que nuestra investigación toma forma y se estructura.

El gran problema al que se enfrenta la sociedad moderna y, por tanto, las teorías políticas actuales, una vez que parece haberse resuelto el problema de cuál es el régimen político más adecuado, es el problema de la libertad. Pero esta no es una cuestión nueva; frente a la coacción y por la defensa de la libertad han luchado los hombres, empírica e intelectualmente, durante siglos; seguramente desde el comienzo de la historia. En la política actual éste sigue siendo un asunto sin resolver y creemos que según entendamos y pretendamos solucionar este problema, así montaremos y concebiremos nuestros ideales políticos y por ende los sistemas políticos con los que organizar la sociedad.

Nosotros, en cambio, no dedicamos nuestro estudio primordialmente a la libertad, aunque es éste, sin duda, un tema de crucial importancia en estas páginas. Y es que creemos que a este problema subyace otro más básico, si bien íntimamente relacionado con él: el de la dicotomía público y privado. Pues, dependiendo de qué entendamos por uno y otro y de qué valor les concedamos, así entenderemos la libertad y así decidiremos cómo organizar nuestra vida como individuos y, por tanto, como comunidad.

A analizar estos tres conceptos: libertad, público y privado dedicamos el primero de los capítulos. Analizando la importancia que estos tienen en la actualidad y han tenido en épocas anteriores, sobre todo, en la antigua Grecia pretendemos desmontar tesis muy arraigadas. Con nuestro análisis demostramos que, muy al contrario de lo que se empeñan en defender autores como Fustel de Coulanges o Sartori, es, precisamente, en la Grecia clásica, sobre todo con la democracia, cuando estas categorías van perfilando su forma.

En el primer capítulo hacemos hincapié en el error que supone negar la existencia de estas realidades pero también llamamos la atención para no caer en el error opuesto, tentación a la que sucumben otros muchos autores al extrapolar los conceptos actuales a la realidad griega. Esta tentación no es otra que hablar de la existencia de estas realidades como realidades contrapuestas, totalmente separadas.

Lo cierto es que podemos y debemos hablar de la distinción y de la realidad de estos dos ámbitos de la vida, lo cual no significa hablar de una separación entre ambos. El mundo griego de la *polis* no supone una separación de esferas, sino una coordinación de ambas realidades. En la vida de la *polis* la relación de estas realidades es tan estrecha que podríamos decir que en absoluto tienen sentido la una sin la otra. Y, aunque es cierto que continuamente ambas realidades entran en conflicto es, precisamente, la reciprocidad de ambas lo que permite que la vida privada del individuo y la vida de la *polis* sean ambas civilizadas y “humanas”. Pues los actos y las decisiones de uno y otro ámbito no están aislados de sus consecuencias en el ámbito contrario. Esa es, precisamente, su grandeza frente a las teorías actuales.

Es precisamente ésta la idea que queremos hacer constar, que, realmente, esa “separación”, que en la actualidad hemos convertido en evidente y necesaria, no tiene cabida en la *polis* griega. Y que, por ello, aplicar, no esa dicotomía, sino la

## INTRODUCCIÓN

separación de ambas “esferas” no es más que un anacronismo que da lugar a lecturas erróneas y a concepciones equivocadas de la sociedad y la filosofía política griegas. Y para ello, es necesario analizar el concepto de libertad griego y compararlo con la libertad tal y como es entendida hoy día, pues, el concebir las esferas pública y privada como esferas separadas es producto de nuestra concepción liberal de la libertad. Por eso, el análisis de los conceptos, especialmente en su génesis, resulta imprescindible. Y éstos parecen ser producto, precisamente, de la experiencia política y social de la Atenas de los siglos V y IV a.C. Será, por tanto, esta realidad concreta el objeto de nuestro análisis. Y desde ella, más tarde, propondremos nuestra lectura de la filosofía práctica de Aristóteles, frente a las interpretaciones que en la actualidad parecen tener más peso.

Nuestro análisis de la política, la cultura y la sociedad griega de la *polis* nos lleva a defender que el concepto de libertad es un descubrimiento griego al igual que la distinción entre lo público y lo privado nace en Grecia. Esta distinción no se presenta tan marcada y tan clara como se presentará más tarde en la cultura romana, pero tiene una gran importancia en la vida de la *polis*. En nuestra opinión, estas dos son las categorías privilegiadas desde las cuales mejor se puede estudiar la experiencia política y cultural griega. Desde ellas se puede observar perfectamente cómo va tomando forma la *polis* y la democracia, así como la propia realidad del individuo.

Por público entendían en dicha época todo lo relacionado con la *polis*: tanto el individuo en su condición de ciudadano, de extranjero, de meteco o de exiliado de la *polis*; como todo lo que tiene que ver con el gobierno común y la preocupación por los asuntos políticos; el sistema de instituciones, así como las leyes y las normas relativas al ciudadano. Es éste ámbito en Grecia, a nuestro parecer, el reino de la igualdad.

En cambio, por privado entendían todo lo que tiene que ver con el individuo en el ámbito doméstico: el ser humano en sus relaciones con otros individuos; en su rol de marido, padre, esposo, mujer o hijo; pero también todo lo que tiene que ver con las posesiones privadas, los intereses, necesidades, aspiraciones y derechos de los individuos en el *oikos*. Éste representa el ámbito de la desigualdad y la diversidad. Es también el ámbito de lo íntimo.

Nuestro análisis nos lleva, también, a defender algo que hoy puede parecer difícil de aceptar por muchos teóricos, que la ética va más allá de lo privado, entendido como familia y propiedades, aunque también es privado y se entretiene con la familia y las propiedades.

Por tanto, negamos radicalmente que no existiera una diferenciación de ámbitos. Lo que sucedía era que los intereses del hombre como ciudadano, como jefe de su casa y como individuo coincidían en gran medida. Lo cual no implica que no hubiese libertad, sino que era entendida de otro modo.

Como, a nuestro parecer, el problema para comprender la realidad de la Grecia en la que Aristóteles forma sus teorías es, precisamente, la extrapolación de los conceptos actuales para el análisis de una realidad que, como vemos, es tan distinta de la nuestra, aunque nuestros problemas sigan siendo los mismos, dedicamos un apartado a analizar los dos modos, tan diferentes, en los que hoy se entiende la libertad, así como las realidades de lo público y lo privado. Para, de este modo, confrontar unas y otras teorías con nuestro análisis previo de la realidad griega. Y es que en la actualidad, incluso en el plano personal, hemos asumido, como algo que no podía ser de otro modo, la existencia de dos esferas separadas y totalmente diferenciadas: la pública y la privada; independientemente de lo que entendamos por cada una de ellas o de hasta dónde estemos dispuestos a llevar los límites de una y otra. Los aspectos de lo público los llamamos políticos y los

## INTRODUCCIÓN

enfrentamos a aquellos de la vida privada a los que nos referimos al hablar de la casa y la familia.

Para el análisis de esta confrontación de lo que hoy entendemos por político y por privado y lo que Aristóteles entiende por tal analizamos dos obras de dos autoras pertenecientes a tradiciones de pensamiento muy distintas, liberalismo y republicanism. Pero, coincidentes en un punto básico, ambas reclaman a Aristóteles como padre de sus teorías, como aval de sus propuestas y, sobre todo, como solución a los problemas políticos contemporáneos. Estas autoras no son otras que la republicana Hannah Arendt y la profesora perteneciente a la escuela liberal J. A. Swanson.

Hannah Arendt dedica gran parte de su obra *La condición humana* a defender que sus teorías republicanas sobre lo público y lo privado se acercan, claramente, a las propuestas por Aristóteles. Arendt defiende una vuelta a los orígenes, esto es, a la filosofía política de la *polis* griega.

Por su parte, la profesora Swanson, en su obra *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, defiende que las teorías políticas del Estagirita son dignas del mejor de los filósofos liberales. Swanson dedica su libro a demostrar porqué los teóricos del liberalismo deberían tomar en cuenta las teorías aristotélicas de lo público y lo privado.

Ambas autoras analizan lo que, desde su perspectiva, significan los conceptos de público y privado, llegando a conclusiones totalmente diferentes, incluso podríamos decir opuestas. Ambas entienden estos conceptos desde los clichés contemporáneos, esto es, desde un punto de vista, en gran medida, marcado por la sociedad liberal que ha triunfado. Nuestras dos autoras entienden lo público y lo

privado como esferas enfrentadas entre sí, de tal modo que la expansión de una supone el detrimento de la otra.

Nuestro interés, aquí, es demostrar que ambas concepciones son una mala interpretación de los textos de Aristóteles. Y que esta mala interpretación se debe, sobre todo, a que ambas autoras han arrastrado el error del que hablábamos con anterioridad. Ambas aplican los parámetros actuales de lo público y lo privado a unos textos escritos en un tiempo en el que dichas concepciones no eran ni tan siquiera imaginables.

Una vez que hemos expuesto la importancia que la filosofía práctica de Aristóteles tiene en la filosofía práctica contemporánea, y que hemos hecho patente, también, que son muy dispares las lecturas que se hacen de unos mismos textos, las obras de Aristóteles, sirviendo estos como aval de teorías no sólo diferentes sino totalmente contrapuestas, nos centramos en los propios textos de Aristóteles, ya que son estos los que debemos leer, analizar y discutir, al ser el único arma de que disponemos para poder demostrar lo que hasta aquí hemos venido apuntando: que no podemos hablar de separación tajante de esferas en el pensamiento de Aristóteles, frente a lo que pretenden hacernos creer tanto republicanos como liberales.

Para poder demostrar esta afirmación debemos centrarnos sobre todo en las obras básicas para comprender la filosofía práctica del filósofo de Estagira, esto es, los tratados de ética así como su *Política*. Pero, no podemos olvidar que estos tratados no forman un pensamiento aislado sino que pertenecen a un todo. Y ese todo es el pensamiento de Aristóteles. Por tanto, comprender los tratados de filosofía política pasa por entenderlos en unión con el concepto que nuestro filósofo tiene de naturaleza o de hombre o de libertad, así como comprender su metodología o la teleología que atraviesa toda su filosofía. A todo esto, a defender la unión de los tratados de ética y de política, así como la unión de la vida política del individuo con



## INTRODUCCIÓN

su comportamiento moral, dentro de la totalidad del pensamiento aristotélico, y mediante el análisis de los textos, es a lo que dedicamos el tercer capítulo de nuestra investigación.

En dicho capítulo hemos pretendido quitarnos los clichés modernos desde los que ambas autoras estudiadas leen a Aristóteles. Hemos intentado pasar desde nuestro análisis de los conceptos y la realidad griega a la lectura de los textos aristotélicos, usando, precisamente, esos conceptos para dicho análisis. Esto es algo realmente difícil, porque todo pensamiento, en gran medida, se encuentra condicionado por nuestra sociedad, por nuestras lecturas y por tantos otros factores. El punto de partida nunca es aséptico. Y en la actualidad encontramos que vivimos en un contexto en el que el liberalismo ha ganado, claramente, la partida y nos resulta muy difícil no pensar desde la dicotomía de las dos esferas contrapuestas, en las que ética y política están enfrentadas.

El análisis de los textos escoge varios puntos que nos parecen clave para conocer el pensamiento de Aristóteles a este respecto. Pero, antes de centrarnos en esos puntos concretos necesitamos contextualizar la problemática en dos sentidos, por un lado en el grueso de su pensamiento, y por otro en el ambiente filosófico en el que se presenta. Ya que sólo al entender qué papel juega la filosofía práctica en la totalidad de la filosofía aristotélica y cómo se relaciona ésta con la filosofía teórica podemos entender el porqué tiene sentido preguntarse por la relación entre lo público y lo privado, entre la ética y la política. Al igual que estas cuestiones vienen, en gran medida, dibujadas por el posicionamiento que el Estagirita toma respecto de la filosofía de su maestro, en la que no tienen sentido estas preguntas, al ser el Bien uno y por tanto coincidir necesariamente ética y política.

De igual modo, antes de centrarnos en esos puntos clave, debemos analizar la concepción que Aristóteles tiene del hombre, pues ya que la naturaleza humana es la

materia sobre la que hay que fundar las reglas éticas y políticas, si pretendemos comprender la ética y la política aristotélicas, necesitamos, antes, acercarnos a su teoría del hombre. Esta teoría es solidaria con el resto de su filosofía y marcará en gran medida las teorías ético-políticas.

Es precisamente el *logos*, rasgo definitorio del hombre, lo que hace aparecer la posibilidad de la comunicación entre los hombres y la posibilidad de no conformarnos con el simple vivir y, por tanto, la necesidad de la política. Las características definitorias del hombre sirven a Aristóteles como coordenadas en las que dibujar su filosofía práctica. El hombre atiende, como el mundo, a una teleología, a un *telos* que viene definido de modo natural, fin al que debemos acercarnos para perfeccionarnos y así cumplir nuestra función específica de hombres. Una función o trabajo que Aristóteles llamará bien, y que no se nos presenta de modo claro, al ser el hombre no sólo *logos*, sino un compuesto de *logos* y deseo. Pero, lo que realmente condiciona la ética y la política es, precisamente, lo que determina al hombre, su forma, el *logos*, que hace del hombre un ser relacional que no puede vivir en soledad. Esto nos lleva inevitablemente a atender la convivencia, la comunicación, que hacen que ética y política estén íntimamente unidas.

Ya a la hora de estudiar la concepción aristotélica del hombre encontramos nuestra primera razón para defender la existencia de ambas realidades así como la íntima unión de éstas. Aristóteles afirma que el hombre pretende su finalidad de dos modos distintos pero complementarios. Por un lado, el hombre actúa en busca de su felicidad desde su auto-movimiento, siendo él mismo quien confiere una intencionalidad a dicho movimiento. Esa será la finalidad de auto-movimiento que será estudiada por la ética. Por otro lado, el hombre puede y debe buscar su felicidad en conjunción con otros seres humanos, bajo unos principios comunes voluntarios. Esa será la finalidad del movimiento común, que será estudiado por la política.

## INTRODUCCIÓN

Es a partir de dicha concepción que podemos hablar y comprender la libertad en la filosofía del discípulo de Platón. Por eso, atenderemos, entonces, a la concepción aristotélica de la libertad, para poder comprender cómo articula su “*polis* ideal”; para poder acercarnos de un modo más aproximado a la relación que Aristóteles otorga a la vida privada del individuo y a la vida pública; y para poder entender el valor que da a una y otra. Y pretendemos demostrar, frente a la opinión generalizada de que la libertad no tiene valor alguno en la filosofía aristotélica, que la libertad tiene un papel fundamental en la concepción aristotélica de la *polis* y del individuo. Creemos que el papel de ésta no es menos importante en la filosofía aristotélica de lo que pueda serlo para las teorías políticas actuales; si bien, es cierto, que la concepción aristotélica de la libertad dista bastante de lo que hoy entendemos por tal. Entre otras razones porque la libertad es concebida por Aristóteles de modo diverso al ser diversas las realidades de la *polis* y la del Estado moderno y, por tanto, es también distinta la relación existente entre estas realidades y el individuo.

Mientras el Estado moderno viene entendido como el poseedor del monopolio de la fuerza; como el regulador del intercambio de bienes o el vigilante de que unos no hagan el mal a otros; la *polis*, en cambio, es entendida como el lugar donde el hombre puede desarrollarse plenamente como tal, al ser éste esencialmente un animal político. Y por tanto, existe una radical dependencia por parte del individuo respecto de la vida de la *polis*. Algo que no suele ser aceptado por los teóricos políticos modernos.

Es cierto que Aristóteles no analiza la libertad en el modo en el que hoy esperaríamos, sino que habla, más bien, de la relación entre el gobernar y el ser gobernado, y se ocupa en escasa manera de los límites de aquella. Entre otras razones porque, para él, la libertad tiene más que ver con una condición personal, del libre frente al esclavo, que con la relación *polis*-individuo. Lo cual le otorga un

estatus, a nuestro parecer, mucho más fundamental del que tiene hoy día. El entender así la libertad nos hace estar en disposición de defender que la relación entre el individuo y la *polis* es totalmente diferente de la que hoy existe entre el individuo y el Estado.

Nos queda, una vez llegados a este punto, la tarea de analizar aquellos aspectos que podemos catalogar como públicos o privados en la filosofía de Aristóteles. Para poder así dar base a las afirmaciones desde las que desechábamos las lecturas tanto liberales como republicanas de lo público y lo privado en la filosofía práctica aristotélica.

Para ello, el primer paso será el analizar si la ética, que suele ser entendida como perteneciente al ámbito privado, y la política, que representa el ámbito de lo público, son para nuestro autor dos ciencias distintas o si, por el contrario, se identifican. En el caso de que nuestro análisis nos lleve a que estas son ciencias distintas deberemos ver hasta qué punto el ámbito de lo privado tiene entidad y no se encuentra subsumido ante lo público. En el caso de que sea al contrario, y encontremos que la ética se encuentra aplastada bajo el peso de la política en la filosofía de nuestro autor, deberemos aceptar las teorías que defendían la no existencia de lo privado en la filosofía aristotélica.

Con el mismo propósito, nuestro análisis pasa, también, por preguntarnos si el bien del individuo y el de la *polis* coinciden o no. Igualmente importante, para conocer el papel de lo público y lo privado en la filosofía de Aristóteles, es la visión que éste tiene de la *polis*, y del bien común. Si entiende la *polis* de modo holístico como su maestro, o si por el contrario prima, en su concepción, la importancia de todos y cada uno de los componentes de ésta. Para lo cuál debemos estudiar su concepción de la justicia y muy íntimamente unido a ésta su concepción de la amistad. Y, por supuesto, debemos también analizar, para nuestros propósitos, cómo

## INTRODUCCIÓN

concibe Aristóteles aquellos que normalmente han sido denominados los espacios de lo público y lo privado: la *polis* y la casa respectivamente. Así como el papel que los distintos individuos juegan dentro de éstas. Éstas serán las cuestiones que nos ayudarán a terminar de perfilar qué significan y qué importancia tienen lo público y lo privado en el pensamiento del Filósofo de Estagira.

Para nuestro análisis hemos manejado varias ediciones de las obras de Aristóteles, pero la fuente de referencia fundamental ha sido *The Complete Works of Aristotle. The revised oxford translation*, de Oxford University Press, editada en su primera edición por J. A. Smith y W. D. Ross y ahora revisada por J. Barnes. Es ésta, sin duda, obra de referencia obligada para cualquier estudio de Aristóteles, siendo reconocida como la versión estándar en lengua inglesa. Los nombres de Ross y Barnes nos parecen razón suficiente para defender el uso de un texto que nos ha obligado a hacer uso e incluso abuso de las citas en inglés y de las pertinentes traducciones. Sin embargo, no han sido, únicamente, las bondades de esta edición las que nos han llevado a hacer uso de ella.

Ha habido otras razones por las que hemos decidido no usar directamente las traducciones en lengua castellana. Son muchas las deficiencias que hemos encontrado en las ediciones españolas, sobre todo de la *Política*, que ha sido nuestra obra básica de referencia. No existe una edición en castellano de la totalidad de las obras de Aristóteles. Aunque es cierto que existe la edición de la editorial Aguilar en la que se recogen varias obras, *Del alma*, *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemiana*, *Política*, *Constitución de Atenas* y *Poética*. Ésta no es completa y, además, no nos convence ni por traducción ni por comodidad en su manejo o numeración de las páginas y las líneas. En lo que respecta, más concretamente, a la *Política*, la edición del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales cuenta con la ventaja de ser una edición bilingüe que incorpora el texto griego, sin embargo, su uso resulta engorroso porque en el texto en lengua castellana no aparecen numeradas las líneas. En cuanto

a las dos ediciones que hemos usado de la editorial Gredos, tanto aquella de la Biblioteca Clásica Gredos en su edición de 1994, como en la más reciente de Biblioteca Gredos, de RBA, de 2007, hemos encontrado, en ambas, la deficiencia de tener una numeración que no corresponde a las líneas de la traducción de Bekker, lo cual dificulta el trabajo.

Por todo ello, hemos preferido usar la edición inglesa. Todas y cada una de las citas de las obras de Aristóteles aparecen, por tanto, en lengua inglesa como notas a pie de página y todas aquellas que aparecen en el cuerpo del texto han sido traducidas por nosotros para no romper la linealidad del discurso. De igual modo hemos procedido con el resto de citas de obras en lenguas extranjeras. Todas ellas aparecen en lengua original como notas a pie de página, siendo nuestras las traducciones cuando han debido ser incorporadas al cuerpo del texto principal.

Por lo demás, sólo añadir que a lo largo de estos años de trabajo nos hemos hecho deudores de muchos y sinceros agradecimientos, si bien no todos pueden ser expresados aquí. En primer lugar, manifestar nuestra gratitud a la fundación Caja Madrid así como al Ministerio de Educación y Ciencia ya que esta tesis habría sido imposible sin las becas que ambas entidades nos han otorgado.

Nuestro agradecimiento debe dirigirse, especialmente, a nuestros dos directores de tesis: D. José Lorite Mena y D. Enrico Berti. A ambos debemos agradecerles su ayuda, su dedicación y, sobre todo, su plena confianza en nuestro trabajo. Con D. José Lorite estamos en deuda desde el día que le conocimos y nos tendió la mano, una mano fuerte y amable de la que no nos hemos soltado hasta el día de hoy. Para con D. Enrico Berti no podemos más que tener palabras de gratitud. Él ha sido el culpable de nuestro amor por ese griego fascinante, Aristóteles. Aún recordamos con ilusión el día en que por primera vez entramos en su pequeño despacho de la facultad de filosofía de la Universidad de Padua, templo aristotélico

## INTRODUCCIÓN

por excelencia, como afirmarí­a el profesor Tomás Calvo. Allí encontramos al hombre que representa la *areté*, al hombre bueno y virtuoso, al sabio que se apasiona con lo que hace y que ha sido nuestro guía durante estos años.

Siguiendo las enseñanzas aristotélicas, y teniendo en cuenta que nadie desearía vivir sin amigos, debemos expresar nuestra gratitud tanto a Lucia Hernández como a Pedro Martínez por habernos acompañado en este camino, con todos sus altibajos, que ha sido la realización de esta investigación. Allí estaban antes y ahí esperamos seguir teniéndolos como compañeros para el resto del camino. A José Montoya le debemos no sólo el haber sido compañero en esta tarea sino que, además, tenemos que expresarle nuestra especial gratitud por todo su apoyo, tanto moral como técnico y por cada uno de los minutos que ha dedicado a que todo esto saliera adelante.

Pero, de todos estos agradecimientos, sin duda, ninguno tan merecido como el que debo a mis padres. A ellos les debo todo. De ellos he aprendido la importancia de ese ámbito privado que es el *oikos* y todo lo que este significa. Gracias a ellos, a sus valores, su cariño, su esfuerzo y a que me han dedicado su vida, soy quien soy. Y sin duda, sólo por ellos he podido ser “libre” como los ciudadanos griegos para dedicar todos mis esfuerzos a lo que me hace sentir viva, la reflexión filosófica.





# 1. LIBERTAD, COACCIÓN Y EL CONFLICTO PÚBLICO-PRIVADO

*“Son, desde luego, hombres libres,  
pero no son libres del todo:  
pues tienen un señor soberano  
(despotes), la ley (nomos),  
y se someten a ella con un respeto  
aún mayor a aquel  
con el que tus persas se someten a ti”.*  
*Herodoto VII, 104*

El gran problema al que se enfrenta la sociedad moderna y por tanto las teorías políticas actuales, una vez que ha pasado el tiempo de “elogio a la democracia”, es el problema de la coacción o falta de libertad, como afirma I. Berlin al comienzo de su artículo “Dos conceptos de libertad”<sup>1</sup>. Frente a la coacción y por la defensa de la libertad han luchado los hombres, empírica e intelectualmente, durante siglos; seguramente desde el comienzo de la historia. En la política actual éste sigue siendo un problema sin resolver y creemos que según entendamos y pretendamos solucionar este problema, así montaremos y concebiremos nuestros ideales políticos y por ende los sistemas políticos con los que organizar la sociedad.

Para entender y afrontar el problema es necesario acercarnos a un par de conceptos: los de público y privado. Ya que esta dicotomía está estrechamente

---

<sup>1</sup> Isahia Berlin: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Ed., Madrid, 1998.

vinculada con la libertad. Pues, dependiendo de cual sea nuestra concepción de lo público y de lo privado y de la valoración que de uno y otro ámbito realicemos, así entenderemos la libertad, así la defenderemos. Y a su vez, según la concepción que tengamos de la libertad así valoraremos uno y otro aspecto de nuestra vida.

Aún más, creemos que, independientemente de qué entendamos explícitamente por público y por privado, esta dicotomía es la base, no sólo de las teorías políticas existentes, sino que este par de categorías permea toda la historia del pensamiento y la reflexión de la política, así como la práctica de ésta. Ya antes del nacimiento de la *polis* estas categorías existían, pues, como afirma Susan Ford Wiltshire<sup>2</sup>, antes de que existiera una organización política como hoy la entendemos, existía la “vida pública”, una vida pública al margen de estructuras institucionales<sup>3</sup>. Esta distinción público-privado era entonces, sin duda, más básica y más “natural” de lo que en épocas posteriores hemos hecho de ella. Pues, como dice Domenico Musti, para quien este par de conceptos es la base de toda la historia de la política, “el mundo moderno hereda, desarrolla y complica el tema elemental de la relación entre lo público y lo privado en la *polis* clásica”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Susan Ford Wiltshire: *Public and private in Vergil's Aeneid*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1989. “Parker J. Palmer describes public life as “prepolitical”, the interactions among strangers that do not require elaborate institutional structures or even a political agenda at all. “It is more basic”, says Palmer, “than politics; it existed long before political institutions were developed and refined; and a healthy political process (at least the process we call democracy) depends on the preexistence of a healthy political life”, pág. 5.

<sup>3</sup> Igualmente sucedía con otras realidades que tenían existencia real y sobre las cuales se reflexionaba aunque no estuvieran institucionalizadas o esa reflexión no fuera objeto de ciencia alguna, como hace ver Werner Jaeger en *Alabanza de la ley*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982. “Los griegos se entregaron a intensas especulaciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de que creasen una filosofía jurídica en el sentido actual de la expresión. [...] Así como encontramos una continua revelación del interés vital del espíritu griego por el problema de la virtud humana (*areté*) mucho antes de que surgieran los sistemas de “ética filosófica”, así también la afirmación de la ley como principio general de vida precedió la investigación teórica especializada de su significado”, págs. 3-4.

<sup>4</sup> Domenico Musti: *Demokratía. Orígenes de una idea*, Alianza Ed., Madrid, 2000, pág. 323.

Podemos entender estos conceptos de modos diversos, incluso referirnos a ellos con nombres distintos pero, sin duda, son las nociones que guían y han guiado no sólo la reflexión política sino también el cómo los hombres estructuramos nuestras vidas. Pueden aparecer bajo el nombre de poder frente a la conciencia, como lo oficial frente a la resistencia individual, o como la ley frente a la voluntad personal. Este es el modo en el que podemos encontrarlos en la tragedia griega. Pero también, de un modo más actual, como el Estado frente al individuo, o la casa frente a la ciudad, el poder público y los derechos individuales, la solidaridad como opuesta al individualismo; o como las dos facetas enfrentadas del hombre moderno: ciudadano y sujeto privado.

Por su parte, algunos de los grandes estudiosos de este tema en la ciudad antigua se han referido a lo público y lo privado bajo los nombres de participación y apatía en el poder político, como es el caso de Finley<sup>5</sup>. Fustel de Coulanges<sup>6</sup> analiza la realidad de la ciudad antigua bajo la dicotomía Estado-familia. Y Glotz<sup>7</sup> lo hace desde el análisis de la sociedad política como conjunto frente al poder individual.

Siguiendo el recorrido que la autora S. Ford Wiltshire hace a través de estos conceptos de público y privado, aceptamos que estas categorías aparecieron en la cultura griega<sup>8</sup>, ya que “dichas delineaciones no podrían haber sido hechas en las teocracias del antiguo cercano oriente, porque en dichas culturas dios-soberano lo permea todo y no es posible la noción de lo privado. La polaridad apareció en el lenguaje griego, no obstante, ya con Homero y fue más elaborada en el periodo

---

<sup>5</sup> Cfr. Moses I. Finley: *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980.

<sup>6</sup> Cfr. Fustel de Coulanges: *La ciudad Antigua, estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*, Daniel Jorro Ed., Madrid, 1931.

<sup>7</sup> Cfr. Gustave Glotz: *History of Greece*, Colección “La evolución de la humanidad”, Vol. XV, síntesis colectiva, dirigida por Henri Berr, Unión tipográfica editorial hispano americana, México, 1957.

<sup>8</sup> Esta primera aparición de los conceptos tiene lugar en *Odisea* 3.79-84. Homero: *Odisea*, Biblioteca Gredos, Barcelona, 2006.

democrático de la Atenas clásica. [...] La primera oposición explícita entre lo público y lo privado en la literatura griega tiene lugar en la *Odisea*<sup>9</sup>.

Aunque, al igual que sucede con la libertad, será con el nacimiento de la *polis*, más concretamente con la democracia de Pericles, cuando estos conceptos se consoliden realmente. Quizá en un momento anterior, con Clístenes, ya podemos hablar de un primer esquema de consolidación de democracia y de estos conceptos. Pues, aunque, como ya hemos afirmado, estos conceptos, que abarcan ámbitos concretos de la realidad, no son una creación de la democracia<sup>10</sup>, sí son entendidos de un modo diverso con esta nueva realidad.

Con la democracia pericleana el individuo adquiere su papel como tal, como individuo frente a la situación que éste tenía en la sociedad aristocrática anterior a la democracia<sup>11</sup>. Será ésta última la que cree la condición de posibilidad de una nueva realidad privada<sup>12</sup>. O como lo expresa Domenico Musti, “lo político es aquí [en la

---

<sup>9</sup> Ford Wiltshire, S.: *Public and private in Vergil's Aeneid*, *op. cit.* “Such delineations could not have been made in the theocracies of the ancient Near East, because in such cultures god-as-ruler permeates everything and no notion of the private is possible. The polarity appeared in the Greek language, however, as early as Homer and was elaborated further in the democratic period of classical Athens. [...] The first explicit opposition between public and private in Greek literature occurs in the *Odyssey*”, págs. 8-9.

<sup>10</sup> Pierre Vidal-Naquet: *La democracia griega. Una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Akal Universitaria, Madrid, 1992. “Entre otras sorpresas, el desciframiento de las tablillas micénicas nos ha ofrecido ésta: la palabra *doulos* que designa en época clásica al esclavo”, pág. 48.

<sup>11</sup> Francisco Rodríguez Adrados: *La democracia ateniense*, Alianza Universidad, Ed., Madrid, 1983, “La exaltación de la individualidad propia de la moral agonal encuentra en Homero una primera restricción en la misma sanción social constituida por la idea de la gloria y la fama. Pues es evidente que no hay sociedad posible sin unas normas aceptadas generalmente y que contengan un principio cooperativo. Es la opinión general antes que la ley la que las impone: y su eficacia es tanto mayor en época primitiva cuanto que no existe diferencia en ella entre lo que se piensa de un individuo y lo que realmente “es”. [...] La aprobación social se refiere no sólo a la autoafirmación del individuo, sino también al respeto debido a los vínculos que le unen a los dioses y a la familia y a los que relacionan a los jefes con sus vasallos”, págs. 46-48.

<sup>12</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.* “El valor de lo público se distingue y consolida en la democracia de Pericles, pero históricamente no es nuevo; sí lo es “liberado” de lo social, de las antiguas distinciones de tipo aristocrático basadas en las relaciones familiares y el rango

democracia pericleana] una especie de terminal ideológica que, sin embargo, deja a sus espaldas un amplio espacio para una realidad concreta y cotidiana bien diferenciada y, en definitiva, libre”<sup>13</sup>.

Hablar de la distinción y de la realidad de estos dos ámbitos de la vida no significa hablar de una separación entre ambos. El mundo griego de la *polis* no supone una separación de esferas, sino una coordinación de ambas realidades. En la vida de la *polis* la relación de estas realidades es tan estrecha que podríamos decir que en absoluto tienen sentido la una sin la otra. Y, aunque es cierto que continuamente ambas realidades entran en conflicto la una con la otra es, precisamente, la reciprocidad de ambas lo que permite que la vida privada del individuo y la vida de la *polis* sean ambas civilizadas y “humanas”. Pues los actos y las decisiones de uno y otro ámbito no están aislados de sus consecuencias en el ámbito contrario<sup>14</sup>.

Pero, es más, no podemos hablar de separación en tanto que la *polis* y sus leyes son la condición de posibilidad de la vida privada del individuo. Pues, como es comúnmente aceptado en la sociedad griega clásica<sup>15</sup>, el hombre es un ser que tiende

---

económico, y desde el momento en que se define en nuevas normas e instituciones; pero también es antiguo, porque se trata de la extensión y el desarrollo (en otro ámbito y con distinta medida y calidad) del antiguo valor igualitario (igualdad dentro de las elites) del *isótes* y otros valores homólogos que habían sido y aún eran propios de las comunidades aristocráticas. Por otra parte, la esfera privada de la democracia periclea es, en su aspecto tradicional, la propiedad y la diferencia social, pero también es (signo de los nuevos tiempos y del distinto clima político y cultural que acompaña a la democracia de Pericles) la individualidad, el campo de las “nuevas necesidades”, de una educación más rica y de un empleo libre de la mente y el cuerpo, como antítesis de la educación militarista espartana”, pág. 12.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 12

<sup>14</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, “Por ejemplo, el carácter absoluto de valores y normas en Esquilo y Platón, fundado en una concepción religiosa, tiene repercusiones no sólo en la esfera individual, sino también en la política”, pág. 19.

<sup>15</sup> La expresión más celebre de esta idea es la de Aristóteles en su *Política* I 2, 1253 a 27-31. “But he who is unable to live in society, or who has no need because he is sufficient for himself, must be either a beast or a god: he is no part of a state. A social instinct is implanted in all men by nature, and yet he who first founded the state was the greatest of benefactors”.

a la comunidad, no sólo por interés propio, sino también por naturaleza; o por así decirlo, por necesidad. Y aún más, porque ambos, *polis* e individuo, comparten unos fines comunes.

Sólo con la llegada del Imperio Romano se podrá dar la verdadera separación de esferas como tal. Mientras en la Atenas pericleana se distinguían, pues delimitaban realidades y ámbitos diversos, así mismo se coordinaban de modo casi perfecto, será en Roma con el nacimiento de la burocracia, como afirma Max Weber<sup>16</sup>, cuando la relación de ambas esferas comenzará su verdadera separación<sup>17</sup>.

Es precisamente ésta la idea que queremos hacer constar, que, realmente, esa “separación”, que en la actualidad hemos convertido en evidente y necesaria, no tiene cabida en la *polis* griega. Y que, por ello, aplicar, no esa dicotomía, sino la separación de ambas “esferas” no es más que un anacronismo que da lugar a lecturas erróneas y a concepciones equivocadas de la sociedad y la filosofía política griegas. Y para ello es necesario analizar el concepto de libertad griego y compararlo con la libertad tal y como es entendida hoy día, pues, el concebir las esferas pública y privada como esferas separadas es producto de nuestra concepción liberal de la libertad.

Repetimos. Existen dos ámbitos diferenciados pero, a nuestro entender, no se dan separados, no son independientes el uno del otro. Lo público crea la posibilidad de lo privado. Por decirlo con Musti, la democracia supone un punto de llegada a la coordinación perfecta de ambas realidades, ambas indispensables. “Es como si Pericles dijera: “Después –esto es, una vez alcanzado el altísimo nivel de

---

<sup>16</sup> Cfr. Max Weber: *Theory of social and economic organization*, Ed. Freepress, New York, 1997.

<sup>17</sup> Ford Wiltshire, S.: *Public and private in Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, “If bureaucracy is the great contemporary barrier to a rich interaction between public and private life, [...] Weber locates the rise of bureaucracy in the administrative arrangements first perfected by the Roman Empire”, pág. 142.

constitución que yo he elaborado y os propongo- el futuro será “vivir”, vivir realizándose en el espíritu de la democracia. De nuevo estamos ante la relación de lo público con lo privado: “después” de que lo público ha creado las condiciones, no queda más que vivir según el modo de cada cual, alcanzar (podríamos decir) esa felicidad que la forma democrática hace posible, propone y tutela con sus leyes”<sup>18</sup>.

En la actualidad, en cambio, incluso en el plano personal, hemos asumido como algo que no podía ser de otro modo la existencia de dos esferas separadas y totalmente diferenciadas: la pública y la privada; independientemente de lo que entendamos por cada una de ellas o de hasta dónde estemos dispuestos a llevar los límites de una y otra. Los aspectos de lo público los llamamos políticos y los enfrentamos a aquellos de la vida privada a los que nos referimos al hablar de la casa y la familia.

También, las distintas concepciones de la política han asumido la existencia teórica de estos dos ámbitos, llegando, incluso, a estar íntimamente ligadas ciertas imágenes de lo público y lo privado con determinados modelos políticos así como de organización social. Son el centro conceptual desde el que se articulan reivindicaciones tan actuales como las feministas, ecologistas o, incluso, los debates bioéticos.

La razón de la asunción total de esta dualidad de esferas es clara, como ya hemos explicado. En la actualidad, y desde hace ya más de un siglo, la mayoría de las sociedades avanzadas vivimos bajo la bandera del pensamiento liberal, y hemos adoptado la definición liberal de libertad<sup>19</sup>. Esto es así, no sólo en lo concerniente a la teoría, sino también en lo relativo a nuestra vida cotidiana. Y es la fuerza de esta teoría política la que ha supuesto la aceptación general de la separación radical de las

---

<sup>18</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, pág. 22.

<sup>19</sup> Una concepción que analizaremos en el apartado 1.2.1.

esferas pública y privada. Es más, el gran teórico de esta distinción, Benjamín Constant, creía que sólo entenderíamos la política moderna comprendiendo esa separación<sup>20</sup>.

Constant diferencia claramente estas esferas. Su división parece de lo más intuitiva. Por un lado, define la esfera privada como el ámbito familiar y las relaciones domésticas, el círculo íntimo de amigos, el trabajo propio, y las creencias personales y las costumbres. Y por otro lado, bien diferenciado, habla de la esfera de lo público, como aquellas acciones que se llevan a cabo en el ámbito de la política, el campo de las leyes, incluso la economía.

Esta distinción, con unos u otros matices, ha sido recogida por autores tan influyentes y tan dispares como pueden ser: Max Weber, Isaiah Berlin, Hayek, Habermas, Richard Rorty o Michael Walzer. Pero, no sólo ha sido aceptada por autores liberales de las más distintas y alejadas tendencias, sino que es una distinción de la que también se han apropiado otras escuelas, de corte republicano y kantiano. Lo que supone que casi la totalidad del pensamiento político actual viene determinado por esta distinción, independientemente de cómo entiendan cada uno de ellos cada esfera, y qué engloben dentro de cada una de ellas.

Algo que comparte el profesor Geuss:

“De hecho vivimos en un tiempo y un lugar en el que no tenemos ningún marco general efectivo distinto del liberalismo para pensar la política, por ello el lugar que ocupa la distinción entre lo público y lo privado en dicho esquema general es el de la defensa de la “esfera privada” frente a la invasión de lo público, donde lo público está

---

<sup>20</sup> Cfr. Benjamin Constant: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.



constituido como el aparato coercitivo del gobierno, las intensas, omnipresentes lisonjas de las agencias administrativas, o la sutil presión de la opinión pública”<sup>21</sup>.

Podemos decir, muy a grandes rasgos que, para esta concepción liberal lo más importante es el individuo, y por tanto, el mayor bien es el bien del individuo. Por eso, su gran objetivo es reducir el poder del Estado sobre éste. Se entiende el Estado como un aparato de coacción. Esta concepción implica muchas cosas para la vida de los individuos. Por ejemplo: que por principio se prefiere la esfera privada porque representa el lugar agradable en el que nos sentimos en familia; es, además, el lugar donde se ejercen las virtudes, donde el individuo se siente libre. Este es un punto fundamental. El ámbito privado es aquel donde uno se siente libre, según otro de los grandes teóricos de la separación de esferas, Isaiah Berlin<sup>22</sup>.

Esta es una concepción, la de la separación de esferas, que no siempre ha existido, sino que ha evolucionado a lo largo de la historia, en la mente de los teóricos, así como en la conciencia de los ciudadanos. Esta distinta concepción de lo que vamos a llamar intuitivamente público y privado salta a la vista al comparar la distinta forma de aceptar los tipos de gobierno en la Grecia clásica y en la actualidad.

Mientras en Grecia la asamblea podía decidir sobre asuntos más que privados desde nuestro prisma, (matrimonio, educación de los propios hijos, o incluso lo relativo a la comida), y frente a la necesidad de participar en la vida política si el

---

<sup>21</sup> Raymon Geuss: *Public goods, private goods*, Princeton University Press, Princeton, 2001. “We are in fact living in a time and at a place in which we do not really have any effective general framework for thinking about politics apart from liberalism, so the main place that a distinction between public and private occupies in such a general scheme is in the context of a defense of the “private sphere” from encroachment by the public, where that public is constructed as the coercitive apparatus of government, the heavy, pervasive hortatory blandishment of administrative agencies, or the subtle pressure of public opinion”, pág. 114.

<sup>22</sup> Cfr. Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*

individuo quería sentirse realizado como humano, en las sociedades actuales, hemos pasado a una democracia representativa en la que esperamos tener que participar lo menos posible, que nos deje tiempo libre para nuestros asuntos privados.

Y cuando extrapolamos estas categorías, tal y como nosotros las entendemos hoy día, al análisis de los textos clásicos y de sus reflexiones políticas y éticas, estamos cometiendo un grave error<sup>23</sup>. Extrapolar la separación de esferas, tal cual la define Constant, implica arrastrar el error<sup>24</sup>, por varios motivos: primero, porque estos son términos, así entendidos y definidos, que no existen para las culturas anteriores a la nuestra; pero también porque el modo en que Constant delimita esos términos es más bien intuitivo, algo que resta claridad a nuestro análisis. Para nuestro autor: “Intuitivamente “lo público” hace referencia a apertura, a debate, a discusión colectiva, a pluralidad de opiniones, a información ampliada. Por otra parte “el espacio (público)” es difusamente ubicado en algún lugar entre el Estado y la sociedad, o directamente caracterizado como un ámbito identificable en el seno mismo de la sociedad civil. Vistas más de cerca, las cosas no son tan claras”<sup>25</sup>.

Efectivamente, las cosas no son tan claras. Por ello, debemos acercarnos más detenidamente a estos conceptos de libertad, público y privado, que van a ser los que guíen nuestras páginas como los dos “cristales” desde los que ver y entender la política de nuestro tiempo, dominada por dos grandes teorías: liberalismo y republicanismo. Así como serán también los instrumentos que servirán para defender

---

<sup>23</sup> Nora Rabotnikof: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Ed. Trotta, C.S.I.C., Madrid, 1997. “El trazado de los límites entre lo público y lo privado se ha modificado históricamente y puede decirse que el conflicto por la definición de esos límites forma parte de maneras específicas de concebir la vida política, cuando no la lucha política misma”, pág. 136.

<sup>24</sup> Lo que nosotros pretendemos en estas páginas es precisamente constatar el error que cometen muchos de los teóricos de la separación de esferas al reclamar a Aristóteles como referente de sus teorías.

<sup>25</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, op. cit., pág. 135.

y mostrar la mala e interesada interpretación que tanto liberales como republicanos han hecho de la filosofía política de Aristóteles, de la que algunos representantes de estas teorías se reclaman herederos intelectuales.

### 1.1. LOS CONCEPTOS DE “LIBERTAD”, “PÚBLICO” Y “PRIVADO”

Creemos que el gran error de la filosofía política hoy día reside en la falta de claridad en el análisis y el uso de los conceptos. Por eso, proponemos analizar, antes de seguir con nuestras reflexiones, qué es “libertad”<sup>26</sup> y qué es “público”<sup>27</sup> y qué “privado”<sup>28</sup>. Los conceptos de libertad, público y privado con los que hoy nos encontramos responden a una suma de factores y de teorías que se han ido acumulando a lo largo de la historia. En gran parte esto ha sido el resultado del deseo

---

<sup>26</sup> “Libertad: Facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos. Estado o condición de quien no es esclavo. Estado de quien no está preso. Falta de sujeción y subordinación. Facultad que se disfruta en las naciones bien gobernadas de hacer y decir cuanto no se oponga a las leyes ni a las buenas costumbres. Prerrogativa, privilegio, licencia. Condición de las personas no obligadas por su estado al cumplimiento de ciertos deberes. Contravención desenfrenada de las leyes y buenas costumbres. Licencia u osada familiaridad. Exención de etiquetas. Desembarazo, franqueza. Facilidad, soltura, disposición natural para hacer algo con destreza”. Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. Vol. II, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2001, pág. 1372.

<sup>27</sup> “Público: Notorio, patente, manifiesto, visto o sabido por todos. Vulgar, común y notado de todos. Se dice de la potestad, jurisdicción y autoridad para hacer algo, como contrapuesto a privado. Perteneciente o relativo a todo el pueblo. Común del pueblo o ciudad. Conjunto de las personas que participan de unas mismas aficiones o con preferencia concurren a determinado lugar. Conjunto de las personas reunidas en determinado lugar para asistir a un espectáculo o con otro fin semejante. En algunas universidades, acto público, compuesto de una lección de hora y defensa de una conclusión que se tenía antes del ejercicio secreto para recibir el grado mayor”, *Ibid.*, pág. 1856.

<sup>28</sup> “Privado: Que se ejecuta a vista de pocos, familiar y domésticamente, sin formalidad ni ceremonia alguna. Particular y personal de cada individuo. Que no es de propiedad pública o estatal, sino que pertenece a particulares. Muy contento, lleno de gozo. Persona que tiene privanza. Plasta grande de suciedad o escremento echada en el suelo o en la calle”, *Ibid.*, pág. 1835.

histórico de encajar distintas concepciones, religiosas, económicas y políticas de la libertad. Lo que ha dado lugar a unos términos poco claros y concisos.

Por eso, queremos analizar algunas de las acepciones que estos términos han tenido anteriormente. Acepciones que han ido dejando un poso para aquello que hoy concebimos como público y privado. También nos parece deficiente, o tal vez sesgado, el análisis clásico que se ha hecho de la libertad en Grecia por parte de muchos estudiosos. Por eso, es necesario analizar, antes de nada, como estos tres conceptos básicos venían comprendidos y valorados en la Antigüedad.

El análisis de los conceptos, especialmente en su génesis, resulta imprescindible para poder comprender las teorías aristotélicas a este respecto, pues éstas son producto precisamente de la experiencia política y social de la Atenas de los siglos V y IV a.C.<sup>29</sup>. Por ello, será esta realidad concreta el objeto de nuestro análisis. Y desde ella propondremos nuestra lectura de la filosofía práctica de Aristóteles, frente a las interpretaciones que en la actualidad parecen tener más peso.

### **1.1.1. Libertad**

#### **1.1.1.1. La libertad clásica y la libertad moderna**

Dos nos parecen los modos más comunes y aceptados en los que se ha entendido la libertad clásica. Por un lado encontramos a los estudiosos de los

---

<sup>29</sup> Tanto el concepto de libertad como la diferenciación público-privado tienen su origen en la Grecia clásica.

clásicos que defienden que en Grecia no existía libertad alguna. Quizá, la expresión más clara de esta concepción la encontremos en *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges<sup>30</sup>.

Fustel de Coulanges afirma que:

“Es, pues, un error singular entre todos los errores humanos el haber creído que en las ciudades antiguas había gozado el hombre de libertad. Ni siquiera tuvo idea de ella. No creía que pudiera tener el derecho de existir frente a la ciudad y sus dioses. [...] el gobierno cambió de forma muchas veces; pero la naturaleza del Estado persistió casi idéntica y su omnipotencia apenas disminuyó. El gobierno se llamó sucesivamente monarquía, aristocracia, democracia; pero ninguna de estas revoluciones concedió al hombre la verdadera libertad, la libertad individual. Gozar de derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte, he aquí lo que se llamaba libertad; pero el hombre no estaba menos sumiso al Estado. Los antiguos, y sobre todo los griegos, exageraron siempre la importancia y los derechos de la sociedad; sin duda se derivó esto del carácter sagrado y religioso que la sociedad había revestido en su origen”<sup>31</sup>.

Para Fustel de Coulanges la vida privada del individuo no tenía lugar en la ciudad antigua. Lo que este autor llama Estado<sup>32</sup> no dejaba resquicio alguno para la

---

<sup>30</sup> Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua* refiere indistintamente a Roma y a Grecia, lo que hace difícil distinguir qué atribuye exactamente a la *polis* griega y qué a la ciudad romana.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, págs. 331-332.

<sup>32</sup> Son muchos los autores, sobre todo alemanes, que al hablar de la *polis* griega se refieren a ella como Estado. Esta nos parece una mala traducción o interpretación del término, pues por Estado entendemos una institución moderna, que nace en Europa entre el 300 y el 500, con los reinos y con los principados, y por tanto responde a algo muy alejado de lo que era la *polis*. Quizá podemos aceptar, más fielmente a la realidad, la traducción de *polis* por ciudad, pero tampoco esta es una equiparación válida. Hoy, por ciudad, entendemos el aglomerado urbano. Pero, la *polis* era no sólo eso sino también el campo que circundaba a ese aglomerado urbano así como los productos de la agricultura que abastecían dicha *polis*. En definitiva incluía todo aquello que la

libertad individual. Pues, en su opinión, “la ciudad se fundó sobre una religión y se constituyó como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejerció sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano quedaba sumiso en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo entero”<sup>33</sup>, esto es “la vida privada no se eximía a esta omnipotencia del Estado”<sup>34</sup>. De este modo, nuestro autor presenta un individuo que no tiene ningún tipo de vida propia, que no es más que una pieza del engranaje de algo parecido a una máquina.

Pero, ni tan siquiera la participación en esa máquina sería algo voluntario y libre por parte del individuo, según Fustel de Coulanges. Esto es, ni siquiera la participación en la vida pública significaría ejercicio de libertad, aunque sólo fuera de libertad pública, una libertad que para nuestro autor no tiene valor alguno. Ni tan siquiera esto, pues también este ejercicio de los derechos públicos es entendido como una sumisión al Estado.

Por decirlo en palabras del propio autor:

“El Estado no permitía que un hombre fuese indiferente a sus intereses; el filósofo, el hombre de estudio, no tenía el derecho de vivir aparte. Era una obligación que votase en la asamblea y que fuese a la vez

---

hacía auto-suficiente. Y la auto-suficiencia, o *autarkeia*, implicaba una representación amplia: económica, militar y jurídica, como mínimo. Lo cierto es que la *polis* es una realidad propiamente griega por lo que creemos mejor nombrarla como tal, sin traducir: *polis*.

Véase al respecto en Finley, M. I., *Economy and society in ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1981, el capítulo 1, de la primera parte: “The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond”. En dicho capítulo (anteriormente publicado en *Comparative Studies in Society and History* XIX, 1977, 305-27) Finley explica el porque no está de acuerdo con las acepciones que normalmente se le dan a la *polis* griega; así como su disconformidad con la explicación que Fustel de Coulanges da de la *polis* en su libro *La ciudad antigua*, referente indispensable en los estudios sobre dicho tema.

<sup>33</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, *op. cit.*, pág. 326.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pág. 327.

magistrado. En un tiempo en que las discordias eran frecuentes, la ley ateniense no permitía al ciudadano ser neutro; tenía que combatir por uno u otro partido; contra el que deseaba permanecer alejado de las facciones y mostrarse tranquilo, la ley pronunciaba una pena severa: la pérdida del derecho de ciudad”<sup>35</sup>.

Esta es una postura, la aquí expuesta, defendida por Fustel de Coulanges y por otros estudiosos de la Antigüedad, a la que únicamente se puede llegar leyendo los textos griegos desde una perspectiva absolutamente sesgada, y con la convicción de que el Estado y el individuo son entidades totalmente opuestas, esto es, desde la concepción actual de que el Estado es un mal para el individuo, algo ante lo que el hombre debe rebelarse.

Esto supone olvidarse de la concepción griega según la cual el hombre sólo es tal en tanto que vive en comunidad, en una comunidad bien organizada, con buenas leyes expresión de la recta razón<sup>36</sup>. También supone olvidar el verdadero significado de la libertad griega y tener una concepción muy negativa de la libertad política, como es el caso de la mayoría de los pensadores actuales, así como del común de los individuos. Y ésta es, también, la postura del propio Fustel de Coulanges, como él mismo acepta<sup>37</sup>.

En segundo lugar, encontramos la interpretación de aquellos autores que defienden que la única libertad que existía para los antiguos era la libertad política.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 328.

<sup>36</sup> Aristot., *Pol.*, III 16, 1287 a 28-32. “Therefore he who bids the law rule may be deemed to bid God and Reason alone rule, but he who bids man rule adds an element of the beast; for desire is a wild beast, and passion perverts the minds of rulers, even when they are the best of men. The law is reason unaffected by desire”.

<sup>37</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, *op. cit.*, “El gobierno se llamó sucesivamente monarquía, aristocracia, democracia; pero ninguna de estas revoluciones concedió al hombre la verdadera libertad, la libertad individual”, pág. 331.

No admitiendo resquicio alguno para la libertad individual en la *polis* griega. Este es el caso de Benjamín Constant. Merece la pena exponer la distinción entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, acuñada por Constant<sup>38</sup>. Pues, son estos los modos de entender la libertad que, sin duda, han condicionado los estudios posteriores relativos a esta problemática.

Constant define la libertad moderna como:

“El derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración”<sup>39</sup>.

Mientras que, contrapuesta a ésta libertad moderna, afirma que la libertad de los antiguos consistía en:

---

<sup>38</sup> Cfr. Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos políticos, op. cit.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, págs. 259-260.



“Ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a esto, admitían compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”<sup>40</sup>.

En definitiva, tenemos que los estudiosos clásicos, en su mayoría<sup>41</sup>, defienden que o bien no existía libertad alguna en la *polis* griega, o que si existía algún tipo era únicamente aquella relativa a la participación en los asuntos políticos. La primera postura nos parece fácilmente rebatible, simplemente hace falta recordar la definición que Aristóteles da de la democracia griega:

“El fundamento del estado democrático es la libertad; ya que según la opinión común de los hombres sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es, como dicen, el objetivo al que tiende toda democracia. Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno. [...] Otra característica es que uno puede vivir como quiere. Esto, dicen, es la marca de la libertad, ya que por otro lado, es propio del esclavo vivir como no quiere. Esta es la segunda característica de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, si es posible, y si no es posible, gobernar y ser gobernado por turno; y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pág. 260.

<sup>41</sup> Evidentemente existen autores que defienden que existe la libertad tanto política como individual en la *polis* griega. De ellos nos ocuparemos en los próximos apartados cuando presentemos la lectura de los textos griegos, y nuestra opinión sobre la libertad griega.

<sup>42</sup> Aristot., *Pol.*, VI 2, 1317 a 40-b 16, “The basis of a democratic state is liberty; which, according to the common opinion of men, can only be enjoyed in such a state – this they affirm to be the great end of every democracy. One principle of liberty is for all to rule and be ruled in turn, [...] Another is that a man should live as he likes. This, they say, is the mark of liberty, since, on the

Esta definición que da Aristóteles de la democracia refiere claramente a ambos tipos de libertad: tanto a la política como a la del individuo. Pues, el hombre siendo gobernado y gobernando por turnos ejerce su libertad pública; así como en su vida privada ejerce la libertad individual, pues se le permite vivir a cada uno como prefiere, esto es, libremente.

En cuanto a la segunda postura, aquella mayormente aceptada, nos parece mucho más cercana a la realidad de la *polis*, pero, aún así, pensamos que es demasiado reductiva.

Estamos de acuerdo en que lo que propone Constant, era libertad para los antiguos, sí, pero no está claro que fuera esta la libertad más valorada por ellos, y mucho menos que esta fuera la única libertad posible entre los antiguos, al menos entre los atenienses. No hay más que leer algunas de las afirmaciones que Pericles hace en su discurso fúnebre al respecto de la no participación, de la apatía respecto de los asuntos públicos y del ejercicio de esta “libertad pública”. Pericles debe, una y otra vez, animar a los ciudadanos atenienses a olvidarse en cierto modo de aquello a lo que se sentían más apegados, sus asuntos privados y sus casas. Debe exhortarlos a participar en la vida pública y a preocuparse por los asuntos comunes. Sin duda, esto deja ver la existencia de un tipo de “vida libre” en lo relativo a la vida privada del individuo. Posible, gracias, eso sí, al espacio público.

Pericles reprocha a los atenienses su despreocupación por la salvación de la comunidad y les dice a sus conciudadanos en su tercer discurso: “Hay que dejar, pues, de dolerse por los sufrimientos individuales y ocuparse de la salvación de la

---

other hand, not to live as a man likes is the mark of a slave. This is the second characteristic of democracy, whence has arisen the claim of men to be ruled by none, if possible, or, if this impossible, to rule and be ruled in turns; and so it contributes to the freedom based upon equality”.

comunidad”, y añade tras alabar el poder del imperio griego: “Es evidente que esta potencia vuestra nada tiene que ver con el disfrute de las casas y las tierras, a cuya privación dais una gran importancia; y no es razonable que os disgustéis por ellas; debéis más bien considerarlas, en comparación con esta potencia, un jardín de recreo y un lujo de rico, y darles escasa importancia, y tener en cuenta además que la libertad, si nos ocupamos de ella y conseguimos conservarla reparará fácilmente estas pérdidas, mientras que quienes se someten a otros suelen ver disminuidas, así mismo, las posesiones que tenían”<sup>43</sup>.

No es Pericles el único que llama la atención sobre este punto, también un autor como Aristófanes hace alusión a este respecto en varias de sus obras. Por ejemplo, en *La Asamblea de las mujeres*, pone Aristófanes en boca de Praxágoras, el siguiente discurso: “Y vosotros, oh pueblo, sois los culpables de todas estas cosas. Porque como cobráis vuestros salarios de los fondos públicos, cada uno mira lo que ganará él, mientras que el Estado [igual que Esimo], va dando tumbos”<sup>44</sup>. También Aristófanes recrimina la corrupción de los atenienses, quienes se dejan sobornar “privadamente” frente al bien público. Ejemplo de ello tenemos en *Las Tesmoforias* en una intervención del pariente de Eurípides, quien suplica: “¡Oh prítanis! Por tu mano derecha, que alargas abierta si alguien te da dinero, hazme un favor pequeño”<sup>45</sup>.

Frente a esto, ya no podemos aceptar la afirmación de Constant de que, a más participaba el individuo en la política, en la antigüedad, más libre se creía<sup>46</sup>. Y con ello no podemos aceptar la concepción de este autor de la libertad antigua. Sólo podemos estar de acuerdo con que esa era la “teoría”, pero no parece que ese fuera el

---

<sup>43</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990, II, 61, 4; II, 62, 3. (Discurso de Pericles).

<sup>44</sup> Aristófanes: *La Asamblea de las mujeres*, Ed. Cátedra, Madrid, 1991, pág. 228.

<sup>45</sup> Aristófanes: *Las Tesmoforias*, Ed. Cátedra, Madrid, 1991, pág. 200.

<sup>46</sup> Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos Políticos, op. cit.*, “Cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos más libre se creía”, pág. 281.

sentimiento de los hombres<sup>47</sup>. Pues, la participación, como sabemos, tenía serios límites en Atenas, no sólo en lo institucional, sino también en lo práctico (concentración en un solo centro, el urbano, de las funciones políticas), lo psicológico y lo comportamental. El absentismo, más allá de condicionamientos determinados fue grande durante periodos de gran importancia, porque también en el caso de la Antigüedad hay que distinguir entre los principios y la *praxis*.

Es más, el propio Sócrates defiende para sí una vida alejada de la política, de la vida pública<sup>48</sup>. Y afirma: “En efecto no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente”<sup>49</sup>.

Tampoco creemos cierto que todas las actividades privadas estuvieran severamente vigiladas, como afirman Fustel de Coulanges y Constant<sup>50</sup>. Ambos defienden que la economía, o la fortuna privada estaban en manos del Estado<sup>51</sup>, que

---

<sup>47</sup> Enrico Berti: *Il pensiero politico di Aristotele*. Editori Laterza, Bari, 1997. “Non tutti, infatti, desiderano effettivamente partecipare alla vita politica, anche, se secondo Aristotele, quelli che non lo desiderano, si sbagliano, perché in tal modo non possono raggiungere la virtù, e quindi nemmeno la felicità”, págs. 91-92.

<sup>48</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La elección de Sócrates había sido *idioteúein* (llevar una vida privada), no *politeúesthai* o *demosieúein* (tener una actividad política). Con Sócrates comienza la fuerte afirmación de los derechos individuales, de la individualidad que se distancia de la *polis*”, pág. 158.

<sup>49</sup> Platón: *Apología*, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982, 31 e – 32 a.

<sup>50</sup> Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos Políticos, op. cit.*, “Todas las actividades privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se dejaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria, ni, sobre todo con la religión. La facultad de elegir culto, que nosotros vemos como uno de nuestros derechos más preciados, les habría parecido a los antiguos un crimen y un sacrilegio”, pág. 260.

“La autoridad intervenía incluso en las relaciones domésticas”, pág. 260.

<sup>51</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, “Su fortuna estaba siempre a disposición del Estado; si la ciudad necesitaba de su dinero, podía ordenar a las mujeres que le entregasen sus

la educación<sup>52</sup> era totalmente impuesta y determinada por el gobierno de la *polis*, al igual que las costumbres<sup>53</sup>. Pero, sobre todo, hacen hincapié estos autores en la falta de libertad a la hora de la elección de las creencias, de la religión<sup>54</sup>.

Bien es cierto que las leyes griegas eran mucho más minuciosas que las actuales, pero no podemos olvidar, por ejemplo, que durante y tras la época de Pericles tuvo lugar un vasto desarrollo de la economía privada que engrandecería en

---

alhajas, a los acreedores que le redimiesen de sus créditos, a los dueños de olivares que le cediesen gratuitamente el aceite que habían fabricado”, págs. 326-327.

Aunque como más adelante veremos nuestro autor se contradice con sus afirmaciones sobre la propiedad privada.

<sup>52</sup> *Ibid.*, “Faltaba mucho para que la educación resultase libre entre los griegos. Muy al contrario, no había nada en que el Estado no procurase ser árbitro. En Esparta, el padre no tenía ningún derecho sobre la educación de sus hijos. La ley parece haber sido menos rigurosa en Atenas; pero la ciudad aún obraba de suerte que la educación fuese común, bajo maestros por ella escogidos. [...] El Estado quería dirigir solo la educación, y Platón nos dice el motivo de esta exigencia: “Los padres no deben ser libres de enviar o no enviar a sus hijos a casa de los maestros que la ciudad ha escogido, pues los niños pertenecen menos a sus padres que a la ciudad”. (Platón, *Leyes*. VII). El Estado consideraba el cuerpo y el alma de cada ciudadano como de su pertenencia; también quería modelar ese cuerpo y esa alma, de modo que de ambos pudiera obtener la mejor parte. Le enseñaba gimnasia, porque el cuerpo del hombre era un arma para la ciudad, y era preciso que este arma resultase lo más fuerte y lo manejable que fuera posible. También le enseñaba los cantos religiosos, los himnos, las danzas sagradas, pues este conocimiento era necesario a la buena celebración de los sacrificios y de las fiestas de la ciudad. Se reconocía en el Estado el derecho de impedir que hubiese una enseñanza libre al lado de la suya. Atenas promulgo una ley que prohibía instruir a los jóvenes sin una autorización de los magistrados, y otra que prohibía especialmente enseñar filosofía”, págs. 328-329.

<sup>53</sup> *Ibid.*, “Era ordinario que la costumbre fuese invariablemente fijada por las leyes de la ciudad: la legislación de Esparta determinaba el peinado de las mujeres y la de Atenas le prohibía llevar en viaje más de tres túnicas. La ley de Rodas impedía afeitarse; en Bizancio castigaba con multa al que tenía en su casa una navaja de afeitar; al contrario, en Esparta exigía que se afeitase el bigote”, pág. 327.

<sup>54</sup> *Ibid.*, “El hombre no poseía la elección de sus creencias. Debía creer y someterse a la religión de la ciudad. Era lícito odiar o despreciar a los dioses de la ciudad vecina; cuanto a las divinidades de carácter general y universal, como Júpiter Celeste, Cibele o Juno, se tenía libertad de creer o no creer en ellas. Pero no era posible dudar de Atenea Poliade, de Erectea o de Cecrops. Hubiese sido gran impiedad, atentatoria a la religión y al Estado, y que el Estado hubiese reprimido severamente. Por este crimen fue Sócrates condenado a muerte. La libertad de pensar a propósito de la religión, fue absolutamente desconocida entre los antiguos. Era necesario conformarse a todas las reglas del culto, figurar en todas las procesiones, tomar parte en la comida sagrada. La legislación ateniense imponía castigo a los que se abstuviesen de celebrar religiosamente una fiesta nacional”, pág. 330.

También en esto se contradice nuestro autor con su explicación de la religión de culto doméstico.

gran medida la economía pública de la *polis*<sup>55</sup>. Es más, el propio Constant admite que existió una gran actividad comercial en Atenas, y que precisamente por eso se distinguía el pueblo ateniense de los demás pueblos antiguos (aunque sólo en eso)<sup>56</sup>. Debemos, también, tener en cuenta el análisis que Aristóteles hace de la crematística<sup>57</sup>, en *Política* I, 9 y 10. En estos capítulos Aristóteles presenta lo que es y debe ser la administración doméstica y como ésta busca el provecho personal-familiar. Pero, aún más importante y aclaratorio nos parece el análisis que nuestro autor hace, en *Política* I, 11, del monopolio. Este análisis nos muestra que Aristóteles debe explicar el control total del estado sobre unos bienes, frente a la actividad privada y libre de los individuos, así como ciertos individuos también están tentados de llevar a cabo monopolios sobre algunos bienes para obtener su provecho personal. Tampoco podemos olvidar que, aunque de un modo diverso, también nuestra educación así como nuestras costumbres vienen determinadas hoy día por

---

<sup>55</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La ciencia de las finanzas progresa en lo público y en lo privado, en el sentido de que se abren paso las ideas de beneficio, organización del sistema de beneficios, iniciativa y empresa. Por tanto, un gran desarrollo de la economía privada, que alimenta también la economía pública. Ciertamente, la economía del siglo IV es más compleja, y no es casual que los textos teóricos y epigráficos de este periodo muestren una conciencia de los hechos económicos muy superior a la del siglo V. A su modo, todo evoluciona; desde la propia idea de inversión y beneficio al desarrollo de las técnicas bancarias. Todo se trata según las ideas de capital e interés (*tò kephalaion, ho tókos*). Lo cierto es que en el plano de la especialización y del esfuerzo intelectual, de la promoción de una *techen*, un arte –el arte de hacer dinero, la “crematística”- estas novedades representan un paso adelante”, págs. 223-224.

<sup>56</sup> Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos Políticos, op. cit.*, “Hay una república en la Antigüedad, en la que la sujeción de la existencia individual al cuerpo colectivo no fue tan completa”, pág. 261.

“Atenas, [...] era la más comerciante de todas las repúblicas griegas; [...] el comercio había hecho desaparecer entre los atenienses algunas de las diferencias que distinguen a los pueblos antiguos de los modernos. [...] Sin embargo, existían en Atenas otras muchas circunstancias que influían en el carácter de las naciones antiguas; había una población esclava y el territorio era muy pequeño, y por todo ello también encontramos allí restos de la libertad propia de los antiguos. El pueblo hace las leyes, examina la conducta de los magistrados, obliga a Pericles a rendir cuentas, condena a muerte a los generales que habían dirigido el combate de las Arginusas. Además, el individuo estaba en Atenas mucho más sometido a la supremacía del cuerpo social de lo que lo está hoy en cualquier estado libre de Europa, como lo prueba la existencia del ostracismo, arbitrariedad legal abalada por todos los legisladores de la época, que nos parece y debe parecernos una escandalosa iniquidad”, pág. 266.

<sup>57</sup> Estudiaremos el análisis que Aristóteles hace de la crematística en nuestro apartado *oikos* y *oikonomía*.

nuestros gobiernos y nuestra cultura. Todo lo anteriormente afirmado nos parece que presenta una gran prueba para desarticular las afirmaciones de Fustel de Coulanges y de Constant a cerca de la no existencia de libertad en la vida de la Grecia clásica.

Constant, al igual que Sartori y Fustel de Coulanges, parece estar profundamente convencido de que existe una hipertrofia de la vida pública del individuo no dejando resquicio alguno a la vida privada, como demuestran afirmaciones del tipo “la autoridad social entorpecía la voluntad de los individuos”<sup>58</sup>.

Tampoco con esto podemos estar de acuerdo, al menos desde el punto de vista de la concepción griega. Seguramente, desde nuestro prisma, el que las leyes legislaran tantos aspectos de la vida, no sólo en el plano público, sino también en lo privado, incluso las costumbres, nos parecería una intromisión inaceptable por parte de la autoridad en nuestras vidas. Pero, para un griego del siglo V o IV a.C. obrar según las leyes era obrar según la razón.

El individuo se identifica con esas leyes de la *polis* porque sabe perfectamente, por experiencia, que sin esas leyes no tendría libertad: volvería a la tiranía o a la oligarquía. Las leyes son, para ellos, las garantes de su autonomía, no un obstáculo. Por tanto estas son concepciones radicalmente distintas que no podemos medir con un mismo parámetro<sup>59</sup>.

Es cierto, como afirma Sartori, que “en el vivir político los griegos no veían un aspecto o parte de la vida. Veían en él la plenitud y la esencia. El hombre no político

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, pág. 261.

<sup>59</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, “La *polis* es ahora el criterio de la conducta y de la *areté*, incluso para las clases nobles. Pero es al pueblo sobre todo al que le ofrece un nuevo hogar: un culto que ahora no estará ya reservado a las familias aristocráticas, un motivo de orgullo y de acción, una protección y ayuda económica y no ya sólo contra el enemigo exterior. La idea de la *polis* es la que promueve el desarrollo de la justicia, por el hecho de que sin la segunda no se mantiene en pie la primera”, pág. 78.

era para los griegos un *ilion*, un ser incompleto y carente (nuestro “idiota”) cuya insuficiencia residía, precisamente, en su debilidad de *polis*”<sup>60</sup>. Sin embargo, lo que no aceptamos es que “para los griegos, el hombre era sin residuo, el *polites*, el ciudadano; lo que hace inconcebible distinguir y además contraponer el individuo a su ciudad. De lo que coherentemente se deriva que para ellos la libertad residía sin residuo en el gobierno colectivo”<sup>61</sup>. Podríamos aceptar que el modo de vida espartano produjera dicho efecto en sus ciudadanos pero, precisamente, contra ellos y contra su estilo de vida es contra quienes los atenienses defienden su libertad empírica y su concepto de ésta.

Lo que más nos sorprende es que ésta sea la concepción comúnmente aceptada, ya que no nos parece en modo alguno cierta, ni nos parece aceptable, que el ciudadano griego sea presentado como un “ciudadano total”, según la expresión de Dahrendorf<sup>62</sup>. A esta concepción del ciudadano griego como ciudadano total se suman estudiosos de la política y del mundo clásico como Sartori o Fustel de Coulanges.

---

<sup>60</sup> Giovanni Sartori: *Democrazia. Cosa é*, Rizzoli Libri, Milano, 1993, “Nel vivere politico i greci non vedevano una parte o un aspetto della vita. Ne vedevano la pienezza e l’essenza. L’uomo non politico era per i greci un *ilion*, un essere incompleto e carente (il nostro “idiota”) la cui insufficienza stava, appunto, nella sua debolezza di *polis*”, pág. 147.

<sup>61</sup> *Ibid.*, “Per i greci l’uomo era senza residuo il *polites*, il cittadino; il che rende inconcepibile distinguere e poi contraporre il singolo alla sua città. Dal che coerentemente deriva che per loro la libertà si risolveva senza residuo nel governo collettivo”, pág. 147.

<sup>62</sup> Norberto Bobbio: *Il futuro de la democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, 1984, “Marx aveva additato come meta dello sviluppo civile dell’umanità l’uomo totale. Ma l’individuo rousseauiano chiamato a partecipare dalla mattina alla sera per esercitare i suoi doveri di cittadino sarebbe non l’uomo totale ma il cittadino totale (com’è stato chiamato con evidenti intenzioni polemiche da Dahrendorf). [R. Dahrendorf, *Cittadini e partecipazione: al di lá della democrazia rappresentativa?* In *Il cittadino totale*. Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi, Torino, 1977, págs. 33-59: “Le società diventano ingovernabili, se i settori che le compongono rifiutano il governo in nome dei diritti di partecipazione, e questo a sua volta no può non influire sulla capacità di sopravvivenza: ecco il paradosso del cittadino totale” (pág. 56).] E il cittadino totale no è a ben guardare che l’altra faccia non meno minacciosa dello stato totale. Non a caso la democrazia rousseauiana è stata spesso interpretata come democrazia totalitaria in polemica con la democrazia liberale”, págs. 30-31.



Sartori defiende que:

“El autogobierno, el verdadero, el que practicaban los griegos, lleva consigo una total dedicación del ciudadano al servicio público: gobernarse por sí mismo quiere decir pasar la vida gobernando [...] De este modo la absorbente politización demandada por la conducción personal de los asuntos públicos crea un profundo desequilibrio entre las varias funciones de la vida en común. El ciudadano lo era a tiempo completo. De esto resultaba una hipertrofia de la política en correspondencia a una atrofia de la economía. El “ciudadano total” producía una sociedad malformada”<sup>63</sup>.

A estos autores que como Sartori o Fustel de Coulanges entienden que existía dicha atrofia en la economía debemos preguntarles, cómo explican entonces el poder económico de Atenas y la productividad de los pequeños empresarios atenienses; o cómo pueden explicar la riqueza de los particulares; o, lo que es aún más llamativo, la diferencia de los niveles de vida en la *polis*.

Fustel de Coulanges dedica todo un capítulo de su libro *La ciudad antigua*<sup>64</sup> a desarrollar esta idea de falta total de libertad en la *polis* griega en la que el ciudadano no era más que una pieza de la maquina que suponía la *polis*. Pues, según este autor: “El ciudadano quedaba sumido en todas las cosas y sin ninguna reserva en la ciudad: le pertenecía todo entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado

---

<sup>63</sup> Sartori, G.: *Democrazia. Cosa è, op. cit.*, “L’autogoverno, quello vero, quello che praticavano i greci, comporta una totale devozione del cittadino al pubblico servizio: governarsi da sé vuol dire passare la vita governando [...] A questo modo l’assorbente politicità richiesta dalla conduzione in proprio dei pubblici affari crea un profondo squilibrio tra le varie funzioni della vita associata. Il cittadino era tale a tiempo pieno. Ne risultava una hipertrofia della politica in corrispondenza a una atrofia dell’economia. Il “cittadino totale” produceva una società malformada”, pág. 145.

<sup>64</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, capítulo XVIII, “Omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual”, del libro III.

que conservaba la religión, sosteníanse mutuamente y sólo formaban una; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una sola fuerza casi humana, a la que alma y cuerpo quedaban esclavizados”<sup>65</sup>.

Estos autores normalmente se apoyan en textos platónicos o en la vida espartana para defender estas posturas. Pero sabemos que Platón va a contracorriente de la democracia, incluso que crítica fuertemente la libertad de los individuos para escoger la educación de sus hijos, e incluso, sus cultos. Por otro lado, también está claro que utilizar el modelo de Esparta, que justamente no era democrático, para criticar la democracia en Grecia y su idea de libertad, no es lo más coherente. Es además, el esfuerzo de Platón por poner límite a esa libertad del individuo, en la comunidad de mujeres o en la organización del programa educativo en la *República*, donde se puede ver, por contraste lo que realmente existía.

El mejor ejemplo son los diálogos del joven Platón, donde, muy socráticamente, refleja las incertidumbres de la libertad personal de los atenienses. Y de manera semejante sucede en los diálogos del joven Aristóteles<sup>66</sup> donde éste, a su vez, critica la concepción de Estado platónico frente a la familia, la felicidad y la justicia. Como se puede ver en el diálogo de juventud de Platón, *Protágoras*<sup>67</sup>, la propia posición de los sofistas es una muestra de esa libertad individual. Sin la democracia, justamente, la libertad personal del sofista sería imposible.

Lo cierto es que la tradición greco-romana, como defiende Wiltshire, “presupone que los ciudadanos están motivados por la virtud civil tanto como por su propio interés, la virtud por la cual la participación en la vida pública da lugar a un

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 326.

<sup>66</sup> Cfr. José Lorite Mena: *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista*. Centro de filosofía Universidad de los Andes.

<sup>67</sup> Cfr. Platón: Diálogos I. *Protágoras*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992

tipo de educación moral”<sup>68</sup>. El problema es que estos autores que defienden que el hombre era esclavo de lo público pertenecen a esta tradición individualista<sup>69</sup> en la que nos hemos instalado los ciudadanos de las sociedades actuales. Y no son capaces de entender que para los griegos, el bien público era algo más que la suma de los beneficios privados.

En cambio debemos hacer constar en estas páginas que es insostenible afirmar que lo que hoy entendemos por ley y por libertad sea lo que normalmente, a lo largo de la historia, se ha entendido por tal<sup>70</sup>. La tradición desde la que estos autores vuelven a la Grecia clásica les impide ver que ni la ley ni la libertad antigua responden a los parámetros actuales de ley y libertad, y les hace confundir la relación que entre ambos conceptos existe en una y otra época. El hombre libre griego es, precisamente, tal porque la *polis*, o más exactamente su *nomos*, le otorga dicho estatus<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Ford Wiltshire, S.: *Public and private in Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, “Presupposes that citizens are motivated by civil virtue as well as self-interest, the virtue for which participation in public life forms a sort of moral education”, pág. 5.

<sup>69</sup> A esta concepción de la ley, la legalidad y la libertad, sólo se ha podido llegar tras la edad moderna. Para su desarrollo ha sido necesaria la mentalidad que consigo trajeron tanto el contractualismo del seiscientos y el setecientos, como la economía política y la filosofía utilitarista. Sólo con todo este bagaje ha sido posible dejar de entender al hombre como *zôon politikón*. La concepción en la que el hombre moderno se ha situado aparece de modo muy fuerte en el pensamiento político y social actual, tanto es así que parece que muchos de los autores y estudiosos contemporáneos no pueden desprenderse de ella, ni tan siquiera para analizar y comprender la política clásica.

<sup>70</sup> Bobbio, N.: *Il futuro de la democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, *op. cit.*, “Per quanto strana e storicamente insostenibile, questa interpretazione della natura “autentica” della legge è tutt’altro che infrequente nella storia del pensiero giuridico”, pág. 157.

<sup>71</sup> Higinio Marín: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Iberoamericana, Madrid, 1997. “Aunque desde nuestro tiempo resulte casi impensable, en la *polis* ser libre no consiste en no estar sometido a ley, sino más bien en lo contrario. La ley es norma, medida, regla, razón –*logos* y *nomos*-. Estar sometido a ley es estar salvaguardado de la barbarie, de la falta de norma. Por contraposición la barbarie es vivir sin ley, estar sometido a la falta de medida, de *logos*. El esclavo griego (y el romano y el medieval) no es el que soporta el peso injusto de la ley, sino el que no tiene por morada la medida de lo humano que es la ley: el que está más allá –concretamente fuera- del bien y del mal, de la justicia y de injusticia. La ciudad se salvaguarda de la barbarie física con la murallas, de la barbarie política por la ley”, pág. 56.

El ciudadano antiguo no es un “ciudadano total”, porque no es cierto afirmar que no quedaba resquicio de libertad para el individuo fuera de su vida pública. No es posible defender que el hombre griego no era más que ciudadano, olvidando así las otras facetas de su vida como padre, esposo, amigo, señor de sus esclavos... Esto es tan falso como afirmar con Constant que el ciudadano moderno es totalmente independiente en su vida privada<sup>72</sup>.

El individuo no era esclavo en las cuestiones privadas como se empeñan en afirmar muchos estudiosos de la sociedad clásica. La vida pública dejaba un amplio lugar a la libertad privada. Pues, precisamente, esa vida pública era garante del espacio privado y de la libertad de éste. “En la ciudad-comunidad de los antiguos la libertad no se afirmaba oponiéndose al Estado: el Estado no existía. La libertad se afirmaba, al contrario, en el tomar parte en el poder colectivo”<sup>73</sup>.

Es esta una concepción que ha quedado nublada tras la aceptación general de que libertad pública y libertad privada son no sólo diferentes, sino también opuestas y excluyentes la una de la otra. Es evidente que “nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos”<sup>74</sup>, pero no por las razones esgrimidas por Constant. Sino que eso se debe, sobre todo, a nuestra concepción de lo público y lo privado.

Para nosotros lo público ha dejado de ser el garante de nuestra vida individual; la política ya no tiene nada que ver con la moral y, sin duda, las leyes han dejado de ser expresión de la pura razón. Lo que importa no es el bien común, sino el interés

---

<sup>72</sup> Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos políticos, op. cit.*, “Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia”, pág. 261.

<sup>73</sup> Sartori, G.: *Democrazia. Cosa è, op. cit.*, “Nella città-comunità degli antichi la libertà non si affermava opponendosi allo Stato: lo Stato non c’era. La libertà si affermava, all’inverso, nel prendere parte al potere collettivo”, pág. 149.

<sup>74</sup> Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos políticos, op. cit.*, pág. 267.

privado, y ambos son entendidos como incompatibles. No existe la conciencia de pertenencia a la comunidad que existía entre los antiguos. Esas son las verdaderas razones de que no seamos capaces de disfrutar de la libertad antigua.

Pues, por lo demás, todo aquello que Constant reclama como los objetivos de las sociedades modernas respecto a la búsqueda de libertad son exactamente los mismos que los políticos y filósofos griegos habían reclamado. Ya que lo que Constant reivindica no es otra cosa que el deber que los modernos tenemos de aprender a combinar ambas libertades, entendidas como “participación activa y continua en el poder colectivo”<sup>75</sup>, esto es, “como reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria”<sup>76</sup>, por un lado; y como “el disfrute apacible de la independencia privada”<sup>77</sup> y la “seguridad en los disfrutes privados; y las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes”,<sup>78</sup> por otro. Así como, que las instituciones deben elevar a los ciudadanos a la más alta dignidad moral<sup>79</sup>.

Si estas son nuestras reivindicaciones para la sociedad moderna, no estamos muy lejos de aquello que Pericles pedía a sus conciudadanos; no estamos lejos de las exhortaciones que Pericles hace a los atenienses; y mucho menos, estamos lejos de la enseñanza que Aristóteles nos ofrece en su *Ética* y su *Política*. La única diferencia

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pág. 268.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, pág. 269.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pág. 268.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, pág. 269.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, “Lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra. Las instituciones, [...] deben cumplir los destinos de la especie humana; alcanzan mejor su objetivo cuanto mayor es el número de ciudadanos que elevan a la más alta dignidad moral. La obra del legislador no está completa si únicamente ha llevado la tranquilidad al pueblo. [...] Las instituciones tienen que completar la educación moral de los ciudadanos. Respetando sus derechos individuales, cuidando de su independencia, no turbando sus ocupaciones, debe sin embargo reafirmar su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y de vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas”, pág.285.

que podemos señalar es que Constant hace su reivindicación desde una dicotomía que debe negociarse, mientras que los demócratas griegos lo hacen desde una dinámica de intereses inclusivos.

Incluso cuando Constant afirma que el fin del individuo no es la felicidad<sup>80</sup>, como lo era para algunos clásicos, sino “el perfeccionamiento a donde nos lleva nuestro destino, y la libertad política es el medio más eficaz y más enérgico que nos haya dado el cielo para perfeccionarnos”<sup>81</sup>, lo único que muestra es no haber comprendido el fin que Aristóteles proponía para el hombre<sup>82</sup>.

En definitiva, estamos convencidos, como intentaremos demostrar mediante el análisis de algunos textos clásicos, de que aquello que Constant reclama para la modernidad, esto es, que “la libertad política sea garantía de la libertad individual” es precisamente aquello que los griegos habrían defendido, al menos de Pericles en adelante.

---

<sup>80</sup> Constant, B.: “¿Es realmente cierto que la felicidad, de cualquier tipo que sea, es el único fin de la especie humana? En ese caso nuestra carrera sería bien estrecha y nuestro tiempo bien poco relevante. Cualquiera que esté dispuesto a hundirse, a restringir sus facultades morales, a rebajar sus deseos, a renunciar a la actividad, a la gloria, a las emociones generosas y profundas, puede embrutecerse y ser feliz. No señores, yo declaro a favor de la parte mejor de nuestra naturaleza, de esa noble inquietud que nos persigue y nos atormenta, de ese ardor por extender nuestros conocimientos y por desarrollar nuestras facultades”, pág. 283.

<sup>81</sup> *Ibid.*, págs. 283-284.

<sup>82</sup> Enrico Berti: Introducción a Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*. UTET Librería, Torino, 2004, págs. XXX-XXXI. Explica el profesor Berti que para Aristóteles la finalidad natural del hombre es de orden moral, coincide con la realización del propio fin y en la realización de su propio fin y de sus capacidades reside la felicidad del hombre.

Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Aristotele proprio nell’*Etica Nicomachea* identificherà il bene supremo dell’uomo con la “felicità” (*eudaimonìa*), ovvero con il “vivere bene” (*toe eu zen*), o con “l’agire bene” (*to eu pràttein*), e lo concepirà come realizzazione delle disposizioni migliori, cioè delle “virtù” (*aretè*) caratteristiche dell’uomo”, pág. 5.

“Questo insieme di attività politiche e teoretiche, che costituiscono l’essercizio complessivo di tutte le virtù, ossia la realizzazione in modo perfetto di tutte le capacità umane, viene proposto da Aristotele come ideale di vita, cioè come felicità, valido sia per il singolo individuo che per la città”, pág. 87.

### 1.1.1.2. La libertad: un descubrimiento griego

Aunque, como hemos visto, ciertos autores se empeñen en negar la existencia de la libertad en Grecia, lo cierto es que ésta es, precisamente, una invención o un descubrimiento griego. Serán los griegos los que, gracias a la acumulación de una serie de factores sociales y políticos, acuñarán por primera vez un término para referirse a lo que hoy entendemos por libertad. Ese término fue: *eleutheria*. Éste representa e implica mucho más que un simple concepto. Responde a un fenómeno no sólo filosófico, sino también social y político. Responde a una necesidad empírica.

Muchos son los autores<sup>83</sup> que coinciden en preguntarse porqué precisamente los oradores, los historiadores y los filósofos atenienses de los siglos V y IV a.C., y bajo

---

<sup>83</sup> Ejemplo de ello es el libro de Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient greece*. The University of Chicago Press, Chicago, 2004. Raaflaub afirma de su obra que “the present study thus presupposes a readiness to take the Greek concept of freedom seriously as a *phenomenon*, not primarily of the history of philosophy and ideas, but of social and political history. My aim is first of all to determine the period and circumstances in which a political concept of freedom emerged in Greece. This is all the more important since this apparently happened in Greece for the first time in world history. Neither Egypt and the Near Eastern civilizations that preceded the Greek or were contemporary with it nor China seem to have needed and created such a *political* concept, and our question is precisely why the Greeks did”, pág. 4.

Otros autores que, como el propio Raaflaub confirma, defienden que el concepto de libertad es un concepto nacido en Grecia son:

Finley, M. I.: *Economy and Society in Ancient Greece*. New York, 1982. “The pre-Greek world- the world of the Sumerians, Babylonians, Egyptians, and Assyrians; and I cannot refrain from adding the Mycenaeans- was, in a very profound sense, a world without free men, in the sense in which the west has come to understand the concept. It was equally a world in which chattel slavery played no role of any consequence. That, too, was a Greek discovery”, págs. 114-115.

Cfr. Ostwald, M.: “Freedom and the Greeks”. In Davis, R.W.: *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, Calif, 1995.

Cfr. Nestle, D.: “Freiheit”, RAC, 8, 1972.

Stanley, F.: *The Ancor Bible Dictionary*, Vol.2., 1992, págs. 855-859. “The OT knows of freedom almost exclusively only as a social state. [...] Thus the Hebrew terms for “free” and “freedom”, [...] which are not witnessed very frequently, often occur in discussion of slavery and

qué circunstancias, fueron los encargados de conceptualizar la idea de libertad que ha servido de referente desde entonces. Un concepto que heredó no sólo la cultura Helénica posterior, sino que pervive aún hoy.

Este fenómeno es sólo comprensible si analizamos la historia social y política del momento en el que dicha realidad va tomando forma. Algo que podemos situar entre los siglos VIII y V a.C. Esto es, con la sociedad homérica comenzaría a tomar forma, mientras que sería una realidad con la democracia. Y es que será con la democracia cuando las “funciones” de la libertad, tanto en lo político como en lo individual, estarán totalmente desarrolladas.

#### ***a) Libertad individual***

Ciertamente, los griegos arcaicos no otorgaban a la libertad importancia alguna. La libertad de aquellos pocos que eran libres (y estos podemos decir que eran básicamente los jefes del *oikos*, e incluso estos gozaban de una libertad muy elemental), se daba por asumida. Lo que se buscaba, durante esta época, era la estabilidad y el buen funcionamiento del grupo, no la libertad individual. Y es que durante este periodo los hombres sólo adquirirían su identidad por su pertenencia al grupo<sup>84</sup>.

---

manumission [...] Though the redemption of Israel from slavery in Egypt is cited in support for the manumission of Hebrew slaves in the 7<sup>th</sup> year, [...] the OT does not develop a theology of freedom on the basis of the Exodus. Rather, Israel was ransomed in order to be God’s servants [...] and the language used to describe this event is primarily that of “redemption”, not of “freedom””, págs. 855-859.

<sup>84</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, “Si en toda conducta humana encontramos siempre elementos competitivos o agonales mediante los cuales el individuo busca el reconocimiento de sus méritos y el éxito personal y, al lado de ellos, otros cooperativos fundados



El hombre entonces es entendido como hombre social, lo importante es el linaje. Pues, por un lado están los que tienen un nombre propio, el de su linaje, esos serán los llamados “iguales”. Por otro lado está la masa, el *demos*, los desiguales, estos no tienen nombre, ni honor, ni derecho a la palabra y, por tanto, no tienen poder alguno.

El mundo homérico sólo habla de libertad en relación a su pérdida<sup>85</sup>. Los valores predominantes en esta sociedad, organizada en *oikos*, y regida por los *basileus*, eran “honor” y “poder”, no la libertad, que no era más que una precondition de la que

---

en el respeto a instancias exteriores al individuo, resulta claro que la proporción en que ambos principios se junta varía mucho según los diferentes tipos de sociedad y los distintos ideales morales. La moral de la aristocracia griega es en la epopeya esencialmente competitiva o agonal; y ello abierta y francamente, sin los rodeos e hipocresías con que el principio de la afirmación de la propia personalidad se encubre con frecuencia en época posterior. [...] Así la moral agonal se encuadra dentro de una sanción colectiva, que acabará marcándole sus límites, pero que en principio simpatiza con ella. Y la excelencia se adscribe a cualidades heredadas de las familias nobles que no excluyen el esfuerzo del que es portador de las mismas ni su posible fracaso. Fracaso o éxito son lo que condiciona fama o deshonor; no basta la intención ni, a decir verdad, se distingue entre ésta y el resultado”, pág. 36.

<sup>85</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient greece, op. cit.*, “While the noun “*eleutheria*” is not attested in the entire archaic period, the adjective “*eleutheros*” occurs in the *Iliad* but is primarily used in a single fixed formula referring to the moment when freedom is lost; that is, it refers not directly to a person but to a change in the condition of that person. *Eleutheros* in Homer never designates the status of individuals or a group among the free or dominant part of society in contrast to those who are unfree or dependent. Thought of the community is prompted by only one phrase containing *eleutheros*. Remarkably, the word does not appear in the *Odyssey*, although this epic dwells on daily life in elite estates, and is missing entirely in Hesiod’s vocabulary. In Solon the term specifically describes those liberated from debt bondage, and in Alcaeus, probably the behaviour expected of a freeman. It denotes free status in legal contexts from at least the early sixth century and once in Heraclitus. Except for some uncertainly dated occurrences in Theogonis, these are the only extant references”, págs. 27-28.

“The epic testimonia on free and unfree are entirely part of the social background description. They indicate that the free –or, more precisely, the noble elite on whom the poet focuses- did not ordinarily regard their freedom as a fact worth nothing. Freedom was thus either unimportant or taken for granted. Moreover, since in the epics awareness of freedom, or of its absence, is primarily linked to the painful experience of its loss, members of Homeric society seem to have thought and talked of freedom only when they perceived a threat to their own freedom, which they had hitherto taken for granted. Their observation of slavery as a condition and their daily coexistence with those who were not free apparently did not suffice to make the free constantly aware of the value of their own freedom”, pág. 30.

gozaba esa élite. Por eso la libertad no era entendida como un valor fundamental, y además la preocupación verdadera era la supervivencia y no la libertad.

Como vemos, la libertad no era objeto de valoración en la Grecia arcaica de finales del siglo VIII y principios del VII a.C. Pues, para que se vea el valor de la libertad hay que ser consciente de la posibilidad de su pérdida. Algo que aquellos que eran libres en dicha época, la élite y los agricultores independientes, veían como algo remoto. Estos son, precisamente, por quienes Homero habla, es a quienes representa. Por eso no hay necesidad de hablar de la libertad. La pérdida de libertad era algo que sólo sucedía a los débiles, esto es, a las mujeres y a los niños. Era así respecto de la libertad individual. Pero parece que tampoco había razones para valorar la libertad política, pues, no era frecuente que los vencedores de una guerra gobernaran sobre los vencidos.

Claude Mossé en su obra *Las doctrinas políticas en Grecia*<sup>86</sup> pone de manifiesto como a mediados del siglo VIII a.C. tiene lugar una gran crisis tanto política como social en el mundo griego debido a la aparición y desarrollo del comercio mercantil. Algo que cambió radicalmente la vida griega.

“Nos encontramos con que en las viejas ciudades, la antigua monarquía homérica ha sido totalmente barrida y por doquier aparecen regímenes aristocráticos en los que el poder pertenece realmente a los jefes de las antiguas *genai* que forman el consejo. El rey, cuando se mantiene, no es más que un simple magistrado cuyas funciones son la mayoría de las veces religiosas, y en ocasiones también militares, como ocurre en Esparta, y que comparte sus antiguas atribuciones con otros magistrados. En ocasiones se mantiene el carácter hereditario de la

---

<sup>86</sup> Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia*, A. Redondo, Ed., Barcelona, 1970.

función real. Pero la mayoría de las veces ha sido sustituida por un sistema de elecciones con una duración más o menos limitada. Por otra parte, nos hallamos con que en las ciudades de reciente creación, los *oikistai*, los fundadores, deben proceder a la distribución del suelo entre los colonos, así como a la creación de nuevas instituciones”<sup>87</sup>.

Ante todos estos cambios, son varias, como explica Raaflaub, las causas por las que la pérdida de libertad, la esclavitud, se ve cada vez más cercana:

“Las costumbres de la guerra podían cambiar de tal modo que los conflictos armados no tuvieran ya como resultado la destrucción de las ciudades sino su subyugación, y la esclavitud no sólo de mujeres y niños sino también de los hombres. Como resultado, los esclavos hombres serían algo menos excepcional, y con frecuencia creciente, la esclavitud podía cambiar su carácter iniciando un cambio en la alerta también entre los libres. Es más, los agricultores libres podrían pasar a depender de la nobleza, no sólo en el arbitraje de los conflictos sino también económicamente, lo cual podría dar lugar a la explotación y a nuevas formas de dependencia. Como consecuencia, la pérdida de libertad no sería ya responsabilidad de intangibles –guerra, piratería, el destino impuesto por dios- sino de los individuos, miembros de la misma comunidad, quienes eran conocidos y por tanto podían ser criticados o atacados. Todo esto podía suceder no sólo en casos aislados sino de manera cada vez más frecuente y de acuerdo con patrones cada vez más reconocibles”<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, págs. 9-10.

<sup>88</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient greece*, *op. cit.*, “The customs of war might change so that armed conflicts resulted no longer in the destruction of cities but in their subjugation, and in the enslavement not just of women and children but of men as well. As a result, male slaves would become less exceptional, and with increasing frequency, slavery might

Así, el concepto de libertad se vuelve más atractivo para el pueblo griego, debido precisamente a la posibilidad de su pérdida. Ejemplo de ello lo encontramos en la política de Solón. Quien se enfrenta al problema de que muchos campesinos de todo el Ática se encuentran endeudados y han perdido por ello su libertad. Incluso que algunos de ellos son vendidos como esclavos. Al pueblo le preocupa su pérdida de libertad. Una pérdida que afecta a gran parte de la comunidad.

El desarrollo de la economía y la aparición de la moneda en el siglo VII a.C. lleva consigo la creación de grandes fortunas ostentadas por pocas manos, la mayoría de ellas comerciantes y familias nobles. Este hecho impulsó el deseo de esas pocas manos de controlar el poder político. Dicho deseo tuvo mucho que ver con la aparición de la tiranía. Y como afirma Mossé “la aparición de la tiranía contribuyó a que quienes la padecieron tomaran conciencia de los problemas políticos”<sup>89</sup>. Si bien es cierto que la tiranía marcó un momento decisivo en la vida griega, ya que contribuyó a la destrucción de la sociedad aristocrática y tuvo mucho que ver con el nacimiento de la *isonomia*. Pues, existieron tiranos “buenos” que, para desplazar a los aristócratas tradicionales, algunos de ellos incluso familiares suyos, se apoyaron en la gente del pueblo. Ese fue el caso de Pisístrato, quien instauraría las fiestas Dionisiacas o las grandes Panateneas, y que con el trabajo de Tespis, desarrolló la tragedia en Atenas.

---

change its character, prompting a change in awareness among the free as well. Moreover, free farmers might come to depend on the nobility not merely for the arbitration of conflicts but also economically, which might lead to exploitation and new forms of dependence. Consequently the loss of freedom would no longer be blamed only on intangibles- war, piracy, or god-sent fate- but on individuals, members of the same community, who were known and could therefore be criticized or attacked. All this might happen not simply in isolated cases but in increasing frequency and according to recognizable patterns”, pág. 44.

<sup>89</sup> Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia*, *op. cit.*, pág. 11.

Por tanto la preocupación por la pérdida de libertad viene desencadenada por varios factores, que podemos resumir en:

“Primero, las personas afectadas no eran esclavos extranjeros, cuya presencia continuaba dándose por supuesta. Más bien, eran Atenienses, quienes como deudores dependientes, seguramente, se encontraban en un estatus de suspensión de su ciudadanía; teóricamente, podrían reasumir sus derechos y obligaciones originarios, cualesquiera que estos fueran, una vez que hubieran cumplido con sus obligaciones. Segundo, este tipo de servidumbre no resultaba de la guerra o la piratería; no era impuesta por el destino ni por un enemigo venido de fuera sino por Atenienses, conciudadanos. Tercero, no era el fenómeno en sí el que era nuevo –la esclavitud por deuda, de hecho, era bastante normal en las sociedades arcaicas- sino su existencia en una escala masiva, su difusión y visibilidad. Las víctimas habían sido agricultores libres; tras perder su independencia, normalmente, continuaban trabajando en Ática para sus señores hasta que, en casos extremos, eran vendidos al extranjero”<sup>90</sup>.

Hesíodo, representante de los campesinos, parece darnos algunas de las claves para entender por qué, pocos siglos después, la libertad se convertirá en argumento central. Si bien es cierto que el contexto en el que Hesíodo se mueve sigue siendo mítico, y que no podemos hablar en sus escritos de un saber político, en sentido

---

<sup>90</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient greece, op. cit.*, “First, the persons affected were not imported foreign slaves, whose presence continued to be taken for granted. Rather, they were Athenians, who as dependent debtors presumably found themselves in a status of suspended citizenship; theoretically, they could resume their original rights and duties, whatever these were at the time, once they met their obligations. Second, this type of servitude did not result from war or piracy; it was not imposed by fate or an outside enemy but by Athenians, fellow citizens. Third, it was not the phenomenon as such that was new –debt bondage, in fact, was quite normal in archaic societies- but its occurrence on a massive scale, its pervasiveness and visibility. The victims had once been free farmers; after losing their independence, they often continued to work in Attica for their masters until, in extreme cases, they were sold abroad”, pág. 47.

estricto, también debemos afirmar que éste se va alejando progresivamente de dicho contexto.

Hesíodo presenta su concepto clave, la justicia<sup>91</sup>, como buen orden, *eunomia*. Frente a éste la esclavitud, cada vez más patente entre los griegos, y entendida como consecuencia del desorden y de la injusticia. “Parece que su principal preocupación fue la de mantener el orden y la estabilidad, lo que los griegos comprendían en una sola palabra: *eunomía*”<sup>92</sup>.

Es, precisamente, él el primero que se atreve a llamar injustos a los señores. Es el primero que cuestiona abiertamente el sentido de esa linealidad, de esa estructura tan afianzada. Y para ello arremete contra Homero, contra sus leyendas que justifican la injusticia y el orden establecido. Hesíodo reivindicará la *eunomía*, o lo que es lo mismo, la buena ley.

En la época de Hesíodo, se suele decir<sup>93</sup>, que tuvo lugar una crisis económica, ya que había demasiada población para la cantidad de recursos existente. Nosotros, en cambio, defendemos con el profesor Lorite Mena<sup>94</sup>, que la realidad es que los señores aprovecharon la inestabilidad del poder para extender sus dominios o

---

<sup>91</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, op. cit., “Hesíodo ha creado el concepto de una moralidad humana general, la Justicia. La justicia se ha convertido, pues, en una defensa del débil frente al fuerte, que debe contentarse con la mitad en vez de con el todo”, pág. 76.

<sup>92</sup> Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia*, op. cit., pág. 10.

<sup>93</sup> Esta es la teoría defendida por Rodríguez Adrados.

<sup>94</sup> Cfr. José Lorite Mena: *Du mythe à l'ontologie. Glissement des espaces humains*, París, Téqui, 1979.

“Le partage des terres amène les enfants des petits propriétaires à une paupérisation individuelle, ou collective, ce qui les force à emprunter et même à vendre, ou “louer”, aux riches propriétaires. Il en résulte une dépendance accrue des petits propriétaires et la diffusion de l'idée d'un “malthusianisme” précoce comme remède drastique, pratique assez répandue à l'époque et adoptée par les aristocrates pour conserver l'inégalité des domaines et couper court à la nouvelle ampleur des problèmes sociaux. Cette pénurie de terres (*sténochoria*), conséquence d'un mauvais partage, est la cause directe de l'emigration qui s'étend à partir de 750. Mais on voit bien que la situation, par la nature même des structures mises en place, est irréversible”, pág. 146. Vease también págs. 202 y ss.

propiedades por medio de la esclavitud por deuda o por el apoyo a la inmigración. Las tierras se concentran en pocas manos, cada vez más ricas, lo cual hace que cada vez haya más pobreza entre el resto de individuos, entre el *demos*. El “nacimiento” de la moneda<sup>95</sup> provocó un endeudamiento de los más pobres, dando lugar a lo que sería la esclavitud por deuda. Por lo cual tiene lugar un aumento considerable de pobres y desocupados. Atenas se vuelve entonces una ciudad desprotegida, hay saqueadores por todos lados, y la vida en la ciudad se vuelve difícil.

Para solucionar estos problemas los señores, propietarios, se organizan para fletar barcos con esos desposeídos. Lo que dará lugar a las colonias. Así vemos, que el movimiento colonizador griego tiene un origen socioeconómico. Esa aventura colonizadora se dirige hacia Jonia, donde surgen ciudades prosperas como Mileto o Éfeso.

Esta nueva forma de vida supone un gran cambio en el modo de pensar y de vivir. Los colonos cuando llegan a las nuevas tierras se reparten la tierra de forma equitativa. Se desligan de los antiguos cultos, crean nuevas instituciones. Son gentes con una nueva libertad social y económica. Pero también tienen unas formas políticas más flexibles y tolerantes. Se da así una ruptura con el pasado y la apertura a otras culturas y civilizaciones.

Estas colonias en las fértiles tierras de Asia Menor dan lugar a una prosperidad económica, la cual a su vez, dará lugar a una clase de comerciantes que tienen poder por su trabajo y no ya por su linaje. Dentro de esa clase de comerciantes surgen los “ociosos” y de ahí nacerán los filósofos<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup>Es este un hecho importante, la introducción de la moneda en el s.VII no sólo transforma toda la economía, sino que crea un sistema abstracto de referencia. Cfr. José Lorite Mena: *A partir de los Griegos, op. cit.*

<sup>96</sup>Para el nacimiento de la filosofía vease: Colli, G.: *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980; Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega. Vol. I. Los primeros*

Encontramos por ejemplo, la ciudad de Mileto, puerto comercial donde confluyen gentes de todos los países, donde hay lugar para la discusión, para la reflexión. Esto, junto con la prosperidad económica, dará lugar a un clima perfecto para que pueda surgir la filosofía. Es así como la filosofía, un nuevo modo de pensar, de enfrentarse al mundo, nace en las colonias, y no en Atenas. El primero de los filósofos será Tales de Mileto, hijo de una de esas familias de comerciantes.

Podemos, ahora ya, mencionar algunos cambios fundamentales, que sin duda tendrán gran peso en el nacimiento de la democracia. Podemos hablar de una economía próspera y de flexibilidad mental, o lo que es lo mismo, una economía libre y un liberarse de los parámetros establecidos de pensamiento. Esto da lugar al nacimiento de la filosofía y a un nuevo tipo de política.

Pero si retomamos nuestra historia en Atenas, la habíamos dejado en el punto de crisis, donde la situación económica y social se había vuelto insostenible, encontramos que no todos los desposeídos se habían marchado a las colonias. Muchos de estos todavía permanecían allí. Nos encontramos entonces con un hombre, Feidón de Argos, quien coge a esos descontentos que todavía permanecen en Atenas y los pone a su servicio, para conquistar territorios. Los quiere convertir no en colonos sino en conquistadores, prometiendo a estos que los terrenos que conquisten serán suyos, que se los podrán repartir. Les está prometiendo la libertad. Será así como surgirá una nueva clase media. Clase media que como veremos sustentará lo que será la democracia<sup>97</sup>.

---

*presocráticos y los pitagóricos*. Editorial Gredos, Madrid, 1991; Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2004.

<sup>97</sup> Para el nacimiento de la democracia vease: Andrewes, A.: *The greek tyrants*, London, 1974; Bello, E.: “La invención de la democracia”, en Solana, J., Burgos, E., Blasco, J. L., (Eds): *Las raíces de la cultura europea*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, (págs. 579-606); Cortina, A.: “Democracia. Las razones de un sueño que genera monstruos” en *Diez palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998; Ehrenberg, V.: *The greek state*, Oxford, 1974; Mas



De entre los pobres deambulantes por los caminos de Atenas escogerá Feidón de Argos a los más fuertes para formar los hoplitas. Entrena a estos descontentos como colectividad, para actuar no ya como individuos sino como un todo. Con esta nueva forma de entender al hombre consiguen un ejército realmente potente. Se sustituye así el individualismo heroico por el trabajo colectivo. Estos nuevos guerreros serán los hoplitas, y representan la voluntad común frente a la individualidad. Esto supone también un cambio de pensamiento. Supone un paso del pensamiento heroico al comunitario. Y es, muy probablemente, en esos hoplitas donde se consolida la exigencia de *eunomia*, sobre todo si se tiene en cuenta que los hoplitas serán la base de la Heliae, donde se iniciará el tránsito de la *eunomía* a la *isonomía*.

Dicho poder militar pronto se convertirá, por razones obvias, en un creciente poder económico. Ahora es el pueblo el que tiene las armas y en gran medida el poder, eso les permite tener cierta autonomía frente a los señores. Los hoplitas se sentirán entonces con fuerza para reivindicar aquello que ya Hesíodo había defendido en sus escritos. Reclaman justicia, reclaman la *eunomía*. El pueblo en armas busca al que le parece más justo para gobernar, para tomar el poder. Estos nuevos gobernantes que elige el pueblo en armas serán los tiranos.

Pronto se darán cuenta los hoplitas de que aunque se cambien los jefes o gobernantes, el gobierno sigue sin ser bueno. El problema son las leyes, luego, lo que se debe cambiar son las leyes en sí, por lo que más tarde reivindicarán la

---

Torres, S.: *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Ediciones Istmo, Madrid, 2003; Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia*. A. Redondo editor, Barcelona, 1970; Rodríguez Adrados, F.: *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997; Rodríguez Adrados, F.: *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966; Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*. Alianza Editorial, Madrid, 1983; Vidal-Naquet, P.: *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de Historiografía antigua y moderna*. Ediciones Akal, Madrid, 1992.

*isonomia*, o lo que es lo mismo, la igualdad de todos ante la ley. Ese será el segundo paso antes de que pueda tener lugar la democracia.

Esta tercera forma de gobierno llegará pronto, cuando los hoplitas se den cuenta de que sólo cuando ellos mismos se den las leyes serán éstas realmente buenas. A esto se le llamará discernimiento del pueblo. Será entonces el *demos* el que gobierne, el que se dicte sus propias leyes. Lo cual implica el paso del interés absoluto por la *hybris* individual a la organización colectiva, a la comunidad, al *demos*, que es capaz de otorgarse sus propias leyes.

Atenas obtuvo sus primeras leyes fundamentales, de manos de Dracón<sup>98</sup> y de Solón. Gracias a estas leyes se comenzó a hacer distinción entre las leyes de la naturaleza, aún divinas, y las leyes humanas que debían regir la *polis*<sup>99</sup>. Es éste también un granito de arena que contribuiría al desarrollo de la democracia. Son estas leyes a las que llamarían *nomos*, significaban un nuevo poder, un poder impersonal, que provenía de la *polis* que habían constituido entre “todos”.

El *nomos*, es el consenso de los hombres dándose el poder, y sólo tiene sentido desde el *logos*. El *logos* es entendido como palabra que es orden, que es consenso y negociación entre iguales, en el cual prima el sentido comunitario de la

---

<sup>98</sup> Salvador Mas Torres: *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Ediciones Istmo, Madrid, 2003, “De acuerdo con [Aristóteles] *Constitución de los atenienses* 4, 1 Dracón se dedicó a *thesmoi*: estableció y dispuso leyes. En el 630 a.C. Atenas estaba gobernada por un grupo de familias aristocráticas reunidas en un consejo llamado Areópago, cuya autoridad era indiscutible y absoluta. Por estas fechas Cilón intentó en vano hacerse con el poder a la fuerza; [...] tanto el intento como su fracaso atestiguan la existencia de fuertes tensiones y luchas políticas en el seno de la nobleza oligárquica, que fueron, justamente, las que obligaron a Dracón a *thesmoi*. [...] *Thesmos* es ahora lo establecido, el orden de una institución o de los asuntos humanos, el cual por tanto, no está dado, sino que se instituye y se convierte entonces en reglamento, estructura y organización”, pág. 69.

<sup>99</sup> Cfr. Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, capítulo 2, “Las corrientes innovadoras”.

palabra. Pero, que además expresa libertad, ya que inseparable de la *physis* da autonomía al mundo y, por tanto, al individuo. El resultado del *logos* es el *nomos*.

Esas leyes, frente a las de los jefes clánicos, ya no estaban sujetas a la voluntad de aquel que se encontrara en cada momento en el poder, sino que quedarían ahí, aunque los legisladores pasaran. Lo que se pretendía era aquello de lo que ya hemos hablado, la *eunomía*<sup>100</sup>, la buena ley, o lo que es lo mismo una buena ordenación para la *polis*. Una *polis* que al ser ordenada por estas leyes constitucionales llamarían *politeia*.

Pese a que normalmente la figura de Solón se presenta como decisiva para la instauración de la democracia, hay que tener en cuenta que, como defiende Claude Mossé, la abolición de la esclavitud por deuda no implica aún la proclamación de la libertad entre iguales, que es propia de la libertad posterior.

“Solón aunque era miembro de la vieja aristocracia, formaba parte de aquellos nobles que, lejos de rechazar las transformaciones económicas, son, por su misma actividad sus promotores. [...] Solón fue llamado por sus compatriotas para que tratara de solucionar la crisis provocada por el antagonismo entre los pequeños campesinos pobres, llenos de deudas y sobre los que pesaba la amenaza de la esclavitud, y los aristócratas propietarios de la tierra. Si hemos de creer sus palabras, Solón resolvió esta crisis esforzándose por mantener un cierto equilibrio entre ambos grupos antagónicos: por una parte suprimió la esclavitud por deudas y mediante la *seisajzeia* anuló las hipotecas que gravaban las tierras; pero, por otra parte, mantuvo cierta desigualdad entre los diferentes grupos

---

<sup>100</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, op. cit., “*Eunomía* llama a su constitución el propio Solón, que establece también una jerarquía, aunque menos tajante y más abierta al porvenir por sus principios timocráticos, que posibilitan una elevación en la escala social: se estaba aún a medio camino entre aristocracia y democracia pero en dirección de ésta”, pág. 55.

sociales de la ciudad (las cuatro clases censadas), que aunque permitía al pueblo, al *demos*, una participación en la vida política (en la *Eklesia* o en la *Helié*) en las ciudades, dejaba la autoridad a las clases más ricas, las únicas que tenían acceso a las diferentes magistraturas, porque eran las únicas que poseían la *areté*, la virtud política. Solón actuando así, pensaba que obraba de acuerdo con la armonía natural. Pero ocurrió que su obra no satisfizo a nadie, y esto explica las agitaciones que sobrevinieron después de su marcha y que desembocarían en la tiranía de Pisístrato, que constituye una etapa en el establecimiento de la democracia de Clístenes”<sup>101</sup>.

Por tanto, Solón ocupa un papel importante, pero intermedio, en el nacimiento de la democracia. Aunque debemos hacer hincapié en que, en la política de Solón, la *dike* tiene un papel fundamental, y que ésta ya no es entendida de un modo mítico, como en Hesíodo, sino que ahora se corresponde con la ley física, filosófica, de los pensadores jonios. La ley política es como la ley física, según Solón, inteligible a nuestro pensamiento, y mediante éste debe ser comprendida. La *eunomía*, el orden justo, que él defiende, está íntimamente ligada a la posibilidad del conocimiento humano.

El paso definitivo, de *politeia* a democracia, lo daría Atenas hacia el año 507a.C. con Clístenes. Este no fue un proceso lineal. Entre los gobiernos de Solón y Dracón, y el de Clístenes hubo retrocesos<sup>102</sup>, entre ellos el que supuso la tiranía de

---

<sup>101</sup> Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia, op. cit.*, págs. 13-14.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, “Las reformas de Solón, a causa de su carácter parcial e incompleto, no habían impedido el establecimiento de la tiranía en Atenas. [...] Con Pisístrato y con su hijo Hípias, la tiranía alcanzó un grado insostenible para los atenienses, que derrocaron al tirano con la ayuda de los lacedemonios. La iniciativa no vino del *demos*, pero éste fue muy pronto llamado a servir de árbitro en las diferencias que enfrentaban a los jefes de las distintas familias aristocratas. No fue, por consiguiente, el pueblo el que eligió a Clístenes, fue el Alcmeónidas quien decidió “dejar entrar al *demos* en su Edén”. A partir de este momento surgiría la democracia, basada en la *isonomía*, es decir, en la igualdad de todos ante la Ley, sin distinción de origen”, pág. 15.

Pisístrato hacia el 560 a.C. quien gobernó de modo absoluto, bajo la única ley de su voluntad suprema. Clístenes era precisamente nieto de Pisístrato.

Clístenes no sólo restableció la *politeia* que los gobiernos de Pisístrato y de Hipias e Hiparcus habían desterrado. Sino que además se comprometió a llevar a cabo diversas reformas, dándole así a su gobierno un sesgo democrático<sup>103</sup>.

Estas reformas comenzaban por poner el poder en el centro. Poniendo el poder en el centro, pretendía Clístenes poner el poder a igual distancia de todos los ciudadanos, haciendo que todos tuvieran derecho al voto. “En la asamblea todos se sentaban equidistantes de un centro en donde simbólicamente estaba el poder decisorio. El *tò mesón* [...] cada cual podía tomar la palabra y opinar, sosteniendo mientras tanto una especie de cetro que indicaba su derecho a hablar sin ser interrumpido. [...] entre los griegos, el cetro era rotatorio a lo largo de la asamblea circular y las decisiones se tomaban después de haber oído a todo el que tenía algo que decir”<sup>104</sup>.

Hacia el año 507 a.C. organizó al pueblo en *deme*, donde vivía el *demos*. A cada uno de los individuos del *demos* se le llamaría *polites*, lo cual significaría que estos individuos eran participantes activos en la vida pública de la *polis*. De este modo se conseguía romper con los linajes tradicionales. El individuo “es” por el lugar donde trabaja, y no ya por su pertenencia a un clan. El hombre tiene así valor como individuo, pero al pertenecer a una comunidad tiene intereses comunes con el resto de individuos<sup>105</sup>. El poder pasa así a la asamblea soberana, esto es, al conjunto de individuos que pueden votar. Esa asamblea dicta la ley que llamarán *boule*.

---

<sup>103</sup> Sobre la política y las reformas llevadas a cabo por Clístenes, vease Mas Torres, S.: *Ethos y polis, op. cit.*, parte I, capítulo 8, “El sentido político de las reformas de Clístenes”.

<sup>104</sup> Fernando Savater: *Política para Amador*, Barcelona, Ed. Ariel, 1994, pág. 88.

<sup>105</sup> José Lorite Mena: *A partir de los Griegos. Selección de artículos*, Universidad de los Andes, Bogotá, 1983, “Clístenes rompe con las poderosas organizaciones gentilicias, los clanes familiares,

Además exige Clístenes que la ley no sea obligatoria hasta que no sea pública. Ha de haber un conocimiento de la ley<sup>106</sup>. Lo que gobierna ahora es la libertad de los hombres, su *logos*, esto es, su capacidad de decidir y de razonar. La democracia estaba fundamentada bajo la *isonomia*, que como ya hemos apuntado, significa que las leyes son iguales para todos o, también, que todos son iguales por la ley. Incluso para aquellos que las dictan. No hay nadie por encima de la ley, pero eso implica también un conocimiento de ésta por parte de los ciudadanos.

Clístenes<sup>107</sup> busca un espacio público donde las decisiones se tomen en común. Estas decisiones deben ser tomadas por los individuos de forma libre y pública. Son los propios ciudadanos los que deben decidir cómo organizar su sociedad para desarrollar del mejor modo posible su vida, para conseguir la vida buena. La toma de decisiones vendrá llevada a cabo mediante el voto. Éste, a su vez, vendrá legitimado por el *nomos*, que también se han dado a sí los propios individuos.

Con el profesor Lorite Mena creemos que con Clístenes:

“Una voluntad general se constituye en el último referente del orden social. Esta nueva forma de hacer objetividad, de crear un espacio que trasciende a los individuos integrándolos, está encarnada en la Asamblea, que sólo puede existir si los individuos son libres para aceptar la decisión general. El voto es el camino por el que circula la

---

al dividir territorialmente la población y dar a cada individuo una personalidad jurídica a través del territorio. El territorio y el pueblo con él, está dividido en 100 *demes*, estos *demes* son agrupados en 30 *trittyes*. Cada tribu, unidad política, está formada por 3 *trittyes* [...] Cada tribu envía 50 representantes elegidos para constituir la *boulé* o consejo, que prepara y propone las mociones a la Asamblea de todos los ciudadanos o *Ecllesia*”, pág. 77.

<sup>106</sup>Esto desencadena un proceso, para conocer la ley hay que saber leer y escribir. Comienza la educación pública.

<sup>107</sup> Cfr. Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P., *Clistène l'Athenien*, Belles Lettres, París, 1973.

libertad; la ley es el espacio donde se impone la necesidad. Una necesidad creada, pero que desde el momento que está formulada es una fuerza mayor que la de cualquier individuo. Desde ese momento, un grupo humano toma la decisión de hacer de los significados de su existencia una propiedad común, un bien que se decide entre los que están afectados. Esto quiere decir que la comunidad asume la propiedad del sentido de la vida que comparten los individuos que la forman. Esto es la *polis*, la comunidad regida por leyes que surgen de las relaciones entre los individuos: un sistema de vida soportado por la voluntad de los individuos de gestionar su existencia. Esta gestión es una racionalidad legal que dirige los esfuerzos de los individuos para apropiarse de su presente y darse un futuro. Este individuo, que sólo es real en el bien común, tiene un nombre muy preciso: el ciudadano, el que a través del *logos* participa en la gestión de lo común”<sup>108</sup>.

Con todas las concesiones que hace Clístenes podemos decir que estamos ya ante una democracia aunque, ciertamente, no del todo satisfactoria. Nos encontramos, eso sí, ante una nueva forma de relacionarse el individuo con la totalidad. Encontramos, también, la Asamblea, el ciudadano y una *polis* ya bastante definida. Podemos entonces hablar de que Clístenes es el instaurador de la primera de las democracias. Esto fue posible gracias a sus reformas, a su lucha contra los clanes, a su distribución del territorio y a la estructura política que instauró. Quizá sea con Clístenes con quien por primera vez se pueda hablar de política, en el sentido de *polis* como voluntad común de organizar el espacio social. Este es un paso decisivo e irrenunciable, es más, la libertad griega es inseparable de las instituciones

---

<sup>108</sup> José Lorite Mena: “El mediterráneo como adquisición cultural irreversible”, en Gomez-Heras, J. M<sup>a</sup>., y Febles Yanes, J.: *El Mediterráneo. Un lugar de encuentro entre cultura*, Parlamento de Canarias, Tenerife, 2006, págs. 47-71.

que inició Clístenes. Aunque, será con Pericles, hacia el 462 a.C., cuando Atenas adquirirá lo que fue la más exigente de las democracias.

### ***b) Libertad política***

En cuanto a la libertad política, la independencia Griega no supuso un grave problema hasta finales del siglo VI a.C. con la invasión Persa. Si en el ámbito privado la libertad tenía algún tipo de importancia, precisamente por la posibilidad de su pérdida, en la *polis* y en el pensamiento político la libertad no es bajo ningún concepto motivo de preocupación.

Parece, según los estudiosos de la libertad griega, que serán las Guerras Persas, como defienden Max Pohlenz<sup>109</sup> y K. Raaflaub<sup>110</sup>, la condición determinante para el desarrollo del concepto de libertad en Grecia. Será entonces cuando sea reconocida como valor primordial. Pues es en ellas donde por primera vez los griegos reclaman su libertad en contra de la servidumbre. Aunque esta libertad reclamada no fuera más que algo muy básico, más una necesidad que una idea.

---

<sup>109</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca*. Paideia, Brescia, 1963. “Nell’Antichità greca “libertà” non era affatto in uso come parola d’ordine politica, ma veniva solo impiegata, se mai, in opposizione a tiranide; e quando poi, nelle guerre persiane, essa divenne l’alto ideale per cui valeva la pena di sacrificare i propri beni e la vita, significò in un primo tempo rifiuto della dominazione straniera”, pág. 36.

<sup>110</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient greece, op. cit.*, “The earliest references to the external freedom of a *polis*, too, concern wars of Greeks against the Persians or other non-Greek powers. This is where we start our investigation of the rise of a Greek concept of freedom. There is general agreement that the experience of Persian Wars was crucial for the development in Greece of an awareness of the value of freedom and consequently for the conceptualization of freedom”, pág. 58.



Lo extraordinario de esta guerra frente a las anteriores es que por primera vez los griegos luchaban por su libertad frente a otro pueblo. Luchaban para no ser “esclavos”, ya que “en el continente griego del siglo sexto las guerras, normalmente, eran aún el resultado de rivalidades entre comunidades vecinas, no menos que de disputas sobre los límites del territorio; guerras por otros motivos eran poco frecuentes; y muy rara vez una *polis* era destruida y su población esclavizada. La sujeción militar y posterior dominio sobre enteras comunidades era virtualmente desconocida”<sup>111</sup>.

Por eso, hasta entonces no había existido una clara valoración de la libertad de la *polis*, porque no había existido una posibilidad real de pérdida. Pero, cuando estas guerras se plantean, se plantean como guerras de “libertad”. Y es, entonces, cuando un nuevo nombre viene acuñado, el de *eleutheria*<sup>112</sup>. Y con él una nueva advocación a Zeus, “Zeus liberador”, a quien se le da gracias por la victoria que es casi entendida como un “milagro”<sup>113</sup>.

Aunque, fue algo después de la victoria de los griegos cuando estos realmente valoraron la libertad ganada. Raaflaub apunta varios motivos:

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, “In the Greek mainland of the sixth century wars normally were still the result or rivalries between neighboring communities, not least over disputed borders; wars for other purposes were rare; and very rarely was a *polis* destroyed and its population enslaved. The military subjection of and subsequent rule over entire communities was virtually unknown”, pág. 84.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, “The Persian Wars were indeed conceptualized at the time as a struggle for freedom and against servitude; a noun (*eleutheria*) was created to express this concept, and Zeus Eleutherios was the first to receive thanks after the victory of Plataea”, pág. 86.

<sup>113</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “Conseguita la vittoria di Platea, Pausanias fece erigere nella piazza centrale della città a “Zeus liberatore” un altare che esprimesse la gratitudine comune dell’Ellade “liberata”, e a ricordo fu istituita la festa delle Eleuterio, da celebrarse ogni quattro anni. Anche ad Atene furono eretti a Zeus Eleuterio una statua e un portico, e l’appellativo era sorto tanto spontaneamente del cuore popolare, che finì col soppiantare perfino l’epiteto generico di “salvatore”, di *soles*”, pág. 21.

“Las Guerras Persas finalizaron con una victoria griega. Justo antes y durante esta guerra, todos los esfuerzos fueron concentrados en las necesidades inmediatas, en sobrevivir. Fue, quizá, tan solo tras las batallas de 479 y la retirada de los Persas cuando la gente comenzó a darse cuenta realmente de la gravedad del peligro que habían superado, y qué pequeñas, bajo una sensata reflexión, habían sido sus posibilidades de éxito. La nueva conciencia del inusual alcance y circunstancias de su experiencia les hizo pensar de diferente modo sobre lo que habían conseguido o evitado y cuál había sido la causa del “milagro griego”. Por lo tanto, los *topoi* tradicionales fueron pronto inadecuados para describir esta experiencia; según pasaba el tiempo, los griegos pusieron mayor énfasis en su logro y ajustaron su interpretación así como el valor de los conceptos imperantes. Lo primero se refleja en la tendencia, ahora ya atestiguada por el periodo de la inmediata posguerra, de equiparar a los héroes de las Guerras Persas con los héroes épicos de la Guerra de Troya. En cuanto a lo último, la libertad tomó gran importancia porque los griegos reconocieron una causa decisiva de su victoria sobre los Persas en la superioridad de su natural disposición hacia la libertad (como opuesta a la “mentalidad de esclavos” típica de los bárbaros orientales) y en la forma libre de su gobierno característica de las *poleis* griegas (como opuesta al despotismo persa). En conjunto, la experiencia de esta particular guerra intensificó la conciencia del valor de la independencia comunal”<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, “The Persian Wars ended in a Greek victory. Just before and during this war, all efforts were concentrated on immediate needs, on survival. It was perhaps only after the battles of 479 and the final retreat of the Persians that people began to realize fully the gravity of the danger they had overcome, and how small, on sober reflection, their chances of success had really been. The new awareness of the unusual scope and circumstances of their experience made them think in different ways about what had been won or avoided and what had been the cause of the “Greek miracle”. Hence, traditional *topoi* were soon found inadequate to describe this experience; as time went by, the Greeks placed increasing emphasis on their achievement and adjusted its interpretation as well as the prevailing value concepts. The former is reflected in the tendency, now attested already for the immediate postwar period, to equate the heroes of the Persian Wars with the epic heroes of the Trojan War. As for the latter, freedom was propelled to prominence because the Greeks recognized a decisive

Tenían razones para valorar la libertad porque su libertad política, su democracia, sus leyes, en definitiva el espíritu libre de la *polis*, había vencido a la tirana Esparta. Los atenienses eran conscientes de que habían ido a la guerra de libre voluntad, mientras los espartanos habían ido por la voluntad de uno solo. Los atenienses sólo tenían un señor al que obedecer, y al que obedecían libremente: el *nomos*. Por tanto libertad y *nomos* son concebidas como compatibles, no son excluyentes. Es más, la sujeción libre y voluntaria a dichas leyes había dado como resultado la victoria, una victoria que *a priori* se presentaba difícil. Esas razones fueron las mismas que llevaron a unir indisolublemente el concepto de *polis* y el de libertad, diferenciándola así de los pueblos bárbaros.

Una vez que los atenienses fueron conscientes de esa victoria y de lo que eso significaba, así como de la importancia de la libertad ganada se fundó la Liga Délica<sup>115</sup>. Una alianza fundada precisamente para conquistar y preservar la libertad griega. Atenas crea todo un imperio bajo esta idea. Y como razones para mantenerse al mando de ese imperio esgrime: “tener derecho a la hegemonía y al dominio por los méritos únicos de su ciudad. Apoyaban esta reivindicación en dos niveles: empíricamente, enfatizando que sus esfuerzos habían sido decisivos en la salvación de la libertad griega en las Guerras Persas, y teóricamente, haciendo referencia a la doctrina del derecho natural del dominio del más fuerte sobre el más débil. Segundo,

---

cause of their victory over the Persians in the superiority of their natural disposition toward freedom (as opposed to the “slave mentality” typical of oriental barbarians) and in the free form of government characteristic of the Greek *poleis* (as oppose to Persian despotism). Overall, the experience of this particular war inevitably enhanced consciousness of the value of communal independence”, pág. 86.

<sup>115</sup> Cfr. Moses I. Finley: *Economy and society in ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1981, el capítulo 3, de la primera parte, “The athenian empire: a balance sheet”, (originalmente publicado en *Imperialism in the Ancient World*, ed. P. D. A. Garnsey & C. R. Whittaker, 1978).

combinaban estas razones al señalar que los Jonios, habituados a ser “esclavos”, se habían mostrado indignos de la libertad”<sup>116</sup>.

La libertad se convierte así en un arma de propaganda para Atenas. Y mientras este concepto se conserva como tal, como libertad entre iguales, todo parece funcionar perfectamente. Los problemas aparecen cuando el concepto de libertad es convertido por los atenienses en razón para oprimir a sus aliados, esto es, en justificación de su gobierno imperialista. Así, la libertad, por primera vez en la historia mundial, sirvió para justificar la opresión y el dominio.

***c) Rasgos definitorios de la libertad ateniense: auto-gobierno, autarkeia, eleutheria***

Para entonces ya se puede hablar de “el concepto de libertad ateniense”. No como un concepto que nosotros podemos construir *a posteriori* desde nuestros clichés modernos, sino aquel que los propios atenienses se daban a sí mismos, aquello por lo que se sentían, como hemos dicho, diferentes a otros pueblos, esto es, la libertad que según ellos les hacía superiores. Es esta una nueva realidad que como bien apunta Raaflaub venía determinada por tres elementos: “soberanía absoluta<sup>117</sup>, autosuficiencia absoluta, y libertad absoluta”<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, “To be entitled to hegemony and rule because of their city’s unique merits. They supported this claim on two levels: empirically, by emphasizing that their efforts had been decisive in saving Greek freedom in the Persian Wars, and theoretically, by referring to the doctrine of the natural right of stronger to dominate the weaker. Second, they combined both these reasons in pointing out that the Ionians, long accustomed to being “slaves”, had proved unworthy of freedom”, pág. 168.

<sup>117</sup> No estamos de acuerdo con el uso del término “soberanía” para hablar de la Grecia Clásica. Por lo que usaremos el término “auto-gobierno” que nos parece más correcto y concreto. Nuestro

Queremos nosotros puntualizar que estos tres elementos definitorios del concepto griego de libertad se daban y se reivindicaban tanto en el ámbito privado como en el colectivo. A estos tres elementos los llamamos nosotros autodominio, autosuficiencia y libertad.

---

desacuerdo en el uso del término “soberanía” está motivado básicamente por dos razones. La primera es más bien de carácter cronológico. Pues, nos parece un anacronismo usar un término acuñado en la época moderna y unido a una realidad muy concreta, la monarquía, para hablar de otra realidad bien distinta la de la Grecia Clásica. La segunda tiene más que ver con el sentido del término. Yes que éste implica un poder absoluto, desligado de aquellos sobre los que se tiene el poder, esto es, un poder ilimitado ante un pueblo que ha cedido todos sus “derechos” al “soberano”.

Estas dos características de la soberanía son expuestas y discutidas por Jaques Maritain en el capítulo segundo de su libro *El Hombre y el Estado*. Coedición de la Fundación Humanismo y Democracia con Encuentro Ediciones, Madrid, 1983. Capítulo dedicado al “concepto de soberanía”.

Maritain considera un error traducir *akra exousia* por soberanía: “Igual que las palabras *polis* o *civitas* se traducen a menudo por “Estado”, cuando el término más apropiado sería más bien “sociedad” o “cuerpo político”, pero no “Estado”, las palabras *principatus* y *suprema potestas* se traducen muchas veces por “soberanía”, y las palabras *kurios* o *princeps* (“jefe”) por “soberano”. Esta engañosa traducción embarulla la cuestión desde el principio. *Principatus* (“principado”) y *suprema potestas* (“poder supremo”) significan sólo “la autoridad gobernante más alta”, mas no “soberanía” en el sentido en que se ha entendido esta palabra desde su aparición primera en el vocabulario de la teoría política. Y, a la inversa, “soberanía” se traducía – como era bien sabido en tiempos de Juan Bodino – por *majestad* en latín y por *akra exousia* en griego”, pág. 45.

Además, Maritain defiende que: “El concepto de soberanía se ha formado en el momento en que la monarquía absoluta nacía en Europa. Ninguna noción correspondiente había sido utilizada en la Edad Media en relación con la autoridad política”, pág. 50.

Con Maritain también defendemos que “Juan Bodino es considerado con razón como el padre de la teoría moderna de la soberanía”, pues es él quien la define por vez primera en su *De la République*. Y la define del siguiente modo: “la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República”. (Citado por Maritain, pág. 46).

La soberanía así definida y entendida por Bodino, como explica Maritain “o no significa nada, o significa un poder supremo *separado y trascendente*. [...] En lo que concierne al mandato político, la separación no es verdadera y auténticamente necesaria más que como un estado de hecho o una condición *existencial* para el *ejercicio* del derecho a gobernar. Más, con la soberanía la separación es necesaria como una cualidad *esencial*. Unida a la posesión misma del derecho a gobernar que se supone que el pueblo ha cedido totalmente, de manera que toda la esencia del poder reside sólo en el Soberano”, págs. 48-49.

Todo esto es sin duda incompatible con la concepción griega de lo público, de la *polis* y del gobierno democrático.

<sup>118</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece*, *op. cit.*, “absolute sovereignty, absolute self-sufficiency, and absolute liberty”, pág. 181.

Defendían los griegos que su libertad dependía de su auto-gobierno sobre sí mismos y su gobierno sobre otros pueblos. Ejemplo de ello es la defensa que Pericles hace al respecto en su discurso ante la asamblea de Atenas, según recoge Tucídides:

“Que ninguno de vosotros crea que haríamos la guerra por una nimiedad si no derogamos el decreto sobre los megareos, decreto cuya derogación, según alegan insistentemente, evitaría la guerra; no dejéis que quede en vuestro interior el remordimiento de haber entrado en guerra por una pequeñez. Pues esta minucia implica la total confirmación y prueba de vuestra resolución; si cedéis en esto, al punto recibiréis otras órdenes de mayor importancia, pues creerán que esta vez habréis obedecido por miedo; si, por el contrario, os mantenéis firmes les haréis ver con claridad que es preferible que os traten en pie de igualdad. De aquí debe salir, por tanto, vuestra decisión: u obedecer antes de sufrir algún daño, o, si hacemos la guerra, lo que me parece la mejor solución, disponernos a no ceder ante ningún pretexto, ni grande ni pequeño, y a no tener con miedo nuestras posesiones. Pues tanto la demanda más grande como la más pequeña, cuando se presentan como una orden a los otros pueblos por parte de sus iguales antes de recurrir a un arbitraje, tienen el mismo significado: la esclavitud”<sup>119</sup>.

La importancia de este elemento a la hora de entender la libertad griega lo podemos observar no sólo en el ámbito de lo común, de la política, sino también a la hora de comprender qué es un hombre libre. Pues, también la libertad individual es entendida en Grecia como un auto-gobierno por parte del hombre. Ejemplo de ello es la teoría socrática.

---

<sup>119</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, op. cit., I, 140, 5 -141, 1. (Discurso de Pericles).

Para Sócrates “quien está dominado por el placer físico no es libre. No libres son todos los hombres que no se saben dominar. La deficiencia en el autocontrol es la peor esclavitud, es el mayor de los males: porque hace imposible para el hombre llevar a cabo grandes obras. Solo la *enkrateia* ayuda a conseguir la autentica virilidad, la *areté*, que causa además el único placer auténtico”<sup>120</sup>. El nombre más adecuado para este auto-gobierno personal, es a nuestro parecer, el de libertad de elección o autodomínio personal. Tampoco en este aspecto de la libertad hemos de olvidar que sólo tiene lugar en tanto que el hombre es parte de la *polis*.

Otro de los elementos, la *autarkeia*, es uno de los conceptos clave en la Grecia clásica. Este es un concepto que podemos traducir por auto-suficiencia. La *autarkeia* era altamente valorada no sólo en el plano político sino también en lo personal<sup>121</sup>. Aristóteles defiende en su *Ética Nicomaquea* que el bien del hombre, esto es, la felicidad es un bien autosuficiente, y que, precisamente, eso es lo más deseable<sup>122</sup>. Así como también afirma, en su *Política* que una de las características de la *polis* debe ser, precisamente, esta *autarkeia*. Pues, debido a la fragilidad de la condición humana<sup>123</sup>, el hombre tiene necesidad de aliarse con otros, de vivir en comunidad

---

<sup>120</sup> Pohlenz, M.: *La libertad greca, op. cit.*, “Chi è dominato dal piacere fisico non è libero. Non liberi sono tutti gli uomini che non si sanno dominare. Deficienza d’autocontrollo è la peggiore schiavitù, è il più grande male: perché rende impossibile all’uomo compiere opere grandi. Solo l’*enkrateia* aiuta a conseguire la autentica virilità, l’*arete*, che procura anche l’unico autentico godimento”, pág. 110.

<sup>121</sup> Marín, H.: *La invención de lo humano, op. cit.*, “El hombre libre es el hombre apto respecto de sí mismo porque se posee y puede salir fuera de sí –con hechos y dichos- sin perderse, sin extraviarse en los productos de su actividad. Esa aptitud no es otra cosa que la libertad como disposición de sí, o, si se quiere, el poder de la esencia de lo humano para realizarse desde sí y por sí”, pág. 71.

<sup>122</sup> Aristot., *Eth. Nic.* I 7, 1097 b 9-21, “For the complete good is thought to be self-sufficient. Now by self-sufficient we do not mean that which is sufficient for a man by himself, for one who lives a solitary life, but also for parents, children, wife, and in general for his friends and fellow citizens, since man is sociable by nature. [...] The self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be. [...] Happiness, then, is something complete and self-sufficient, and is the end of action”.

<sup>123</sup> Cfr. Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Ed. Visor, Madrid, 1995.

para poder satisfacer sus necesidades<sup>124</sup>. Luego, según Aristóteles, tanto el hombre como la *polis* aspiran a la *autarkeia*, para la que, como más tarde veremos, es necesaria la libre voluntad del individuo y su responsabilidad a la hora de tomar decisiones.

El tercero de estos elementos que caracteriza la libertad griega, según el propio concepto griego, es lo que hoy entendemos por libertad democrática. Esto es, consiste en la participación en el poder político por parte del *demos*, de aquellos que gozaban de la condición social de libres. Una participación caracterizada por el gobierno a turnos entre iguales, y por la libertad de vivir cada cual como crea conveniente en el ámbito personal. Aunque, también, viene caracterizada esta libertad por el gobierno que Atenas tenía sobre su territorio.

El punto clave a tener en cuenta es la concepción griega según la cual la *autarkeia* del individuo, así como su *eleutheria*, vienen posibilitadas únicamente por la comunidad, por sus leyes y por su reconocimiento. Esto es de crucial importancia pues, precisamente, el fallo de las lecturas que anteriormente hemos expuesto reside en hacer caso omiso a esta característica de la cultura griega. Aunque debemos añadir que el error es aún mayor si pensamos que también hoy eso es así, pues, aún en nuestros días la garantía de la libertad y de la seguridad del individuo es el derecho, y es que no hay libertad donde hay inestabilidad jurídica.

Esta afirmación tan evidente que podría sostener cualquier ciudadano que viviera en un estado de derecho moderno fue ya defendida por Homero en los documentos más antiguos que poseemos de la civilización griega. “En el pensamiento homérico, pues, era *dike* la línea de demarcación entre la barbarie y la

---

<sup>124</sup> Aristot., *Pol.*, I 1, 1252 b 28-30, “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life”.



civilización. Dondequiera que la justicia impere, pisa el hombre tierra firme, gozando de seguridad y protección en su persona y sus bienes”<sup>125</sup>. Es más, cuando comenzó a fallar ese binomio, *nomos/comunidad* y libertad, se convirtió en una democracia radical, “en la que una sola libertad aún valía, aquella que rechazaba, como esclavitud fastidiosa, la obediencia a los funcionarios y a las leyes, a los progenitores y a los ancianos, e incluso a los dioses”<sup>126</sup>. Entonces, comenzaron las críticas a ésta, no sólo por parte de sus detractores, sino también de aquellos que creían en el espíritu de la *polis* democrática originaria.

### 1.1.1.3. Libertad en la democracia de Pericles

Por todo lo hasta aquí expuesto y frente a los autores que, como Fustel de Coulanges, defienden que no existe libertad en la Grecia clásica, afirmamos que eso es totalmente erróneo. Pero, es más, debemos recordar frente a las afirmaciones de estos autores que, al menos a partir de la instauración de la democracia ateniense, esa afirmación es incluso más fácilmente rebatible. El fin de la democracia es la libertad<sup>127</sup>. O lo que es lo mismo, la *polis* democrática se fundamenta en la libertad, pues ésta nace como freno y renuncia al poder tiránico<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Jaeger, W.: *Alabanza de la ley*, op. cit., pág. 8.

<sup>126</sup> Pohlenz, M.: *La libertad greca*, op. cit., “In cui una sola libertà ancora valeva, quella che rigettava, come schiavitù fastidiosa, l’obbedienza ai funzionari e alle leggi, ai genitori e ai vecchi, e persino agli dei”, pág. 114.

<sup>127</sup> En el discurso de Pericles podemos observar que se habla de tres tipos de libertad, aquella de la *polis* respecto a otros pueblos, la libertad política y la libertad individual. En lo concerniente a la libertad de la *polis* respecto a otros pueblos, (de la que aquí no nos vamos a ocupar), únicamente resaltar la importancia que Pericles le otorga. Pericles les dice a los atenienses: “Tened en cuenta

En la democracia pericleana todos los ciudadanos participan en la misma medida. Todos ellos tienen derecho de libre intervención política (principio de *eleuthería*), esto es, se da la igualdad en el derecho de expresión (*isegoría*). Pues, según la definición formal de democracia que nos propone Musti, “lo que la distingue de otras formas políticas, estriba ya en Grecia en la identificación con el gobierno de la mayoría, que se calcula [...] entre la totalidad de la población libre, residente y de origen ciudadano, es decir, sobre la base del criterio fundamental de la *eleuthería* y de la correspondiente igualdad de los derechos políticos”<sup>129</sup>. Unos derechos políticos entendidos como libertad de palabra y como libre elección de voto, que se van ampliando progresivamente a todos. Frente a lo que sucedía en la tiranía, donde el tirano tenía lo público como cosa privada, sólo él era libre de decidir. En la democracia, el ciudadano es, precisamente, el hombre libre, que goza de derechos.

En cambio, frente a aquellos autores que defendían que en Grecia sólo existía esta libertad política, negando toda posibilidad de existencia a la libertad individual, debemos decir que tampoco esa teoría se puede aceptar. Esa es una separación que no se puede aplicar a la política pericleana. No se puede afirmar de la política democrática. La democracia de Pericles supone, no sólo, la igualdad de derechos políticos, sino también el reconocimiento de la pluralidad de comportamientos individuales y privados<sup>130</sup>. La democracia ateniense defendida por Pericles se

---

además que la libertad, si nos ocupamos de ella y conseguimos conservarla, reparará fácilmente estas pérdidas, mientras que quienes se someten a otros suelen ver disminuidas, asimismo, las posesiones que tenían”. Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op.cit.*, II, 62, 3. (Discurso de Pericles).

<sup>128</sup> Aristot., *Pol.*, VI 2, 1317 a 40- 1317 b 1, “The basis of a democratic state is liberty; which, according to the common opinion of men, can only be enjoyed in such a state – this they affirm to be the great end of every democracy”.

<sup>129</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, pág. 18.

<sup>130</sup> *Ibid.*, “Pericles [...] proclama la libertad y la persecución de los propios fines en una autorrealización social, política, económica, física e intelectual, y, al hacerlo, pone en sordina no sólo el aspecto del esfuerzo, sino también esa íntima satisfacción de la virtud por la que los virtuosos se sienten distintos a los demás”, pág. 133.

contraponía al modo de vida espartano, en el que lo que reinaba era la tiranía, la falta absoluta de libertad<sup>131</sup>.

El propio Pericles se lo dice a sus conciudadanos al hablar de la democracia:

“Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. [...] En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen perjuicio, pero resultan dolorosas”<sup>132</sup>.

Sabemos que esto es cierto, no tanto porque Pericles lo afirme en un acto de ensalzamiento de la democracia, ni porque ciertos autores posteriores lo alaben, sino, precisamente, porque Platón y Aristóteles criticarán esta “liberalidad” de la democracia pericleana<sup>133</sup>. Aunque las críticas de estos autores serán de orden diverso:

---

<sup>131</sup> Pohlenz, M.: *La libertad greca, op. cit.*, “Punto per punto la descrizione che Pericle ci fornisce della democrazia ateniese si richiama al quadro opposto del *cosmos* spartano. Là domina la coercizione, la pretesa che l’individuo sia interamente per lo stato, qui la libertà, el minimo possibile di limitazioni”, pág. 39.

<sup>132</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso, op.cit.*, II, 37, 1-2. (Discurso de Pericles).

<sup>133</sup> Aristot., *Pol.*, VI 2, 1317 b 11-13, “Another [principle] is that a man should live as he likes. This, they say, is the mark of liberty, since, on the other hand, not to live as a man likes is the mark of a slave”.

Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 26-35, “In democracies of the more extreme type there has arisen a false idea of freedom which is contradictory to the true interests of the state. For two principles are characteristic of democracy, the government of the majority and freedom. Men think that what is just is equal; and that equality is the supremacy of the popular will; and that freedom means doing what one likes. In such democracies every one lives as he pleases, or in the words of Euripides, “according to his fancy”. But this is all wrong; men should not think it slavery to live according to the rule of the constitution; for it is their salvation”.

mientras Platón critica la democracia y su libertad, pues cree que se plantea mal desde un inicio; Aristóteles criticará más bien la “corrupción de la libertad democrática”<sup>134</sup>.

Esto es así, no sólo en el ámbito privado más íntimo del individuo, sino también en lo concerniente a la actividad económica. Pericles anima a la actividad económica privada, anima al “libre comercio”<sup>135</sup>. “El panorama que pinta Pericles es el reconocimiento de la legitimidad de la propiedad y de los comportamientos

---

Platón: *República*. 557b, “-¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?

- Es lo que se dice, al menos.

- Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste”;

Platón: *Rep.*, 560e – 561a, “Reintroducen la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian y llaman eufemísticamente “cultura” a la desmesura, “liberalidad” a la anarquía, “grandeza de espíritu” a la prodigalidad y “virilidad” a la impudicia”;

Platón: *Las Leyes*. 701b, “-A continuación de esta libertad surgiría la de no querer servir a los magistrados y, siguiendo a ésta, la de evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, la de intentar no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, la de no preocuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica. Una vez que retornan a este estado, llevan una vida dura y jamás cesan sus males”.

Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “Cuando la proclamación de principios de Pericles y la descripción de la *demokratía* por parte de sus críticos se leen de un modo riguroso y sistemático, salta a la vista la imagen de un clima que quiere conciliarse [...] con una difundida voluntad de comportamientos libres, y la tendencia a un uso pleno e incluso tendencialmente anárquico de una libertad individual que poco tiene que envidiar, en el plano de los principios a la libertad moderna”, pág. 27.

“Ese vivir cada cual *kath' hedonén* “a su modo”, de su discurso, es la visión “noble” de lo que se presenta y se deforma desde el lado no democrático como un vivir “haciendo lo que cada uno quiere”. [...] La deformación se consolidará en la tratadística antidemocrática del siglo IV, de Platón a Aristóteles”. Pag.142.

<sup>134</sup> Aristóteles en *Política* IV, 4, 1291 b 31 – 1292 a 39, hace un elenco de los tipos de democracia y su radicalización, sobre las primeras no ejerce crítica pero la última, aquella en la que la libertad es no obedecer las leyes, es comparada a lo que la tiranía es respecto de la monarquía. Pues, para Aristóteles la libertad sin vínculos no tiene sentido.

<sup>135</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “Se aprecia una cierta confianza en que las cosas, cuando se mueven según el principio de la libertad, se ajustan solas, siempre que en el horizonte exista el principio disuasorio de la ley respecto a las posibilidades extremas de colisión, a la superposición y el enfrentamiento de los gustos de cada cual”, pág. 141.

privados; [...] delinea una ética activa para el rico, que se servirá de la riqueza como “ocasión de trabajo” (*érgou kairós*) y para el pobre, que evidentemente desea reservarse una oportunidad de enriquecimiento, no mediante una política asistencial, [...] sino por la difusión generalizada de una ética de la iniciativa y la inversión”<sup>136</sup>.

Pericles no sólo defendió la libertad política sino también la personal<sup>137</sup>. Muy al contrario de lo que se suele afirmar, al menos en la democracia pericleana, no existe una negación de lo privado. Lo que se da es una armonización de éste con lo público. Ese es el punto clave. La armonización y la coordinación de ambas realidades. Precisamente, porque lo que se da es esa relación entre ambas realidades no tiene sentido hablar de una separación de esferas o de libertades. Pues, es en esta política donde es imposible que exista la una sin la otra.

Pericles reclama el derecho individual a la felicidad, a la *hedone* privada<sup>138</sup>, personal. Anima a sus conciudadanos a emular a los hombres felices que han muerto por Atenas, diciéndoles: “estimando que la felicidad se basa en la libertad y la libertad en el coraje, no miréis con inquietud los peligros de la guerra”<sup>139</sup>. Pues esta felicidad es una felicidad que se adquiere, precisamente, gracias a la pertenencia a la

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pág.20.

<sup>137</sup> Pohlenz, M.: *La libertad greca, op. cit.*, “L’ideale pericleo di libertà non si limitava però alla sfera “politica” in senso stretto. Pericle non voleva solo indicare all’individuo quale atteggiamento dovesse assumere verso lo stato, ma garantirgli la possibilità di configurare la propria vita personale secondo il proprio criterio. Si scopriva in tal modo una nuova libertà, la libertà della persona”, pág. 217.

<sup>138</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La libre expresión de las potencias de la persona – la versátil persona del ateniense – constituye el centro del discurso de Pericles, que la considera, con el realismo de una teoría democrática, desde la esfera de lo físico y con una atención especialísima a esta última. El cuerpo de este hombre está destinado al trabajo pero también al reposo y a la satisfacción de sus necesidades, sin los sacrificios, considerados inútiles, de una educación coercitiva, así como a las demandas de índole intelectual. Vemos pues, que cabe el derecho a la felicidad, el rechazo de la cultura de la obligación y el dolor, un hedonismo no innoble, un aprecio de la despreocupación”, pág. 20.

<sup>139</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso, op.cit.*, II, 43, 4. (Discurso fúnebre de Pericles).

*polis*, a lo público. Es la *polis* la que garantiza la libertad individual. Son las leyes<sup>140</sup> democráticas las que propician el ámbito de lo privado. Por eso, no es cierto que el *polites* sea toda la realidad del individuo.

La libertad individual que defiende Pericles abarca un ámbito muy amplio de la vida del individuo. Defiende la legitimidad de la propiedad privada, así como la legitimidad de los comportamientos privados. Lo cual implica la aceptación de la “esfera privada” del otro. No sólo como lugar, sino también como intimidad, como “espacio” no físico. Pero, sobre todo, Pericles anima a los individuos a realizarse como tales, a buscar su felicidad. Una felicidad que se reconoce como derecho<sup>141</sup>.

Podríamos resumir diciendo con Musti que “con Pericles hay libertad en la realidad al margen de lo político”<sup>142</sup>. Y que “este espacio se ha ganado dentro de la *polis* con un acto de coraje, porque la ciudad antigua es pequeña y siempre cabe el peligro de una fuerte constricción, ya que la fuente de poder está cerca y resulta

<sup>140</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, Lo que Pericles propone es “una filosofía del derecho a la felicidad en libertad, en un clima de igualdad formal para todos, donde la ley garantiza a cada cual lo que hoy llamaríamos la libre manifestación de la propia personalidad”, pág. 137.

<sup>141</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op.cit.*, II, 37 – 41, 3. (Discurso fúnebre de Pericles), “En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres, y del mismo modo en relación a lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y o le dirigimos miradas de reproches. [...] Por otra parte, como alivio a nuestras fatigas, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año, y casas privadas con espléndidas instalaciones, cuyo goce cotidiano aleja la tristeza. [...] Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria. [...] Somos los únicos, además, que prestamos nuestra ayuda confiadamente, no tanto por efectuar un cálculo de la conveniencia como por la confianza que nace de la libertad. Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos individualmente, en mi opinión, hace gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con un gracia y habilidad extraordinarias”.

<sup>142</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, pág. 12.

amenazante. La teoría de Pericles agranda el campo de la libertad individual como abriéndose paso a codazos, con una gran consideración para la dignidad del individuo”<sup>143</sup>.

Todo lo anterior es cierto, pero no podemos olvidar que esa libertad individual, privada, sólo tiene sentido, para el ateniense y para el propio Pericles, bajo el vínculo que cada uno de los ciudadanos ha adquirido con su *polis*. O lo que es lo mismo, sólo tiene sentido desde la pertenencia de estos a la *polis* entendida no como obligación sino como vínculo. La libertad individual defendida por Pericles, efectivamente, tenía unos límites, las leyes. Los ciudadanos deben obediencia a las leyes, pero esa obediencia era algo libremente elegido. En palabras de Max Pohlenz: “la novedad proclamada por Pericles fue que la obediencia, en su Atenas, no debía fundarse sobre la constricción, sino sobre la subordinación espontánea del individuo a la sociedad. La libertad no podía subsistir sin vínculos, pero los vínculos debían ser espontáneamente elegidos”<sup>144</sup>.

Podemos entonces afirmar que si bien en la política de Pericles los espacios no están demasiado claros, se puede hablar ya de tres niveles distintos: las leyes, que recogen el bien común; el ciudadano, libre precisamente en las leyes; y la eticidad del individuo, el cómo éste se construye su existencia. Este último será el espacio de lo íntimo, de lo irrenunciable e innegociable, será el espacio del Yo consigo mismo.

#### **1.1.1.4. La libertad griega en la lírica y la tragedia: el “nacimiento del yo”**

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, pág. 145.

<sup>144</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “La novità proclamata da Pericle fu che l’obbedienza, nella sua Atene, non doveva fondarsi sulla costrizione, ma sulla subordinazione spontanea dell’individuo alla società. La libertà non poteva sussistere senza vincoli, ma i vincoli dovevano essere spontáneamente scelti”, pág.216.

Será también en la Grecia clásica, con las nuevas formas de expresión y con la nueva situación política y social, donde tenga lugar lo que podemos llamar el nacimiento del “yo”. Bien es cierto que hemos afirmado que en la época anterior a la democracia, en la Grecia clásica, primaba lo privado respecto de lo público. Pero, también es cierto que ese “privado” de las sociedades aristocráticas era distinto de lo que la democracia entenderá por privado. La democracia ampliará ese campo. Si en esas primeras sociedades lo privado pertenecía al *oikos*, con la democracia aparece una nueva realidad privada, el “sujeto”.

El sujeto que emerge en la democracia habla en nombre propio. Será esa emergencia del sujeto la que hará que hagan su aparición muchas de las nuevas libertades democráticas. Este nuevo sujeto irá conquistando y conociendo su libertad de conciencia, la libertad de expresión, el respeto a la intimidad e incluso la posibilidad, tan importante y reveladora, de actuar como testigo en un juicio. Hecho, este último, que estaba prohibido en el derecho de las primeras sociedades. El profesor Lorite Mena caracteriza, por todo lo anterior, a este nuevo sujeto como: “un “yo” que se afirma como ser singular, que atiende a la resonancia particular de sus emociones y problemas independiente del grupo o frente a él”<sup>145</sup>.

El nacimiento de este nuevo sujeto “privado” y libre, puede verse reflejado sobre todo en dos nuevas formas de expresión que aparecen en Grecia: la lírica y la tragedia. Es en ellas donde se reconoce esa nueva concepción del sujeto. Quizá sea en este nuevo acontecimiento donde el individuo adquiera su verdadero y propio

---

<sup>145</sup> Lorite Mena, J.: “El mediterráneo como adquisición cultural irreversible”, en Gomez-Heras, J. M<sup>a</sup>., y Febles Yanes, J.: *El Mediterráneo. Un lugar de encuentro entre culturas*, op. cit., págs. 47-71.



espacio, así como una nueva forma de autonomía, no ya ligada necesaria y únicamente a la familia.

Con lo anterior no queremos decir que el individuo se separe de su *oikos* o de su *polis*. Afirmar eso sería engañarnos, pues un griego no se concibe sino en su linaje y bajo sus leyes. Lo que queremos decir es que la libertad personal del individuo se agranda. Dentro de lo que nosotros llamamos ámbito privado aparece un nuevo espacio más personal, o quizá podemos decir, más íntimo.

El espacio de la intimidad va a ser algo privado, como ya hemos afirmado, pero es un ámbito que va a poner en comunión lo público y lo privado. Y esto tendrá lugar gracias a la libertad del individuo. En el caso de la lírica el individuo hace público lo íntimo; lo secreto se hace público. También con la tragedia tiene lugar algo similar. En la tragedia se le da voz al personaje, al protagonista, frente al coro. El personaje reclama su lugar individual pero sin salirse del grupo. El individuo griego se sabe parte del grupo, del *oikos* y de la *polis*, sabe que debe obedecer las leyes. Pero, sabe también que tiene la libertad de hablar y de expresarse, de dar a conocer sus preocupaciones y sus inquietudes.

Podemos entonces hablar de un proceso de subjetivación que va a dar lugar a que el sujeto se reconozca como tal y tenga plena conciencia de sí. En primer lugar debemos atender al inicio de la lírica:

“[Existe] un grupo de jóvenes que alrededor de Safo<sup>146</sup> crean una comunidad en Lesbos para recitar o cantar sus estados de ánimo ante el amor, la religión, la belleza o el sufrimiento. Esto ocurre a principios del siglo VI a. de C. Por primera vez, que se tenga noticia, lo que

---

<sup>146</sup> Para la figura de Safo y su obra, así como para la lírica en general véase Safo-Poetas arcaicos: *Lírica. Poemas corales y monódicos, 700-300 A. C.* Biblioteca Gredos, Barcelona, 2006.

interesa y se convierte en tema digno de atención es un individuo que se expresa en primera persona “yo”, yo siento, yo pienso, yo sufro... La confidencia hace pública una intimidad que desde ese momento ya es un espacio común, ya es real porque es socializada. [...] es el atrevimiento de hacer que lo personal se introduzca en lo social sin diluirse en él. Y por eso mismo, porque la subjetividad personal penetra en lo social, porque lo secreto irrumpe en lo público, quien así se expresa pone en duda la inercia establecida, la normalidad consensuada. El individuo exalta lo bello, la felicidad o el bien allí donde otros permanecen en el silencio de lo tolerable. Al mismo tiempo, el sujeto que así se presenta tiene una osadía desmesurada: juzga que sus emociones personales ante las cosas tienen un valor y, más aún, que tiene criterios para permitirse su publicidad. Este individuo no se separa de la sociedad, pero sí se yergue ante ella para proclamar su particularidad. Este gesto incide aún en otro aspecto. Al lado del tiempo social, que mide ritualmente la sucesión de los acontecimientos, o del tiempo cósmico, que enlaza en las sociedades míticamente con sus fundamentos divinos, este nuevo sujeto intercala otro ritmo temporal, el del tiempo vivido subjetivamente, una cronología marcada por su particular manera de experimentar la vida a través de los momentos intensos o fugaces, de alegría esperanzada o de nostalgia sombría. Es un proceso de subjetivación: no sólo hay un individuo, hay un individuo que se siente viviendo. Y así quiere realizarse”<sup>147</sup>.

La tragedia también tiene una gran importancia en el desarrollo de este nuevo sujeto libre. La tragedia es favorecida por el clima social y político de la época, en la que los linajes tradicionales aún tienen demasiada fuerza y en la que los dioses aún

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, págs. 47-71.

son sus dioses. Es en este caldo de cultivo donde aparece la figura de Pisístrato quien pretende apoyarse en la gente del pueblo para cambiar dicha situación. Pisístrato es un tirano que pretende enfrentarse al poder establecido, quiere acabar con los linajes tradicionales, y para ello llevará a cabo medidas de crucial importancia para la vida de Atenas. Podemos encontrar en la política del tirano ciertos atisbos de lo que más tarde pasaría a ser la democracia.

Pisístrato lleva a cabo ciertas reformas como la monetaria, la construcción de grandes obras públicas o la introducción de nuevos cultos. Esta última será una medida realmente revolucionaria<sup>148</sup>. Pues, se establecen nuevos cultos distintos de los de los dioses olímpicos, unos cultos que ya no “pertenecen” a los grandes señores, sino a la gente del pueblo. Introduce Pisístrato las grandes Dionisiacas y con ellas en el año 534 a.C el primer concurso de tragedia. Ese primer concurso fue ganado por Tespis, una figura importante en la configuración de ese nuevo sujeto<sup>149</sup>.

“El aporte de Tespis consiste en separar un individuo del coro y hacerlo portavoz de dudas, reivindicaciones o temores. El coro representa la conciencia colectiva, y por primera vez, un individuo (que se convierte en el “protagonista”) se distancia de este canal uniformizante del pensamiento para preguntarse por la justicia de los dioses, la brutalidad del destino o su libertad para la soledad. Aquí el individuo no habla de

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*, “Es en las reformas religiosas donde, quizá, más claramente se expresa su voluntad de debilitar los poderes de los linajes ancestrales para crear una nueva conciencia colectiva. Pisístrato favorece el culto de Deméter, construye una sala de iniciación para la celebración de los Misterios de Eleusis, engrandece las fiestas de las Grandes Panateneas y, sobre todo, introduce las Grandes Dionisiacas. La mayoría son cultos populares, de sectores campesinos, fuera de los grandes linajes de los dioses olímpicos. Su introducción o exaltación en Atenas expresan claramente la invasión de otras legitimidades, de ancianas fidelidades que habían sido silenciadas o perseguidas”, págs. 47-71.

<sup>149</sup> No se conserva ninguna obra del autor, ni siquiera de forma fragmentaria, aunque es considerado por la tradición como el iniciador de la tragedia como forma teatral. Ya que Aristóteles en su *Poética* así lo afirma. Tespis es el primero que introduce un personaje que dialoga con el corifeo o jefe del coro.

su intimidad, sino de su autonomía frente a la lógica del pensamiento colectivo. No se repliega sobre sí mismo para decir lo inalcanzable para los demás, no es su privacidad lo que expone; al contrario, se distancia del grupo para reclamar un lugar individual dentro del grupo, se alza en la corriente de lo ineluctable para crear una conciencia personal que piensa, cuestiona o ridiculiza. Es la práctica social del “yo”. Así se pone el punto de apoyo a una fractura en la uniformidad de la conciencia colectiva para que el individuo se intercale como una opinión que debe ser tenida en cuenta. La exigencia es clara: el saber colectivo, la coherencia simbólica, la identidad social no puede silenciar la alteridad que no renuncia, sin embargo, a vivir en esa sociedad”<sup>150</sup>.

Es en esa doble vertiente en donde encontramos al verdadero individuo griego. Por un lado un individuo que se preocupa por sí y que atiende a su vida íntima a la que entiende como parte fundamental de su yo. Por otro encontramos al individuo preocupado por el bien común y que cree positiva su participación en la toma de decisiones y su intervención en los asuntos públicos. Desde ambas perspectivas encontramos un mismo sujeto y encontramos la íntima e inseparable relación existente entre ambas. Es ahí donde el griego encuentra asentados tanto su derecho a la felicidad personal como su derecho intervenir en los asuntos comunes. Como afirma el profesor Lorite Mena: “es el mismo individuo; y sin embargo, emerge con dos rostros diferentes: uno privado, pero no oculto, otro público, pero no sumiso. Es el fundamento de la ética y la política”<sup>151</sup>.

A lo anterior debemos añadir otro elemento caracterizador del nuevo sujeto. Gracias a la filosofía el hombre se hace consciente de su capacidad de conocimiento, de su *autarkeia*. El hombre libera al mundo de la necesidad de intermediación divina

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, págs. 47-71.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, págs. 47-71.

para comprender las cosas<sup>152</sup>. Con la filosofía el hombre se da cuenta de que es capaz de conocer la *physis*, de que es capaz de conocer y explicar el mundo por sí mismo. Este proceso comenzará con Tales de Mileto<sup>153</sup> y su predicción e interpretación de un eclipse.

Por último debemos mencionar el ámbito político, al que aquí ya hemos prestado atención en los apartados anteriores. Será la búsqueda de un espacio común la que termine de configurar al nuevo sujeto. Dicha búsqueda, como ya hemos hecho patente, se convierte en un largo camino, que inicia con la toma de decisiones de modo conjunto, algo que fue puesto en marcha de modo firme por Clístenes. Y que se hace patente mediante el voto, mediante el que el individuo expresa a la comunidad su decisión propia.

#### **1.1.1.5. Nuestra interpretación de la libertad griega**

Lo que con este análisis precedente hemos querido demostrar es que, ciertamente, antes del siglo V a.C. no existía un verdadero concepto de libertad. Así como hemos pretendido hacer ver que hicieron falta varios siglos y muchas condiciones para que este concepto se formase<sup>154</sup> y, sobre todo, para que la población ateniense se diera cuenta de su importancia.

---

<sup>152</sup> Cfr. Werner Jaeger: *The theology of early greek philosophers*. Oxford University Press, Oxford, 1968, cap. II.

<sup>153</sup> Cfr. Lorite Mena, J.: *A partir de los Griegos*, *op. cit.*

<sup>154</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece*, *op. cit.*, "The three elements of the concept of absolute freedom did not necessarily represent a fixed political doctrine but rather a nexus of political arguments that assumed great importance in Athens in the late 430s. The underlying ideas arose in different contexts and at different times. As confrontations with the Peloponnesians intensified and criticism of Athens's interventionist foreign policy and its

Creemos haber hecho patente que hay evidencias para poder afirmar que con la democracia existe ya una verdadera concepción de libertad; que hizo falta tener presente que se podía perder, para empezar a valorarla; y que sólo la *polis* isonómica pudo poner en marcha ese concepto. Pues antes de ésta, la libertad no era ni siquiera una aspiración. Hesíodo, por ejemplo, no aspira a la libertad, le basta la *eunomía*, ni tan siquiera defiende la *isonomía*.

Con la *polis* aristocrática<sup>155</sup> no podemos aún hablar de libertad. Como hemos visto hicieron falta grandes luchas políticas y la acción de muchos hombres reformadores e incluso de algunos tiranos para que se le fueran concediendo al pueblo ciertas libertades.

Será la *polis* democrática la que convierta en central el concepto de libertad, pues, precisamente, ese es el único requisito para la ciudadanía. El ciudadano en democracia es el hombre libre. Y es la *polis* libre la única que puede garantizar la libertad individual.

Para entender esto, debemos aceptar que para un griego su *polis* no es lo que para nosotros el Estado o la ciudad. La *polis*:

---

oppression of the allies turned increasingly polemical, these ideas were combined by some of the leading thinkers and politicians and tied in with theories of power politics developed in sophistic circles. They served primarily to strengthen the pride and self-confidence of the Athenian citizens. Their purpose in an increasingly vicious propaganda war was above all to create an explicit and highly positive Athenian ideology of freedom as a means to counter Sparta's popular slogans of "liberty for the Hellenes" and "down with the *polis turannos*", pág. 190-191.

<sup>155</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, "La *polis* aristocrática tiene, como Estado propiamente dicho, muy poca consistencia. Apenas hay finanzas públicas ni organización estatal: eran las familias nobles las que cargaban con los gastos y la defensa armada, a cambio de lo cual obtenían ese honor que era su máximo objetivo", pág. 44.

“Es la sociedad de formación natural, que ofrece al individuo, no sólo el espacio vital, sino también un contenido de vida. El campesino ático que cultivaba campos y viñas lejos de la ciudad, rara vez podía encontrar tiempo para asistir a la asamblea popular; eso no quita que políticamente él fuese, no, digamos, de Maratón, o de Acarne, sino un Ateniese, tuviese el conocimiento, en las elecciones importantes que le interesaban a él personalmente, no menos que a la totalidad, de poder aportar su contribución de hombre libre. La ciudad de Atenas, además, no era para él únicamente el mercado para sus ventas o sus compras: allí sobre el Acrópolis dominaba también Palas Atenea, que protegía con mano fuerte su *polis* y a él mismo. Y ni tan siquiera el campesino más simple se descuidaba de asistir a las representaciones del teatro de Dionisios, gloria de su ciudad patria. La *polis* no era sólo una comunidad “política”, sino también la patria cultural y espiritual que incluía a todos sus ciudadanos”<sup>156</sup>.

Que la *polis*, así entendida, es la única que puede ser garante de la libertad individual es el punto clave que aquí queremos resaltar, por dos motivos: primero, porque verdaderamente nos parece que es la seña de identidad de una libertad bien entendida; y segundo, porque es precisamente ese el punto que creemos que muchos

---

<sup>156</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “La *polis* è la società di formazione naturale, che offre all’individuo, non solo lo spazio vitale, ma anche un contenuto di vita. Il contadino attico che coltivava lontano dalla città campi e vigne, poteva trovare raramente il tempo di frequentare l’assemblea popolare; ciò non toglie che politicamente egli fosse, non, mettiamo, di Maratona o di Acarne, ma un Ateniese, e avesse la consapevolezza, nelle scelte importanti che interessavano lui personalmente non meno che la totalità, di poter portare il suo valido contributo di uomo libero. La città di Atene, inoltre, non era per lui soltanto il mercato delle sue vendite e dei suoi acquisti: là sull’Acropoli troneggiava anche Pallade Atena, che proteggeva con mano forte la sua *polis* e lui stesso. E neppure il contadino più semplice trascurava certamente di assistere alle rappresentazioni del teatro di Dioniso, gloria della sua città patria. La *polis* non era solo una comunità “politica”, ma anche la patria culturale e spirituale che abbracciava tutti i cittadini”, pág. 155.

estudiosos actuales de la sociedad griega olvidan, y por ello hacen lecturas sesgadas de los textos clásicos<sup>157</sup>.

Esta característica básica de la libertad democrática de la Grecia clásica es, precisamente, que los ciudadanos atenienses comprendían que eran libres porque no estaban sujetos al gobierno de otros pueblos, ni al gobierno de un rey o una ley impuesta. Muy al contrario, sabían que eran libres porque obedecían a la ley que ellos mismos se habían dado, una ley que habían consensuado aquellos que debían ser regidos por ella. Por eso, frente a lo que sucedía en otros pueblos, como por ejemplo en Esparta<sup>158</sup>, donde estaban gobernados por una tiranía, y las leyes hacían del derecho a la vida privada algo impensable, la libertad personal en Atenas era absolutamente compatible con el respeto a las leyes<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Este es el caso, según intentaremos demostrar en los próximos apartados, de las lecturas republicana y liberal de la *Política* de Aristóteles.

<sup>158</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “Il *kosmos* spartano era la naturale forma di vita d’un popolo per cui la preparazione bellica e la virilità erano i valori supremi nell’individuo come nella comunità. La forma concreta ch’esso già aveva assunto prima del sesto secolo era il risultato di una determinata situazione storica in cui un piccolo stato di signori si contrapponeva ad una popolazione numericamente assai superiore, e in essa scorgeva non dei concittadini, ma dei nemici assoggettati: tanto che ancora nel quarto secolo gli efori proclamavano loro ogni anno apertamente la guerra (Plut. *Lyc.* 28). Gli Spartani divennero in tal modo una classe di guerrieri, pronti ad ogni istante a ricorrere alle armi; e poiché tale situazione, come in una colata di lava solidificata, si conservò anche, quando il pericolo acuto non esistete più in tale misura, si poté sviluppare la forma statale che già i Greci definirono “stato-accampamento”.

In un simile stato potevano aver valore solo gli interessi della comunità, in base ai quali fu regolata con rigida coerenza anche la vita dell’individuo. Si spiegano così tutte le singularità che già in antico suscitarono tanto scalpore: l’esposizione dei bambini malaticci, l’educazione statale mirante unicamente, per i ragazzi, a formare valenti guerrieri e rivolta anche alle fanciulle perché fosse garantita una discendenza robusta, e infine soprattutto l’ordinamento di vita degli uomini, che ne riempiva l’intera esistenza, anche in tempo di pace, di esercitazioni militari, sostituiva la società familiare con quella dei compagni d’arme e minacciava di morte l’emigrante, ritenendolo disertore. Diritto ad una vita privata non vi esisteva”, págs. 33-34.

<sup>159</sup> Jaeger, W.: *Alabanza de la Ley, op. cit.*, “En la edad heroica de la democracia ateniense, después de la expulsión de los tiranos, los ciudadanos veían su ideal supremo en la *isonomía*, en un orden social fundado en la igualdad ante la ley. Y era la *polis* la que representaba este principio y protegía la libertad del individuo frente a poderosos grupos de presión. [...] La *polis* griega no implica un orden impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en sentido moderno. La ley en que descansaba no era un simple decreto, sino el *nomos*, que originariamente significaba el conjunto de lo que todos respetaban como costumbre viviente acerca de lo que es justo o injusto.



Esto es aceptado y defendido tanto por Werner Jaeger o por M. I. Finley<sup>160</sup> como por el profesor Raaflaub quien lo expresa magistralmente del siguiente modo:

“El respeto por el *nomos* hizo posible defender la libertad de la comunidad de sus propios excesos. [...] La conclusión expresada con gran urgencia por los líderes políticos así como por los teóricos fue que la obediencia a la constitución y la ley, y a aquellos que, en base a la constitución, la comunidad pusiera en posición de poder, no debía ser confundida con una forma de subordinación indigna de hombres libres. Por el contrario, dicha obediencia era indispensable para crear en la comunidad los prerequisites para la verdadera libertad, prosperidad y felicidad y para el total desarrollo de las capacidades individuales”<sup>161</sup>.

---

[...] La ciudad, en cuanto orden legal, es el molde de la virtud de todo verdadero ciudadano. [...] La “virtud cívica”, fue de hecho, el problema de los problemas para los antiguos atenienses del período clásico, y la definición que de este concepto suele darse es “estar educado en el espíritu de las leyes”, págs.35-37.

Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, “The non-Greek (“barbarian”) World was [with the isonomic *polis*] for the first time seen collectively in contrast to the Greek world as a whole, and this contrast was equated with a pointed opposition between the world of the free and that of slaves ruled over by a despotic king. Although the Greeks thus recognized freedom as the true general characteristic of their social and political order, it did not take them long to distinguish within this free Greek universe various degrees of freedom. The most important models were, on the one side, the freedom of the Spartans, perceived as self-centred and restricted by the compulsion of a rigorously applied *nomos*, and, on the other, the more open, more liberal freedom of the Athenians, which although also committed to observing the *nomoi*, was presented as based far more on the ethos of voluntary subordination to and responsibility for the good of the community (their own as well as the larger community of the Hellas)”, pág. 258.

<sup>160</sup> Cfr. Finley, M. I.: “The freedom of the citizen in the greek world” en *Economy and society in ancient Greece, op. cit.*, págs. 77- 94. (Anteriormente publicado en *Talanta* 7, 1976, págs. 1-23).

<sup>161</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, “Respect for *nomos* made it possible to defend the community’s freedom from its own excesses, [...] The conclusion conveyed with great urgency by political leaders and theoreticians alike was that obedience to constitution and law, and to those whom, on the basis of the constitution, the community placed in position of power, was not to be confused with a form of subordination unworthy of freemen. On the contrary, such obedience was indispensable to creating in the community the very prerequisites for true freedom, prosperity, and happiness and for the fullest development of individual capabilities”, pág. 233.

Por tanto, afirmamos que existía libertad en Grecia, y que sus tres aspectos fundamentales eran: el auto-gobierno, la autonomía y la democracia. Que esa libertad existía, tanto en lo político como en lo individual, y que los atenienses eran conscientes de ello. Eran conscientes de que una libertad no podía existir sin la otra. Una concepción ésta que, al igual que se hace patente en las obras de Eurípides<sup>162</sup>, Sófocles<sup>163</sup> o Aristófanes<sup>164</sup>, sin duda estaba, también, en la mente de Aristóteles. Y es claro para nosotros que subyace a toda su *Política*. Así como estamos totalmente de acuerdo con el profesor Musti, en que “la idea de “ciudadano total” que espera todo de la política y mantiene una relación militante con el Estado corresponde más a los totalitarismos modernos que a la ciudad antigua”<sup>165</sup>.

## 1.1.2. Público y privado

### 1.1.2.1. La lectura actual de lo público y lo privado en la historia

En cuanto a los conceptos de público y privado tenemos que señalar que, también estos, fueron una invención griega. Fueron los griegos los que, por primera vez en la historia, fueron conscientes de la distinción de estas esferas. Si bien como

---

<sup>162</sup> Cfr. Eurípides: *Los Heraclidas*, en Eurípides: *Tragedias*, Biblioteca Gredos, Madrid, 2006.

<sup>163</sup> Cfr. Sófocles: *Edipo Rey*, en Sófocles: *Tragedias*, Biblioteca Gredos, Madrid, 2006.

<sup>164</sup> Cfr. Aristófanes: *Caballeros*, Ed. Cátedra, Madrid, 1991, (Edición y traducción de Francisco Rodríguez Adrados); así como Aristófanes: *Avispas*, Editora Nacional, Madrid, 1981. (Edición y traducción de Francisco Rodríguez Adrados).

<sup>165</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, pág. 337.

ya hemos afirmado los términos son latinos, las distinciones entre lo público y lo privado se originaron con los griegos. Los conceptos y la idea de estos aparecen ya con Homero.

Decimos que ya con Homero estos términos tienen una clara importancia, pues, con el profesor Mas Torres, defendemos que: “La *Iliada* y la *Odisea* giran en gran medida en torno al conflicto entre los intereses colectivos y los intereses individuales de los poderosos, cuyas acciones afectan decisivamente a toda la comunidad, de suerte que la intrincada relación entre unos y otros constituye uno de los núcleos de la trama de ambos poemas”<sup>166</sup>.

Normalmente estos conceptos son analizados desde la perspectiva liberal<sup>167</sup> en la que, como ya hemos afirmado anteriormente, nos encontramos inmersas las sociedades actuales. Esto hace que a la hora de analizar los textos clásicos se extrapolen a ellos una serie de características totalmente alejadas del pensamiento griego. Se atribuye a la sociedad griega una concepción de estas esferas muy alejada de lo que los griegos de la Atenas clásica entendían por tal.

Afirmamos, por tanto, que la asunción de esta concepción liberal de la libertad, así como su aplicación al estudio de las sociedades clásicas, da como resultado una lectura errónea de la mentalidad, así como de la forma de vida, de dichas sociedades. El primer gran error, nos parece, es aplicar una tajante separación de esferas. El segundo, fruto del anterior, es valorar únicamente la libertad “negativa”. Algo que lleva a olvidar el sentido de “pertenencia” que tenían los atenienses respecto de la *polis*. Pues, si, como hemos afirmado anteriormente, la *autarkeia* era un valor esencial en la vida, tanto del individuo como de la *polis*, el primero sólo podía

---

<sup>166</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis*, op. cit., pág. 21.

<sup>167</sup> Una perspectiva que, a nuestro entender, permea todas las teorías actuales sobre la libertad, también aquellas republicanas.

conseguir dicha *autarkeia*, sólo podía realizarse plenamente, en tanto que miembro de la segunda.

Todo esto parece olvidado por muchos autores contemporáneos estudiosos de la Grecia clásica<sup>168</sup>. Los mismos autores que niegan que el hombre de la *polis* gozara de libertad individual, coherentes con dicha afirmación, niegan también cualquier resquicio al ámbito privado. Entienden al individuo como esclavo de la vida política. Y por tanto, niegan la existencia de dos realidades distintas. Este es el caso de Fustel de Coulanges, así como de Sartori<sup>169</sup>. Podemos resumir su concepción del siguiente modo: en la Grecia de la *polis* lo público lo es todo, lo privado nada<sup>170</sup>.

Otro de los errores que podemos señalar es que suele hacerse una lectura muy sesgada de estos términos, reduciéndolos, bien a acciones, bien a lugares. Este es el caso de la obra *Public goods, private goods* del profesor Geuss<sup>171</sup>. Esta dicotomía, así expuesta, ha sido aceptada casi unánimemente. Y si bien es cierto que, nosotros no aceptamos esta reducción como suficiente a la hora de exponer y entender ambas categorías, sí es cierto que es parte necesaria de su significado. Así como es cierto que, pese a ser incompletas dichas interpretaciones y poco concisas, son las que ha

---

<sup>168</sup> Algo que ya hemos expuesto al analizar el concepto de libertad.

<sup>169</sup> Sartori, G.: *Democrazia. Cosa é, op. cit.*, “I greci fruivano di uno spazio privato che era tale nel fatto. Ma non riconoscevano uno spazio privato come proiezione della persona, né come sfera etico-giuridica. *Idion*, la parola greca per il latino *privatus*, è l’opposto (diffettivo) di *koinón*, di ciò che è comune (e buono). Un significato che si trasmette nel latino *privatus* che indica, quantomeno in origine, “privazione” (come nel verbo *privare*). Da questi antenati alla sfera privata intesa positivamente come un diritto e, ancor più, come una sfera morale, il passo è lungo e lento. Per tanto i greci non potevano concepire una sfera privata, personale, di libertà; né potevano alla stessa stregua, concepire la libertà come *rispetto e tutela* dell’individuo-persona”, pág. 148.

<sup>170</sup> Esta es también la concepción que analizaremos respecto a la lectura que H. Arendt hace de la política de Aristóteles.

<sup>171</sup> Geuss, R.: *Public goods, private goods, op. cit.*, Creemos que este autor carece de claridad en el análisis de los conceptos de público y privado pero lo cierto es que es autor de necesaria referencia, sobre todo en el ámbito anglosajón.

recogido la tradición política, y sobre las que se articulan la mayoría de los estudios sobre el tema<sup>172</sup>. Por ello es necesario reflejarlas y definir las aquí.

Dice la profesora Nora Rabotnikof que: “Desde su origen hay tres sentidos que permanecerán asociados a la dicotomía:

a) lo referido a lo colectivo frente lo que refiere al individuo [...] que evolucionará hacia la dicotomía entre lo político-estatal y lo civil;

b) el sentido de lo abierto, de lo accesible frente lo cerrado, lo clausurado, que se sustrae a la disposición de los otros [...];

c) el sentido de lo manifiesto, de lo visible, de lo transparente frente lo secreto, lo oculto, lo sustraído a la mirada”<sup>173</sup>.

Esta última acepción de lo público será, según estos autores, el sentido encarnado en la *polis*. Lo “público” era lo manifiesto, lo colectivo que tenía lugar en el *ágora* de modo abierto a todos, a la luz del día y sin ningún tipo de secretos. Mientras que lo oculto, lo sustraído a la mirada era la concepción dominante durante la época arcaica de la vida griega.

Geuss, por su parte, nos propone dos “definiciones” de lo público y de lo privado que, según él, funcionaban en Grecia:

1. “El espacio “público” es el área donde “cualquiera” puede entrar y en la cual se aplica el principio de “desatendibilidad”<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> También es ese el esquema desde el que tanto Swanson como Arendt analizan la filosofía política de Aristóteles.

<sup>173</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en Quesada, F. (ed.): *filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, op.cit., pág. 136.

<sup>174</sup> Geuss, R.: *Public goods, private goods*, op. cit., Por principio de *disattendability* entiende Geuss: “Tacit principle about how one is to comport oneself in public places that has been called the principle of “civil inattention” or “disattendability”. [...] The principle of disattendability states that in such contexts and places [public contexts and places] I am to be unobtrusive or, at any rate, to avoid being systematically obtrusive. In other words, I am to allow the other whom I

2. El público son aquellos respecto a los que tomo especial cuidado de no ofender con acciones potencialmente sucias, incluso si los conozco personalmente (pero no íntimamente): “la esfera privada” abarca mis amigos íntimos”<sup>175</sup>.

Llega Geuss a estas definiciones analizando una divertida anécdota:

“Diógenes de Sínope, que vivió en el siglo cuarto a. C., tenía el hábito de masturbarse en mitad de la plaza de Atenas. No era patológicamente ignorante de lo que le rodeaba, no era psicótico, ni ingenuo. No vivía en una sociedad situada al comienzo de lo que Elias llama “el proceso de civilización”: esto es, no vivía en una sociedad baja en aquello que llamamos la escala de la evolución cultural, en la que las formas de comportamiento aún no estuvieran sujetas a desaprobación o a una regulación social. Por el contrario, sabemos que los atenienses se oponían a su modo de vida en general y a ese comportamiento en particular. Le consideraban claramente una molestia pública y le hacían saber sus objeciones. Conocemos esto porque la tradición doxográfica, específicamente recoge la contestación de Diógenes a las críticas respecto a sus masturbaciones públicas. Se dice que su contestación fue que deseaba que fuera así de fácil satisfacer el hambre, simplemente frotándose la barriga”<sup>176</sup>.

---

may encounter to disattend to me, to get on with whatever business he or she has without needing to take account of me. I am not to force myself on anyone’s attention”, págs. 13-14.

<sup>175</sup> *Ibid.*, “The “public” space is the area “anyone” can enter and to which the principle of disattendability applies”. [...] “The public” are those whom I take special care not to offend by potentially polluting actions, even if I know them personally (but not intimately); the “private sphere” encompasses my intimate friends”, págs. 32-33.

<sup>176</sup> *Ibid.*, “Diogenes of Sinope, who lived in the fourth century B.C., was in the habit of masturbating in the middle of the Athenian marketplace. He was not pathologically unaware of his surroundings, psychotic, or simple-minded. Nor was he living in a society that stood at the very beginning of what Elias calls “the process of civilization”; that is, he was not living in a society fairly low on what we take to be the scale of our cultural evolution, one in which such forms of behavior were not yet subject to systematic disapproval and socially regulated. Rather, we know that the Athenians objected to his mode of life in general and to this form of behavior in

Geuss se pregunta ¿por qué era ofensiva esa acción? Y dice que eso era así precisamente porque los griegos tenían un concepto de lo “público”, más concretamente, de cómo comportarse en público, en el *ágora*. Para los griegos, como para nosotros, estar en público significaba estar frente a gente que nos es desconocida, y con los que no tenemos motivos para interactuar.

Hay actividades que es inapropiado llevar a cabo delante del público. Una de las razones es que, tanto los griegos como nosotros, hacemos una clara distinción sobre lo que nos parece bien o mal, limpio o sucio en público, y que no siempre coincide con aquello que nos parece bien o mal, limpio o desagradable en privado. Podemos decir como norma general que en este sentido serían “actividades privadas” aquellas que nos daría apuro llevar a cabo delante de la gente.

Esta idea puede bien ser expresada por el término griego *aidos*, que implicaba tanto sentido del honor, vergüenza ante algo impropio o pudor. Es una idea que ya aparece en Homero, en el que aún no existe un sentido de lo público, pero sí hay acciones que no deben hacerse en público<sup>177</sup>.

Podemos resumir la exposición que Geuss hace de estos dos conceptos, a lo largo de la historia, en tres fases:

1. En Grecia el ámbito de lo “público” era el *ágora*, el lugar al que todos tenían libre acceso, y donde todos podían observar lo que sucedía. Pero también el ámbito en el que no se deben llevar a cabo acciones íntimas o desagradables a los ojos de

---

particular. They clearly considered him a kind of public nuisance and made their disapproval known to him. We know this because the doxographic tradition specifically records Diogenes' response to a criticism of his masturbating in public. He is said to have replied that he wished only that it were as easy to satisfy hunger by just rubbing one's belly”, págs. 12-13.

<sup>177</sup> Homero: *Iliada*, Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. XV, 561 “¡Amigos, sed hombres y tened vergüenza en vuestro ánimo!”.

otros. Mientras que serían “privadas” todas aquellas acciones que resultaran desagradables a ojos del público y que el individuo debía guardar para sí mismo.

2. En cuanto a Roma<sup>178</sup>, “público” aparece como aquello que concierne a todos los individuos, así como el poder que regula esas cosas que conciernen a todos o el

---

<sup>178</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales, op. cit.*, En cambio, en Roma, con la aparición del derecho romano “se consagra la distinción entre la utilidad que refiere al individuo y la que refiere al colectivo, así como la primacía jurídica del derecho público sobre el privado, en tanto aquel no puede ser modificado por pactos entre privados”, pág. 136. Según Geuss: Los romanos, frente al mundo griego si distinguían claramente entre “público” y “privado”. Realmente para ellos la distinción no era una dicotomía sino una distinción de tres ámbitos distintos: *publicus*, *privatus*, *sacer*. Donde “público” recogía el ámbito de las magistraturas, “privado” las relaciones, sobre todo de propiedad, de los individuos, y “sagrado” atendía a todo lo relativo a los dioses y su culto.

De igual modo diferencia Vigilio Inama estos tres conceptos en grecia: *pubbliche*, *sacre* e *private*. Cfr. Vigilio Inama: *Antichità Greche. Pubbliche, sacre e private*, Ulrico Hoepli editore-libraio della Real Casa, Milano, 1924.

“Público”, podemos decir, atendía en Roma a aquello concerniente o perteneciente a todos. Analicemos cuatro acepciones de eso “público” que pertenece a todos: la *Res Publica*.

“a) Las propiedades comunes de los ciudadanos romanos, incluyendo los templos de Roma, los acueductos, los muros de la ciudad, las calles, y demás.

b) El status quo de las relaciones de poder que existían entre los romanos.

c) Asuntos de interés común de todos los romanos.

d) Los bienes comunes de todos los romanos”, pág. 36.

Pero, aquello que era entendido como bien común no distaba del bien privado. En primer lugar, porque los romanos no concebían el Estado como algo separado de los individuos. Pero también, en el sentido de que, el bien común, que era la educación de los jóvenes para ser buenos ciudadanos y soldados, era también el bien de los individuos concretos. Ya que ser buen ciudadano, al igual que en Grecia, era la única posibilidad de realizarse como hombre, pues aquel que no participaba en la vida pública era un hombre sin sentido. Es ésta una visión totalmente opuesta a la liberal actual, donde los intereses individuales no sólo priman sobre los colectivos sino que además están enfrentados.

En cuanto a la concepción romana de lo privado encontramos tres acepciones paralelas a las de lo público. (No encontramos una acepción paralela a la “b” de lo público).

“a’) la propiedad perteneciente a un individuo, que no es magistrado, y no aquello que pertenece al pueblo como un todo.

c’) el asunto que concierne sólo al individuo, que no es magistrado, y no a la gente como un todo.

d’) el bien de un individuo, que no es magistrado, y no lo que es del pueblo”, pág. 43.

De este modo, vemos que existía la distinción público-privado en Roma, pero ¿es ésta una distinción real? Esa es la pregunta. ¿Qué pasa con aquellos que detentan el poder público? ¿Son sus bienes públicos o privados? Estas son preguntas que nos pueden ayudar, sin duda, a aclarar la concepción romana de lo público y lo privado, pero también la nuestra actual.

Para contestar a esta pregunta nos propone Geuss otra historia de la Historia:



bien común. En cambio lo “privado” tendría que ver con los intereses particulares de los individuos.

3. El caso del Cristianismo<sup>179</sup> es distinto: “público” es todo aquello que no entra dentro de la categoría de los estados mentales. Según esto, Geuss sugiere que lo

---

“Cuando César oyó el decreto senatorial, comenzó a retirar sus tropas hacia Roma, pero dudó al llegar al río Rubicón, en la frontera entre Galia e Italia. Si debemos creer los relatos históricos, él sabía bien que cruzar a Italia comenzaría una guerra civil, y no hizo intento alguno por ocultar dicho hecho. Incluso más extraordinario es lo que argumentó para la trayectoria de su acción. En el momento crucial se cuenta que dijo: “Si no cruzo el río, estoy en apuros. Si lo cruzo, toda la gente del mundo está en apuros. ¡Adelante!”. Deja claro que el “problema” que él tendría es que su “dignidad” sería disminuida, y sus grandes méritos no reconocidos y no premiados. Ante la elección, prefirió la guerra civil, la potencial destrucción de la Res Pública romana, y la miseria universal del sufrimiento mismo, frente a la disminución de su categoría, o el insulto a su dignidad”, pág. 45.

Podemos entonces decir que la pregunta por lo público y lo privado atiende realmente al conflicto entre el bien común y el interés personal o individual. Y por tanto, no a las propiedades sino a las acciones. Por bien común entendían los romanos aquello que el grupo hacía en beneficio de todos, y precisamente la política era el modo de organizar y encauzar esas acciones del grupo, beneficiosas para todos. Luego, la organización política es parte de ese bien común, sí ésta es una buena organización. Y tanto para nosotros, como para los romanos del tiempo de Cesar, éste obró en beneficio propio no en beneficio del bien común. La diferencia entre un buen gobernante y un tirano sería precisamente esa, el obrar en busca del bien común o en beneficio del propio, como bien explica Aristóteles en el libro III de su *Política*.

<sup>179</sup> La tercera de las concepciones de lo público y lo privado a la que nos acerca Geuss es la que parece dominar durante la Cristiandad: la propuesta por S. Agustín. Con el Cristianismo aparece otra nueva concepción de lo público y lo privado, la del sentido de lo abierto frente lo cerrado, aunque también sigue muy presente la concepción de lo visible frente a lo secreto u oculto. Para S. Agustín en particular y para el Cristianismo en general nuestros estados mentales así como nuestra relación con Dios son privados, en el sentido epistemológico de que nosotros tenemos un acceso privilegiado a ellos, que nadie más tiene. Este tercer sentido de “privado” no es un sentido material sino un sentido epistémico, ontológico.

Geuss, R.: *Public goods, private goods, op. cit.*, “In his *Confessions* (3.3.5) the African rhetorician Aurelius Augustinus reports that he once attempted to initiate a sexual relationship with a young woman whom he saw and lusted after in a church while religious ceremonies were being conducted. He does not describe what went on in any detail, except to say that God “beat” him “with heavy punishments” because of it, which presumably means either that he suffered from the remorse of a guilty conscience, was afflicted with a venereal disease, or perhaps just felt the continuing lash of lust. There is no implication that he had any actual physical contact with the woman in the church, and, in fact, we can be pretty sure that if he had been able to copulate with her in the church or elsewhere he would have made very sure that they were completely unobserved”, págs. 55-56.

Para San Agustín lo privado es precisamente aquello que tiene lugar en su mente, con su sentido de culpa y su posición ante Dios. Lo privado es un lugar privilegiado en el que alejarse de la

“público” sería todo lo social. Lo “privado” sería el lugar privilegiado al que nadie tiene acceso, sino el propio individuo y Dios, esto es, los estados de mente y la conciencia de cada cual.

Estas tres definiciones parecen haber sido válidas durante siglos, pero han dejado de serlo tras el auge y triunfo de las ideas liberales. Han dejado de ser válidas una vez que “la construcción del Estado y el desarrollo del mercado han perfilado el sentido “moderno” de la escisión entre la esfera pública y la privada. Lo “público” se identificará con el ejercicio del poder colectivo-coactivo, y frente a esta esfera claramente delimitada se dibujaran los ámbitos privados en lo económico y en lo moral-religioso”<sup>180</sup>. Es el ámbito de nacimiento de la burguesía moderna, en el que el “yo” moderno preside esta nueva división.

La libertad entendida al modo liberal, sin duda, ha ganado la partida a la libertad de los antiguos<sup>181</sup>. Aunque, como decíamos anteriormente, dichas concepciones han marcado lo que hoy entendemos<sup>182</sup>, desde nuestros parámetros

---

opresión que siempre lleva consigo lo social. Lo privado equivaldría, para San Agustín, a interioridad, a espiritualidad. Lo privado no tiene que ver con ostentar o no un cargo público, como en el caso de César, ni con el lugar en el que se lleva a cabo la acción, como en el caso de Diógenes. Como expone Geuss: “What it does require is capacity to focus one’s attention on one’s own state of desire and its relation to God, and this process is one that will be cognitively almost completely inaccessible to other human beings and only partially accessible to the person performing the reflection, although it will always be fully transparent to God”, pág. 73.

<sup>180</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, op. cit., pág. 138.

<sup>181</sup> Velarde, C.: *Liberalismo y liberalismos*. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, “De modo casi imperceptible la libertad política, entendida como participación de los ciudadanos en la vida pública, fue cediendo puestos, también cronológicamente, ante la libertad civil o independencia de los individuos respecto al poder político, y esto constituye el primer paso, a la transición a la libertad económica”, pág. 33.

<sup>182</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, op. cit., “La vida pública en sentido moderno volverá a reunir, desde una perspectiva normativa, los tres sentidos de lo público: el de lo común o general, el de la accesibilidad y la apertura, y el de la publicidad en sentido estricto”, pág. 138.

liberales, como “público” y “privado”. Por eso, debemos enfrentarnos a un cuarto sentido de estos términos: aquel que impone el pensamiento liberal.

El liberalismo, como más adelante analizaremos, hace gran hincapié en esta distinción, sobre todo porque uno de los pilares básicos de dicha teoría es defender la esfera privada del individuo, frente a la intromisión y coacción por parte del poder público, o sea del Estado, en la vida de cada individuo, en su libertad. En este sentido, la extensión de lo que se entiende por “público” y “privado” en los contextos anteriormente definidos y el propio de la tradición liberal difieren mucho. Dentro de la esfera privada, que los liberales pretenden defender de la intervención del Estado, entran cosas tan dispares como la libertad de creencias y opiniones, la opción política, la propiedad privada o el derecho a la información.

Los que desde este prisma observan el mundo griego encuentran muy pobre la concepción de libertad y la diferenciación entre lo público y lo privado. Nosotros sin embargo creemos más bien que, en Grecia existía una concepción mucho más rica que la expuesta por Geuss de lo público y lo privado. E incluso creemos que dicha concepción era más acertada. Lo público en la democracia ateniense es sinónimo de común, pero entendido como un bien. Es el arranque teórico y justificativo de la *Política* de Aristóteles. Cuando lo público se identifica con las leyes, y sólo con con su poder, puede parecer, como algo coercitivo. Pero se está escamoteando la base de esas leyes, su origen “común”, y su finalidad, un bien “común”. Se está ocultando el fundamento y la finalidad del *nomos* en la *polis*. Obrando así parece que la ley es, o la obra de unos legisladores tiránicos frente al bien individual, más tangible desde la percepción egoísta del interés de bienestar individual, o el resultado de un abuso de la masa caprichosa y descontrolada que Aristóteles critica a la democracia.

### 1.1.2.2. La individuación de las esferas pública y privada

Estas categorías de público y privado, que según algunos autores no son una realidad diferenciada en Grecia y, según otros, no atienden más que a acciones o lugares, no sólo existen como realidades bien definidas sino que además son categorías muy ricas.

Como afirma Susan Ford Wiltshire:

“En griego los términos usados más frecuentemente para delinear lo público y lo privado son *idios*, *demios*, y *koinos*. El adjetivo *idios* se refiere a lo que es privado, las cosas que pertenecen particularmente a uno. Puede describir intereses privados o de la casa, propiedad privada, viviendas privadas, conversaciones privadas entre individuos, o incluso a un escritor de prosa en lugar de a uno de poesía. En su forma de nombre hace *idiotes* (de ahí en Inglés “idiot”), y se refiere a una persona que vive en privado en oposición al que participa en los asuntos públicos. Puede indicar alguien no cualificado en un oficio o en general no sofisticado. *Idios* es comúnmente opuesto a *demios* o *demosios*. El nombre *demos* originariamente se refería a un distrito del campo habitado por plebeyos para distinguirlo de las ciudades ocupadas por los jefes. Más tarde pasó a significar la gente común y, en las constituciones democráticas, el orden constituido de ciudadanos. *To demosión* hace referencia a lo que es común o compartido, llevado a cabo con los gastos públicos o de algún modo relacionado con la esfera de la ciudad. *Idios* es opuesto también a *koinos*, que de modo similar denota lo que es compartido en las relaciones sociales entre los amigos o en la actividad política en el ámbito público. *Koinos*

puede también describir parentesco, cortesía o incluso imparcialidad. Unido a *agathos* significa el “bien común”<sup>183</sup>.

Lo cierto es que, incluso Fustel, pese a las afirmaciones explícitas de que no existía libertad ni tan siquiera en el ámbito de lo público, al relatar el funcionamiento de la ciudad y la familia arcaica, nos ofrece un panorama que nos lleva a forjarnos una idea muy alejada de eso. Su relato nos acerca mucho más a una realidad como la planteada por Wiltshire.

Si aceptamos con Fustel, como parece apropiado hacer debido a tantos testimonios que así lo verifican (entre otros el propio Aristóteles), que las sociedades primitivas griegas estaban constituidas en *oikoi* o familias<sup>184</sup>, y que éstas eran regidas por las leyes de la religión primitiva, no podemos a la vez creer que no existía lugar para el ámbito privado. Pero además es que el espacio así como el régimen dibujado por Homero en sus poemas es “sobre todo, el de la propiedad privada”<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Wiltshire, S. F.: *Public and private in Vergil's Aeneid*, op. cit., “In Greek the terms used most frequently to delineate public and private are *idios*, *demios*, and *koinos*. The adjective *idios* refers to what is private, those things that pertain peculiarly to oneself. It may describe private or household interests, private property, private dwellings, private conversation among individuals, or even a writer of prose instead of poetry. In its noun form *idiotes* (whence English “idiot”), it refers to a person living in private as opposed to participating in public affairs. It may indicate someone unskilled in a trade or generally unsophisticated. *Idios* is commonly opposed to *demios* or *demosios*. The noun *demos* originally referred to a country district inhabited by commoners as distinguished from the towns that were held by chieftains. Later it came to mean the common people and, in democratic polities, the constituted order of citizens. *To demosion* refers to what is common or shared, carried on at public expense or somehow related to the sphere of the city. *Idios* is contrasted also with *koinos*, which similarly denotes what is shared in social relations among friends or in political activity within the public realm. *Koinos* may also describe kinship, courtesy, or even impartiality. Linked with *agathos*, it means the “common good””, pág. 9.

<sup>184</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La Democracia ateniense*, op. cit., “La *polis* aristocrática tiene, como Estado propiamente dicho, muy poca consistencia. Apenas hay finanzas públicas ni organización estatal: eran las familias nobles las que cargaban con los gastos y la defensa armada, a cambio de lo cual obtenían ese honor que era su máximo objetivo. Las llamadas *liturgias* de Atenas – los ricos se encargaban de armar los trirremes y organizar ciertas fiestas religiosas- tienen este origen”, pág. 44.

<sup>185</sup> Finley, M. I.: “Homer and Mycenae: property and tenure”, en *Economy and society in ancient Greece*, op. cit., “above all, one of private ownership”, pág. 217.

Como afirma el profesor Mas Torres: “para Homero, ser un “asocial” es ser sin fratria, no estar sin *polis*, y la nostalgia por la tierra (*gaia*) y por el *oikos*, nunca por la *polis*. Más que *polis* en sentido estricto hay una serie de valores que proporcionan cohesión social y política”<sup>186</sup>. Ejemplo de esto podría ser el que en este tiempo los guerreros y los héroes que combaten juntos lo hagan por un vínculo de amistad o por un pacto de colaboración, no por que existan unas leyes que les obliguen a ello, o que ellos tengan que defender como un bien común.

Homero, en la *Iliada*, nos hace ver la importancia de lo privado al proponer como castigo supremo la pérdida del hogar, lo cual implicaba también pérdida de la ley. Una afirmación contundente al respecto es la siguiente: “Sin familia, sin ley y sin hogar se quede aquel que ama el intestino combate, que hiela los corazones”<sup>187</sup>. Por tanto, en un principio podríamos aceptar que no existiera libertad, porque lo privado lo anegaba todo, pero no porque lo público tuviera todo el peso. Aunque eso es algo que ya hemos descartado.

Fustel afirma que la sociedad nace dividida en *oikoi*, y que esa división y organización primitiva responde, básicamente, a las creencias religiosas de los antiguos<sup>188</sup>. Así como afirma que en esas creencias se fundan tanto la moral como los derechos primitivos. Esto es, afirma que existía un derecho privado que emanaba de las creencias de la religión, de una religión que lo impregnaba todo, que no dejaba

---

<sup>186</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis*, op. cit., pág. 23.

<sup>187</sup> Homero: *Iliada*, IX, 63-64.

<sup>188</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, op. cit., “La comparación de las creencias y de las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el matrimonio y la autoridad paterna, ha determinado los rangos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, luego de amplificar y extender la familia, ha formado una asociación mayor, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia. De ella han procedido las instituciones y todo el derecho privado de los antiguos. De ella ha recibido la ciudad sus principios, sus reglas, sus costumbres, sus magistraturas”, pág. 4.

resquicio a nada y que, por tanto, también condicionaba el modo de vivir político y sus instituciones.

Del mismo modo Jean-Pierre Vernant, en su libro *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, defiende que “desde la época más arcaica, a finales del siglo VIII antes de nuestra era y ya en tiempos de Homero, las ciudades establecieron espacios determinados para lo comunal, lo público, y para lo concerniente a lo particular, lo privado, ambos interdependientes y articulándose entre sí: *tò koinón* y *tò ídion*”<sup>189</sup>.

Nosotros, con él, y como venimos haciendo desde el comienzo de estas líneas, afirmamos dicha distinción y dicha interdependencia de lo público y lo privado. Y aceptamos con Vernant que precisamente “la presencia de una serie de instituciones han dado sentido al individuo en algunos de sus aspectos característicos”<sup>190</sup>. Estas instituciones serán lo religioso y el derecho.

La religión arcaica era una religión familiar, respondía al culto de los antepasados, representados en el hogar, en el fuego familiar<sup>191</sup>. Era este fuego una pertenencia privada de la familia, la pertenencia más preciada. Cada dios sólo podía ser adorado por una familia. La religión era, puramente, doméstica y privada. Estaba encerrada en los muros de la propiedad familiar. Era un culto privado y además secreto<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> Jean Pierre Vernant: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Ed. Paidós, Barcelona, 2001, pág. 210.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, pág.211.

<sup>191</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, “El fuego sagrado, que tan estrechamente asociado estaba al culto de los muertos, también tenía por carácter esencial el pertenecer peculiarmente a cada familia. Representaba a los antepasados; era la providencia de la familia, y nada tenía en común con el fuego de la familia vecina, que era otra providencia. Cada hogar protegía a los suyos”, pág. 42.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, “A todos estos dioses, Hogar, Lares, Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses de interior. Para todos los actos de esta religión era indispensable el secreto”, pág. 42.

Ese culto era el que daba su forma a la familia, pues no era el acto de nacer lo que hacía a uno familiar de otro, sino el compartir un mismo culto. La familia, precisamente por ese culto, debe permanecer fiel al lugar donde se encuentra el altar de su antepasado, al lugar donde encuentra su hogar.

Por tanto, podemos decir que, gracias a la religión el ámbito privado gozaba de una gran importancia. Así como, también, lo tenía la propiedad privada<sup>193</sup>. “La familia que por deber y por religión permanece siempre agrupada alrededor de su altar, se fija en el suelo como el altar mismo. La idea de domicilio surge naturalmente. La familia está adscrita al hogar; el hogar al suelo; una estrecha relación se establece, pues, entre el suelo y la familia. [...] Este lugar le pertenece; es su propiedad: no propiedad de un solo hombre, sino de una familia cuyos diferentes miembros han de venir uno tras otro a nacer y a morir allí”<sup>194</sup>.

Podemos añadir con Fustel que: “tres cosas hay que, desde la más remota edad, se encuentran fundadas y sólidamente establecidas en estas sociedades griegas e italianas; la religión doméstica, la familia, el derecho de propiedad; tres cosas que en su origen tienen una relación manifiesta y que parecen haber sido inseparables”<sup>195</sup>. Al conjunto de estas tres cosas es a lo que nosotros denominamos como el ámbito de lo privado en la Grecia arcaica.

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, “Las poblaciones de Grecia e Italia, desde la más remota antigüedad han conocido y practicado siempre la propiedad privada. Ningún recuerdo ha quedado de una época en que la tierra haya sido común. [...] Parece ser que entre los griegos el derecho de propiedad ha seguido una marcha completamente opuesta a la que se supone como natural. No se ha aplicado a la cosecha primero y al suelo después. Se ha seguido el orden inverso”, págs. 78-79.

El profesor Finley no está de acuerdo con estas afirmaciones de Fustel de Coulanges, si bien defiende que desde el principio existió propiedad privada. Para dicho tema véase: Finley, M. I., *Economy and society in ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1981, el capítulo 4, de la primera parte, “Land, debt and the man of property in classical athens”, (anteriormente publicado en *Political Science Quarterly* 68, 1953, 249-68).

<sup>194</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, págs. 79-80.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, pág. 79.



Estos tres aspectos indicados por Fustel se encuentran en el término *themis*, por oposición a la posterior *dike*. *Themis* es lo establecido según la regla, normalmente de origen divino, opuesto al *nomos* humano. El término *themistes* está íntimamente relacionado con la diosa *Themis*, encargada de dar consejos a los hombres. Marca el límite de las tradiciones de un grupo humano, bien fuera éste la familia extensa o el clan. Por eso las *themistes* son también los mojones que deslindan una propiedad y, al mismo tiempo, sus tradiciones y sus leyes.

En los siglos VII y VI a.C. la ley era una “norma dada”, impuesta. A esa ley se le llamaba *themos*, y venía sustentada por la autoridad del jefe, el *ánax* o el *archón*. Si bien esta ley tenía un origen divino y mítico pronto pasará a ser un concepto abstracto que representará el orden moral.

Como hemos dicho, *themis* y *dike* representan conceptos distintos. Y es en esa distinción donde podemos apreciar una separación entre la justicia que se da en el ámbito familiar y el que se da entre las diferentes familias. El primero de estos responde a *themis* mientras que el segundo responde al concepto de *dike*.

El *themos* posteriormente pasará a ser entendida como *nomos*. Y será este último el que cambiará radicalmente el concepto de ley. Implica el paso de una norma dada a una norma o regla de conducta aceptada por el común de los ciudadanos, lo cual no implica que sea aún un acuerdo común. El *nomos* es algo anterior al espacio político y a la reflexión sobre éste como tal. Es, precisamente, la condición de posibilidad de dicho espacio político.

La familia, como ya hemos afirmado, la forman las personas que están cerca del mismo hogar, los que tienen una misma religión porque comparten los mismos

antepasados<sup>196</sup>. Por esto, la familia antigua no era una familia de dimensiones como la conocemos hoy, sino que daba lugar a un grupo considerablemente amplio de personas<sup>197</sup>. Y estos grupos organizados en base a las normas de su religión parecen haber sido la única forma de sociedad existente durante siglos.

Cada familia debía velar por sus antepasados, e incluso el primer magistrado de Atenas debía velar para que ningún hogar, ninguna familia, se extinguiese. Precisamente, para que esas familias no se extinguiesen y para que pudieran funcionar correctamente cada una de ellas nació el derecho privado. Nació como una disciplina que cada una de ellas debía obedecer. Una disciplina que es, sin duda, anterior a la *polis*.

Así, el derecho privado<sup>198</sup> nace como las normas que rigen la organización de un grupo de personas, la familia. En la familia no parece que podamos hablar

---

<sup>196</sup> *Ibíd.*, “La antigua lengua griega tenía una palabra muy significativa para designar a la familia *epistion*, palabra que significaba literalmente lo que está cerca del hogar. Una familia era un grupo de personas al que la religión permitía invocar el mismo hogar y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados”, pág. 49.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, “Se deduce que la familia de los más remotos tiempos, con su rama principal y sus ramas secundarias, con sus servidores y sus clientes, podía formar un grupo de hombres muy numeroso. Una familia, gracias a su religión que conservaba la unidad, gracias a su derecho privado que la hacía indivisible, gracias a las leyes de la clientela que retenía a sus servidores, llegaba a formar, andando el tiempo, una sociedad muy extensa con su jefe hereditario. Parece ser que de un número indefinido de sociedades de esta naturaleza se compuso la raza aria durante una larga serie de siglos. Estos millares de pequeños grupos vivían aislados, teniendo pocas relaciones entre sí, sin necesitar los unos de los otros, sin estar unidos por ningún lazo religioso ni político, teniendo cada uno su dominio, cada uno su gobierno interior, cada cual sus dioses”, pág. 160.

<sup>198</sup> Es difícil hacerse una idea clara al respecto del derecho griego pues las fuentes son escasas. Existen discrepancias entre los estudiosos sobre si puede hablarse o no de derecho griego en general, o si debe hablarse de “derechos griegos”, pues, lo cierto es que no parece que pueda hablarse de un derecho unitario griego. Algunos autores, como R. Martini, prefieren hablar de “derechos griegos”, en el sentido de que parece que cada *polis* era regida por unas normas propias. Otros, como Biscardi, defiende el concepto de “derecho griego”. Lo que parece claro es que podemos hablar de un derecho ateniense pues, es del que se tiene alguna constancia, sobre todo gracias a la información que nos proporcionan filósofos, oradores y escritores. Otra de las discrepancias existentes en este ámbito es si se puede hablar de una diferenciación entre un derecho público y otro privado. Nosotros aquí seguimos a Biscardi, quien defiende la existencia y distinción de ambos. Biscardi, en la pag.144 del artículo “Diritto greco e scienza del

estrictamente de derechos respecto del otro, lo que existen sobre todo son responsabilidades. Ejemplo de ello puede ser la responsabilidad de los padres a dar de comer a sus hijos. El *oikos* se rige, únicamente, por estas “leyes” o “normas” privadas. Ya que sólo para el cabeza de familia existe un derecho público; sólo él puede y debe ser juzgado por las leyes comunes. “La mujer y el hijo no podían ser demandantes, ni defensores, ni acusadores, ni acusados, ni testigos. Entre toda la familia, sólo el padre podía comparecer ante el tribunal de la ciudad: la justicia política sólo para él existía. Así era responsable de los delitos cometidos por los suyos. Si la justicia para el hijo o la mujer no radicaba en la ciudad, es que se encontraba en la casa”<sup>199</sup>.

Sólo el padre de familia podía ser juzgado por la justicia común y sólo él podía aplicar la justicia privada, doméstica. Pues, sólo a él, como jefe de la religión doméstica, se le reconocen una serie de derechos o privilegios<sup>200</sup>.

“A título de jefe religioso, él sólo es responsable de la perpetuidad del culto y, por lo mismo, de la familia. Cuanto se refiere a esta perpetuidad, que es su primer cuidado y su deber primero, de él nada más depende. De aquí se deriva toda una serie de derechos: derecho de reconocer o rechazar al hijo cuando nace; [...] derecho de repudiar a la mujer, [...] derecho de casar a la hija, es decir de ceder a otro la autoridad que

---

diritto” recogido en *Scritti di diritto greco*, defiende que existe una teoría del derecho tanto público como privado en la *Athenaion Politeia* de Aristóteles, así como en la obra de mismo título del Pseudo-Jenofonte, en *Las leyes* de Platón y en la *Política* de Aristóteles.

Pese a que la bibliografía sobre el derecho griego es escasa, para un mayor acercamiento al tema vease:

Martini, R.: *Diritti greci*. Bologna, 2005; Biscardi, A.: *Diritto greco*. Siena, 1978; Mac Dowell: *The law in classical Athens*. London, 1978; Todd: *The shape of Athenian law*. Oxford, 1993; Harrison, A.R.W.: *The law of Athens*. I. *The family and property*. II. *Procedure*. Oxford, 1968-1971.

<sup>199</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, op. cit., pág. 125.

<sup>200</sup> Quizás sea más correcto usar el término privilegio a la hora de hablar de las oportunidades de que el padre de familia gozaba, en lugar de hablar únicamente de derechos

sobre ella tiene; derecho de casar al hijo: el casamiento del hijo interesa a la perpetuidad de la familia; derecho de emancipar, es decir, de excluir a un hijo de la familia y del culto; derecho de designar en vísperas de morir un tutor a la mujer y los hijos”<sup>201</sup>.

Este derecho privado que emanaba de la creencia religiosa regulaba el matrimonio<sup>202</sup>, así como el divorcio<sup>203</sup>, y la adopción<sup>204</sup>, el celibato, considerando este último como algo impío<sup>205</sup>. Otorgaba su forma a la familia, de un modo estricto, así como, regulaba el derecho de propiedad y la herencia. La religión también ordenaba la moral<sup>206</sup>, las virtudes y los deberes. Y al ser doméstica la primera también lo era la segunda.

Como vemos ya en la época arcaica podemos hablar de una especie de justicia pública y otra privada, así como, de una propiedad privada y de una pertenencia a la familia diversa de la pertenencia a la *polis*. “En el derecho antiguo, antes de la institucionalización de los procesos judiciales, las formas normales de resolver los homicidios (venganzas, exilio o compensación económica) dependía de los parientes de la víctima. [...] Además, en el derecho ateniense las demandas por delitos de

---

<sup>201</sup> *Ibíd.*, págs. 121-122.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, “El matrimonio era, pues, obligatorio. No tenía por fin el placer; su objeto principal no consistía en la unión de dos seres que se correspondían y querían asociarse para la dicha o las penas de la vida. El efecto del matrimonio, a los ojos de la religión y de las leyes, era unir a dos seres en un mismo culto doméstico para hacer nacer a un tercero que fuese apto para continuar ese culto”, págs. 63-64.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, “El matrimonio, sólo concertado para perpetuar la familia, parecía justo que pudiera disolverse si la mujer era estéril. El divorcio en este caso ha sido siempre un derecho entre los antiguos: hasta es posible que haya sido una obligación”, pág. 63.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, “El deber de perpetuar el culto doméstico ha sido el principio del derecho de adopción entre los antiguos, pág. 67.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, “El celibato debía ser a la vez una grave impiedad y una desgracia; una impiedad porque el celibato ponía en peligro la dicha de los Manes de su familia; una desgracia porque ni él mismo podría recibir ningún culto tras la muerte”, pág. 62.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, “Sentían complacencia en dar al hogar el epíteto de casto y se creía que recomendaba a los hombres la castidad. Ningún acto material o moramente impuro debía realizarse en su presencia. Las primeras ideas de culpa, de castigo, de expiación, parecen proceder de ahí”, pág. 130.

sangre eran asuntos estrictamente privados: casos latentes que sólo se activan por iniciativa del padre, del hermano o del hijo del sujeto asesinado”<sup>207</sup>.

Por tanto, debemos afirmar que existían ambas esferas. Y frente a los autores que defienden la anulación de lo privado, bajo el yugo de lo público, afirmamos la importancia que en esa época tenía el ámbito privado.

Así estuvieron las cosas y ésta era la relación entre lo público y lo privado mientras la sociedad continuó dividida en *oikoi*. Pero, esta primacía de lo privado tendría que perderse con el nacimiento de la *polis*. Pues, sin duda, este ordenamiento era incompatible con una sociedad más extensa que el *oikos*.

Llegó un momento en el que el *oikos* no bastaba para satisfacer las necesidades<sup>208</sup>. La sola familia por amplia que fuese no era autosuficiente. Esta parece haber sido la causa del nacimiento de la *polis*.

Fustel de Coulanges argumenta este nacimiento de la *polis* del siguiente modo:

“La asociación humana todavía era demasiado pequeña en tales límites familiares, demasiado pequeña para las necesidades materiales, pues era difícil que esta familia se bastase en los azares de la vida, demasiado

---

<sup>207</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, pág. 99.

<sup>208</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 a 25-1252 b 30, “In the first place there must be a union of those who cannot exist without each other; namely, of male and female, that the race may continue (and this is a union which is formed, not of choice, but because, in common with other animals and with plants, mankind have a natural desire to leave behind them an image of themselves), and of natural ruler and subject, that both may be preserved. [...] The family is the association established by natura for the supply of men’s everyday wants, [...] But when several families are united, and the association aims at something more than the supply of daily needs, the first society to be formed is the village. [...] When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life”.

estrecha también para la satisfacción de las necesidades morales. [...] La religión doméstica prohibía a dos familias mezclarse e identificarse. Pero era posible que varias familias, sin sacrificar nada de su religión particular, se uniesen al menos para la celebración de otro culto que les fuese común. Esto es lo que ocurrió, cierto número de familias formaron un grupo, que la lengua griega llamó una *fratría*. [...] En el momento mismo de unirse, estas familias concibieron una divinidad superior a sus divinidades domésticas, divinidad común a todas y que velaba sobre el grupo entero. [...] Cada *fratría* tenía un jefe, cuya principal función consistía en presidir los sacrificios. [...] La *fratría* tenía sus asambleas, sus deliberaciones, y podía redactar decretos. En ella, como en la familia, había un dios, un culto<sup>209</sup>, un sacerdocio, una justicia, un gobierno. Era una pequeña sociedad modelada exactamente sobre la familia. La asociación prosigue aumentando naturalmente y de la misma manera. Varias *curias* o *fratrías* se agrupan y forman una tribu. [...] La tribu, como la *fratría*, celebraba sus asambleas y daba decretos, que todos sus miembros habían de acatar. Tenía un tribunal y un derecho de justicia sobre sus miembros”<sup>210</sup>.

Esta sería una de las razones por las que en un principio la *polis* tuvo que respetar los asuntos privados de cada familia; nada tenía que hacer en el interior de las familias. Así subsistió el derecho privado: cada familia tenía su justicia interior

---

<sup>209</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, “Esta raza ha tenido también en todas sus ramas otra religión, aquella cuyas principales figuras han sido Zeus, Hera, Atenea, Juno, la del Olimpo griego y la del Capitolio romano. De estas dos religiones, la primera recibía sus dioses del alma humana; la segunda de la naturaleza física. [...] Como la primera aparición de estas creencias pertenece a una época en que los hombres aún vivían en el estado de familia, estos nuevos dioses tuvieron al principio, como los demonios, los héroes y los lares el carácter de divinidades domésticas. Cada familia se forjó sus dioses, y cada una los guardó para sí, como protectores cuyas buenas gracias no querían compartir con los extraños. [...] Y ocurrió a la larga que, habiendo adquirido gran prestigio en la imaginación de los hombres la divinidad de una familia, y pareciendo poderosa en relación a la prosperidad de esta familia, toda una ciudad quiso adoptarla y atribuirle culto público para obtener sus favores”, págs. 167-173.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, págs. 162-166.

sin que hubiera otra superior a la que apelar<sup>211</sup>. Sólo cuando el jefe supremo de la *polis*, que solía ser un rey, aunó en sí el poder político y religioso, el derecho público y el privado pasaron a estar unidos.

Fue con la pertenencia a la *polis* cuando el interés público y el interés privado se harían inseparables, pues, en la patria encontraba el individuo todo lo que antes le pertenecía<sup>212</sup>: su bien, su seguridad, su derecho, su fe, sus dioses. Por eso, fuera de ella se sentía despojado de todo lo que apreciaba y necesitaba para ser hombre. Precisamente por eso, el más alto castigo que se le podía aplicar a un ciudadano, junto con la muerte, era el destierro.

Esto es cierto, pero lo que no podemos afirmar es que, este sentimiento de pertenencia signifique sumisión a la *polis*. No podemos defender que la *polis* absorbiera todo lo que antes había pertenecido al *oikos*, ni tampoco que las leyes que regían los asuntos privados desaparecieron mezcladas en el derecho de la *polis*. Sin duda, continuó habiendo un derecho “privado”, como bien atestigua la existencia del arconte polemenco<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, “En religión siguió subsistiendo una muchedumbre de pequeños cultos, sobre los cuales se estableció un culto común; en política siguió funcionando una multitud de pequeños gobiernos, y sobre ellos se estableció un gobierno común. La ciudad era una confederación. Por eso estuvo obligada -al menos durante varios siglos- a respetar la independencia religiosa y civil de las tribus, de las curias y de las familias, y no tuvo en principio que intervenir en los negocios particulares de cada pequeño cuerpo”, pág. 177.

<sup>212</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis*, op. cit., “Antes de Clístenes, el *aprhreteron*, el individuo que no formaba parte de una fraternidad, era un paria que estaba fuera de la sociedad. [...] La fraternidad era la unidad de culto y la instancia legitimadora de importantes procesos tanto de la vida privada como pública”. pág. 81.

<sup>213</sup> Musti, D.: *Demokratía*, op. cit., “Todo lo que interesa directamente al derecho público, así como los delitos contra el Estado, es competencia de los *thesmothetai*. El polemenco corresponde a la figura del arconte para los metecos, y tiene sobre todo la jurisdicción en el terreno civil para los extranjeros. Los *thesmoteti* se ocupan de los delitos contra el Estado, pero también del derecho privado. [...] No sólo la esfera de lo público recae en los *thesmoteti*; sino también una amplia franja de la esfera privada. En este terreno los *thesmoteti* instruyen las causas relativas al comercio (*emporikaí dikai*) y las minas (*metallikaí dikai*), y los procesos que afectan a los esclavos cuando uno de ellos insulta a un libre”, pág. 214.

También Jenofonte nos da pistas sobre este derecho de los asuntos privados, en su *Constitución de los atenienses*:

“Veo que algunos hacen a los atenienses también este reproche: que a veces allí no pueden el consejo ni la asamblea atender los asuntos de una persona, aunque haya esperado un año entero. Y esto sucede en Atenas no por otra razón sino por la cantidad de asuntos, y no es posible atenderlos todos y despacharlos. [...] deben juzgar tantos casos privados y públicos y rendiciones de cuentas que no resolverían ni todos los hombres juntos”<sup>214</sup>.

Con la nueva estructura social creada por la *polis*, la familia numerosa e indivisible resultaba un poder demasiado fuerte y por ello hubo que debilitarla. El poder del jefe de la familia se hace menor. Al tiempo que es soberano en casa debe obedecer las leyes de la *polis*. Esto será así, sobre todo, con la aparición de la democracia de Atenas<sup>215</sup>.

Como podemos observar, el ámbito de lo privado, que hasta entonces había gozado de una primacía casi total sobre la vida de los individuos, con la *polis* se va debilitando, va perdiendo su fuerza. Debe compaginar su fuerza y su estructura con la de la vida pública de la *polis*.

---

<sup>214</sup> Jenofonte, *La constitución de los atenienses*, Universidad Autónoma Nacional de México, México, 2005. III, 1-2.

<sup>215</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis*, *op. cit.*, “En un principio, el *ánax* tendría un poder absoluto, sería la instancia suprema que juzga y decide. Con el paso del tiempo, sin embargo, pierde toda una serie de funciones que son transferidas a otras magistraturas: nacen el *archón* y el *polemarco*; el primero para decidir en asuntos de propiedad y familia, y el segundo para la dirección de los asuntos bélicos. El siguiente momento de este proceso de distribución del poder podría situarse cuando surgen los *themosthethai*, los “dadores de leyes” y el Aerópago, y culmina con la institución de la *Ekklesia*, la Asamblea de los ciudadanos en tanto que institución soberana en materias de política interior y exterior”, pág. 15.



Será, con Dracón, pero sobre todo, con Solón<sup>216</sup> y con Clístenes<sup>217</sup> cuando se den verdaderamente los cambios en la estructura social, y lo que aquí más nos interesa, cuando el ámbito público adquiriera una importancia considerable. Será con Clístenes cuando los cambios en el derecho se den de modo más contundente; aunque la democracia será la verdadera causante de que el derecho deje de ser algo sagrado, secreto, y pase a ser de dominio público.

Clístenes cuando proclama la democracia obliga a apagar todos los fuegos particulares para que cada hogar vaya al hogar común y, con ese fuego, vuelva a su casa y encienda el propio. Esto explica el cambio religioso, político y legal, y, al mismo tiempo el sentido de la democracia: no la yuxtaposición de hogares, sino autonomía desde, y gracias a, el fuego común.

“Durante muchos siglos, la religión había sido el único principio de gobierno. Era preciso encontrar otro principio capaz de sustituirla y, que como ella, pudiese regir las sociedades y ponerlas, en lo posible, al abrigo de las fluctuaciones y de los conflictos. El principio en el que el gobierno se fundó en adelante fue el interés público. [...] El periodo porque ahora entramos, la tradición ya no ejerce imperio y la religión ya no gobierna. El principio regulador de que todas las instituciones deben recibir en adelante

---

<sup>216</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, “Solón comenzó emancipando a la tierra de la vieja dominación que la religión de las familias eupátridas ejerció sobre ella. Rompió las cadenas de la clientela. Tal cambio en el orden social implicó otro en el orden político. Era necesario que las clases inferiores tuviesen un escudo, según la expresión del mismo Solón, para defender su reciente libertad. Ese escudo eran los derechos políticos”, pág. 407.

<sup>217</sup> *Ibid.*, “Tras la reforma política de Solón, había pues, otra reforma que realizar en el dominio de la religión. Clístenes la consumó, reemplazando las cuatro antiguas tribus por diez tribus nuevas que se dividían en cierto número de demos. [...] Los nuevos grupos diferían de los antiguos en dos puntos esenciales. Primero todos los hombre libres de Atenas, aun los que no habían formado parte de las antiguas tribus y gentes, se distribuyeron en los cuadros formados por Clístenes. [...] En segundo lugar, los hombres fueron distribuidos en las tribus y en los demos no según su nacimiento, como antes, sino según su domicilio. El nacimiento no significaba nada; los hombres fueron iguales para el caso y ya no se conoció ningún privilegio”, pág. 411.

su fuerza, el único que está sobre las voluntades individuales y que puede obligarlas a someterse es el interés público. Lo que los latinos llaman *res publica* y los griegos *to koinon*, es lo que sustituye a la antigua religión. Eso es lo que decide en lo sucesivo de las instituciones y de las leyes, y a eso se refieren todos los actos importantes de las ciudades. En las deliberaciones de los Senados o de las asambleas populares, donde se discute sobre una ley o sobre una forma de gobierno, sobre un punto de derecho privado o sobre una institución política, ya no se pregunta lo que la religión prescribe, sino lo que reclama el interés general”<sup>218</sup>.

Pero, en todos estos códigos se sigue observando una distinción entre la legislación sobre el ámbito privado, en tanto que familia y relaciones personales, así como propiedad privada, y aquella del ámbito público.

Estas afirmaciones nuestras vienen apoyadas por las tesis de Biscardi<sup>219</sup>, quien afirma que en Atenas existían varios ordenamientos jurídicos. Pero, no sólo por él, sino que el propio Aristóteles diferencia, en su *Constitución de los atenienses*, entre los juicios que se llevaban a cabo aquellos que eran de materia pública y aquellos que eran juicios privados<sup>220</sup>. Diferencia Biscardi entre el ordenamiento del *oikos* y el de la *polis*<sup>221</sup>. Aunque bien es cierto que muchos autores niegan la existencia de esta separación defendiendo que el derecho era, únicamente, algo perteneciente a la *polis*.

---

<sup>218</sup> *Ibíd.*, págs. 459-460.

<sup>219</sup> Martini, R.: *Diritti greci*. Zanichelli editore, Bologna, 2005. “Il Biscardi, [...] in relazione all’*oikos* ed alla *polis* parla (seguendo il Paoli) di ordinamenti giuridici autonomi, il che non è accettato dagli autori più recenti. In effetti non è facile farsi delle idee chiare in proposito, specie se si considerano certi rapporti interni al gruppo familiare e si cerca di collegare tali rapporti con quelli nei riguardi della *polis*”, pág. 47.

<sup>220</sup> Aristot., *Ath. Cons.* 58, “The Polemarch [...] Only private actions come before him”.

También al hablar de las atribuciones de los tesmótetes distingue Aristóteles entre causas públicas y privadas. Aristot., *Ath. Cons.* 59, “They bring up certain private suits in cases of merchandise and mines, or where a slave has slandered a free man. It is they also who cast lots to assign the courts to the various magistrates, whether for private or public cases”.

<sup>221</sup> Cfr. Biscardi, A.: *Diritto greco antico*. Ed. Giuffrè. Milano. 1982.

Defienden estos autores que era la *polis* la única que emitía normas y que, por tanto, sólo podemos hablar de un “derecho”.

Nosotros en cambio sí creemos posible hablar de dos ámbitos normativos diversos<sup>222</sup>. Pues, el *oikos* era regido por normas bastante claras y comunes a todos. Efectivamente, no podemos hablar de un derecho público frente a un derecho privado al modo en que se puede hablar en Roma. Pero, podemos ver la diferencia de ámbitos pues “el discurso que versa sobre las personas puede ser llevado a cabo en dos modos, dependiendo de que la persona sea entendida en sentido privado, esto es, en relación al *oikos* o en relación a la *polis*”<sup>223</sup>.

Por un lado podemos hablar de los derechos de los ciudadanos, de los esclavos, de los extranjeros, y en este sentido estamos hablando del individuo en su relación con la *polis*. Algo bien distinto es hablar de las relaciones personales dentro del ámbito privado, en el *oikos*. Unas relaciones éstas que también estaban legisladas, no sólo durante la época arcaica que, como ya hemos expuesto, gozaba de reglas muy concretas para dichas relaciones, sino también, en la época de la *polis*, cuando el derecho y las leyes pasaron a ser de dominio público y estuvieron más focalizadas en la vida política. Estaba, también entonces, claramente, legislado el derecho a la

---

<sup>222</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “Los seis *thesmothetai* tienen la obligación de establecer los días en que los tribunales imparten justicia; por otro lado, presentan ante el pueblo las acusaciones de complot, *eisangheliai*, todos los casos de dispensa de un cargo, los juicios sobre acciones públicas relacionadas con la ilegalidad o inoportunidad de una ley, y las acciones contra los proedros y sus epistates o contra los estrategos a propósito de la rendición de cuentas. Hasta aquí estamos en el ámbito de las transgresiones del derecho público. [...] La función presidencial del arconte epónimo, más que con el ámbito penal, se relaciona con el civil (propiedad y familia)”, pág. 214.

<sup>223</sup> Martini, R.: *Diritti greci, op. cit.*, “Il discorso vertente sulle persone può essere svolto in due modi, a seconda che persona sia intesa in senso privatistico, cioè in relazione all’*oikos* oppure in relazione a la *polis*”, pág. 35.

ciudadanía<sup>224</sup>, así como la expulsión de la *polis*<sup>225</sup>, las deudas contraídas con ésta<sup>226</sup>, los derechos de los metecos y de los extranjeros, o la situación de los esclavos.

Pese a ese cambio de perspectiva en la que para la *polis* el ámbito público parece convertirse en más importante que el privado; más importante el papel de ciudadano para el hombre, que su rol de padre y marido: más importante la pertenencia a la *polis* que ser el *kurios* de la familia; siguen estando legisladas las relaciones dentro de la familia.

Pues, conocemos que también estaban en esta época legislado el matrimonio<sup>227</sup>, el divorcio<sup>228</sup>, el adulterio<sup>229</sup>, el concubinato<sup>230</sup>, la viudedad<sup>231</sup>, la dote<sup>232</sup>, la sucesión

---

<sup>224</sup>*Ibid.*, “Se la nascita era, il presupposto normale per l’acquisto della cittadinanza, questa poteva, tuttavia, essere concessa anche per decreto dell’assemblea (*cittadinanza ascitizia*).[...] Il cittadino ascitizio non era oltretutto equiparato completamente al cittadino per nascita (non potendo fare l’arconte né revestirse cariche sacerdotali).”, pág. 39.

<sup>225</sup> *Ibid.*, “Il problema della perdita della cittadinanza [...] si fosse pasati da una forma di *atimía* di tipo proscrittivo che, al tempo di Solone (VI secolo) era una specie di esilio (da non confondere con l’ostracismo) ad un’altra forma di *atimía* (che la sostituì o le si affiancò) più attenuata, non proscrittiva, della quale si discutono i contenuti e che consentiva all’*átimos* di rimanere ad Atene, di essere proprietario di terreni e case, di essere responsabile del pagamento delle imposte e tenuto al servizio militare. Costui era tuttavia incapace di esercitare i propri diritti politici, visto che non poteva né parlare né votare in assemblea, anche se forse poteva parteciparvi, ma soprattutto non poteva parlare in tribunale. Quest’ultima era la cosa peggiore, poiché ne processo attico le parti dovevano intervenire direttamente davanti alla giuria per difendersi o attaccare, non essendoci avvocati o rappresentanti processuali. [...] Ne consegue che l’*átimos* non poteva difendersi né far valere i suoi diritti in tribunale, a meno che non si trattasse di fatti perseguibili con un’*azione pubblica* o *graphé*, nel qual caso poteva chiedere ad un altro di agire per lui. Questa forma di *atimía*, sempre totale, ma non proscrittiva, poteva colpire un soggetto per tutta la vita ed a volte poteva anche estendersi agli eredi ed ai discendenti. [...] Accanto all’*atimía* totale vi era una forma di *atimía parziale* in casi particolari, nei quali venivano tolti solo alcuni diritti”, págs. 39-41.

<sup>226</sup> *Ibid.*, Una forma particolare di *atimía* era invece quella che colpiva i debitori dello stato, la quale durava sino a che il debito non venisse estinto. [...] I debiti verso lo stato potevano derivare: 1) dalle imposte che ad Atene erano soprattutto indirette e non fisse, poiché la tassa fissa era vista con disprezzo ed era pagata solo dagli stranieri e dai meteci, mai dai cittadini di pieno diritto; 2) dai contributi come ad esempio quello disposto sul patrimonio in caso di guerra (*eisphorá*), accanto alle più diverse liturgia, che erano contributi versati dai cittadini benestanti specie in occasione di feste o spettacoli pubblici; 3) da multe e pene pecuniarie derivanti dalla condanna in azioni pubbliche, ma anche private, a favore dello stato”, págs. 40-41.

<sup>227</sup> *Ibid.*, “Ad Atene sussistevano dei limiti al matrimonio: non potevano anzitutto contrarlo fra loro i parenti in linea retta (ascendenti e discendenti) ed i collaterali primi (fratelli e sorelle),

legítima de los bienes<sup>233</sup>, así como, la adopción<sup>234</sup>, la tutela de los hijos<sup>235</sup> y el reconocimiento de estos<sup>236</sup>. Y que todo esto era materia a legislar y juzgar por el arconte epónimo.

---

anche se –singolarmente- era possibile qualora si trattasse di consanguinei (figlio dello stesso padre), restando escluso nelle altre hipótesis (uterini e germani); era parimenti impossibile il matrimonio con gli adottivi, e, ma solo in limiti molto ristretti, con gli affini. Sebbene sia discusso, non sembrerebbe invece che vi fosse un impedimento al matrimonio con stranieri derivante indirettamente dalla *Legge* di Pericle. Cosa diversa è infatti che venisse punito con *atimía* e confisca dei beni al *kúrios* che prometteva in sposa una figlia naturale straniera, spaciandola come cittadina”, págs. 50-51.

<sup>228</sup> *Ibid.*, “Per quanto riguarda lo scioglimento del matrimonio a causa di divorzio [...] se non sorgono problema riguardo al ripudio della donna da parte del marito (*apopémopsis*), qualche questione rimane per la donna che, sebbene fosse considerata un oggetto e non prestasse alcun consenso al momento della *engúesis*, aveva invece la facultà di abbandonare il marito (*apoléipsis*). [...] L’abbandono del tetto coniugale andava notificato all’Arconte eponimo (competente in materia di famiglia), ma forse non si trattava di una mera notifica, bensì di una comunicazione che serviva all’arconte stesso per valutare la situazione”, pág.51.

<sup>229</sup> *Ibid.*, “Se poi vi era stato adulterio (*moichéia*), il marito era obbligato allo scioglimento del matrimonio; inoltre il coniugio poteva anche essere interrotto dal padre della sposa per mezzo della così detta afèresi paterna”, págs.51-52.

<sup>230</sup> *Ibid.*, “In Atene, accanto al matrimonio, esisteva il concubinato: sembra addirittura che ci sia stata per un certo periodo (durante la guerra del Peloponneso) una legge che avrebbe consentito di avere non solo una concubina (*pallaké*) oltre alla moglie, ma anche di affiancare loro una *porné* (*prostituta*) od un’*etèra* (*hetaira*), figura intermedia non identificabile nè con una prostituta nè con una concubina (una sorta di geisha)”, pág. 54.

<sup>231</sup> *Ibid.*, “Il matrimonio si poteva sciogliere per morte di uno dei coniugi o per divorzio. In caso di morte del marito, la vedova poteva sposarsi nuovamente: poteva anche essere il marito morente che, nel far testamento, effettuava la *engúesis* della moglie ad un altro”, pág. 51.

<sup>232</sup> *Ibid.*, “Altro istituto attinente al matrimonio é la dote (*pherné*, ma anche *próix*), circa la quale ci si è domandato se fosse un requisito essenziale per la validità del matrimonio stesso. [...] Essa si configurava come una sorta di quota ereditaria della donna, dato che la figlia, in presenza di fratelli maschi, non aveva diritto di successione. Al riguardo si parla di *epíproikos*, per riferirsi alla donna che avesse appunto *diritto alla dote* intesa come espressione della sua quota ereditaria. La *pherné* potrebbe configurarsi però sia in tal modo sia, al tempo stesso, come una specie di aiuto dato al marito per il sostentamento della moglie e dei figli, il che è importante, perchè a tale concezione si ricollega l’obbligo di restituzione della dote in caso di morte o di divorzio (con conseguenze diverse a secondo della presenza o meno di figli), restituzione per la quale il marito doveva offrire una garanzia sul proprio patrimonio, mediante un procedimento che comportava una *stima o valutazione dei suoi stessi beni*, che si chiamava appunto *apotínema*. La dote consisteva in un complesso di beni o in una soma di danaro che, al momento dell’*engúesis*, veniva data o promessa al marito da parte del *kúrios* della donna. Nell diritto attico c’era una precisa regolamentazione del regime dei beni dotali, dei quali il marito poteva godere, ma non disporre, alienandoli (o anche distruggendoli)”, pág. 52.

<sup>233</sup> *Ibid.*, “Mentre noi siamo abituati a parlare di successione legittima e testamentaria, sembrerebbe di dover dire che in diritto attico se ne conoscesse un tipo solo, quella legittima,

almeno fin quasi alla fine dell'epoca classica. Anche se infatti esiste una espressione greca, *diathéke* (corrispondente al verbo *diatísthēsthai*) che si suole intendere nel senso di *testamento*, come atto di ultima volontà, è da ritenere che con questo atto si provvedesse solo ad adottare qualcuno, di solito un parente, come figlio, quando appunto non vi fossero figli legittimi, che sarebbero subentrati automaticamente nel *kléros* alla morte del padre", págs. 55-56.

"A riguardo è anche attestata una legge, che avrebbe consentito di attaccare come invalidi tali atti di ultima volontà, qualora fossero stati viziati da incapacità del disponente, ossia nei casi in cui l'adottante "fosse pazzo, troppo vecchio, drogato, sotto l'influenza maligna di una donna o quando vi fosse stato costretto con la forza o privandolo della libertà", pág. 57.

<sup>234</sup> *Ibid.*, "Quanto all'adozione, essa si sarebbe sviluppata in due momenti: mentre infatti in un primo tempo era possibile solo fra vivi, con Solone sarebbe stata introdotta anche l'adozione *mortis causa*, con un atto cioè che avrebbe prodotto i suoi effetti dopo la morte del disponente", pág. 56.

"Considerando la grande importanza attribuita ad Atene anche agli aspetti sacrali, l'adozione postuma si giustificerebbe con la necessità che vi fosse qualcuno a continuare i culti all'interno dell'*oikos*, ciò che per legge sarebbe stato un obbligo appunto dei discendenti. [...] Problemi potevano sorgere nel caso in cui non fosse certa l'esistenza di un figlio legittimo in ordine all'apertura della successione: quando infatti vi fossero figli –o loro discendenti in caso di premorienza degli stessi – costoro succedevano automaticamente al *de cuius*, raccogliendo il *patrimonio familiare* o *kléros* e, nel caso fossero più di uno, se lo dividevano in parti eguali assegnate con sorteggio", pág. 58.

<sup>235</sup> *Ibid.*, "Nel caso particolare in cui il figlio o figli che dovevano succedere come eredi fossero tutti minori, sorgeva il problema connesso alla loro tutela, ossia alla creazione di un *epítropos* che fungesse da loro *kúrios*. A volte il padre, all'interno dell'atto di ultima volontà, designava lui stesso la persona o le persone da nominare come tutori, ma sembra che in ogni caso occorresse un provvedimento dell'Arconte eponimo (competente in materia familiare). Tale Arconte era poi ovviamente quello che avrebbe provveduto, in mancanza di una tale designazione, a nominare formalmente il tutore, scegliendolo tra i parenti più prossimi del minore. [...] Gestire i beni del pupillo, però, non era una cosa semplice, visto che lo stato ateniese controllava attentamente gli amministratori dei beni degli orfani di padre, sottoposti a tutela", pág. 59.

También estaba legislado el caso de que a quien hubiera que tutelar fuera una hija única. "Costei, in effetti, era semplicemente il tramite per trasmettere l'*oikos* al suo futuro figlio, in quanto tale continuatore dell'*oikos* del nonno materno, sicché, se essa aveva già un figlio non si sarebbe posto alcun problema, in quanto un discendente del *de cuius* in certo senso c'era già. Per capire meglio questa situazione, bisognerà considerare che, se la *epíkleros* era nubile o sposata ma priva di figli, il diritto attico prevedeva che l'*engútata ghénos*, ossia il parente più prossimo (che senza di lei sarebbe stato l'erede legittimo!), esercitasse il diritto-dovere di sposarla, garantendo anche lo svolgimento di prestazioni sessuali (nel numero minimo di 3 al mese) onde assicurarsi la nascita di un erede. Se invece la figlia unica era già sposata, la maggior parte degli autori ritiene che il medesimo parente più prossimo avesse il potere, spettante anche al padre, di sciogliere (mediante analogia afèresi) il matrimonio in questione, a meno che da tale matrimonio fossero già nati dei figli o la donna fosse in stato interessante. [...] Se tale parente era sposato, avrebbe dovuto a sua volta lasciare la propria moglie per sposare l'*epíkleros*; se egli poi preferiva rimanere con la propria sposa, subentrava il parente prossimo a lui sucesivo; se tutti i parenti prossimi si rifiutavano di sposarla, chiunque poteva adire l'Arconte eponimo e costui avrebbe provveduto, infliggendo una sanzione", pág. 61.

<sup>236</sup> *Ibid.*, "Per quanto riguarda gli atti formali di riconoscimento dei medesimi [figli] (come legittimi): sembra infatti che al decimo giorno dalla nascita avesse luogo una specie di cerimonia

Por último queremos resaltar la importancia que poco a poco fue adquiriendo el individuo en la vida política. Si en un principio, como defiende Homero, y como aquí nos hemos encargado de demostrar, el hombre es en tanto que pertenece a una fratría o a una familia o clan, poco a poco la figura del individuo va surgiendo como tal<sup>237</sup>. Esto se puede ver claramente en la evolución del derecho, sobre todo en el derecho criminal y en la posibilidad de dejar testamento.

El derecho criminal como afirma Vernant pone de relieve una nueva concepción del individuo, a nivel jurídico, moral y psicológico:

“En lo que se refiere a los crímenes de sangre, el paso del protoderecho al derecho, de la venganza y sus procedimientos de compensación arbitrarios a la institución tribunal, pone de relieve la idea del individuo criminal. Se trata del individuo que aparece desde ese momento como objeto de delito y sujeto a juicio. [...] Tal historia jurídica posee una contrapartida moral, puesto que implica las nociones de responsabilidad, de culpabilidad personal, de mérito; igualmente presupone otro efecto, éste de orden psicológico, pues plantea el problema de las condiciones, obligaciones, espontaneidad o proyecto deliberado que tienen que ver con la decisión del sujeto y también con los motivos y móviles de su acción”<sup>238</sup>.

En cuanto al testamento, nos parece importantísimo, como ya hemos afirmado, que el individuo como tal pase a ser el poseedor de sus bienes. Unos bienes que

---

religiosa che prevedeva il riconoscimento del neonato da parte del padre davanti ai membri dell' *oikos*. [...] Il padre greco non aveva sui figli il diritto di vita e di morte [...] ma poteva comunque abbandonarli impunemente”, págs. 54-55.

<sup>237</sup> Remitimos al apartado “La libertad griega en la lírica y la tragedia: el “nacimiento del yo”.

<sup>238</sup> Vernant, J.P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, *op.cit.*, pág. 213.

puede legar a quien crea oportuno. La propiedad deja de ser, con el testamento, algo perteneciente al *oikos* para pasar a ser algo del individuo.

Nos parece haber señalado las causas por las que defendemos que en Grecia existían dos ámbitos bien diferenciados: el de lo público y el de lo privado. Y nos parece que se deriva claramente de esos puntos la relación existente entre ambas realidades. Creemos, que incluso se desprende de todo lo anteriormente dicho que es esta una etapa de la historia en la que el individuo se va forjando<sup>239</sup>, eso sí, siempre con la conciencia de pertenencia. Una relación ésta cada vez más equilibrada que se consigue equilibrar, plenamente, en la democracia.

### **1.1.2.3. Público y privado en la democracia de Pericles**

Creemos que la política democrática de Pericles es una muestra más de que para los griegos tenía importancia el ámbito privado. Es más, creemos que es, precisamente, durante la democracia de Pericles cuando estas dos realidades de lo público y lo privado se consolidan, toman forma y se da la verdadera distinción entre ellas, que no separación. Y lo defendemos frente a la teoría de que en Grecia no existía separación entre lo público y lo privado, porque no había lugar para lo privado, ya que lo público lo absorbía todo.

Pensamos que es, esta época, el momento en que la coordinación entre ambas realidades es mayor. Es el momento en el que lo público se consolida como garante de lo privado. Pues, aunque es cierto que con la democracia se crea una necesidad de

---

<sup>239</sup> Cfr. Vernant, J.P.: “El individuo y la ciudad” en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, op. cit.*



participar en política que requiere dedicación, eso no impide vivir en el terreno privado<sup>240</sup>. Muy al contrario, se desarrolla todo un espacio para la realidad privada del individuo que se ve tutelada por el reconocimiento de su persona como tal y de sus derechos.

Es evidente que este tema de lo público y lo privado debía ser algo importante en la democracia pericleana, ya que Pericles lo trata ampliamente en su discurso fúnebre<sup>241</sup>. Mientras en la tiranía, público y privado, coinciden, y no podemos hablar de dos realidades distintas ya que lo público se somete a lo privado, a la voluntad privada del tirano, con la democracia el individuo común toma conciencia de lo privado. Decimos que toma conciencia porque en las sociedades arcaicas era algo que parecía darse por sentado, era simplemente un modo de vida. En cambio, con la democracia, al estar mejor definidas ambas esferas, los individuos comienzan a moverse entre lo público y lo privado. Esta es, seguramente, la gran diferencia entre la democracia, modo de vivir ateniense, y la tirana Esparta<sup>242</sup>.

El ámbito de lo privado es reconocido al tomar conciencia de la “libertad individual”, al tomar conciencia de ese “vivir cada uno a su modo” que defiende

---

<sup>240</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La democracia [...] conlleva el reforzamiento, quizá simultáneo, y en todo caso dialéctico y progresivo, de lo público y lo privado a la vez; de donde se sigue el reforzamiento sincrónico del campo de las instituciones y de campo de los derechos individuales adquiridos”, pág. 332.

<sup>241</sup> *Ibid.*, “El hecho de que precisamente en una ocasión como ésta se pueda conceder tanto espacio a los derechos más elementales y cotidianos de la persona indica el papel fundamental de éstos en la concepción “política”, y específicamente democrática, y el que, por otra parte, ese marco se comparta con todos los “derechos” de la circunstancia y la celebración significa que la garantía y la salvaguardia de lo público y lo privado es la ciudad: con la ciudad –dirá Pericles en un discurso posterior (Tucídides, II, 60, 4)- se salvan los dos; cuando la ciudad se destruye todo está perdido”, pág. 22.

<sup>242</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “Il Kosmos spartano era uno stato totalitario, che impegnava l’uomo intero, utilizzandolo per i propri interessi, non consentendogli il minimo spazio per una vita privata. La concezione statale ateniense ne rappresentava l’antitesi più netta, e Pericle lo pone volutamente in rilievo con strema chiarezza. Egli distingue netamente la sfera privata da quella statale e ritiene indicativo che lo stato ateniense eviti il più possibile di intromettersi, lasciando ad ogni cittadino la libertà di strutturare la sua vita a proprio piacere”, pág. 38.

Pericles. Y es que según Pohlenz, “el acoplamiento del ideal democrático con la libertad personal del individuo es obra suya”<sup>243</sup>. Y ese ámbito de lo privado será el ámbito de la diferencia, frente a la igualdad política democrática de que gozan, ahora sí, los ciudadanos.

Será la democracia la encargada de reequilibrar ambas realidades. Realidades o categorías que, creemos con Musti, son determinantes de la democracia:

“Las dos categorías determinantes que surgen de la definición de *demokratía* debida a Pericles, público y privado, desempeñan un papel fundamental que se desprende del hecho de que las características y cualidades de la democracia se pueden deducir y organizar en torno a esas dos grandes perspectivas. Podemos distinguir entre cualidades, podemos decir primarias, referentes a las relaciones públicas, las instituciones y los individuos en tanto que ciudadanos, y otras cualidades y características, digamos secundarias, relativas a las actividades, comportamientos y expectativas del sujeto privado”<sup>244</sup>.

La reivindicación, por parte del individuo, de ambas realidades, en esta época, es clara. Pues, de un lado, toma fuerza el individualismo y la defensa y valoración de los intereses privados, como se puede ver en el discurso de Pericles<sup>245</sup> o en *La*

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, “L’*accoppiamento dell’ideale democratico con la libertà personale dell’individuo è opera sua*”, pág. 43.

Para Pohlenz Pericles es, además, el descubridor de la libertad personal. “L’*ideale pericleo di libertà non si limitava però alla sfera “politica” in senso stretto. Pericle non voleva solo indicare all’individuo quale atteggiamento dovesse assumere verso lo stato, ma garantirgli la possibilità di configurare la propria vita personale secondo il proprio criterio. Si scopriva in tal modo una nuova libertà, la libertà della persona*”, pág. 217.

<sup>244</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, pág. 87.

<sup>245</sup> *Ibid.*, “Al reivindicar la valoración negativa que se hace en Atenas –a diferencia de otros lugares- del absentismo político y del individualismo encerrado en sí mismo, Pericles ofrece un testimonio seguro tanto del individualismo griego (a pesar de ciertas representaciones idílicas de una Grecia subordinada al valor de lo político en la realidad concreta y cotidiana) como de la

*Constitución de los atenienses* de Jenofonte<sup>246</sup>. Y por otro lado, crece la conciencia de *polis* y de solidaridad. Se valora el compromiso político. Como dice Pericles, los atenienses son “los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos [públicos] lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil”<sup>247</sup>. O lo que es lo mismo, se acepta por parte de la democracia pericleana la persecución legítima de los fines privados. Constituidos por los bienes propios, el descanso, el entretenimiento y la felicidad individual y familiar<sup>248</sup>. Y a la vez que defiende el bien privado del individuo, Pericles, reclama la participación del ciudadano en los asuntos públicos. Esto es, Pericles quiere armonizar los asuntos privados, con aquellos públicos, con la participación política. Elogia la capacidad de los atenienses para llevar a cabo ambas tareas. Y aunque es cierto que no es esta la postura más común<sup>249</sup>, Pericles defiende que “las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos

---

absoluta sinceridad de su defensa y legitimación de la esfera privada cuando expone una valoración del compromiso político que, venciendo una tendencia natural tan difundida entre los griegos, pretende armonizarse con el esfuerzo de participación en la vida pública”, págs. 20-21.

<sup>246</sup> La cuestión del provecho privado, que contamina el ejercicio de los derechos y la gestión de la política es recurrente en *La constitución de los atenienses* de Jenofonte. Ejemplo de ello son: I, 3. “Todos aquellos cargos remunerados y benéficos para la casa, esos sí busca el pueblo desempeñarlos”; II, 20. “La democracia yo al propio pueblo se la justifico, pues el actuar en beneficio propio es del todo justificable. Pero quien sin pertenecer al pueblo, prefirió hacer política en una ciudad democrática más que en una oligárquica, es porque se dispuso a delinquir y porque consideró que al que es malo le es más fácil pasar desapercibido en una ciudad democrática que en una oligárquica”; III, 3. “Algunos dicen: “si alguien se dirige con dinero al consejo o a la asamblea es atendido”. Yo con éstos estaría de acuerdo en que muchos conflictos se resuelven con dinero en Atenas, y aún más se resolverían si fueran más personas las que dieran dinero”; III, 7. “Si no se disminuye el número de los tribunales, por fuerza habrá pocos en cada tribunal, de modo que también será más fácil confabularse con pocos jueces y corromperlos a todos para que juzguen con mucha menos justicia”.

<sup>247</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op. cit.*, II, 40, 2 (Discurso fúnebre de Pericles).

<sup>248</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, “El panorama que pinta Pericles es el reconocimiento de la legitimidad de la propiedad y de los comportamientos privados; se trata de un programa de no envidia social, de aceptación de la esfera privada del otro, en términos tales que configuran ya una idea de intimidad, lo cual, en una ciudad de dimensiones limitadas –una sociedad “cara a cara”- significa sin duda la liberación de un espacio importante para el individuo”, pág. 20.

<sup>249</sup> Que esta no es la concepción más común se puede ver en la filosofía, por ejemplo platónica o aristotélica, así como en la cultura. Ejemplo de ello, *Las suplicantes*, de Eurípides. Donde éste defiende que el campesino que debe trabajar la tierra no puede dedicar su tiempo a los asuntos públicos.

particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos”<sup>250</sup>.

La armonía que Pericles teoriza debe ser regida por la ley<sup>251</sup>, pero por una ley que ha cambiado también de forma frente a aquella de la tiranía. En primer lugar, se diferencia de la ley tiránica en que ya no es una ley basada en la coacción por parte de un individuo, sino que su cumplimiento se debe más bien a una responsabilidad ética común, respecto a la comunidad, al menos esos eran los deseos de Pericles, y así la propone. Pero, además, la ley democrática es una ley “pública”, en el sentido de que hay una publicidad de las leyes<sup>252</sup> y de las decisiones democráticas. Una publicidad, la de las leyes, que viene de Clístenes. Así el ámbito de la política se convierte en el ámbito de lo público en todos los sentidos.

Aunque hay una pregunta que debemos hacernos: ¿Por qué se empezaron a escribir las leyes? El profesor Mas Torres responde a ella del siguiente modo:

“Cabe pensar: por presión popular, para que las normas consuetudinarias se estabilizaran y no fueran susceptibles de

---

<sup>250</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op. cit.*, II, 40, 2 (Discurso fúnebre de Pericles).

<sup>251</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca*, *op. cit.*, “Tale libertà aveva un limite naturale. Era ovvio, infatti, che anche lo stato democratico dovesse esigere dai suoi cittadini obbedienza alle leggi e alle autorità. Ma la novità proclamata da Pericle fu che l’obbedienza, nella sua Atene, non doveva fondarsi sulla costrizione, ma sulla subordinazione spontanea dell’individuo alla società. La libertà non poteva sussistere senza vincoli, ma i vincoli dovevano essere spontaneamente scelti”, pág. 216.

<sup>252</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, “En la tradición ateniense, y más específicamente, democrática, se publicaba en los pórticos el texto de las leyes, “para que pueda leerlo quien quiera” (*ho boulómenos*)”, pág. 89.

“La pura y simple exposición, para que pueda leerlo “cualquier lector” sigue siendo un rasgo democrático, porque el registro palacial está destinado a los archivos de palacio, al control ejercido por los funcionarios, y en ciertos casos al autobombo del déspota. Cuando no es sólo privada, esta escritura palacial está siempre destinada a un “público” no democrático, formado por funcionarios o personas que no tienen el tipo de poder que disfruta el ciudadano de la democracia”, pág. 98.

interpretación arbitraria por parte de las aristocracias dominantes. Pero cabe sostener la tesis contraria, a saber, que los círculos aristocráticos estabilizaron y escribieron las leyes antes de que las presiones populares acabaran con los privilegios implícitos y explícitos recogidos en las leyes tradicionales no escritas. Sin embargo, no conviene pasar por alto que la primera referencia explícita a la “ley escrita” (pensada además como protección frente a la injusticia) sólo se encuentra en Esquilo, así como que las primeras menciones a las “leyes no escritas” hay que situarlas en Sófocles, Tucídides y Aristófanes”<sup>253</sup>.

Fuese una u otra la razón lo cierto es que con Solón ya se hace necesario recurrir a la escritura, ya que el escribir las leyes implicaba la posibilidad de apelación o la denuncia. Y en este sentido podemos decir que ese publica la ley para proteger los derechos de los individuos. Esas posibilidades implican el triunfo de la ley frente a la arbitrariedad o la vulneración de los derechos. A partir de las políticas de Solón cualquiera tiene derecho de réplica o de poner una demanda, de este modo se pasa de una concepción del delito “que ya no es personal-familiar, sino social, al menos tendencialmente”<sup>254</sup>.

Con Solón se inicia un cambio que tendrá una expresión mucho más potente en la política periclea. Una nueva situación que resulta muy diferente respecto de la tiranía, en la que el poder político y las decisiones por éste adoptadas no eran públicas, sino “secretas”, “privadas”<sup>255</sup>. En cambio, la publicidad está muy

---

<sup>253</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis, op. cit.*, pag. 71.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, pág. 71

<sup>255</sup> De este modo encontramos que los dos sentidos de los que hablábamos de público se encuentran recogidos en la democracia periclea.

relacionada con la democracia<sup>256</sup>. Ciertamente, en la sociedad democrática todo debía ser puesto en conocimiento público<sup>257</sup>.

Y siendo públicas, las leyes reconocen los derechos de las personas, permiten lo privado. Esto es, precisamente, por entrar en juego la valoración de la persona, entra en juego lo privado, y al tener en cuenta su rol en la sociedad, se ponen en relación lo público y lo privado. Si bien es cierto igualmente que: “Acordar leyes y fijarlas por escrito en un código como hizo Solón [y como más tarde defendería Pericles] equivale a “subordinar los intereses particulares de la familia o de cualquier otra agrupación a la unidad de la sociedad”<sup>258</sup>.

La teoría periclea puede ser resumida como “igualdad en la diversidad frente a la ley”<sup>259</sup>. Con la ley democrática se armonizan ambos aspectos al reconocerse los derechos individuales<sup>260</sup>. Entre esos derechos o privilegios individuales podemos

---

<sup>256</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La no rendición de cuentas (*aneúthynos*) es típica del régimen monárquico, mientras que las características del régimen isonómico-democrático son el ejercicio de los cargos por sorteo, la rendición de cuentas (*úthynos arché*) y el sometimiento de las deliberaciones a la criba de la decisión común; en definitiva, igualdad de derechos políticos, rendición de cuentas, transparencia”, pág. 79.

<sup>257</sup> *Ibid.*, En cierto modo, la razón democrática era “una razón que sometía todo y a todos a una luz tan fuerte que podía ser acusada de excesiva crudeza”, pág. 104.

En este sentido sí podemos hablar de una cierta sumisión de la vida privada a la luz pública.

<sup>258</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis, op. cit.*, págs. 72-73.

<sup>259</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “In Tucidide, Pericle inizia il suo discorso precisando che cosa si debba intendere per eguaglianza. Essa indica, nel diritto privato, l’eguaglianza di tutti davanti alla legge, nel settore politico l’abolizione di tutti i privilegi di nascita e di censo, ma non l’eguaglianza d’influenza sulla vita della totalità. Per questo un solo criterio è valido, ossia l’*arete*, l’efficienza, con cui l’individuo acquista prestigio nella vita pubblica. L’eguaglianza meccanica che si esprime nella votazione dell’assemblea popolare, deve essere integrata da una differenziazione che, a parità di premesse, apra la via a chi è abile, in modo che anche il più povero abbia la possibilità di influire sulle decisioni politiche”, pág. 41.

<sup>260</sup> Suele aceptarse que no existen derechos individuales en Grecia, en cambio nosotros seguimos la interpretación de Miller, quien defiende que si se reconocían los derechos individuales en la *polis* griega. También Domenico Musti, como ya hemos hecho ver, defiende que con Sócrates comienza la afirmación de los derechos individuales. De esta problemática nos ocuparemos al analizar los derechos individuales en la filosofía aristotélica.

señalar, brevemente, el de la propiedad privada<sup>261</sup>, como bien se desprende del discurso fúnebre de Pericles<sup>262</sup>.

Con este derecho a la propiedad privada se afirma también el derecho a la intimidad, así como el derecho a la felicidad. Todos estos se pueden conquistar precisamente gracias a la política de la *polis* que, evidentemente, debía legislar muchos aspectos de la vida, no sólo política sino también personal. Pues, no podemos olvidar que la *polis* griega buscaba la *autarkeia*, lo que implica tener en cuenta, legislar y organizar muchos aspectos también de la economía doméstica<sup>263</sup>. Y es que economía doméstica y lo que nosotros llamamos política económica están íntimamente unidos.

Nos parece importante subrayar la existencia de la propiedad privada en esta época, porque ésta implica un “ámbito privado” también físico. Al igual que el derecho de propiedad implica un reconocimiento del individuo como tal. Como defiende Fustel de Coulanges: “en tiempos de Solón se empezó a concebir de otro

---

<sup>261</sup> Ya hemos afirmado la importancia de la propiedad privada en la época arcaica de la sociedad griega. Sabemos que las casas eran propiedad privada, también en la época de la *polis*, entre otras cosas porque por “un escolio al verso 327 de *Los caballeros*, de Aristófanes, sabemos que Hipódamo vivió en el Pireo, donde permitió que su casa fuera *demosía*, “pública”. El sentido es que este artesano-arquitecto-urbanista pone su casa “a disposición de todos”, por tanto, se deduce que era una excepción a la norma, porque el estatus de la casa era privado”. Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, págs. 138-139.

Pero también sabemos que en la legislación de Sólon se reconoce el testamento. “Solón aún introdujo en la legislación ateniense algo novísimo: el testamento. Antes de él, los bienes pasaban necesariamente al más próximo agnado, o, a falta de agnados, a los *génnetas* (*gentiles*). Procedía esto de que los bienes no se consideraban como perteneciendo al individuo, sino a la familia. Pero, en tiempos de Solón se empezó a concebir de otro modo el derecho de la propiedad: la disolución del antiguo *génos* había hecho de cada dominio el bien propio de un individuo”. Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, *op. cit.*, pág. 455.

<sup>262</sup> Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op. cit.*, II, 38, 1, (Discurso fúnebre de Pericles). “Tenemos juegos y fiestas durante todo el año, y casas privadas con espléndidas instalaciones, cuyo goce cotidiano aleja la tristeza”.

<sup>263</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca*, *op. cit.*, “Per quanto Pericle evitasse accuratamente ogni intervento nella sfera della vita privata, era tuttavia cosa ovvia per lui imporre leggi come quella del controllo del commercio granario, leggi necessarie ad assicurare il sostentamento del popolo, e altri provvedimenti di carattere sociale”, págs. 43-44.

modo el derecho de la propiedad: la disolución del antiguo *genos* había hecho de cada dominio el bien propio de un individuo<sup>264</sup>. La pertenencia dejaba de ser de la familia para pasar a ser del individuo.

En resumen lo que podemos decir es que la democracia clásica aún y compagina la existencia de lo público y lo privado. En la democracia periclea lo público es entendido como participación en el poder político, como el ámbito de la libertad, como el lugar donde se puede hablar libremente; mientras lo privado es entendido como el ámbito de lo propio y familiar.

Ambos aspectos de la vida pueden y deben coexistir de modo no excluyente ni separado en la democracia<sup>265</sup>. Precisamente, la democracia se presenta como “tutora de demandas individuales *legítimas* e incluso sagradas, contra los abusos del poder *injusto e ilegítimo*”<sup>266</sup>. Aunque podemos decir que la unión de ambas realidades se da, sobre todo, gracias a la concepción griega del *idion*. El *idion* no existe más que estructurado respecto de la sociedad. El individuo griego de la democracia es en tanto que pertenece a una sociedad. Crece así la concepción de comunidad política respecto de la existente en las sociedades arcaicas.

Como afirma Aristóteles, sólo aquellos que son dioses o bestias pueden existir en soledad, aislados de la sociedad pues si fueran hombres serían animales políticos, necesitarían vivir en comunidad, en asociación con otros iguales<sup>267</sup>. Esto es,

---

<sup>264</sup> Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua, op. cit.*, pág. 455.

<sup>265</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “El discurso de Pericles reconstruido por Tucídides en el libro II, especialmente en el capítulo 37, donde la definición subraya en primer lugar la idea de “gobierno de la mayoría” (y, a través de la mediación de la ley, la relación con la “totalidad” de los ciudadanos, de ahí también la idea de los derechos de las minorías y del individuo en general) y, en segundo lugar, la relación entre lo público y lo privado, entre el individuo y la comunidad”, pág. 307.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, pág. 259.

<sup>267</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 3, “Hence it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal”.



sólo aquellos que no son verdaderos hombres pueden no articular su “privado” en lo “público”. El resto, por naturaleza, son sociales. En la Grecia de Pericles parecía ya clara esta evidencia: somos hombres en tanto que pertenecemos a la sociedad, al ámbito público. Además, para Pericles lo privado son todos los particulares que cuentan en la estructura ciudadana. O más genéricamente, como dice Musti, la identidad del ciudadano griego es una identidad colectiva<sup>268</sup>.

Frente a las actuales teorías liberales,

“para él [Pericles], como para los griegos contemporáneos suyos, tiene prioridad el Estado en tanto que comunidad de formación natural, en cuyo ámbito puede únicamente existir el hombre, en tanto que totalidad de la que el individuo es parte y como bienestar del cual también el bienestar del hombre depende. El estadista puede conceder a sus ciudadanos libertad en cierta medida sólo porque tiene confianza en que ellos por iniciativa propia subordinarán sus intereses personales a los de la colectividad. El individuo debe gozar socialmente de la libertad, pero más allá de él está la *polis*, y ella obedece a leyes propias”<sup>269</sup>.

Pese a estas afirmaciones anteriores, y lo que una lectura superflua de ellas nos pueda llevar a pensar, bien es cierto que, tampoco podemos equiparar la concepción griega, o más concretamente periclea, a las teorías socialistas contemporáneas.

---

<sup>268</sup> Cfr. Meier, Chr.: *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Bolonia, 1988. Así como la colección de ensayos *Athenaian Identity and Civic Ideology*, de varios autores, editado por Boegehold, A. L. y Scafuro, A. C. 1994, pág. 331.

<sup>269</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “Per lui, come per i Greci suoi contemporanei, ha la priorità lo stato in quanto comunità di formazione naturale entro il cui ambito soltanto l'uomo può esistere, in quanto totalità di cui il singolo è parte e dal benessere della quale anche il benessere del singolo dipende. Lo statista può concedere ai suoi cittadini libertà in tale misura solo perchè ha fiducia ch'essi di proprio impulso subordineranno i loro interessi personali a quelli della collettività. L'individuo deve godere socialmente della libertà, ma al disopra di lui sta la *polis*, ed essa obbedisce a leggi proprie”, pág. 42.

Dichas teorías estarían más cercanas a lo que Pohlenz llama el *kosmos* espartano. Tanto en Esparta como en los socialismos modernos: “dominantes son exclusivamente los fines del estado, y para ellos la preeminencia, es más la omnipotencia del Estado es afirmada sin consideración a costa del individuo. Pericles en cambio, aún partiendo de la preeminencia de la comunidad, está convencido de que ésta puede conseguir su fin supremo sólo si a cada ciudadano se le concede la libertad de desarrollar su propia personalidad”<sup>270</sup>.

Por todo esto, la realidad, la sustancia o el límite de la democracia clásica, está precisamente en el ansiado equilibrio entre lo público y lo privado: entre la comunidad y la individualidad.

#### **1.1.2.4. Público y privado en la tragedia griega**

Al hablar de las realidades de lo público y lo privado en la política de Pericles, estamos diciendo que ya antes del año 429 a.C., año de la muerte de este político, los griegos tenían conciencia de la existencia de lo público y lo privado. Estamos diciendo que en la democracia el individuo ateniense tiene conciencia de tal, se reconoce como individuo. El individuo griego, ateniense, tiene conciencia de su ámbito de lo privado y de lo que supone el disfrute de éste.

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, “Dominante sono esclusivamente i fini dello stato, e per essi la preminenza, anzi l’onnipotenza dello stato viene affermata senza riguardo a spese dell’individuo. Pericle invece, pur partendo dalla preminenza della comunità, è convinto che questa possa raggiungere il suo fine supremo solo se ad ogni singolo cittadino è concessa la libertà di sviluppare la propria personalità”, pág. 43.

Pero, lo cierto es que si es en la democracia cuando estos dos ámbitos parecen tomar verdadera forma, ya en la producción literaria griega<sup>271</sup> anterior a la democracia se deja entrever la existencia y la preocupación por estas realidades. Pues, como afirma Rodríguez Adrados: “La reflexión sobre el hombre y la reflexión política, solidaria con ella, aparece desde muy temprano. [...] Los sofistas y filósofos, no hicieron más que continuar una línea comenzada, antes que por ellos, por los poetas. Ni los líricos ni los trágicos y cómicos son meros estetas aislados de los problemas humanos”<sup>272</sup>.

Esa dicotomía es central en la producción literaria griega, especialmente en el campo de la tragedia. Algo que nos indica que era un tema no sólo teórico o que de hecho se daba sin mayor reflexión sino que debemos afirmar que además estaba presente en las conciencias y en la vida del pueblo, pues si hay una verdadera expresión del sentir popular en Grecia, esa es la tragedia, tan ligada a la vida de la *polis*.

Como ya hemos afirmado anteriormente<sup>273</sup>, la primera vez que aparece explícitamente la oposición entre lo público y lo privado en la literatura griega es en la *Odisea*<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup> Introducción a *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*. Emilio Crespo (coordinador), Cátedra, Madrid, 2004. “El teatro occidental nació en Atenas poco antes del siglo Va.C. y tuvo su esplendor durante la época clásica. Las obras que conservamos completas fueron representadas desde 472 a.C., ocho años después de la victoria de los griegos sobre los persas en Salamina, hasta 401 a.C., tres años después de la derrota de los atenienses ante los espartanos y sus aliados tras la sangrienta guerra del Peloponeso, que comenzó en el 431 a.C. En esta época surgió en Atenas también el primer Estado democrático, y las artes, las letras y el conocimiento filosófico y científico avanzaron como pocas veces más en la historia. El teatro fue entonces no sólo un fenómeno artístico, sino también una institución cívica, política, democrática y religiosa”, pág. 11.

<sup>272</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, pág. 20.

<sup>273</sup> Ver nota 10.

<sup>274</sup> Homero: *Odisea*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. 3, 79-84; también se hace explícito en 4, 312-314. “¿Qué ocasión o qué apremio te trajo, Telémaco insigne, por las anchas espaldas del mar hasta Esparta divina? ¿Es del pueblo o es tuyo?”.

Aunque, será en la tragedia griega cuando esta dicotomía aparezca como fundamental. Que esta distinción y preocupación por lo público y lo privado fuera uno de los temas clave de la tragedia<sup>275</sup> significa que era también una preocupación social importante. Pues la tragedia era, realmente, expresión del sentir de la ciudadanía. Estaba muy ligada a la vida ateniense, social y política: porque era motivo de reunión a la que todos podían asistir<sup>276</sup>; porque eran un instrumento de educación para el pueblo<sup>277</sup>; además, porque “el teatro antiguo forma parte de la fiesta de Dioniso y, por eso mismo de la vida de la ciudad”<sup>278</sup>; pero, sobre todo,

---

<sup>275</sup> Introducción a *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*. Crespo, E. (coordinador). “Muchas tragedias insisten en las desgracias de los héroes privados de ella, como Filoctetes, Orestes, Ifigenia y Edipo en *Edipo en Colono*. Los héroes privados de *polis* están obligados a pedir asilo, como Danáo y sus hijas en *Las Suplicantes* de Esquilo, o los hijos de Heracles en *Los Heraclidas* de Eurípides. Como se ve, la tragedia se interesa con frecuencia por la relación del individuo con una comunidad, en particular con el Estado. Así, en las tragedias de Sófocles, esto sucede en *Antígona, Ayante y Filoctetes*”, pág. 48.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, Aunque es un punto que se ha debatido mucho, numerosos testimonios apuntan a que ese público acogía sin discriminación a varones, mujeres y niños”, pág. 20.

Otra de las razones por la que todos podían asistir era porque “el precio de la entrada fue en Atenas de dos óbolos, una cantidad asequible, mediante cuyo pago cada espectador recibía una ficha que indicaba la ubicación de su localidad; pero los más menesterosos podían asistir gratis a las representaciones gracias al impuesto especial, el *theorikón*, que a instancias de Pericles, según la tradición había introducido el Estado y que fue abolido en tiempos de la dominación macedonia”, págs. 20-21.

<sup>277</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “Tanto Hesíodo como Píndaro, Teógonis como los trágicos, quieren enseñar al círculo de personas – el pueblo o los noble o toda la ciudad, según los casos – a los cuales se dirigen. Lo dicen ellos expresamente. El poeta ha sido desde siempre el educador del pueblo griego, es por definición sabio, *sophós*”, pág. 21.

Introducción a *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*. Crespo, E. (coordinador), *op. cit.*, “La tragedia presenta pautas de conducta de los atenienses míticos con los extranjeros, con las mujeres y con los esclavos, que refuerzan la conducta que los atenienses del siglo V a.C. seguían con estos grupos de personas. Así, la tragedia es un instrumento de educación de los atenienses que asisten a la representación y, al mismo tiempo confirma la ideología dominante al trasladar a un periodo mítico los valores que guían la conducta del auditorio”, pág. 48.

<sup>278</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, pág. 250.

Introducción a *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*. Crespo, E. (coordinador), *op. cit.*, “La tragedia y el teatro en general son un fenómeno cultural ligado particularmente a la historia de Atenas. [...] En Atenas el teatro estaba fuertemente unido al culto de Dioniso y así se mantuvo, aunque cada vez más laxa, hasta la época imperial romana”, pág. 21.

porque “las tragedias recurren a menudo a temas que reafirman en la mente de los espectadores la organización social en la que viven”<sup>279</sup>.

Por todo ello, nos parece importantísimo tener en cuenta la visión de los trágicos. Creemos que la línea divisoria tan fuertemente marcada entre filósofos y poetas es una concepción errónea e injustificada. Existe pensamiento racional mucho antes de Platón, así como una preocupación por los temas sociales y humanos<sup>280</sup>.

Podemos ver que la dicotomía público-privado es el centro de muchas tragedias. Aunque en cada una de ellas esta problemática venga expuesta en un modo diverso, siempre aludiendo a la defensa de la individualidad. Unas veces expresada bajo la forma de reivindicación de derechos, otras como el conflicto entre el poder público y la conciencia individual, privada<sup>281</sup>.

Al igual que afirmábamos al hablar de la libertad en la tragedia griega, también a la hora de expresar nuestra concepción de los conceptos de lo público y lo privado en ella, debemos hacer mención a la lírica. Pues, será mediante la lírica como el sujeto individual conseguirá que lo personal, lo privado, su intimidad, se entremezcle en lo social, en lo público. El individuo se siente entonces capaz de dar

---

<sup>279</sup> Introducción a *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*. Crespo, E. (coordinador), *op. cit.*, pág. 48.

<sup>280</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “Existe en Grecia toda una teoría del gobierno democrático, basada en la posibilidad del acuerdo entre los hombres en virtud de su naturaleza racional. Algunos de sus representantes, como Esquilo, no han sido tenidos suficientemente en cuenta, sencillamente porque su medio de expresión – el teatro – era el que la época reclamaba y no el que esperarían en general los eruditos modernos – aunque hoy día vuelva a ser el teatro plataforma de la lucha ideológica-”, pág. 22.

<sup>281</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “La cultura griega rechaza el poder, del que tiene una concepción trágica o propiamente demoníaca, por eso lo exorciza de distintas formas. Otras culturas tienen una noción más positiva, pero la relación característicamente negativa de los griegos con el poder se basa en el hecho de que su cultura es fundamentalmente una cultura de la conciencia. Poder-conciencia es la gran polaridad que atraviesa la historia de las sociedades organizadas, reconducible en parte a la dicotomía entre lo oficial y, en sentido genérico, público, y lo que es sensibilidad, reacción y resistencia individual”, pág. 113.

valor a su “yo” en la forma de sus sentimientos. Se siente valorado y se permite opinar en público. Su vida no tiene nada que ver con los héroes sino con los hombres de la calle, no es “el mejor”, no es *aristos* como era el héroe, sino que debe y quiere ser valorado por ser como es.

De igual modo, en la tragedia consigue el sujeto hacerse valer en sociedad, no por encima de ésta, como hacía el héroe, sino como parte integrante de la misma. Ya con Tespis, el individuo se separa del coro, adquiere preeminencia, se sale de la uniformidad y plantea sus dudas. Esta situación no tiene únicamente que ver con la intimidad del individuo sino que lo que se pretende es defender los derechos y las libertades de los que se cree merecedor. El individuo se siente autónomo del coro que representa a la colectividad. El protagonista reivindica su puesto, su lugar como individuo pero siempre dentro del grupo. De este modo aparece la conciencia individual frente a la conciencia colectiva. Es en esa conjunción donde el hombre debe desarrollar su vida, y esa es la vida que las tragedias representan.

Es, precisamente, en los textos literarios del siglo V a.C. donde se encuentra el primer testimonio sobre el papel que el *idion* tiene respecto del *koinón*<sup>282</sup>. Y es con los dramaturgos y los historiadores atenienses con quienes “la distinción entre lo público y lo privado se vuelve más visiblemente política”<sup>283</sup>.

Ya con las obras de Esquilo “podemos llegar a comprender mejor lo que la nueva legalidad de la *polis* significa para la libertad y la seguridad del individuo,

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, “Si la relación entre el individuo y la comunidad, lo público y lo privado, se señala como dato fundamental para caracterizar la evolución sociocultural entre los siglos V y IV, el análisis de los textos literarios, que muestran ya para el siglo V la aparición de los rasgos individualistas determinantes en el IV, resultará esencial para la comprensión del perfil de historia cultural y política que debe tener toda reflexión sistemática sobre la idea democrática”, pág. 249.

<sup>283</sup> Wiltshire, S.: *Public and private in Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, “the distinctions between public and private become more discernibly political”, pág. 11.

cuando vino a sustituir la sociedad anárquica de los viejos clanes”<sup>284</sup>. Ejemplo de ello pueden ser *Las Suplicantes*, *Las Euménides*, *Orestes* o *Agamenón* de este autor<sup>285</sup>.

*Las Suplicantes* reproducen el conflicto entre lo público y lo privado existente entre el poder tiránico y el individuo. Y lo reproducen como “el enfrentamiento entre concepciones distintas: frente a las suplicantes que, necesitadas de asilo y defensa, interpretan el poder real como absoluto, porque proceden de una experiencia distinta, está Pelasgo, rey de Argos, que inmediatamente plantea la polaridad “público-privado””<sup>286</sup>.

Igual sucede en el *Orestes* donde se confronta el sentimiento personal y el poder tiránico. “La representación, el análisis e incluso la exaltación del sentimiento individual y de la relación personal y familiar no se producen para contraponer la esfera individual a *todo* lo que es política, poder y sociedad organizada. La oposición del individuo, y a través del individuo, es contra un poder *injusto*”<sup>287</sup>.

*Las Euménides*, en cambio, expresan la dicotomía como reivindicación de los derechos fundamentales de la persona<sup>288</sup>. Al igual que en *Agamenón* donde el individualismo se manifiesta igualmente como defensa del derecho más elemental: el derecho a la vida. Expresa Esquilo que estos valores y derechos “en ningún caso entran en conflicto con el poder legítimo (para un griego, el auténtico poder

<sup>284</sup> Jaeger, W.: *Alabanza de la ley*, op. cit., pág. 38.

<sup>285</sup> Cfr. Los capítulos 1. “Los ideales humanos y políticos de la Atenas de Esquilo” y 2. “Esquilo y la ruptura del dilema trágico: teoría religiosa de la democracia” de la segunda parte de Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, op. cit.

<sup>286</sup> Musti, D.: *Demokratía*, op. cit., pág. 50.

<sup>287</sup> *Ibíd.*, pág. 258.

<sup>288</sup> Esquilo: *Las Euménides*, en Esquilo, Sófocles, Eurípides: *Obras Completas*, op. cit., 734 y sigs..

“político”), sino con el absoluto, aquel que se emplea injustamente, como la tiranía de la barbarie”<sup>289</sup>.

Con Eurípides ya se ve que, tan sólo una generación posterior, se ha dado un cambio respecto de la relación individuo-poder. En *Los Heraclidas*<sup>290</sup>, “Demofonte, rey tan legítimo y “democrático” como su predecesor, Teseo, se niega a matar a su propia hija o a obligar a otros ciudadanos a que hagan lo mismo”<sup>291</sup>.

También Sófocles retrata esta dicotomía clave. Pero Sófocles, al igual que Eurípides, ya tiene en mente una concepción democrática del poder y de la persona. Una concepción en la que la persona pasa a ser entendida como libre y digna. Pues, para Sófocles la democracia representa “el terreno de la compatibilidad, la armonía y el acuerdo entre poder público y derechos privados”<sup>292</sup>.

Por eso no podemos decir que *Antígona* exprese el conflicto individuo-*polis*, o individuo-poder. Sino que “la oposición se plantea entre Creonte, representante de *aquel* Estado, y el individuo, que apela a leyes generales, normas de validez humana universal, es decir, de fundamento religioso”<sup>293</sup>. Al igual que sucede en el *Ayante*, el conflicto no es entre el sentimiento y el poder, sino que es el conflicto de un sentimiento que se enfrenta a un poder tiránico. Por tanto, parece desprenderse de las tragedias griegas que “un régimen político normal [...] nunca tendría razones para producir conflicto con la conciencia individual, con los derechos de lo “privado””<sup>294</sup>.

---

<sup>289</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, pág. 263.

<sup>290</sup> Eurípides: *Los Heraclidas*, en Esquilo, Sófocles, Eurípides: *Obras Completas, op. cit.*, 410-424.

<sup>291</sup> Musti, D., *Demokratía, op. cit.*, pág. 263.

<sup>292</sup> *Ibíd.*, pág. 256.

<sup>293</sup> *Ibíd.*, pág. 256.

<sup>294</sup> *Ibíd.*, pág. 256.



Queremos, así mismo, hacer notar que la dicotomía público-privado está también muy presente en la comedia griega. Ejemplo de ello son las comedias de Aristófanes. Éstas tratan temas que pertenecen al ambiente cultural de su tiempo. Pues, como afirma Rodríguez Adrados: “Aristófanes nos da la descripción más realista que poseemos de la sociedad ateniense de su tiempo”<sup>295</sup>. De igual modo en *Lisístrata* se logra una comprensión, pocas veces igualada, de la vida de la mujer ateniense y de la mujer en general”<sup>296</sup>.

Dichas comedias están en cierto modo condicionadas por la guerra del Peloponeso, la decadencia económica de la Atenas del siglo V, así como por las desigualdades sociales. De ahí que el pacifismo; el reformismo igualitario; la crítica a la democracia radical; así como el ataque a la corrupción; el deseo de volver a la antigua moralidad; la búsqueda de la felicidad tanto colectiva como individual o la guerra de sexos sean temas centrales en el pensamiento de Aristófanes.

Igualmente la importancia de lo privado en la comedia de Aristófanes la podemos observar por ejemplo en *Las Aves*, como defiende Rodríguez Adrados: “Su utopía nos lleva a un mundo perfecto, con ideales puramente privados y de felicidad, pero logrado por un escape de la fantasía”<sup>297</sup>. Aristófanes nos presenta el ámbito de la vida privada, doméstica, en su *Lisístrata* así como en *Los Acarnienses*. En sus comedias este autor hace una verdadera defensa del ámbito privado y de la mujer, frente a la concepción negativa que Eurípides tiene de dicho ámbito y de la mujer. Por todo ello Eurípides es continuamente criticado en las obras de Aristófanes<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> Rodríguez Adrados, F.: en su Introducción a Aristófanes: *Las Avispas. La paz. Las Aves. Lisístrata*, op. cit., pág. 21.

<sup>296</sup> *Ibíd.*, pág. 41.

<sup>297</sup> *Ibíd.*, pág. 40.

<sup>298</sup> Aristófanes, *Las Tesmoforias*, op. cit., *Lisístrata* plantea el tema de los hombres y las mujeres. Defiende a éstas y presenta a Eurípides como el gran enemigo del mundo femenino. “MUJER 1: Hace ya mucho tiempo que la pobre de mí sufro al ver cómo somos injuriadas por Eurípides el hijo de la verdulera y que recibimos de él toda clase de acusaciones. ¿Pues con qué

Como vemos, existe la diferenciación público-privado en la sociedad griega. Y esta diferenciación es expresada de modo importante en la tragedia, expresión cultural suprema de Atenas clásica. Vemos, también en ella, que la oposición entre ambas realidades es total cuando el individuo vive bajo un régimen tiránico, pero que eso cambia con la democracia. Aunque ambas realidades siguen existiendo bajo el régimen democrático, éstas se armonizan, siendo el enfrentamiento mucho menor.

La democracia será, por tanto, la encargada, no de anular sino, de armonizar esa dicotomía o enfrentamiento entre lo público y lo privado. Ya que este enfrentamiento no responde a la oposición poder-conciencia, sino a poder tiránico-conciencia individual.

#### **1.1.2.5. Nuestra interpretación de los ámbitos de lo público y lo privado en Grecia**

---

desgracia deja éste de ensuciarnos? ¿Y en qué lugar no nos ha calumniado, con tal que haya espectadores, tragedias y coros, llamándonos adúlteras, locas por los hombres, borrachas, pura corrupción, gran desgracia para los varones?”, pág. 175.

Aristófanes, *Las Tesmoforias*, *op. cit.*

“MUJER CORIFEO: Voy a presentar ahora la parábasis y a hacer nuestro propio elogio, ya que todo el mundo dice de las mujeres mucho y malo: que para los hombres somos pura calamidad y todas las calamidades salen de nosotras: rencillas, peleas, enemistad feroz, resentimiento, guerra. Pero, vamos, si somos una calamidad, ¿por qué os casaís con nosotras, si de verdad somos una calamidad?”. pág. 191.

En la *Asamblea de las mujeres*, cuyo tema es el enfrentamiento de sexos, uno de los personajes de Aristófanes defiende en la Asamblea que el gobierno de la *polis* pase a manos de las mujeres, y expone cuales serían los beneficios de esta decisión.

Aristófanes, *La Asamblea de las mujeres*, *op. cit.*, “PRAXÁGORAS: Dejémoslas gobernar de una vez. Mirando estas cosas solas: lo primero, que como son madres querrán salvar la vida a los soldados; y luego, ¿quién podría enviarles raciones suplementarias más deprisa que una madre? Para procurar dinero, una mujer es lo más hábil y cuando manda, nadie es capaz de engañarla: porque están muy hechas a engañar. Lo demás me lo callo. Si me hacéis caso en esto, pasaréis vuestra vida en la mayor felicidad”, págs. 228-229.

En resumen, y como conclusión lógica de todas las premisas anteriores, debemos decir que la distinción entre lo público y lo privado nace en Grecia. Aunque ésta no se presenta tan marcada y tan clara como se presentará más tarde en la cultura romana<sup>299</sup>, cuya máxima expresión de esa distinción será el derecho romano.

También queremos hacer hincapié en que estas dos son las categorías según las cuales mejor se puede estudiar la experiencia política y cultural griega. Pues, “no es casual que los autores antiguos hagan continuo uso de ese par de categorías; la razón de su recurrencia casi obsesiva estriba en el alcance de las situaciones, de los problemas, de los intereses y los valores de esa polaridad”<sup>300</sup>.

Por público entendemos todo lo relacionado con la *polis*: tanto el individuo en su condición de ciudadano, de extranjero, de meteco o de exiliado de la *polis*; como todo lo que tiene que ver con el gobierno común y la preocupación por los asuntos políticos; el sistema de instituciones, así como las leyes y las normas relativas al ciudadano. Es éste ámbito en Grecia, a nuestro parecer, el reino de la igualdad.

En cambio, por privado entendemos todo lo que tiene que ver con el individuo en el ámbito doméstico: el ser humano en sus relaciones con otros individuos; en su rol de marido, padre, esposo, mujer o hijo; pero también todo lo

---

<sup>299</sup> Musti, D.: *Demokratía, op. cit.*, “Si es cierto que la formalización del derecho público y del derecho privado es una aportación histórica de la experiencia jurídica romana, la novedad respecto al mundo griego no consiste en la distinción de lo público y lo privado, característica de la concepción y el lenguaje de los griegos, sino en la elaboración jurídica de ambas esferas de competencia. Se trata de un signo de la conocida superioridad romana en la elaboración del derecho, no de un primer descubrimiento de que la esfera pública y privada existen y pueden distinguirse la una de la otra”, pág.338.

<sup>300</sup> *Ibíd.*, págs. 324-325.

que tiene que ver con las posesiones privadas, los intereses, necesidades, aspiraciones y derechos de los individuos en el *oikos*. Éste representa el ámbito de la desigualdad y la diversidad. Es también el ámbito de lo íntimo, como bien demuestran Safo, Sócrates o la ética de Aristóteles. La ética, sin embargo, va más allá de lo privado, entendido como familia y propiedades, aunque también es privado y se entreteje con la familia y las propiedades. Lo íntimo, por su parte, podemos entenderlo como el territorio de lo inalienable de sí mismo, seguramente aquel mínimo innegociable.

Es esta una distinción justa de hacer, pues, vemos que, si no de un modo perfectamente delimitado, si de un modo claro, existía una separación entre las normas que regían una y otra realidad. E incluso queremos llamar la atención sobre la figura del arconte epónimo<sup>301</sup>, que servía de supervisora y juez del ámbito privado.

Defendemos, también, que la esfera de lo privado fue dominante durante varios siglos dando paso, con el nacimiento de la *polis*, a una mayor relevancia del ámbito público. Creemos que durante siglos, al estar estructurada la sociedad en *oikoi*, la esfera de lo privado tuvo un dominio casi absoluto en la vida de los individuos. Esto fue debido, casi en su totalidad, al papel fundamental que ejercían las creencias religiosas en las vidas de las personas, así como al poder de los linajes, inseparables de los dioses tutelares. De hecho lo que hace la *polis* es una “transmutación” de lo común como bien: englobar el bien común de las fratrías, *oikos*, en el bien común de la *polis* por medio de la votación.

---

<sup>301</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis*, *op. cit.*, “En un principio, el *anax* tendría un poder absoluto, sería la instancia suprema que juzga y decide. Con el paso del tiempo, sin embargo, pierde toda una serie de funciones que son transferidas a otras magistraturas: nacen así el *archón* y el *polemarco*; el primero para decidir en asuntos de propiedad y de familia y el segundo para la dirección de los asuntos bélicos”, pág. 15.

Seguramente entonces no existía conciencia de individuo como tal, pues lo que verdaderamente contaba era pertenecer a una familia, a un *oikos*. Era la pertenencia a la familia la que durante siglos otorgó su entidad al ser humano: como *kurios*, como padre, como esposa y madre, como hijo o incluso como sirviente. Y quizá la *polis* liberó, o creó, una cierta individualidad al liberar al individuo del *oikos* e incluirlo en una esfera (territorial, legal, social, religiosa...) más amplia.

Ese sentimiento de pertenencia no se perdió en Grecia. Pero, con el nacimiento de la *polis*, lo importante dejó de ser el pertenecer a una familia, para pasar a ser un individuo en dicha *polis*. La pertenencia a la comunidad política pasaría a ser la condición fundamental para los individuos. Estos eran unos individuos que ya tenían conciencia de sí, de su familia y de su pertenencia a la *polis*. Lo cierto es que en la fraternidad había menos individualidad que en la *polis*. Por tanto, nos vemos reafirmados en nuestra posición de la excelente coordinación de las esferas de lo público y lo privado existente ya en la Grecia clásica. Pues, si bien es cierto que la vida de la *polis* se ve engrandecida, sobre todo con el nacimiento de la democracia, no es menos cierto que la vida ética no se ve menospreciada por ello.

Podemos resumir en cierto modo las etapas por las que han pasado ambos ámbitos y cual ha sido su relación: en un primer lugar podemos hablar de la familia o el *oikos* como ámbito de reconocimiento durante las sociedades arcaicas; en segundo lugar, el individuo obtiene su autonomía “legal” para votar, para hablar en la asamblea y para poder gozar de todas las demás reformas que puso en marcha Clístenes; la *polis* necesita individuos libres y autónomos, que no estén condicionados por la fidelidad al *genos*, sólo si el individuo rompe con esa fuerte atadura al *genos* puede darse la democracia, de ahí que Clístenes apague los hogares tradicionales, familiares, y decida que todos estos deben alimentarse y encenderse a partir del fuego común; además, en tercer lugar debemos hablar del individuo y su autonomía ética; el hombre no es ya sólo libre respecto de las ataduras del *genos*

para participar en la vida política, esto es como ciudadano, sino que además es libre como individuo ético; el individuo político además busca su autonomía ética, que sólo encontrará en su soledad ante sí mismo para decidir su vida plena y feliz.

No dejó de tener importancia el ámbito familiar, frente a lo que afirman algunos autores. El ámbito público no ahogó el privado:

“Que los intereses de la élite recaen en gran medida, incluso de modo principal, en la esfera privada no debería ser negado; esto siguió siendo verdadero durante la mayor parte de la historia griega. Después de todo, el poder del individuo y su estatus e influencia en la comunidad están en gran medida determinados por el tamaño y riqueza de su casa (en tierras, rebaños, objetos de valor, y en el número de seguidores que uno pudiera reunir). Pero el poder y la influencia no operan en el vacío; son sancionados por la comunidad, y el estatus y el honor son otorgados por la comunidad por distinguidos servicios hacia la comunidad. La identidad individual y la lealtad, por tanto, se centran en ambos el *oikos* y la *polis*”<sup>302</sup>.

Por todo esto, durante la época de la *polis*, la identidad del individuo residía tanto en la *polis* como en el *oikos*. Los intereses individuales estaban íntimamente unidos a los intereses comunes, a los intereses de la *polis* en su conjunto. La merma

---

<sup>302</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, “That the elite’s concern lies largely, even primarily, in the private sphere should not be denied; this remained true through most of Greek history. After all, the power of the individual and his status and influence in the community are largely determined by the size and wealth of his *oikos* (in land, flocks, valuables, and the number of followers he can muster). But power and influence do not operate in a vacuum; they are sanctioned by the community, and status and honour are awarded by the community for distinguished service to the community the individual’s identity and loyalty thus focus on both the *oikos* and the *polis*”, pág.34.

de la *polis* suponía la merma en la dignidad, en la seguridad e incluso en la riqueza de cada ciudadano:

“Quien de hecho conoce sólo los propios intereses personales, quien viola sin prejuicio alguno los derechos de sus conciudadanos y el orden de la sociedad, no sólo agravia la estabilidad del estado, sino también el fundamento de la propia existencia, y se ocasiona, por tanto, a sí mismo el daño más grave. El actuar injustamente no es por tanto, únicamente, algo ignominioso y malo sino que es además el peor mal para aquel que lo lleva a cabo, y es peor que padecer la injusticia”<sup>303</sup>.

Luego, no es cierto que no existiera una diferenciación de ámbitos. Lo que sucedía era que los intereses del hombre como ciudadano, como jefe de su casa, y como individuo coincidían en gran medida. Eso no significa que no hubiese libertad, sino que era entendida de otro modo. Así como no debemos entender que las leyes debían representar una coacción a la libertad sino, muy al contrario, una armonización de los distintos intereses.

Creemos que lo más importante aquí es señalar la relación entre ambas esferas, como se conjugaban ambas. Mientras con la tiranía son “esferas” contrapuestas, parecen ser compatibles y de mutua ayuda en el régimen democrático, la *polis* se nutre del *oikos*. Y el *oikos* sólo consigue su plenitud en tanto que pertenece a la *polis*. Y es que el *idion* democrático no sólo es lo privado, sino lo privado estructurado en lo social. Es el individuo que como tal reclama su lugar en lo público.

---

<sup>303</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca*, “Chi infatti conosce solo i propri interessi personali, chi viola spregiudicatamente i diritti dei suoi concittadini e l’ordine della società, non solo intatta la stabilità dello stato, ma anche il fondamento della propria esistenza, e arreca quindi a se stesso il danno più grave. L’agire ingiustamente non è quindi soltanto cosa ignominiosa e brutta, ma è anche il peggior male per ocluí stesso che agisce, ed è peggiore del patire l’igiustizia”, pág.83.

Creemos que esa relación equilibrada entre ambas esferas se consigue en su máxima expresión en la democracia pericleana. Pues defendemos que la realidad, o llamémoslo, el límite, de la democracia clásica está precisamente en el ansiado equilibrio entre lo público y lo privado, la comunidad y la individualidad. Al ser este equilibrio posibilitado, precisamente, por la libertad democrática. Una libertad que reconoce la pluralidad tanto en lo individual como en lo político.

El *genos* tradicional tenía un poder religioso y “político”, en el sentido de económico y social, casi total. Cuando surge la democracia, con los primeros pasos de Clístenes hacia una constitución, el problema fundamental es el de los clanes o familias extensas tradicionales. La democracia se apoya en el reforzamiento de lo público, no sólo con una constitución, sino también con la reforma del territorio, el calendario, y, en definitiva, dando poder a la Asamblea. El reforzamiento del individuo tendrá lugar con su derecho al voto, el cambio del nombre gentilicio por el local o la adscripción a nuevas tribus territoriales.

Entre lo público y el individuo se encuentra la familia, que se mantiene, pero que queda debilitada para que los otros dos polos puedan tener espacios propios. No se anula pero se disminuye su ámbito de influencia. Es el paso de las *themistes* al *nomos* y a la *dike*. Si hay un amplio espacio privado es por la nueva función que adquiere el individuo, que con su nueva autonomía opera con libertad en la familia. Es desde la *polis* que el individuo se refuerza; y este individuo es el que proporciona una nueva autonomía a la familia.

Por tanto, la libertad griega y las esferas de lo público y lo privado en la Grecia clásica no pueden ser interpretadas desde nuestras concepciones actuales de ellas. Esto es bien cierto para la concepción liberal, pero también lo es para la concepción republicana. Pues, aunque esta última parezca similar a aquella griega, en seguida veremos que, no es así.



## **1.2. DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD: LIBERAL Y REPUBLICANO, NEGATIVO Y POSITIVO**

Muchos son los siglos y las circunstancias que nos separan de esos griegos del siglo V a.C. Pero, en el fondo nuestros problemas han vuelto a ser los mismos, las preocupaciones similares, aunque eso sí, más elaboradas y entendidas desde una nueva perspectiva, propia de nuestros tiempos.

En la actualidad y desde hace ya algunas décadas, con el fin de los totalitarismos, y una vez que parece superado el problema que durante siglos acaparó la atención de los teóricos de la política, el de buscar el buen gobierno, los temas de interés para estos han pasado a ser problemas mas concisos.

Una vez que las sociedades avanzadas, en general, han aceptado la democracia como el mejor de los sistemas de gobierno, los teóricos han deslizado sus preguntas y su objeto de estudio hacia aquellos problemas que han surgido dentro de ese sistema. Ejemplo de estos problemas pueden ser los movimientos sociales, como el feminismo o el ecologismo. Aunque la base de la reflexión sigue siendo la misma, el problema se ha centrado en las relaciones entre moral, derecho y economía, o lo que viene a ser lo mismo, en cómo y hasta dónde puede desarrollarse la libertad de los individuos.

Este último es, para Isaiah Berlin, el gran conflicto actual en el mundo de la política. El problema de la coacción es, según este influyente teórico de las

libertades y de la separación de esferas, el problema vital de la filosofía política y de la reflexión política del siglo XX<sup>304</sup>. Las grandes preguntas a las que los individuos de nuestra sociedad se enfrentan son según Berlin “¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?” “¿Por qué no vivir como quiera?” “¿Tengo que obedecer?” “Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado? ¿Por quién? ¿Hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?”<sup>305</sup>.

Sin duda, también nosotros creemos que éstas son las preguntas fundamentales a las que los sistemas políticos y los individuos concretos deben contestar. Y lo que encontramos cuando analizamos las respuestas a estas preguntas son, básicamente, dos contestaciones. Contestaciones que están, sin duda, influidas por el sistema político al que nos acerquemos. El panorama político actual viene claramente marcado por dos<sup>306</sup> posiciones distintas: aquella que ofrece el liberalismo y la promulgada por el republicanismo<sup>307</sup>.

Preguntarse por la coacción significa preguntar por la libertad, significa cuestionarse hasta dónde la libertad y qué tipo de libertad, o lo que es lo mismo, preguntarse por los ámbitos de lo “público” y lo “privado”. Siguiendo a Berlin, aceptamos que cuando hablamos de libertad en nuestra época, y dependiendo de en qué sistema político nos situemos, liberalismo o republicanismo, hablamos de dos cosas distintas, o bien de dos sentidos distintos de la misma cosa<sup>308</sup>. Estos dos

---

<sup>304</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., pág. 219.

<sup>305</sup> *Ibid.*, pág. 219,

<sup>306</sup> Hemos de tener en cuenta que aunque es cierto que existen estas dos marcadas posiciones, sobre todo en lo que a pensamiento y teoría se refiere, las sociedades actuales han acogido, de modo casi absoluto, para la organización y estructura de su funcionamiento los parámetros ofrecidos por el liberalismo.

<sup>307</sup> Queremos hacer hincapié en que cuando nos referimos a liberalismo y republicanismo estamos hablando de las concepciones europeas de estas teorías.

<sup>308</sup> Aquí analizaremos estos dos sentidos, ya que creemos que ésta es la división correcta de los sentidos de libertad, pero existe una tercera postura o “tercer sentido”, la defendida por Philippe Pettit en su libro *Republicanism. Una teoría sobre el gobierno y la libertad*, Paidós, Barcelona, 1999.

sentidos los vamos a llamar “sentido negativo” y “sentido positivo” de la libertad, siguiendo la terminología comúnmente aceptada y acuñada por el propio Berlin.

El sentido “negativo” sería aquel “implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “cuál es el ámbito en el que al sujeto –una persona o grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de ser o hacer, sin que en ello interfieran otras personas”<sup>309</sup>.

El sentido “positivo”, en cambio, es “el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”<sup>310</sup>.

A partir de cada una de estas concepciones distintas<sup>311</sup> de la libertad y de la contestación a cada una de estas preguntas, se crean dos teorías políticas potentísimas, liberalismo y republicanismo<sup>312</sup>. Estas teorías constituyen las dos concepciones básicas que hoy abarcan la casi totalidad del panorama político, en lo intelectual y en lo práctico. La diferencia entre estas dos grandes teorías viene dada precisamente porque “la respuesta a la pregunta “quién me gobierna” es lógicamente diferente de la pregunta “en qué medida interviene en mi el gobierno”<sup>313</sup>.

¿Cómo contestan cada una de estas teorías a estas preguntas?

<sup>309</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pág. 220.

<sup>310</sup> *Ibíd.*, pág. 220,

<sup>311</sup> Pía Lara, M.: “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”, en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997. “Las dos formas de libertad, pueden apreciarse como distintas cuando las remitimos a la referencia de los sujetos para los que ellas son el predicado, pues en el caso de la libertad negativa su cuestionamiento se dirige inmediatamente a la idea de acción, mientras que la libertad positiva se encuentra relacionada con la voluntad”, pág. 118.

<sup>312</sup> Pues como afirma Pía Lara, “los usos de la libertad positiva y negativa han sido argumentos centrales de las distintas tradiciones”, *Ibíd.*, pág. 118.

<sup>313</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, pág. 230.

### 1.2.1. La concepción negativa de la libertad

La primera de estas concepciones, la de la “libertad negativa”, es la defendida por los liberales<sup>314</sup>, quienes entienden la libertad básicamente como no-interferencia. Ya los primeros teóricos liberales creían que la vida social-pública era compatible con la existencia de la vida privada, con un ámbito privado inviolable. En este sentido es en el que estos teóricos liberales defendían como pieza clave de sus teorías la libertad como libertad negativa. La libertad negativa o lo que es lo mismo la libertad como no-interferencia significa “estar libre de...” o más concretamente, no sufrir interferencia para poder realizar lo que cada cual concibe como su propio bien.

Para esta concepción, como Mill expone a lo largo de toda su obra *Sobre la libertad*<sup>315</sup>, el peor de los males para un hombre sería ceder su libertad, poner su vida

---

<sup>314</sup> Pía Lara, M.: “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”, en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales, op. cit.*, “El uso de la libertad negativa ha sido prioritario de la tradición liberal. Desde las formulaciones de Hobbes hasta la de Bentham, el sentido negativo de la libertad se asocia a lo que las leyes nos permiten o no hacer. La conceptualización de la libertad utilizada por esta tradición respondía a una idea de asociación entre hombres y mujeres en la que se presuponía un equilibrio entre otros valores igualmente importantes tales como la justicia, la felicidad, la cultura, etc... Sin embargo, la libertad era la base que podía permitir el desarrollo de todos los otros valores, por lo que estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debería estar delimitado por la ley. Dado que en la tradición liberal existe ya un espacio ganado para la conceptualización de lo que el individuo es, está claro que la idea de los fines que los individuos persiguen era un elemento sustantivo asociado a la idea de privacidad. Por ello, uno de los problemas surgidos en la discusión y en las experiencias de la articulación de las teorías liberales en la práctica fue el trazar la frontera entre el ámbito de la vida privada y de la autoridad pública”, págs. 118-119.

<sup>315</sup> Stuart Mill, J.: *Sobre la libertad*. Alianza Editorial, Madrid, 1994. El propio Mill comienza esta obra diciendo: “El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social

en manos de otros y actuar según lo que esos otros creen que es bueno. Eso sería mucho peor que cualquiera de los males que uno mismo se puede buscar al decidir errónea o equivocadamente. Esta concepción en su base tiene como premisa que nadie mejor que el propio individuo puede conocer cuál es el bien, o lo mejor, para ese individuo concreto. Una postura diametralmente opuesta a la de los defensores de la “libertad positiva”.

Pero, ¿cuál es el ámbito en el que el individuo debe ser dejado a su libre albedrío para hacer lo que considere mejor, sin la interferencia de otros y, sobre todo, sin la interferencia del Estado? O como lo expresa Geuss, de un modo más realista: “La cuestión sobre qué es “privado” para el liberalismo es la cuestión de qué tipo de cosas, qué tipo de bienes<sup>316</sup>, es deseable o aconsejable proteger y de qué tipo de interferencias sociales y gubernamentales, por qué razones y de qué manera”<sup>317</sup>.

Para los liberales, el bien básico es la libertad. Si bien estos teóricos son conscientes de que la libertad no puede ser ilimitada, pues eso llevaría al caos, implicaría la interferencia de las libertades de unos con las de otros, con lo cual tampoco se daría una verdadera libertad. Ser conscientes de esto les lleva a aceptar la necesidad de que exista una ley que regule las libertades individuales. Esa ley<sup>318</sup> lo que tiene que garantizar es un mínimo de libertad personal, que nadie pueda violar, en el que nadie pueda entrar ni interferir. Ese mínimo inviolable sería el ámbito de lo privado para los autores liberales.

---

o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo”, pág. 55.

<sup>316</sup> Cuando Geuss habla de “bienes” no se está refiriendo solo a bienes materiales sino a todo tipo de bienes.

<sup>317</sup> Geuss, R.: *Public goods, private goods, op. cit.*, “The question of what the “private” is for liberalism is the question of what sorts of things, that is of what kind of goods, it is desirable or advisable to protect from what kind of social and governmental interferences for what reason and in what ways”, pág. 80.

<sup>318</sup> La ley defendida por los teóricos liberales es una ley que por preservar la libertad básica del individuo podría reprimir otras libertades. Esa es la única función que los liberales otorgan a la ley, la regulación de conflictos entre las libertades individuales.

El ámbito de lo privado supone, para estos, algo irrenunciable, casi sagrado. La esfera privada es la condición de posibilidad de que el hombre sea verdaderamente hombre. La libertad individual es, por tanto, considerada casi como un fin último del ser humano. Así lo han teorizado autores como Jefferson, Burke, Paine o Mill, y así lo recoge Berlin: “Tenemos que preservar un mínimo de libertad personal, si no queremos “degradar o negar nuestra naturaleza”. No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero, cederla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser, pues, ese mínimo? El que un hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de su naturaleza humana”<sup>319</sup>. A esta teoría subyace una teoría antropológica e histórica del ser humano que se entrelaza o fundamenta con una visión religiosa de la autonomía moral: sólo habría que dar cuentas a Dios.

El que exista ese mínimo que nadie puede traspasar, esto es, que exista el ámbito de lo privado, trae consigo que debe existir una separación de esferas. Frente a ésta privada se encuentra su contraria, la pública. En cuanto a la división de esferas parece haber una aceptación unánime entre los liberales. El conflicto y la división de opiniones aparecen con la cuestión sobre dónde situar la línea que separe la esfera pública y la privada. Son muy diversas las distintas posturas que se engloban bajo el nombre de liberalismo<sup>320</sup>, desde los que se autodenominan socialistas liberales<sup>321</sup>, hasta aquellos que son llamados neoliberales o libertarios<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., págs. 225-226.

<sup>320</sup> Aquí vamos a intentar seguir las teorías básicas que no parecen comunes a la mayor parte de los denominados liberales.

<sup>321</sup> Los socialistas liberales, encabezados por autores como Rawls, aceptan la intervención económica y social del Estado. Y están en desacuerdo con el individualismo extremo.

<sup>322</sup> Entre los neoliberales o libertarios, encontramos figuras como Hayek o von Mises. Sus posiciones son más extremas, pero a nosotros nos parecen más coherentes con el liberalismo original. El movimiento libertario defiende la libertad de una manera más radical y coherente que los liberales de izquierda o socialdemócratas. Se oponen a cualquier tipo de intromisión del

Por eso, sí era necesario aclarar los conceptos al hablar de lo “público” y lo “privado” no es menos básico centrar a qué nos referimos al hablar de “liberalismo”. Podemos decir que éste no es un término unívoco, sino que tiene múltiples significados o matices. Aunque sin duda existe algo que da a todos los llamados liberalismos un aire de familia.

Estamos de acuerdo con la profesora Velarde en que:

“Entender el liberalismo como un término unívoco provoca la confusión en torno a la cual se desenvuelven los que a sí mismos se denominan liberales, siendo así que, en ocasiones, sostienen puntos de vista contradictorios. Por el contrario, el liberalismo tiene en sí mismo algo de caos, no existe una línea liberal propiamente dicha sino múltiples variantes con un elemento aglutinador de todas ellas”<sup>323</sup>.

### 1.2.1.1. Liberalismo y liberalismos

El origen histórico del liberalismo suele considerarse que tiene lugar con el acontecimiento de la Reforma y las consecuencias que ésta trajo consigo<sup>324</sup>. Entre

---

Estado en el funcionamiento del mercado. Para ellos la justicia es fruto del ejercicio de una serie de libertades individuales, irrenunciables, en el marco de un Estado no-intervencionista.

<sup>323</sup> Velarde, C: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pág. 18.

<sup>324</sup> *Ibíd.*, “El liberalismo nace en el siglo XVIII aunque su gestación fuera anterior. Muchos lo han considerado consecuencia de la Revolución Francesa pero, si bien es cierto que en su base está el cambio de estructura social que dará lugar a la sociedad de clases, no es únicamente la nueva versión del fenómeno social la que provoca su nacimiento. Se trata de un fenómeno mucho más

estas consecuencias podemos cifrar la consecución de la tolerancia religiosa con la que surgió la moderna concepción de la libertad de conciencia y de pensamiento; una autonomía, en el sentido de escisión, de la conciencia frente a la autoridad religiosa o civil; así como los intentos por limitar el poder absoluto del monarca para así poder proteger y defender los derechos y las libertades de los individuos. Junto a este cambio que supuso la Reforma podemos también añadir la importancia de la aparición de las declaraciones de los derechos individuales frente al poder del Estado, un poder coactivo<sup>325</sup>. Dichas declaraciones suponen el reconocimiento de los individuos como sujetos de derecho.

Conceptos clave para el pensamiento liberal serán precisamente estos: tolerancia, libertades, individualismo y derechos. Podemos, pues, definir a grandes rasgos el liberalismo como el movimiento ideológico y político que parte de la aceptación del valor de la tolerancia como virtud necesaria y primaria para la creación de una sociedad plural cuya convivencia sea pacífica. Y cuyo principal postulado es el de buscar el mayor bienestar del mayor número posible.

---

complejo, una de cuyas raíces fue la necesidad histórica de que surgiese una teoría de la libertad en sentido político, en cuyo fundamento probablemente haya un componente más anglosajón que continental. Sin embargo, esto no da razón de la totalidad del fenómeno liberal. Su explicación no se encuentra en el momento revolucionario en cuanto tal, a pesar de que se trate de uno de los modos de plasmación concreta de la ideología liberal. Por el contrario, su origen se encuentra en las ideas que fraguaron el siglo XVIII y que se identifican en buena medida con las de la Ilustración. Para entender bien este hecho hay que partir del dato de que tampoco la Ilustración fue un movimiento homogéneo sino que adoptó formas distintas en los diferentes países en los que arraigó. Esta es precisamente una de las razones que determina que al hablar de liberalismo en la actualidad se pueda estar haciendo referencia a fenómenos diversos”, págs. 14-15.

Por su parte también Norberto Bobbio hace coincidir el Estado liberal con el fin de los Estados confesionales y de los privilegios feudales. Bobbio, N.: *Liberalismo y democracia*. Fondo de cultura económica, México, 2000. “La historia del Estado liberal coincide con la terminación de los estados confesionales [...] con la finalización de los privilegios y de los vínculos feudales y con la exigencia de la disposición libre de los bienes y de la libertad de intercambio, que señala el nacimiento y el desarrollo de la sociedad mercantil burguesa”, pág. 23.

<sup>325</sup> Cfr. Antonio Rivera García: *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*, G. Olms Verlag, Zürich, 1999, así como, Antonio Rivera García: *Republicanism Calvinista*, Res Publica, Estudios de Filosofía Política, Murcia, 1999.



Como hemos afirmado con anterioridad, sería casi imposible reducir el pensamiento liberal a unos cuantos rasgos generales, ya que son muchas las distintas corrientes que se denominan a sí mismas liberales. Pese a ello, creemos que la verdadera teoría liberal es aquella defendida por los autores que en la actualidad siguen las teorías de Adam Smith, o sea, las teorías defendidas por Hayek y Von Mises<sup>326</sup>. Estos liberales son comúnmente llamados: neoliberales, liberales conservadores o libertarios.

Frente a estos encontramos a aquellos teóricos que considerándose también a sí mismos liberales, a finales del siglo XIX y durante el XX, comienzan a justificar la intervención estatal. De esta nueva teoría liberal con mayores preocupaciones sociales surge la rama liberal que se llamará liberalismo socialdemócrata<sup>327</sup>.

Aun así, podemos decir que existen rasgos básicos comunes a estas teorías: la defensa de los derechos y las libertades; la prioridad de esos derechos y libertades individuales frente a las exigencias del bien común; así como la idea de igualdad, reflejada en la creencia común de que el gobierno debe tratar a todos como iguales.

La gran diferencia entre estas dos ramas del liberalismo radica en la intromisión, o no, del Estado en la vida de los individuos. Mientras los liberales conservadores se oponen a cualquier intromisión del Estado en el funcionamiento del mercado, los liberales socialdemócratas justifican dicha intervención estatal. En nuestra opinión, defender la intervención del Estado en la vida de los individuos implica dejar de adoptar la visión negativa de la libertad, fundamento de las teorías liberales, y por lo tanto dejar de ser liberal.

---

<sup>326</sup> A esta corriente liberal pertenece la Judith A. Swanson, más concretamente a la Escuela de Chicago, y de ahí parte la lectura que hace de la filosofía práctica de Aristóteles.

<sup>327</sup> Estos están más cerca de lo que en Norteamérica y en el mundo Anglosajón denominan “liberal”, pero no responde a la concepción europea. Tienen una preocupación por lo social mayor de la que implica la teoría liberal europea, a la que el mundo anglosajón denomina “libertarianismo”.

Por todo lo anterior, creemos que los auténticos liberales son aquellos que apoyan sus teorías sobre la piedra de la libertad negativa; esto es, aquellos que siguen las teorías de Adam Smith y el utilitarismo; que defienden la importancia de lo económico, pero sobre todo, la libertad de mercado. Y podemos decir que lo que da unidad a este liberalismo es la concepción compartida de libertad como no-interferencia que avala “la creencia de que la iniciativa privada y no la intervención del poder público resultará más beneficiosa, tanto en el terreno económico como en el político”<sup>328</sup>.

Según Bobbio, podemos resumir este pensamiento liberal contemporáneo, al que él se suma, atendiendo a las características básicas del pensamiento de Hayek:

“El pensamiento de Von Hayek, presentado en numerosas obras que bien pueden ser consideradas como la suma de la doctrina liberal contemporánea, representa una confirmación de lo que ha sido el núcleo original del liberalismo clásico: una teoría de los límites del poder del Estado, derivados de la presuposición de derechos o intereses del individuo, anteriores a la formación del poder político, entre los que no puede faltar el derecho de propiedad individual. Estos límites valen para cualquiera que detente el poder político, incluso para el gobierno popular, es decir, también para un régimen democrático en el que todos los ciudadanos tienen el derecho de participar aunque sea indirectamente en la toma de las grandes decisiones, y cuya regla es la regla de la mayoría. No puede ser establecido de una vez y para siempre hasta dónde se extienden los poderes del Estado y hasta dónde los derechos de los individuos, o la

---

<sup>328</sup> Velarde, C.: *Liberalismo y liberalismos*, *op. cit.*, pág. 11.

esfera de la llamada libertad negativa; pero es un principio constante y característico de la doctrina liberal en toda su tradición, especialmente anglosajona, que el Estado es más liberal en cuanto estos poderes son más reducidos y concomitantemente en cuanto la esfera de la libertad negativa es más amplia”<sup>329</sup>.

#### **1.2.1.2. Características comunes a los distintos tipos de liberalismo**

Pese a las distintas corrientes de liberalismo, existe algo común a todas ellas, encontramos un aire de familia, unas características comunes. Esas características son: individualismo, defensa de la libertad así como de la tolerancia, autonomía de la moral, y una clara separación de las esferas pública y privada.

Individualismo: para el liberalismo la sociedad no es más que la unión de individuos independientes. Esos individuos se unen por motivos de utilidad, y es a ellos a los que hay que defender de la coacción del Estado. Los fines son los de los individuos, el Estado no tiene fines propios, ni los individuos están movidos por el “Bien común”. No existe la sociedad sino las relaciones económicas. “Con la tradición liberal se defendió el sujeto histórico de la libertad como ausencia de impedimentos, como portador de derechos individuales; en suma, como individuo. Históricamente sus luchas han permitido considerarle como persona moral, como fin

---

<sup>329</sup> Bobbio, N.: *Liberalismo y democracia*, op. cit., pág. 99-100.

en sí, como poseedor de un valor por sí mismo y en relación con fuerzas de las que hay que protegerse (el Estado, las autoridades, la Iglesia)”<sup>330</sup>.

Libertad: la idea clave del liberalismo es sin duda la libertad. Y los distintos modos de entenderla es lo que da lugar a los distintos liberalismos. Pero, hemos de tener en cuenta que la libertad liberal no se refiere a la libertad moral sino a la libertad política. Esto es así, precisamente, porque toda su teoría gira en torno al concepto de libertad negativa, esto es, sobre la libertad como límite a la actividad del Estado. Por eso, podemos decir que: “El principio unificador de los distintos conceptos de libertad política, podría resumirse como la búsqueda de una mayor independencia de los individuos frente al sector público, sea cual sea la forma que adopte”<sup>331</sup>.

Autonomía de la moral: todo lo anterior además implica la autonomía de la moral respecto de la política. Para el liberalismo no son las intenciones lo que cuentan sino que son el éxito y la eficacia lo que priman. Pero también es cierto que estos teóricos no defienden un abandono de la moral, sino que defienden la responsabilidad individual. Se defiende la moral individual, no dirigida desde el Estado. “La moral liberal se caracteriza por [...] que su valor supremo es la aceptación de todos los planteamientos morales posibles. No trata de negar valor a la moral. Simplemente ésta ha de ser consciente de cual es su lugar, que es el interior del individuo, salvo en el caso precisamente de los valores liberales como es la tolerancia”<sup>332</sup>. Por eso no podemos tampoco reducir el concepto liberal de libertad a un mero utensilio político o a la libertad de mercado, como tantas veces se ha dicho.

---

<sup>330</sup> Pía Lara, M.: “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”, en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, op. cit., págs. 129-130.

<sup>331</sup> Velarde, C.: *Liberalismo y liberalismos*, op. cit., pág. 28.

<sup>332</sup> *Ibíd.*, pág. 38.

Sino que es: “auténtica libertad de pensamiento que lleva consigo la libertad de equivocarse”<sup>333</sup>.

En el fondo, el verdadero problema que une a todos los tipos de liberalismo es el de lo público y lo privado, como afirma la profesora Velarde. “El tema verdaderamente importante como la modernidad misma es la cuestión básica de si la moral es catalogable como un problema público o privado”<sup>334</sup>. El problema para estos teóricos no se limita a aclarar los conceptos de lo “público” y lo “privado”, sino que también implica el intento de delimitar hasta dónde, las acciones y cuestiones catalogadas como privadas, tienen trascendencia pública y si es que la tienen. Y como añade la profesora Velarde: “que el Estado no tenga autoridad sobre ellas ¿significa que nadie más la tiene?”<sup>335</sup>.

Esferas separadas: en cualquier caso, estos teóricos liberales parecen haber llegado a algunas conclusiones comunes como que ética y política pertenecen a esferas separadas. Lo cual implica, como ya hemos mencionado, la clara autonomía de la moral respecto de la política. “Parece haber un acuerdo en que la misión del Estado no es enseñar moral. Por el contrario su tarea se parece mucho más a procurar un marco de actuación que sea el mejor posible y dentro del cual los individuos se puedan mover en libertad”<sup>336</sup>. Puede haber planteamientos distintos en ese marco, lo cual requiere dos valores fundamentales: el pluralismo y la tolerancia. Pero, prefieren equivocarse ejercitando la libertad que acertar por imposición, eso es la libertad negativa frente a la concepción positiva.

Tolerancia: libertad y tolerancia son rasgos claves. “La libertad es propia del que actúa y la tolerancia de quien contempla la actuación, aunque en absoluto se

---

<sup>333</sup> *Ibíd.*, pág. 52.

<sup>334</sup> *Ibíd.*, pág. 12.

<sup>335</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, págs. 78-79.

trata esta última de una postura pasiva, sino que, por el contrario, constituye una virtud, con todo lo que este termino lleva consigo de actividad personal”<sup>337</sup>.

“Público” y “privado” como acciones: otro de los acuerdos a los que parecen haber llegado es a la aceptación de que público y privado responden a tipos de acciones y no a lugares físicos. Tanto John Stuart Mill como John Dewey, dos de los padres de las teorías liberales, cuando hablan de la separación de lo público y lo privado, refieren estos términos a acciones, esto es, a si las acciones deben ser consideradas públicas o privadas. Para Mill, las acciones privadas serían aquellas que afectan sólo al individuo que desarrolla la acción, mientras que las acciones que merecerían el calificativo de públicas serían aquellas que implican o afectan a otros individuos. El “afectar” o “implicar” (que en principio podemos pensar que son términos muy vagos), se refieren realmente a si las acciones “dañan” o “perjudican” a los otros o sólo a mi persona y a mis intereses.

Dewey<sup>338</sup>, uno de los teóricos que más atención ha prestado a la separación de esferas, cuando se refiere a dicha separación, habla de la distinción entre acciones públicas y privadas. Acepta Dewey la distinción de Mill, referente a que las acciones son públicas si las consecuencias de dicha acción implican a otras personas distintas del agente, mientras que serán privadas aquellas que sólo conciernan al propio individuo que ejecuta la acción.

Podemos decir que la concepción liberal de la libertad se reduce a prevenir la interferencia de los demás. Lo cual implica algo que se le ha criticado hasta la saciedad al liberalismo: su concepción individualista del hombre. También implica que la ley se ve reducida a que los individuos no encuentren obstáculos en su hacer,

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, pág. 83.

<sup>338</sup> Uno de los libros donde John Dewey hace más patente esta distinción es *The public and its problems*, Ohio University Press, Athens, Georgia, 1954.

esto es, a impedir que otros individuos o el Estado dificulten al individuo llevar a cabo los fines que se propone como propios.

Esta es una teoría, la liberal, que sin duda en la actualidad “funciona”. Pero, ¿por qué extrapolar, esta concepción reciente, a nuestro análisis de autores clásicos? Frente a las afirmaciones de algunos liberales como Berlin o Condorcet defendiendo que la defensa de la libertad nunca fue, hasta hace pocos siglos, motivo de reclamación política<sup>339</sup>, nuestra teoría es que la libertad ha sido desde hace muchos siglos preocupación para los individuos. Si bien es cierto que el modo de entenderla difiere mucho de lo que los teóricos liberales entienden por tal. Luego, podemos decir que es un error, un anacronismo, extrapolar estas categorías de “derechos individuales”, de “público” y de “privado”, así entendidos, a nuestro análisis de los textos de Aristóteles.

A primera vista, y sin ánimo de ser exhaustivos, al comparar nuestro análisis de la libertad griega con las teorías liberales podemos decir que no es correcto aplicar los conceptos liberales a la *polis* griega. Algunas de estas razones por las que afirmamos errónea la aplicación de los conceptos liberales a las teorías aristotélicas son: en la Grecia clásica no existe una separación tan tajante de esferas como la propuesta por los teóricos liberales, aunque sí existen ámbitos claramente diferenciados; sí existen derechos individuales en la sociedad griega así como libertades individuales, pero ni los unos ni las otras tienen prioridad frente al fin o bien común, como ocurre en las sociedades liberales; en la Grecia antigua, incluso

---

<sup>339</sup> Como afirma Isaiah Berlin: “Ya había hecho notar Condorcet que la idea de los derechos individuales estaba ausente de las ideas jurídicas de los griegos y los romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judíos, los chinos y otras civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces. [...] El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz ha sido distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma”, “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, págs. 228.

en la democracia periclea las leyes tienen que regular en mayor medida el comercio y el modo de vida de los individuos de lo que es necesario en las sociedades liberales, ya que el bien de los individuos de la *polis* depende en gran medida del bien de la comunidad, sus fines coinciden; también por esa razón en la *polis* griega moral y política están mucho más unidas de lo que lo están en la actualidad.

### **1.2.2. La concepción positiva de la libertad**

Por otro lado encontramos las teorías derivadas de la filosofía de Rousseau<sup>340</sup>, esto es, la tradición republicana. Los autores republicanos anclan sus teorías en la idea de la libertad positiva, una libertad vinculada, no tanto a la acción, como a la voluntad. El sentido positivo de la palabra “libertad”, dice Berlin, “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”, pero también, podemos añadir, de participar del poder público.

El lema de aquellos individuos que defienden la concepción positiva de la libertad, parece ser precisamente ese, “yo soy mi propio dueño”. Ser uno su dueño significa, para estos teóricos, no ser dirigido desde fuera, concebir unos fines propios

---

<sup>340</sup>Pía Lara, M.: “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”. en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, *op. cit.*, “Rousseau aportó la noción clásica de la libertad positiva cuando se refirió a ella como un estado civil en el que los miembros individuales de tal comunidad forman una “voluntad general”, que no obedece a los otros, sino que en el pleno derecho de su autonomía se dicta las leyes a sí mismo y, de esta forma, se autodetermina”, pág. 120.



y llevarlos a cabo según los medios que el individuo considera los mejores. En una palabra, significa, actuar según la razón propia.

Al igual que sucede con el liberalismo, parece que desde los años ochenta ya no se puede hablar de republicanismo en general, sino de diferentes republicanismos. Y es que, cuando nos preguntamos quiénes son o qué defienden los pensadores republicanos nos encontramos con varias respuestas. Respuestas estas que podemos resumir en dos grandes grupos: aquellos que defienden que el Republicanismo tiene que ver con un tipo concreto de gobierno, y aquellos otros que defienden que el Republicanismo es una teoría moral y política<sup>341</sup>. Dentro de este segundo grupo nos encontramos a su vez con varias familias. Si bien es cierto que al igual que sucede con el liberalismo todos tienen unos rasgos comunes.

### 1.2.2.1. Republicanismo

---

<sup>341</sup> Marco Geuna: “La tradición republicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, en “Filosofia Politica”, a. XII, n. 1, aprile, 1998. “Chi sono i pensatori republican? Ché cos’è tipico della tradizione repubblicana e la identifica, consentendo di distinguerla da altre tradizioni di pensiero? A questi interrogativi ineludibili sono state date risposte significativamente diverse. Risposte che possono essere raggruppate in due classi. Alcuni studiosi, come Blair Worden, hanno insistito sul fatto che ciò che caratterizza i pensatori repubblicani è una precisa scelta istituzionale: la loro avversione per la forma di governo monarchica e la loro difesa di una forma di governo in cui sia garantita al maggior numero di cittadini la possibilità di gestire la cosa pubblica. Il repubblicanesimo, in sintesi, si caratterizza per essere una teoria di una precisa forma di governo. Altri studiosi sulla scia delle tesi di Pocock hanno sostenuto che ciò che caratterizza gli scrittori repubblicani non è la difesa di una determinata forma di governo, ma la ripresa e l’ articolata riproposizione di una specifica filosofia morale e politica, che insiste sul primato della *vita activa* sulla vita contemplativa e attribuisce grande rilievo alla partecipazione dei singoli alla vita politica della *res publica*, quali che possano essere i canali istituzionali attraverso cui, divolta in volta questa partecipazione ha modo di prendere forma”, pág. 112.

Las premisas comunes que llevan a la formulación de la teoría republicana las podemos resumir del siguiente modo:

1. todos los hombres tienen un fin verdadero, y sólo uno: el de dirigirse a sí mismos racionalmente;
2. los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica;
3. todos los conflictos y, por tanto, todas las tragedias, se deben solamente al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente irracional –los elementos de la vida que son inmaduros o que no están desarrollados-, sean estos individuales o comunales, y que tales choques son, en principio, evitables, e imposibles para los seres totalmente racionales;
4. cuando se haya hecho a todos los hombres racionales, estos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza<sup>342</sup>.

El problema surge porque en ocasiones ese “yo” que domina, que es dueño, se entiende como el “yo racional”, enfrentado y contrapuesto al impulso irracional también propio del hombre, enfrentado a los deseos y a las pasiones. El peligro puede aparecer en el caso de que ese “yo dominador-racional” sea entendido como algo exterior o superior al propio individuo. Esto es, que la raza o el clan, pero sobre todo, el Estado o la Iglesia, se conviertan en el “yo director” de las vidas de los individuos. El peligro de esta concepción reside en que se considere que existe un

---

<sup>342</sup> Esta es la definición que hace Berlin en “Dos conceptos de libertad” de las premisas de la concepción positiva de la libertad. Págs. 258-259. Si bien es cierto que hay muchos modos de resumir estos puntos básicos. Proponemos también el defendido por Cass Sustein en *Beyond the Republican Revival* in “The Yale Law Journal” XCVII, 1998, (pág. 1539-1589) y recogido por M. Geuna, que nos parece apuntan a cosas comunes si bien más precisas del Republicanismo. “Si tratta dei quattro principi seguenti: il repubblicanesimo pensa la politica come un processo deliberativo, a cui gli individui partecipano mossi da virtù civica; assume come punto di partenza e orizzonte l’eguaglianza politica; presuppone una qualche forma di universalismo, ritenendo possibile identificare, attraverso il dialogo, una nozione concivisa di bene comune; attribuisce il massimo valore alla cittadinanza attiva”. Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”, *op. cit.*, pág. 106.

“yo”, que sería el “yo” verdadero, aquel que conoce el bien mayor para todos, que imponga su voluntad colectiva a cada uno de los miembros de esa colectividad<sup>343</sup>.

Peor aún sería hacer creer a los individuos que si ellos fueran totalmente racionales, libres de las pasiones que les atan, si conocieran su verdadero bien, entonces también ellos elegirían el bien que se les indica. Si se le hace creer esto a la colectividad, que así tratada se convierte en mera masa, entonces se les puede hacer también creer que, coaccionarles en nombre del bien mayor o de la libertad colectiva es justo y aceptable.

Pero, es incluso peor hacer creer a los individuos que si se les impone su propio bien, entonces eso no es imposición, que no supone coacción<sup>344</sup>. No se puede hacer creer, como permite esta concepción, que si se aceptan libremente esas coacciones o reglas entonces no se está siendo realmente coaccionado. Esto es así no sólo en lo moral, sino también en lo político. Los teóricos de la concepción positiva de la libertad, defienden que un Estado es justo si es gobernado por aquellas leyes que hubieran decidido los individuos totalmente racionales, libres de sus pasiones.

Ésta es una concepción basada en el más puro racionalismo, cuya implicación lógica es que, si existe un problema político-moral, tiene una fácil solución, o al menos existe la solución verdadera. Parece claro, para estos autores, según las premisas que ya hemos establecido, que existe la idea de bien, y que los bienes están claramente jerarquizados, por lo que ha de ser más o menos factible llegar a la consecución del bien mejor entre los ofertados en las distintas opciones.

---

<sup>343</sup> Algo impensable para los teóricos liberales, quienes no conciben que alguien pueda conocer el propio bien mejor que el individuo en cuestión.

<sup>344</sup> Esa ha sido remotamente la justificación del comunismo y de movimientos tan actuales como el de Chávez.

Eso es algo que claramente no aceptamos, ya que en nuestra opinión, los verdaderos problemas tanto políticos como morales, se dan cuando los bienes son inconmensurables. Los bienes conmensurables no suponen un verdadero dilema, simplemente haría falta educar a los hombres en aquello que la sociedad decide como bien último, y como orden justo para dicha sociedad. Es esta una teoría, también basada en la creencia de llegar a la utopía de que todos seremos real y únicamente racionales algún día, y entonces no habrá necesidad de coacción alguna.

Si decíamos que la concepción negativa de la libertad, defendida por los teóricos liberales se construía sobre la base de una concepción individualista del “yo”, la concepción positiva de la libertad, defendida por el pensamiento republicano, se basa en una antropología claramente dualista, al puro estilo platónico. Concibe un hombre dividido y en continua pugna consigo mismo<sup>345</sup>.

Un dualismo que Berlin describe como: “la división de la personalidad en dos: el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manojito empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos”<sup>346</sup>. Pero es un dualismo que sería fácilmente solucionado si el “yo” conocedor del bien, consiguiera educar a todos los individuos en el verdadero conocimiento de ese bien último<sup>347</sup>.

Aceptar esta concepción de la libertad significa acabar con toda una serie de libertades negativas. Esto es así, porque estas teorías están ancladas en la concepción kantiana según la cual el hombre ha de controlar sus propios deseos y acatar la ley como guía de las conductas individuales. Pues para Kant al igual que para Platón, el

---

<sup>345</sup> Esta concepción nos recuerda, y nos parece muy similar, a la que Platón presentaba del hombre en su mito del carro alado, donde definía al hombre como un carro alado tirado por dos corceles, uno blanco y otro negro y dirigido por el auriga. Platón, *Fedro*. 246a -249d.

<sup>346</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, págs. 234

<sup>347</sup> Una teoría que sin duda también nos acerca la filosofía platónica, por ejemplo al mito de la caverna, en el que el filósofo sabio, debe sacar de las tinieblas hacia la luz a sus compañeros que aun no son conocedores del bien. Platón, *República*. VII, 514a – 518c.

hombre es un ciudadano de dos mundos. Pero lo cierto es que éstas son teorías que cada vez adquieren un mayor protagonismo, sobre todo en el plano teórico, poniendo de relieve y enfrentándose a algunos de los fallos de las teorías y prácticas liberales.

### 1.2.2.2. Origen histórico

La tradición republicana defensora de la libertad positiva o libertad de los antiguos, hunde sus raíces en el pensamiento político clásico griego y romano. Y es que el pensamiento político clásico, sobre todo romano, supone una experiencia y unos ideales que volverían a tener auge en el renacimiento italiano, florentino y veneciano. Éste además tendría un magnífico impulsor durante dicha época en la figura de Maquiavelo, quien influiría en gran medida en autores básicos para el actual pensamiento republicano. Este es el caso de Spinoza, Rousseau o Kant.

Pese a lo anterior, el término “Republicanismo” y la teoría como tal sólo comenzarán a tomar fuerza a mitad de los años sesenta del siglo veinte<sup>348</sup>. Marco

---

<sup>348</sup> Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”, *op. cit.*, “Se si scorrono i volumi della *International Encyclopedia of the Social Sciences*, pensata sul finire degli anni Cinquanta e pubblicata nel corso degli anni Sessanta a New York, ci si accorge che la voce “repubblicanism” non vi compare. Se si ripete l’esperimento con il *Dictionary of the History of Ideas*, dato alle stampe agli inizi degli anni Settanta, il risultato no sarà diverso: ci si imbatte in una voce “Machiavellism” redattata da Felix Gilbert, ma in nessuna voce dedicata allo “civic humanism” o al “republicanism”. Se si abbandona l’area culturale anglosassone e si passa in ambito tedesco e si scorrono i ponderosi volumi dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, curati da Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, ci si può soffermare sulla voce “Republik”, ma non si trova una trattazione autonoma riservata al “Republikanismus”. Se ci si sposta infine a casa nostra e si apre il *Dizionario di politica*, a cura di Norberto Bobbio e Nicola Matteucci, pubblicato per la prima volta nel 1976, si deve prender atto che non compare nessuna voce “repubblicanesimo”, accanto alle voci “repubblica” e “repubblica romana”. La fortuna del concetto di “repubblicanesimo” é dunque recente. Fino alla metà degli anni Settanta non si riteneva che svolgesse un ruolo particolarmente significativo nel lessico politico”, pág. 101.

Geuna en su artículo “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: Famiglie teoriche e discontinuità concettuali” se encarga de poner de manifiesto que dicho concepto fue elaborado y tomado en consideración en un ámbito muy específico “la investigación historiográfica sobre los orígenes intelectuales de la Revolución Americana, la reflexión sobre las diversas tradiciones de pensamiento que han contribuido a la Declaración de Independencia, a la redacción de la Constitución, a la aprobación de la Bill of Rights”<sup>349</sup>.

Además gracias a la obra de autores como Robert Shallope, Caroline Robbins, Bernard Bailyn o Gordon Wood, que ponían de manifiesto la crisis del pensamiento liberal, estas viejas teorías comenzaron a tomar fuerza. Aunque lo cierto es que fue J. G. A. Pocock quien hizo manifiesto que era el Republicanismo, la teoría que debía y podía sustituir la concepción política, imperante hasta entonces y, que hacía aguas ahora. Pocock expondría dicha tesis en su *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*<sup>350</sup> publicado en 1975.

Dos son, a nuestro juicio, las ideas fundamentales de dicha obra: por un lado, la defensa del republicanismo como concepción política alternativa al pensamiento dominante, esto es, al liberalismo; y, por otro lado, la defensa que Pocock hace de un republicanismo anclado en la filosofía aristotélica, o lo que es lo mismo, el republicanismo como “aristotelismo político”. Y sería ésta concepción la que se convertiría en paradigma de la tradición republicana durante algún tiempo. Pero también el republicanismo se vió, como el liberalismo, dividido en lo que podemos llamar diversas familias o interpretaciones.

---

<sup>349</sup> Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”, *op. cit.*, “La ricerca storiografica sulle origini intellettuali della Rivoluzione Americana, la riflessione sulle diverse tradizioni di pensiero che hanno contribuito alla Dichiarazione d’indipendenza, alla stesura della Costituzione, all’approvazione del Bill of Rights”, pág. 101.

<sup>350</sup> Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press. 1975.

La primera de esas familias o escisiones la encontramos en la crítica que Quentin Skinner hace a la teoría de Pocock. Skinner defiende que la recuperación de Aristóteles como padre de las teorías republicanas es innecesaria y además insostenible ya que éstas, más bien, tienen su fuente en la Roma Clásica<sup>351</sup>.

No es ésta la única división que encontramos entre los teóricos republicanos. Para intentar exponer del modo más clarificador a nuestros propósitos diremos que podemos hacer dos grandes divisiones entre los teóricos republicanos.

Por un lado encontramos la división entre dos formas algo distintas de entender la libertad, los que defienden la libertad positiva y aquellos que defienden la libertad como no-dominación. Y en segundo lugar debemos hacer una distinción entre aquellos que defienden que el republicanismo hunde sus raíces en la filosofía de Aristóteles y los que creen que el republicanismo es incompatible con la metafísica aristotélica.

### **1.2.2.3. Interpretaciones: autodomínio versus no-dominación**

Al referirnos a la primera de estas distinciones entre los republicanos, nos encontramos ante las familias republicanas que entienden la libertad de modo diferente. Encontramos a aquellos que entienden la libertad como no-dominación,

---

<sup>351</sup> Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”, *op. cit.*, “In generale, Skinner ha più volte insistito sul fatto che il linguaggio della tradizione repubblicana moderna è debitore nei confronti delle elaborazioni filosofiche e storiche romane, tentando così di spezzare o per lo meno di ridurre di gran lunga l’importanza di quella continuità tra l’aristotelismo ed il republicanesimo che era stata enfatizzata da Pocock”, pág. 107-108.

por un lado, teoría ésta defendida por Philip Pettit, en su libro *Republicanismo. Una teoría sobre el gobierno y la libertad*<sup>352</sup>; y otra la que entiende la libertad como libertad positiva, que es la promulgada por el profesor José Luís Villacañas, quien defiende el republicanismo de ascendencia calvinista<sup>353</sup>. Ambas líneas responden claramente a un mismo sistema de pensamiento, pero su gran diferenciación viene dada por el modo en que una y otra escuela entienden la libertad sobre la que asientan sus teorías.

Mientras el republicanismo defendido por el profesor Villacañas hunde sus raíces en la comprensión de la libertad como autodominio, el profesor Pettit ancla sus teorías en lo que él denomina libertad como no-dominación. Vamos a exponer brevemente ambas teorías pero, adelantamos ya que, en nuestra opinión, las verdaderas teorías republicanas son aquellas que se basan en la libertad positiva o libertad como autodominio. Mientras que la defensa de la libertad como no-dominación nos parece un híbrido entre las teorías republicanas y las liberales.

El profesor Pettit rechaza la distinción de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa. Esto es, rechaza la dicotomía: libertad como no interferencia-libertad como autodominio. Y afirma que existe una tercera posibilidad: el enfoque verdaderamente republicano. Esto es, que existe una libertad que podríamos llamar de “no-dominación”. Ya que para Pettit, la libertad como autodominio no responde al ideal republicano sino a lo que él define como populismo.

---

<sup>352</sup> Philip Pettit, en su libro *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit.

<sup>353</sup> Cfr. Rivera García, A.: *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*. G. Olms Verlag, Zürich, 1999; Rivera García, A.: *Republicanismo calvinista*. Res Publica, Estudios de filosofía política, Murcia, 1999; Villacañas, J. L.: *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal Ed., Madrid, 1999; Villacañas, J. L.: “Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit”, en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 27, 2002.



Pettit afirma: “No presenta ninguna dificultad mostrar que la no-dominación por parte de otros es un ideal distinto del autodomio, pues es patente que la ausencia de dominación por parte de otros no garantiza el logro del autocontrol”<sup>354</sup>. Según este autor, la libertad como autodomio responde a una libertad pre-moderna, que se interesaría por la pertenencia y la participación democrática de los individuos en el gobierno. Algo que, según Pettit, se daba en la Atenas clásica, y que autores como Hannah Arendt o MacIntyre<sup>355</sup> pretenden reinstalar en nuestra sociedad. Autores a los que no reconoce como republicanos sino como populistas.

La clave para entender la libertad defendida por Pettit sería la distinción entre si las interferencias en el actuar de los agentes son legítimas o si por el contrario son arbitrarias. Pues, para él, dominación e interferencia son cosas distintas. Puede haber dominación sin interferencia y viceversa. La dominación, siempre según Pettit, puede ocurrir sin interferencia porque sólo requiere que alguien tenga capacidad para interferir arbitrariamente en los asuntos de uno, no es necesario que nadie lo haga realmente. La interferencia, a su vez, puede ocurrir sin dominación, por que la interferencia no implica el ejercicio de una capacidad para interferir arbitrariamente, sino el ejercicio de una capacidad o habilidad mucho más restringida.

Hay interferencia sin pérdida de libertad cuando la interferencia no es arbitraria y no representa dominación, cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones. O como el propio Pettit lo expresa: “si una persona no está dominada en ciertas actividades –si no está sujeta a interferencia arbitraria- entonces, por mucha obstrucción no intencionada que sufra, hay un sentido en el que puede decirse que mantiene su libertad”<sup>356</sup>. Esto es, “hay interferencia sin pérdida alguna de

---

<sup>354</sup> *Ibíd.*, pág. 41.

<sup>355</sup> Alasdair MacIntyre: *Tras la virtud*

<sup>356</sup> *Ibíd.*, pág. 45.

libertad cuando la interferencia no es arbitraria y no representa una forma de dominación: cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones”<sup>357</sup>.

Fruto de su concepción de libertad, para Pettit:

“El derecho, [a pesar de ser] una forma de interferencia, no por ello compromete la libertad del pueblo; es una interferencia no-dominante. Los republicanos no dicen, a la manera modernista, que aunque el derecho coerce a la gente, reduciendo así su libertad, compensa este daño previniendo un grado mayor de interferencia. Los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad [...] De acuerdo con la más temprana doctrina republicana, las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos; no mitigan esa libertad”<sup>358</sup>.

Es esta una concepción de la libertad, que a nuestro juicio, y como exponía y denunciaba Berlin puede resultar peligrosa, ya que puede suponer la verdadera coacción de los individuos.

Por su parte, el profesor Villacañas, está de acuerdo en puntos básicos con las teorías de Pettit, como el mismo Villacañas afirma: “creo, con él, que el republicanismo es el ideal capaz de ganar la adhesión de los ciudadanos de las sociedades desarrolladas y que responde a un anhelo de paridad y dignidad. Con Pettit, creo que el republicanismo permite escapar al dilema liberalismo-comunitarismo y puede conducirnos a una forma social que es liberal y republicana a

---

<sup>357</sup> *Ibíd.*, pág. 56.

<sup>358</sup> *Ibíd.*, pág. 57.

la vez”<sup>359</sup>. Además, para ambos “el republicanismo sería la organización de métodos políticos destinados, no a neutralizar las consecuencias de la posible interferencia arbitraria, sino a destruirla como posibilidad”<sup>360</sup>.

Pero también son muchos los desacuerdos entre ambos. José Luis Villacañas cree que no existe una verdadera diferenciación entre las teorías de Pettit, tal y como las expone, y el liberalismo. Es más, según Villacañas “sería fácil demostrar [...] que el liberalismo político, tal y como lo conocemos *de facto* en la historia europea, es el resultado directo del republicanismo clásico de Pettit [...] el liberalismo, y el republicanismo de Pettit comparten la misma premisa: que no ponen en cuestión el poder constituido al que, de entrada, no discuten. Ambos quieren disciplinarlo de tal manera que no sea arbitrario”<sup>361</sup>.

Según el profesor Villacañas, “la teoría de un poder no arbitrario se reduce a la teoría de una república ordenada según el derecho y el buen gobierno. Esta república produciría interferencias en los hombres, pero no serían arbitrarias, y por eso no producirían dominación”<sup>362</sup>. Por lo que frente a esta concepción, la teoría del profesor Villacañas sobre la libertad es una concepción positiva, que va mucho más allá de la libertad como no dominación.

Para nuestro autor:

“los que obedecen la ley deben ser los mismos que la han creado o que los seres libres sólo obedecen la ley por ellos creada. La manera de no obedecer a ningún hombre, sino sólo a sí mismos, es obedecer la ley

---

<sup>359</sup> José Luis Villacañas: “Republicanism and domination. A critique of Philip Pettit”, en *Daimon*. Revista de filosofía, *op. cit.*, pág. 74.

<sup>360</sup> *Ibid.*, pág. 75.

<sup>361</sup> *Ibid.*, pág. 79-80.

<sup>362</sup> *Ibid.*, pág. 77.

que ellos han hecho. Por lo tanto para que la ley sea fuente de libertad, esta misma ley debe ser libre. Ese es el paso central: sólo es fuente de libertad la ley constituida desde y por la libertad de todos. Sólo si la libertad está en el origen, la ley puede extender la libertad. Por eso, la libertad tiene un papel constituyente y no meramente uno constituido”<sup>363</sup>.

Ese es un paso que, según José Luis Villacañas, Pettit olvida, y por eso, este último, sólo se queda en una comprensión de la libertad como no dominación.

Desde esta premisa básica, la libertad como autodomínio, Villacañas articula sus concepciones morales y políticas que llevan a la consecución de la felicidad. Y lo hace de un modo muy cercano a las posiciones aristotélicas, aunque él mismo se autodenomina kantiano<sup>364</sup>. Afirma que: “existen condiciones morales -como la libertad, la igualdad y la autonomía- sin las que la felicidad no se abriría camino en la tierra. Curiosamente estas condiciones son también metacondiciones políticas, en la medida en que fundan el marco del derecho racional moderno”<sup>365</sup>. El modo en que Villacañas articule estas esferas supondrá lo que para nosotros es el verdadero republicanismo contemporáneo.

Algo que podemos resumir en algunas características básicas:

1. que el Estado es una estructura de leyes que no son necesarias en sí mismas;
2. que el soberano popular y el representante están separados;
3. que el representante recibe una simple comisión del soberano;

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>364</sup> Cfr. Villacañas, J.L.: *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, *op. cit.*, págs. 9-21.

<sup>365</sup> *Ibíd.*, pág. 10.

4. que los poderes públicos están divididos y sometidos a censura política, de forma que el magistrado supremo siempre es responsable de sus actos ante la ley y la comunidad soberana;
5. que favorece la existencia de Estados federales.

Este republicanismo de ascendencia calvinista supone, según sus teóricos una política racional, responsable y autónoma. Esto es, sus fines no se subordinan a los morales, ni se convierten en objetos absolutos incompatibles con los fines de otras esferas de acción social. También en este sentido hablamos de que para el republicanismo existe una separación de esferas.

#### **1.2.2.4. Interpretaciones: Aristotélicos vs no-aristotélicos**

Dentro de la gran familia de aquellos que a nuestro juicio son los verdaderos teóricos republicanos, en el sentido de que organizan sus teorías ético-políticas desde la defensa de la libertad positiva, encontramos a los autores que como J. L. Villacañas defienden que el republicanismo hunde sus raíces en el pensamiento y en la política de la antigua Roma. Pero también encuentran lugar en dicha familia, autores y filósofos republicanos que creen que la raíz de sus teorías es anterior a Roma, y reivindican la paternidad de Aristóteles.

Este último es el caso de Pocock o de la propia Hannah Arendt. Estos autores defienden que existe una continuidad teórica entre la filosofía política de Aristóteles y las teorías republicanas actuales, sobre todo de la revolución americana.

El profesor Geuna pone de manifiesto la defensa que Pocock hace de dicha continuidad entre el humanismo florentino y más concretamente de Maquiavelo, las teorías del republicano Harrington y las de los revolucionarios americanos, del siguiente modo:

“Pocock presentaba las ideas cardinales de la tradición republicana como reformulaciones de ideas-clave aristotélicas: el ciudadano de Maquiavelo y de los republicanos ingleses no es otro que la reencarnación del *zoon politikón* de aristotélica memoria. Y eso significa no sólo que la vida política es concebida como la plena realización del individuo sino también que existe una noción compartida del bien común. El republicanismo, por tanto, como forma de aristotelismo político”<sup>366</sup>.

El profesor Guena lo expresa así y nosotros creemos que lo que auna a estos autores republicano-aristotélicos son tres puntos bien diferenciados, a parte, eso sí, de la defensa de una libertad positiva. Esos puntos, a nuestro juicio, son: la defensa de un individuo constitutivamente ligado a la comunidad política; unos individuos cuya identidad se forma teniendo como referencia al otro y que se mantiene en su relación con los otros miembros de la comunidad; así como la creencia de que existe un bien común aceptado por todos, y por el que los ciudadanos trabajan y aceptan sus deberes y obligaciones.

Tras esta exposición, a grandes rasgos, de las teorías republicanas, y pese a la defensa de ciertos autores republicanos, podemos decir que al compararlas con

---

<sup>366</sup> Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”. “Pocock presentava le idee cardine della tradizione repubblicana come riformulazioni di idee-chiave aristoteliche: il cittadino di Machiavelli e dei repubblicani inglesi non é altro che la reincarnazione dello *zoon politikón* di aristotélica memoria. E ciò significa non soltanto che la vita politica é concepita come la piena realizzazione dell’individuo ma anche che esiste una nozione condivisa del bene comune. Il repubblicanesimo, dunque, come forma di aristotelismo politico”, *op. cit.*, pág.102.

nuestro análisis de la sociedad griega clásica, estamos en situación de afirmar que tampoco los conceptos y teorías republicanas sirven como herramientas para comprender la *polis* griega ni los textos aristotélicos. Pues, pese a tener ciertas afinidades podemos ver que son más las desavenencias.

Al igual que sucedía al comparar nuestro análisis de la libertad griega con las teorías liberales, podemos también decir que no es correcto aplicar los conceptos republicanos a los textos aristotélicos. Ya que lo cierto es que la concepción dualista del hombre que parece tener la concepción republicana no encaja con la creencia común de los atenienses, si bien es cierto que está sería aceptada por Platón; al igual que el racionalismo sobre el que están basadas estas teorías, que también sería aceptado por Platón pero no creemos que el común de los ciudadanos de la *polis* estuvieran dispuestos a aceptarlo; ni Pericles, ni los sofistas, ni Aristóteles, estarían dispuestos a aceptar que si todos conociéramos “el bien” actuaríamos racionalmente y no existirían conflictos.

## 2. DOS INTERPRETACIONES DE LO “PÚBLICO” Y LO “PRIVADO” EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES: H. ARENDT Y J. A. SWANSON

*“Modern discussions of the subject of Greek freedom are too narrowly, too obsessively, concerned with political rights and with the negative freedom”.*  
*M. I. Finley.*

Desde nuestro punto de vista aceptamos, como ya hemos hecho patente, la división del panorama político actual y sus concepciones de la libertad según la ya famosa distinción acuñada por Berlin. Esto es, que existen dos modos de entender la política, el de aquellos que defienden la concepción negativa de la libertad y el de aquellos que defienden la concepción positiva de ésta. Lo que nos lleva a decir que el panorama político actual se divide en liberales y republicanos. Entendemos por republicanos aquellos que se acogen a las teorías defendidas por el profesor J. L. Villacañas, y no aquellos que se acogen a las teorías de Philippe Pettit. Pues, esta última teoría no nos parece más que, como ya hemos defendido, una mezcla de una y otra de las teorías realmente existentes en el panorama de la filosofía política y su práctica. Y entendemos por liberales aquellos que en el mundo anglosajón son denominados *libertarians*. Ya que los liberales a los que encabeza John Rawls nos parecen también una mezcla a medio camino entre el liberalismo y el republicanismo.



En resumen podemos decir que la diferencia básica entre ambas concepciones de la libertad, liberal y republicana, reside en que: mientras los primeros (partidarios de la concepción negativa) quieren disminuir la autoridad como tal, los segundos (partidarios de la concepción positiva) quieren ponerla en sus propias manos. Dos concepciones muy diferentes que, como hemos visto, dan lugar a dos teorías políticas irreconciliables pero que, en buena medida, han intentado buscar su base en un tronco común: la filosofía aristotélica.

Lo que en este apartado queremos exponer es el porqué y el cómo algunos teóricos, tanto liberales como republicanos, reclaman la figura y las ideas de Aristóteles como influenciadoras de sus teorías y lo presentan como el ideal hacia donde la política contemporánea debería aproximarse. Para ello vamos a analizar fundamentalmente dos obras de filosofía política claves para tal propósito. La primera de ellas, *La Condición Humana*<sup>367</sup> de la, a nuestro entender republicana, Hannah Arendt. Y en segundo lugar, la obra *The public and the private in Aristotle's political philosophy*<sup>368</sup>, de la profesora Judith A. Swanson, quien se define a sí misma como liberal. Para ambas autoras, la dicotomía entre lo público y lo privado constituye la dicotomía reina en la reflexión y en la vida política<sup>369</sup>.

Hannah Arendt dedica gran parte de su obra *La condición humana* a defender que sus teorías republicanas sobre lo público y lo privado se acercan, claramente, a

---

<sup>367</sup> Arendt, H.: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>368</sup> Swanson, J. A.: *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, Cornell University Press, 1992.

<sup>369</sup> Dicha distinción guía las páginas del libro de Swanson. También Arendt basa toda su teoría en la separación de ambas esferas, que ella diferencia entre el ámbito de la labor y el trabajo por un lado y la acción por otro. Arendt hace explícita la importancia de esta dicotomía en una afirmación muy contundente en *La condición humana*: “La diferenciación entre familia privada y la esfera política pública, entre el residente familiar que era el esclavo y el cabeza de familia que era el ciudadano, entre actividades que han de ocultarse en privado y las que son dignas de verse, oírse y recordarse, eclipsó y predeterminó todas las demás distinciones”, pág.101.

las propuestas por Aristóteles. Arendt defiende una vuelta a los orígenes, esto es, a la filosofía política de la *polis* griega.

Por su parte, la profesora Swanson, en su obra *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, defiende que las teorías políticas del Estagirita son dignas del mejor de los filósofos liberales. Swanson dedica su libro a demostrar porqué los teóricos del liberalismo deberían tomar en cuenta las teorías aristotélicas de lo público y lo privado.

Ambas autoras analizan lo que, desde su perspectiva, significan los conceptos de público y privado, llegando a conclusiones totalmente diferentes, incluso podríamos decir opuestas. Ambas entienden estos conceptos desde los clichés contemporáneos, esto es, desde un punto de vista, en gran medida, marcado por la sociedad liberal que ha triunfado. Nuestras dos autoras entienden lo público y lo privado como esferas enfrentadas entre sí, de tal modo que, la expansión de una supone el detrimento de la otra.

Nuestro interés aquí es demostrar que ambas concepciones son una mala interpretación de los textos de Aristóteles. Esta mala interpretación se debe, sobre todo, a que ambas autoras han arrastrado el error del que hablábamos con anterioridad. Ambas aplican los parámetros actuales de lo público y lo privado a unos textos escritos en un tiempo en el que dichas concepciones no eran ni tan siquiera imaginables.

## 2.1. LA CONCEPCIÓN POSITIVA DE LA LIBERTAD Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

### 2.1.1. Arendt republicana y la vuelta a los orígenes

En primer lugar, vamos a analizar la concepción e interpretación que Hannah Arendt hace de lo público y lo privado en Aristóteles. Una interpretación que, pese a la opinión del profesor Philippe Pettit<sup>370</sup>, consideramos la interpretación republicana del Estagirita. Arendt defiende la filosofía política de Aristóteles como la verdadera política, como aquel modo en el que sus contemporáneos deberían entender la política. Defiende la vuelta a los principios políticos de los griegos de los tiempos de Aristóteles, defiende un retorno a la *polis* griega<sup>371</sup>. Arendt aboga, como los republicanos, por la democracia participativa-radical-federalista.

Para afirmar que H. Arendt es republicana nos apoyamos en algunos textos de la, seguramente, mejor estudiosa española de dicha autora, Cristina Sánchez<sup>372</sup>, así como en el estudio que Simona Forti hace del pensamiento arendtiano en *Vida*

---

<sup>370</sup> Ph. Pettit cree que Hannah Arendt no pertenece a la tradición republicana sino al comunitarismo o populismo. Pettit, Ph.: *Republicanismo. Una teoría sobre el gobierno y la libertad*, *op. cit.*, págs. 25-26.

<sup>371</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, *op. cit.*, “En su obra, la esfera pública aparece relacionada, por un lado, con la condición constitutiva de la vida humana y con una teoría de la acción, por otro, con configuraciones específicas e históricamente irrepetibles como la *polis* griega o la república romana”, pág. 143.

<sup>372</sup> Son varias las afirmaciones que Cristina Sánchez hace a este respecto en su artículo “Hannah Arendt”, en Vallespin, F. (ed.): *Historia de la teoría política*. Vol. 6, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

“Si su pensamiento se puede asimilar a alguna corriente sería, en todo caso, al republicanismo”. “Arendt se centra en lo que denomina “la tradición perdida” identificada con la tradición republicana”, pág. 155.

“Al igual que la tradición republicana en la que se inscribe Hannah Arendt...”, pág. 167.

*del Espíritu y Tiempo de la Polis*<sup>373</sup>, quien a su vez remite a autores como Margaret Canovan<sup>374</sup>. Según Sanchez y Forti, es complicado encajar la filosofía general de Hannah Arendt bajo el rótulo de alguna teoría concreta, debido a las distintas teorías e influencias personales de las que se nutre. Pero, en nuestra opinión sin duda, se puede afirmar que la filosofía política de ésta es un claro exponente de teoría política republicana<sup>375</sup>.

La filosofía de Arendt viene marcada por su preocupación por las cuestiones políticas, sobre todo por aquellas cuestiones que atañen a la vida y a la época que le ha tocado vivir. Arendt cree que la política ha perdido su verdadero sentido, que la modernidad ha traído consigo el declive de la política y del espacio público<sup>376</sup>. Un sentido que podría ser recuperado si el mundo moderno se apartara de la tradición a la que se ha sumado, esto es, la tradición iniciada por Platón y continuada en las filosofías de Hobbes, Hegel y Marx. Para Arendt el verdadero sentido de la política viene expresado por la vida de la *polis* griega, siendo su mejor teórico Aristóteles<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> Simona Forti: *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre Filosofía y Política*. Ediciones Cátedra. Universitat de València. Madrid, 2001. “El problema del “republicanismo” de Hannah Arendt: entre las diversas etiquetas que se han querido aplicar a su pensamiento político, es seguramente la menos inapropiada. En los últimos veinte años, gracias sobre todo a la obras de John Pocock, quien ha sabido desarrollar a tiempo algunas sugerencias contenidas en *La condición humana* y *Sobre la revolución*, se ha hecho la luz sobre un capítulo de la historia del pensamiento político a menudo olvidado: precisamente el de la tradición republicana. Cada vez más se tiende a situar la obra de la autora dentro de las coordenadas teóricas de tal tradición”, pág. 50.

<sup>374</sup> Cfr. Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>375</sup> Cfr. Springborg, P.: “Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition”, en Kaplan, G. T. y Kessler, C. S. (eds): *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*. Así como Springborg, P.: “Arendt Republicanism and Patriarchalism”, en *History of Political Thought*, X, num.3, 1989.

<sup>376</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, *op. cit.*, “En *La condición Humana*, la declinación de lo público aparece directamente relacionada con su tesis del “ascenso de lo social”. [...] Este ascenso de lo social parece coincidir con el surgimiento del Estado-Nación y con la diferenciación Estado-Sociedad que viene a remplazar la dicotomía *polis-oikos* y a dislocar el significado de la distinción público-privado”, pág. 144.

<sup>377</sup> Sánchez, C.: “Hannah Arendt” en Vallespin, F.: *Historia de la teoría política*. Vol. 6, *op. cit.*, “De acuerdo con su maestro (Heidegger), Arendt intenta recobrar el significado original de la actividad humana por excelencia: la acción política. [...] Su proyecto teórico se centra en el

Esa tradición, que según nuestra autora debemos recuperar, es lo que nosotros entendemos por Republicanismo<sup>378</sup>.

Arendt quiere volver al concepto, que según ella, Aristóteles<sup>379</sup> tiene de lo político, pero invirtiendo la relevancia que tienen la vida activa y la vida contemplativa en dicha filosofía. Quiere primar, frente a lo que en su opinión ocurría en Grecia, la vida activa sobre la contemplativa. Dice nuestra autora que, el modo en el que el discípulo de Platón, y los griegos en general, entienden la actividad política es el modo correcto de entender lo que ésta realmente es. Esto es, comunicación en el espacio público, con el fin de conseguir una vida buena y justa en la *polis*.

Ese modo de entender los griegos la vida de la *polis* “indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política y en modo alguno sólo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombre dentro de un orden”<sup>380</sup>. Han sido, precisamente, los autores posteriores, tanto filósofos como

---

análisis de los fenómenos políticos relevantes en nuestro siglo, tales como el Totalitarismo, la acción, la revolución o el poder. [...] En esa búsqueda de los orígenes no pervertidos, Arendt analiza la relación de la política con la condición humana en el marco de la *polis* griega. El énfasis que pone a la hora de analizar el mundo griego, y la relevancia de Aristóteles en aspectos cruciales, como en su concepto de *praxis*, ha hecho posible que se considere a Hannah Arendt dentro de las filas del neoraistotelismo, así como dentro de posiciones nostálgicas o románticas, etiquetándola como la filósofa de la *polis* por excelencia”, pág. 153.

<sup>378</sup> *Ibíd.*, “Arendt se centra en lo que denomina “la tradición perdida” identificada con la tradición republicana. [...] Sin la presencia de esta tradición que reivindica la superioridad de la acción somos incapaces de reconocer “el tesoro perdido de las revoluciones”, identificado con la participación en los asuntos políticos como expresión de felicidad pública”, pág. 153-155.

<sup>379</sup> El profesor Antonio Campillo en su “Presentación” al número 26 de *Daimon*, Revista de filosofía, Universidad de Murcia, 2002, afirma que: “Margaret Canovas [...] Jürgen Habermas y Dolf Stenberg [...] los tres consideran que la teoría política de Arendt es poco sistemática, que consiste en un retorno a Aristóteles, que idealiza la antigua *polis* griega, que no asume el proceso histórico de modernización y que, por tanto, no ofrece propuestas políticas viables para la sociedad actual. Por esa filiación aristotélica, a Hannah Arendt se le asocia con Leo Strauss y Eric Voegelin, y también con el movimiento de “rehabilitación de la filosofía práctica” que tuvo lugar en Alemania a comienzos de los sesenta, tras la edición alemana de *La condición humana*”, pág. 8.

<sup>380</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, págs. 26-27.

políticos quienes han entendido la organización política como un modo de mantener a los hombres bajo un cierto orden. Esta es, la de mantener a los hombres unidos dentro de un orden, la postura que Arendt achaca y critica de la tradición “ganadora” emprendida por Platón.

La política, sin embargo, debe ser, según la concepción de Arendt y como defendía Aristóteles, una forma de organización social en la que el poder sea dividido entre iguales. Pero, un poder entendido como formación de una voluntad común, que puede actuar en común, y que precisamente en ello radique su fuerza.

Si bien, como decimos, Arendt encuentra una objeción a la concepción griega de la actividad práctica<sup>381</sup>, está de acuerdo en el modo de concebirla. Lo que no comparte nuestra autora es su supeditación a la contemplación<sup>382</sup>. Una supeditación que, según Arendt, está presente en todo el pensamiento griego. Ella misma lo describe en su interpretación de la jerarquía de actividades propuesta por Aristóteles:

“Aristóteles distinguió tres formas de vida (*bioi*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. Este requisito descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. En resumen excluía a todos los que

---

<sup>381</sup> Campillo, A.: “Presentación”, en *Daimon*, *op. cit.*, “Arendt [...] se propuso cuestionar toda la tradición del pensamiento político occidental – comenzando por Platón y Aristóteles, por que con ellos se inicia la subordinación de la *praxis* a la teoría. [...] La radicalidad con que Arendt cuestiona la tradición filosófica de occidente y afirma la autonomía de la *praxis* con respecto a la teoría, hizo que algunos interpretes lejos de considerarla una neoaristotélica, la consideraran más bien una “neonietzscheana” y la tachasen de “irracionalista””, pág. 8.

<sup>382</sup> Para analizar más a fondo la discusión sobre *Skhole* y *askholia* (quietud e inquietud) vease *La Condición Humana*, *op. cit.*, págs. 28 y 35 así como la discusión de Swanson en su *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, *op. cit.*, págs. 155-164.

involuntariamente, de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades. Esas tres formas de vida tienen en común su interés por “lo bello”, es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas”<sup>383</sup>.

Hannah Arendt defiende que su interpretación de la *vita activa* en *La condición humana* está en contradicción con lo que la tradición ha entendido por tal. Nuestra autora pone de manifiesto que no está de acuerdo con el orden jerárquico establecido por Aristóteles. Respecto de esta jerarquía dice Arendt que: “La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, se guía claramente por el ideal de la contemplación”<sup>384</sup>. Arendt añade a esto que: “a la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás los filósofos añadieron el cese de la actividad política (*Skhole*)”<sup>385</sup>. Por eso afirma que ella, cuando habla de *vita activa*, equiparándola a la vida de la *polis*, le da un giro en importancia a ésta sobre la vida teórica<sup>386</sup>. Pues, Arendt lo que pretende es desvincular la vida política de la *theoria*, rompiendo con la contemplación. Ya que para nuestra autora lo propiamente definitorio de la esfera de los asuntos humanos es precisamente su contingencia y su fragilidad, de ahí, precisamente, que ésta sea la esfera de la libertad.

---

<sup>383</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 26.

<sup>384</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>385</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>386</sup> En nuestra opinión, y como trataremos de demostrar más adelante, Aristóteles nunca habla de libertad para no participar en los asuntos públicos. Una afirmación que nos parece aventurada por parte de Arendt, pero que la profesora Swanson también recoge como cierta.

De igual modo, también el concepto de libertad que guía las reflexiones arendtianas, así como su comprensión y deseo de vuelta a las prácticas políticas de la *polis* griega, es un concepto republicano. Arendt articula su teoría acerca de la política, y más concretamente sobre los conceptos de lo público y lo privado, sobre un ideal de libertad positiva. Entiende la libertad en el sentido de autodominio, de poder de participación en la vida de la *polis* y en el gobierno de la ciudad<sup>387</sup>. Es este un modo de gobernarse libremente elegido. Y es que para Arendt como para todo buen republicano, “toda libertad que sea puramente negativa es forzosamente una fase momentánea de la liberación, que debe dar paso al establecimiento de la auténtica libertad republicana, consistente en la participación ciudadana en la comunidad política. Resalta por tanto su carácter público, en contraste con el concepto de libertad que mantiene la tradición liberal centrado en el aspecto negativo e individual de la misma”<sup>388</sup>.

Y, como ya hemos afirmado con anterioridad, el problema de la libertad, y el cómo se defina ésta, lleva consigo toda una concepción del sentido y el alcance de las esferas de lo público y lo privado<sup>389</sup>.

“Al igual que la tradición republicana en la que se inscribe, Hannah Arendt lleva a cabo una apropiación acrítica de lo público y lo privado tal y como aparece en la *polis* griega, estableciendo una rígida separación entre ambas esferas<sup>390</sup>. Arendt incurre en lo que algunos

---

<sup>387</sup> Sánchez, C.: “Hannah Arendt” en Vallespín, F.: *Historia de la teoría política*. Vol. 6, *op. cit.*, La libertad de la que habla Arendt es entendida como “participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública. Para Arendt el único modelo de expresión de la libertad es la acción política, solo a través de la creación de espacios públicos de deliberación se puede ser libre”, pág. 160.

<sup>388</sup> *Ibid.*, pág. 175.

<sup>389</sup> Remito al apartado donde se trató la concepción positiva de la libertad.

<sup>390</sup> Como ya hemos afirmado, creemos que esta separación, originalmente liberal, ha calado entre los pensadores actuales de una y otra ideología y es transportado a su análisis de la filosofía griega. Algo que parecen dar por supuesto y válido no sólo las dos estudiosas de Aristóteles, Swanson y



autores denominan “esencialismo fenomenológico”, esto es, la creencia en que cada tipo de actividad tiene su propio lugar en el mundo y que ese espacio es además único en el que dicha actividad puede desarrollarse adecuadamente. La consecuencia más importante que se deriva de ello es que su análisis de la política desemboca en una estructura arquitectónica construida con férreos muros que impiden la relación entre las distintas actividades y los espacios en los que se manifiestan”<sup>391</sup>.

Lo que nos parece sorprendente es que Arendt defienda que dicha separación de esferas donde realmente se manifestaba, de manera clara, era en la vida de la *polis*<sup>392</sup>, así como que Aristóteles fuera uno de los mayores teóricos de dicha separación de esferas. Siendo así, nuestra autora cree que esa separación entre el ámbito privado y el público que Aristóteles reclama y hace patente, es el que debemos imponer de nuevo en nuestra sociedad moderna. Ya que, siempre según Hannah Arendt, en la actualidad dicha separación se ha disuelto debido a la aparición de una esfera híbrida, que no es pública ni privada: la esfera de lo social<sup>393</sup>.

---

Arendt, sino también los comentaristas de éstas, como observamos en el texto de Nora Rabotnikof al hacer su lectura de Arendt: “El nítido modelo de diferenciación entre lo público y lo privado en la antigüedad clásica garantizó su complementariedad. El supuesto presente en toda la obra de Arendt es que allí donde los principios de un ámbito irrumpen en otro, ambos resultan viciados”, en Rabotnikof, N. “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, pág. 144.

<sup>391</sup> Sanchez, C.: “Hannah Arendt” en Vallespin, F.: *Historia de la teoría política*. Vol. 6, *op. cit.*, pág. 167.

<sup>392</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-Estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-Estado”, pág. 41.

<sup>393</sup> Sánchez, C.: “Hannah Arendt” en Vallespin, F.: *Historia de la teoría política*. Vol. 6, *op. cit.*, “La irrupción de lo social se debe a la extensión de las relaciones de mercado, a la transformación del interés privado por la propiedad en un interés público. Por consiguiente lo social surge desde la esfera privada. Y como tal se relaciona con lo económico, la producción y la necesidad”, pág. 172.

La esfera de lo social viene definida por Arendt como equiparable al Estado de bienestar, y su origen coincide con el de la Edad Moderna y el surgimiento de la Nación-Estado. Afirma la alumna de Heidegger que, precisamente por la aparición de esta nueva esfera, a los hombres, de lo que ella llama el Mundo Moderno, se nos hace incluso complicado poder comprender dicha separación<sup>394</sup>.

Dos son los errores clave de esta interpretación de la política de Aristóteles. El primero: entender que Aristóteles defiende en sus teorías la separación de esferas. Y el segundo: la defensa arendtiana de que en la actualidad se ha borrado la línea divisoria que ya en Grecia dividía ambas esferas. Pues, aunque pensamos que ni ahora ni en la antigua Grecia de la *polis* existe ni existió una radical separación de esferas, ahora es más fácil distinguir, sobre todo en la teoría, entre el ámbito de lo público y el de lo privado. A mostrar y señalar estos errores dedicamos las siguientes páginas.

### 2.1.2. Público y privado según Hannah Arendt

¿Qué entiende Hannah Arendt por “público” y por “privado”? O más concretamente ¿qué dice Hannah Arendt que Aristóteles entiende por “público” y por “privado”? Esto es, ¿qué conceptos de “público” y de “privado” deben importarse desde Aristóteles a nuestra sociedad actual, según nuestra autora?

---

<sup>394</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, “Lo que nos interesa en este contexto es la extraordinaria dificultad que [...] tenemos para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida, diferencia sobre la que se basaba el antiguo pensamiento político como algo evidente y axiomático. Para nosotros esta línea ha quedado borrada por completo”, pág. 42.

Las teorías arendtianas de lo público y lo privado se enmarcan en el grueso de sus teorías sobre la acción humana y la libertad. Arendt separa en dos, al igual que Aristóteles, los tipos de vida: la vida contemplativa, a la que dedica su vida el filósofo, por una parte, y la vida activa, por otro. Por vida activa entiende Arendt lo que Aristóteles califica como *bios politikos*. Esto es, vida dedicada a los asuntos públicos-políticos<sup>395</sup>.

Arendt divide a su vez la vida activa, a la que otorga la supremacía frente a la concepción griega, en tres tipos de actividades: *labor*, *trabajo* y *acción*. Y las describe del siguiente modo:

*Labor*: “Es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales, producidas y alimentadas por la *labor* en el proceso de la vida. La condición humana de la *labor* es la vida misma”<sup>396</sup>.

*Trabajo*: “Es la actividad que corresponde a lo natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El *trabajo* proporciona un “artificial mundo de cosas”, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del *trabajo* es la mundaneidad”<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> *Ibíd.*, pág. 26.

<sup>396</sup> *Ibíd.*, pág. 21.

<sup>397</sup> *Ibíd.*, pág. 21.

*Acción*: “Única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no solo *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda la vida política”<sup>398</sup>.

La *acción* es, según Arendt, la única actividad verdaderamente propia del hombre que constituye el fundamento de la vida humana. Eso es, precisamente, lo que los hombres deben recuperar: la acción y su preocupación por ésta. Pero, no sólo hay que poner la acción por encima de la contemplación sino que, Arendt va más allá, hay que volver a la concepción griega de la acción.

“Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás. Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est socialis* (“el hombre es político por naturaleza, esto es, social”). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta que punto se había perdido el original concepto griego de política”<sup>399</sup>.

Según estas definiciones de las tres actividades comprendidas en la vida activa, podemos observar la clara distinción que, según Arendt, existe entre la esfera privada y la pública. La primera de éstas, definida como de la necesidad, que

---

<sup>398</sup>*Ibid.*, págs. 21-22.

<sup>399</sup>*Ibid.*, pág. 38.

comprendería la *labor* y el *trabajo*. Frente a la esfera de lo público en la que tendría lugar la libertad, entendida positivamente, que comprendería la *acción*, esto es, la política.

La separación entre *labor* y *trabajo* por un lado y *acción* por otro, deja también ver la separación de espacios. Por un lado la casa, lugar donde se llevan a cabo las actividades necesarias, que permiten la supervivencia de la especie, y por tanto del individuo no como hombre político y racional, sino como ser viviente. Por otro el *ágora*, en el que tienen lugar las actividades políticas, y donde el hombre lleva a cabo su verdadera vida, la vida de “ciudadano”. La única vida que, según Arendt pone en boca de Aristóteles, merece la pena ser vivida<sup>400</sup>. Porque, “una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”<sup>401</sup>.

Sin lugar a dudas, podemos ver que Arendt, frente a la tradición liberal, entiende lo público y lo privado como espacios más que como acciones. Esto se desprende, claramente, de los dos sentidos que Arendt expone, en *La condición Humana*, de su concepción de lo público. Es ésta una concepción muy similar a la que Geuss<sup>402</sup> atribuía al mundo griego clásico.

Dice Arendt:

---

<sup>400</sup>*Ibid.*, “La “buena vida” como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era “buena” en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de *trabajo* y *labor*, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital”, pág. 47.

<sup>401</sup>*Ibid.*, pág. 235.

<sup>402</sup> Nos remitimos al apartado 1.1.2. en el que se expusieron las teorías sobre lo público y lo privado en la antigua Grecia, en Roma y en el Cristianismo.

“Público” significa dos fenómenos estrechamente relacionados. [...] En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible<sup>403</sup>. [...] En segundo lugar, el término “público” significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. [...] Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común”<sup>404</sup>.

O como afirma Nora Rabotnikof, en la concepción arendtiana:

“Lo público es conceptualizado como un espacio de aparición que permite que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas por los actores y que la pluralidad, constitutiva de la condición humana se manifieste. En este sentido “aparece” cada vez que los hombres se reúnen y se “revelan”

---

<sup>403</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, op. cit., “Nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de tal constante presencia de otros en la escena pública; allí únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse y oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo”, pág. 60-61. Como vemos, ésta es una concepción muy cercana a la que Geuss atribuía al mundo griego cuando se refería a lo “inapropiado en público”.

“Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo. Sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado”, pág. 61. También a este sentido se refería Geuss, cuando hablaba de que lo importante para que una acción sea o no privada o pública no es cuanta gente la lleve a cabo.

<sup>404</sup> *Ibid.*, págs. 61-62.

ante los demás. En un segundo sentido, lo público refiere al “mundo en común”, que al mismo tiempo “relaciona y separa” y que proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal al espacio de apariencias. Espacio de apariencia y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos y sus rasgos centrales son: revelación, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos y las instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos a la vez comunes y de diferenciación”<sup>405</sup>.

Por tanto, el ámbito de lo público remite a un lugar. Y este lugar es la plaza pública, donde las cosas pueden ser vistas por todos. Pero también es el ámbito de la libertad de acción y del discurso libre. Totalmente diferenciado del ámbito privado. Un ámbito que tiene su lugar específico en la casa. Arendt habla de la esfera privada, sobre todo, desde el sentido que lo privado tiene de *idios*<sup>406</sup> en el mundo griego, esto es, lo que es de uno. Pero, también, recoge el sentido más negativo de este término, *idiotas*<sup>407</sup>. Un sentido que podemos traducir por “ignorancia”<sup>408</sup>.

---

<sup>405</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, *op. cit.*, pág. 143.

<sup>406</sup> En el diccionario Griego-Español, la traducción de *idios*, *a*, *on*, es: privado, particular, personal; propio, de propiedad, distinto, singular, especial, insólito, de carácter o modo propio. Diccionario Griego-Español, Vox, Barcelona, 1999.

*To idion*, responde a: la propia casa. *O idioi*, a: los familiares o domésticos. *Idiea*, *idie*, a: por sí, privada o particularmente, separadamente, aparte. *Idiotas*, ni siquiera tiene sentido peyorativo en la traducción propuesta como: carácter propio o específico, calidad especial, particularidad, singularidad.

<sup>407</sup> En el diccionario Griego-Español, la traducción de *idiotas*, *ou*, *o*, es: persona privada o particular, simple ciudadano, hombre del común, plebeyo; pero también: soldado raso, ignorante, rudo, vulgar, inexperto, profano.

<sup>408</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, “En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado [...] era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano”. Pero añade Arendt, que esto ha dejado de ser así, por eso no comprendemos ni compartimos este sentido de privado. “Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra

Arendt afirma que este sentido era claro para los griegos, al igual que era clara la distinción entre lo público y lo privado. Pues, “al menos en Platón y Aristóteles, permaneció tan sólido que nunca se puso en duda la distinción entre la esfera doméstica y la vida política”<sup>409</sup>. Somos nosotros los hombres y mujeres de la sociedad moderna, los que hemos borrado esta línea divisoria entre lo público y lo privado, y hemos cambiado, “casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. No coincidimos con los griegos en que la vida pasada en retraimiento con “uno mismo” (*idion*), al margen del mundo, es “necia” por definición [...] en la actualidad llamamos privada a una esfera de la intimidad”<sup>410</sup>.

Para nuestra autora republicana, en la actualidad la esfera de lo privado se ha enriquecido en gran medida, y por eso nos cuesta captar el verdadero sentido que ésta tenía para los griegos, y el porqué era tan diferente de la vida en el ámbito público. Arendt defiende que: “en el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano”<sup>411</sup>.

Una vez expuesta esta interpretación, entendemos que nuestra autora, no sólo equipare la esfera privada al ámbito de la casa y de la familia, dándole el sesgo negativo del que hablamos, sino que además afirme que el ámbito privado es el

---

“privado”, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno”, pág. 49.

<sup>409</sup> *Ibid.*, pág.48.

<sup>410</sup> *Ibid.*, pág.49.

<sup>411</sup> *Ibid.*, pág.49.



ámbito que está regido por la necesidad. Pues, en él, el hombre, según Arendt, es como un esclavo. Por tanto, la libertad no existe, según la interpretación arendtiana de la política aristotélica, en el ámbito de la casa<sup>412</sup>. En este sentido la discípula de Heidegger se opone a las creencias liberales, según las cuales la libertad tiene lugar en el ámbito de la esfera privada, donde el individuo no está sujeto a normas.

Según la concepción de H. Arendt, “Aristóteles afirma que lo privado se opone a lo público como la necesidad se opone a la libertad”<sup>413</sup>. Y en este sentido aparece en la filosofía de la republicana Arendt la existencia de algo privado, como un lugar claramente delimitado, la casa. Es este un lugar que se contrapone al ámbito de lo público, entendido como el lugar de la política. Se acerca así nuestra autora a la posición liberal de la separación de esferas, aunque la extensión y el sentido de éstas sea totalmente distinto.

Para Arendt:

“El espacio privado [...] es el ámbito de la necesidad y “de aquello que debe ser protegido de la luz pública”. Así, público y privado parecen remitir, en primera instancia, a dos ámbitos ontológicamente diferenciados, a dos principios y a dos sedes de actividades distintas. Lo público “remite a la acción y al discurso; lo privado a la reproducción y al trabajo. Lo

---

<sup>412</sup> Fina Birules: “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido” en *Daimon*, nº 26, 2002, “En el contexto de las reflexiones arendtianas, no se trata de la libertad como un atributo del pensamiento o de la voluntad; cuando Arendt habla de libertad, en tanto que realidad política, no está indicando unas condiciones o atributos relativos a un individuo para ser considerado libre, sino unos prerequisites del ámbito público. La libertad política se da como realidad cuando los individuos tienen la posibilidad de aparecer y de distinguirse en un espacio de pares por medio de la palabra (*lexis*) y de la acción (*praxis*). Ser libre y actuar son la misma cosa, de modo que la libertad se convierte en un atributo de la acción y por extensión del espacio donde es posible la acción. La esfera público-política recordémoslo, es la esfera del estar en común, y no porque quienes en ella habitan tengan un único y común objetivo, sino fundamentalmente porque todos los que en ella participan tienen algo en común: comparten el mundo”, pág. 80.

<sup>413</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Aristotle believes that the private opposes the public as necessity opposes freedom”, pág. 3.

público es lo aparente y manifiesto; lo privado, lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído a la mirada de los demás. Lo público es el espacio de la libertad, de la capacidad de inicio de algo nuevo; lo privado, el ámbito de la necesidad y de la reproducción”<sup>414</sup>.

Lo privado sería para Aristóteles, según Hannah Arendt, algo distinto y separado de lo público<sup>415</sup>. En este sentido hablamos de lo que ella entiende por la separación de esferas en el mundo griego a lo largo de toda *La condición Humana*:

“Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante separación entre lo que es suyo (*ilion*) y lo que es comunal (*koinon*)<sup>416</sup>. No es una mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simplemente un hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phyle*”<sup>417</sup>.

---

<sup>414</sup> Rabotnikof, N.: “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, *op. cit.*, págs. 143-144.

<sup>415</sup> Frente a lo que Arendt cree que sucede en el pensamiento contemporáneo. “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad Estado”. Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 41.

<sup>416</sup> También Jaeger en su *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica, México, 1988, atiende a esta clara separación entre lo que es de uno y lo que es comunal.

<sup>417</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 39.

Esta afirmación de Hannah Arendt, sobre las teorías aristotélicas, le lleva a defender que lo privado para Aristóteles se corresponde con el ámbito de la casa y de la familia:

“El rasgo distintivo de la esfera domestica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida [...] que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno”<sup>418</sup>.

En este texto, vemos que Arendt no sólo adjudica un lugar muy determinado para el ámbito de lo privado, esto es la casa, sino que además relega a él a la mujer, cuya función se reduce a las actividades necesarias que tienen que ver con la necesidad. En dicho espacio estaban todos aquellos que atendían las actividades necesarias: lo que tenía que ver con la labor y el trabajo. “Apartados estaban los trabajadores, quienes “con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida”, y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era “laboriosa”, dedicada a las funciones corporales”<sup>419</sup>.

---

<sup>418</sup> *Ibíd.*, pág. 43.

<sup>419</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

La necesidad es, por tanto, otro de los rasgos fundamentales que podemos decir rigen, en esta concepción, la vida del mundo privado, frente a la libertad imperante en el ámbito público de la política. La *polis* y la vida pública escapan de la necesidad porque son algo libremente elegido. Es en cambio en el ámbito privado donde se llevan a cabo las actividades de la *labor*, aquellas que tienen que ver con el ciclo de la supervivencia de la especie y por tanto con la necesidad. Algo que expresa Arendt del siguiente modo:

“En la esfera privada de la familia era donde se cuidaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre no existía en esta esfera como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Ésta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado”<sup>420</sup>.

Pero, además, al caracterizar Arendt el mundo de lo privado, de la casa, como el ámbito de la necesidad, añade que es el ámbito de la fuerza, en el que la violencia está permitida.

“Lo que dieron por sentado todos los filósofos griego, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad [...] y llegar a ser libre”<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> *Ibíd.*, pág. 56.

<sup>421</sup> *Ibíd.*, pág. 43.

Según Arendt, Aristóteles recoge el sentir popular de su tiempo al decir que el hombre es un ser con *logos*, lo que significaba tener palabra. Pero Arendt añade que precisamente eso era ser político y vivir en la *polis*: ponerse de acuerdo mediante la palabra, y no ya con la violencia y la fuerza. Pues, todo aquel que vive en el ámbito público, o en lo que Aristóteles llama el *bios políticos*, desarrolla, básicamente, la acción y el discurso, mientras que lo necesario y lo útil queda excluido de lo público, perteneciendo únicamente a lo privado, según la jerarquía que nos ha presentado Arendt.

La casa era, según Arendt, el lugar de lo oculto, de aquello que no debe ser puesto en conocimiento de los otros. Como decía Geuss al referirse a la esfera de lo privado en los griegos, la casa, diría Arendt, es el lugar donde tienen lugar las acciones que no pueden o no deben ser vistas por los demás, por el público. La casa era “la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos e impenetrables al conocimiento humano. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni a dónde va cuando muere”<sup>422</sup>.

Otro de los aspectos fundamentales que hay que tener en cuenta al hablar de las esferas de lo público y lo privado, según nuestra autora, es el de la propiedad privada. Pues, según ella, toda la discusión sobre el tema de lo público y lo privado “se ha convertido finalmente en una argumentación sobre la deseabilidad o indeseabilidad de la propiedad poseída privadamente”<sup>423</sup>, algo que también era de una importancia crucial para los griegos.

---

<sup>422</sup> *Ibíd.*, pág. 71.

<sup>423</sup> *Ibíd.*, pág. 69.

Para nuestra autora, precisamente esta cuestión, frente a la concepción actual, hace ver la relación existente entre lo público y lo privado. Mientras, según Arendt, en la actualidad se ha perdido la clara línea divisoria entre la familia y el Estado, debido a la aparición de la sociedad<sup>424</sup>, dicha línea era clara para los griegos. La propiedad privada era esa línea. Pero, ofrecía también el paso de una esfera a otra. Dice Arendt que: “lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad no era el respeto hacia dicha propiedad como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le pertenecía”<sup>425</sup>.

Por tanto, la propiedad privada era en la antigüedad algo que incumbía a la esfera pública, ya que sólo si el varón tenía propiedades privadas, básicamente casa, entonces y, sólo entonces, podría ser admitido como ciudadano en la Asamblea. Pero, a la vez, esa propiedad privada era símbolo físico de la separación de esferas, representada en la separación de las casas. Como lo relata la propia Arendt: “Originariamente, la ley se identificó con esa línea fronteriza, que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba. La ley de la *polis* superó este antiguo concepto, si bien conservó su originario significado espacial”<sup>426</sup>. En este sentido nos reafirmamos en nuestra postura de que Hannah

---

<sup>424</sup> Según Arendt en la actualidad resulta complicado entender que: “según el pensamiento antiguo, la expresión “economía política” habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera “económica”, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar”, *Ibíd.*, pág.42.

La razón de esa mezcla de esferas la encuentra Arendt en la aparición de un híbrido: la sociedad. “Con el ascenso de la sociedad, esto es, del “conjunto doméstico” (*oikia*), o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y de todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés “colectivo”. En el Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante la una sobre la otra”, *Ibíd.*, pág.45.

<sup>425</sup> *Ibíd.*, pág. 42.

<sup>426</sup> *Ibíd.*, pág. 71.

Arendt entiende lo público y lo privado como lugares, incluso teniendo la ley carácter físico, carácter de lugar.

Según Arendt, el malentendido surge en la modernidad, con la confusión existente entre propiedad privada y riqueza. Algo que para los griegos eran cosas totalmente diferentes. Para ellos la propiedad privada a diferencia de la riqueza era de gran importancia, porque daba el “ser político” al individuo<sup>427</sup>. Pero, ésta tenía, dice Arendt, incluso un halo de sacralizado, frente a la riqueza que nunca tuvo, hasta la Edad Moderna, ningún tipo de importancia. “La riqueza de un extranjero o de un esclavo no era bajo ninguna circunstancia sustituto de su propiedad, y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo, ni de la ciudadanía resultante de ello”<sup>428</sup>.

En cuanto a la propiedad privada, la posesión “significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”<sup>429</sup>. El hombre al tener una propiedad privada era libre en dos sentidos, por un lado se liberaba de la necesidad del ámbito doméstico y pasaba a ser libre entre sus iguales en la esfera política<sup>430</sup>.

Gozar de dicha libertad en el ámbito público es la premisa básica, según Arendt, para la vida auténticamente buena defendida por Aristóteles. Pues, “la vida buena, como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más

---

<sup>427</sup> Es más, tanto se identificaba al ser político del cabeza de familia con su propiedad que “la expulsión de un ciudadano no sólo podía significar la confiscación de su hacienda sino también la destrucción real del propio edificio”, *Ibid.*, pág. 70.

<sup>428</sup> *Ibid.*, pág. 70.

<sup>429</sup> *Ibid.*, pág. 71.

<sup>430</sup> *Ibid.*, “Ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común”. pág. 70

libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era “buena” en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligado al proceso biológico vital”<sup>431</sup>.

Hasta aquí hemos analizado los rasgos más importantes que Arendt atribuye a las esferas de lo público y lo privado en la concepción aristotélica. Y hemos demostrado como Arendt defiende una división absoluta de dos esferas así como la primacía absoluta de lo público en la filosofía práctica de Aristóteles.

Creemos haber hecho patente que dichas afirmaciones resultan falsas. Es obvio que Aristóteles jerarquiza los fines, pero no los divide en compartimentos estancos. Aristóteles no dicotomiza el pensamiento ni la vida y las actividades de los individuos sino que engloba los distintos niveles. Y ello hace muy insostenible esa división tan tajante defendida por la republicana Arendt. Esto aparece obvio, al comienzo de la *Política*<sup>432</sup> donde, precisamente, Aristóteles jerarquiza los fines. En dicha obra se ve de manera clara la jerarquía creciente de las necesidades de la vida humana. Y la incompatibilidad de ésta con las afirmaciones arendtianas.

Pero, además la dicotomía propuesta por Arendt así como su concepción de la libertad y la exclusión de ésta de la vida privada del individuo hacen añicos al hombre. Un hombre, el aristotélico, que precisamente, y frente a Platón, se unifica. Aristóteles da unidad al hombre por su finalidad ética, la felicidad, y su finalidad política, la ciudadanía y su participación activa en el bien común. Finalidades éstas que resultan imposibles sin libertad.

---

<sup>431</sup> *Ibíd.*, pág. 47.

<sup>432</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, I, 1-2.



Este entrelazamiento de finalidades se da en el individuo por sus actividades, y por eso esos espacios no pueden separarse. Es imposible hablar de la separación de espacios como hace Hannah Arendt porque al hacerlo así el hombre aristotélico se diluye. El final de la *Ética a Nicómaco*<sup>433</sup>, donde Aristóteles hace la transición entre su ética y su política, permite observar la íntima relación que Aristóteles otorga a estas dos materias y hace patente que no se puede hablar de espacios como tales para definir las acciones de los individuos.

En ética, la labor del hombre es su *ergon* propio, personal e intransferible. En la política la labor del hombre es una obra comunitaria, el bien común. Pero, es el mismo hombre que debe ser libre para poder operar: es una *energeia*. Y sin esta *energeia* no se entiende la actividad humana en Aristóteles.

## **2.2. LA CONCEPCIÓN NEGATIVA DE LA LIBERTAD Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA**

### **2.2.1. La separación de esferas según los teóricos liberales**

Frente a la concepción republicana, y opuesta a ésta, encontramos la interpretación liberal de las teorías aristotélicas. La profesora J. A. Swanson, al igual que H. Arendt, aunque por motivos distintos, cree que los teóricos de la política contemporáneos deberían prestar mayor atención a las enseñanzas de Aristóteles, sobre todo los teóricos liberales. Pero, pese a ese común denominador, Swanson

---

<sup>433</sup> Cfr. Aristot., *Eth. Nic.*, X, 9.

coincide únicamente en una cosa con Arendt, en defender la separación de esferas en la política Aristotélica.

Frente a Arendt, Swanson cree que esa separación de esferas no es tan tajante para Aristóteles. No acepta la afirmación de Arendt de que Aristóteles reduce lo privado al ámbito de la casa, ni cree que éste relegue a la mujer a dicho ámbito. No cree que lo privado sirva, únicamente, para llevar a cabo las actividades propias de la reproducción, ni que en dicha esfera no exista libertad alguna. Y mucho menos acepta que Aristóteles defienda la violencia o la injusticia en las relaciones privadas, ni tan siquiera en el gobierno de los esclavos. En este sentido, nuestra autora cree que, como ahora demostraremos, el ámbito de lo privado es tan importante o incluso más, para Aristóteles, que la esfera de lo público.

Esta lectura tan opuesta de un mismo texto es posible porque los clichés con los que ambas autoras trabajan y se acercan a ese mismo texto, la *Política* de Aristóteles, son en gran medida diferentes. Mientras Arendt entiende lo público y lo privado como lugares, al modo republicano, Swanson, siguiendo las teorías liberales, entiende ambos conceptos como acciones.

Para nuestra autora liberal, lo privado en Aristóteles: “está constituido como actividades que cultivan virtud y no tienen en cuenta la opinión pública”<sup>434</sup>. En este sentido Swanson se suma a las concepciones liberales como las defendidas por Mill y Dewey. Acepta que lo público y lo privado atienden a los tipos de actividades o acciones que los individuos llevan a cabo, independientemente de los lugares en los que éstas se lleven a cabo. Para nuestra autora, los lugares se convierten en públicos o privados dependiendo del tipo de actividad que se desempeñe en dichos lugares. Si la actividad que se lleva a cabo supone virtud y moralidad, entonces el lugar se

---

<sup>434</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Is constituted as activities that cultivate virtue and discount of common opinion”, pág. 2.

convierte en un lugar privado, independientemente del lugar en sí, o del número de personas que lleven a cabo la actividad. En este sentido, la casa se convierte, según Swanson, en lugar privado, ya que en ella tienen lugar actividades que califica de privadas. Sólo por eso, la casa se entiende como un lugar privado, y no porque ella en sí misma tenga dicho estatus.

La primera objeción que podemos hacer a esta estudiosa aparece ya en este momento, pues no podemos aceptar dicha separación tajante de esferas. Aceptar con Swanson que las actividades que suponen virtud son privadas, y por tanto se llevan a cabo en lugares privados, nos llevaría a tener que decir que en la *Política* de Aristóteles no hay virtud. Nos llevaría también a tener que defender que la vida pública en la que se tienen en cuenta las opiniones de los demás no sería una vida virtuosa. Y lo cierto es que ambas cosas nos parecen inaceptables desde la perspectiva aristotélica. Aristóteles habla y defiende las virtudes políticas y cree que la vida pública es rica entre otras cosas por la posibilidad de contrastar opiniones. El propio Aristóteles contrasta sus teorías con lo que han dicho los teóricos anteriores a él, así como tiene en cuenta la opinión de la gente de la calle.

Caracteriza Swanson, además, lo privado como: “poder de decisión libre”. Y dice que: “Aristóteles mantiene que la actividad virtuosa puede requerir de agentes que hagan elecciones y que actualizar la virtud puede incluso significar tomar la decisión correcta, entiende que lo privado incluye la oportunidad y los recursos necesarios para llevar a cabo elecciones virtuosas o privacidad”<sup>435</sup>. En este sentido, podemos decir que la concepción que Swanson atribuye a Aristóteles está muy cercana a las posiciones liberales actuales, que también defienden lo privado como “poder decidir libremente”.

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, “Because Aristotle maintains that virtuous activity may require agents to make choices and that actualizing virtue may even mean right choice making, he understands the private to include the opportunity and the resources needed to make virtuous choices or privacy”, pág. 2.

En estos dos sentidos mencionados: la reducción de lo privado y lo público a acciones y la equiparación de lo privado a la libre elección, se asemeja a la concepción aristotélica de lo público y lo privado, según Swanson, a la concepción liberal de esos mismos conceptos. Pero, aún encuentra nuestra autora otra similitud: el sentido de privacidad que se otorga a lo privado en ambas teorías, así como, la importancia de dicha privacidad para la vida de los individuos.

Esto último es algo que, según Swanson, deben tener muy en cuenta los teóricos liberales a la hora de acercarse a la filosofía de Aristóteles. Pues éste, no sólo hace hincapié en la privacidad de los individuos, sino que además lo hace de un modo más sensato que los modernos liberales. Para Aristóteles, privacidad no significa potestad para hacer lo que el individuo quiere, sino para hacer lo que uno debe.

En cambio,

“el liberalismo, al concebir la privacidad como un conjunto de derechos que forman una burbuja alrededor de cada individuo, permitiéndoles hacer lo que quieran dentro de ella, justifica la privacidad sólo desde el punto de vista del individuo, no desde el de lo público. [...] Aristóteles ofrece un correctivo a la concepción liberal de la privacidad al concebir lo privado como acciones virtuosas que no tienen en cuenta la opinión popular; lo privado beneficia así lo individual y por tanto lo público”<sup>436</sup>.

---

<sup>436</sup>*Ibid.*, “Liberalism, by conceiving privacy as a set of rights forming a protective bubble around every individual, enabling them to do whatever they like within it, justifies privacy only from the point of view of the individual, not from that of the public. [...] Aristotle offers a corrective to liberalism’s conception of privacy on that he conceives the private to be virtuous activities that

Pero, ¿en qué sentido habla Aristóteles de la privacidad y de su importancia según nuestra autora? “Toda forma de actividad privada tiene un *telos* propio. Y todas requieren virtud de algún tipo. Alcanzar la virtud requiere no tomar en cuenta o estar aislado de la opinión común, de las concepciones adulteradas y de las malas concepciones de la virtud”<sup>437</sup>. Lo que significa que, si para Aristóteles hay que llegar a la excelencia, esto es, a ser virtuoso, y a eso sólo se llega olvidándose del resto del mundo y de sus opiniones erróneas, el ámbito de la privacidad sería el más importante de los ámbitos. La ética sería la verdadera ciencia arquitectónica. Y si esto fuera así, también en este sentido se acercaría la concepción aristotélica a la liberal en la que, como hemos defendido anteriormente, la esfera privada de la decisión individual es la esfera primordial, aquella en la que el individuo se siente libre.

Si como defiende nuestra autora, Aristóteles afirma lo privado, la decisión moral, como el ámbito en el que el individuo se desprende de la opinión común y decide por sí mismo, entonces debemos aceptar también que lo privado es un ámbito diferente y enfrentado a lo público, como afirma el credo liberal. Nuestra autora llega incluso más lejos al afirmar que: “lo público debe acomodar y si es posible facilitar lo privado según Aristóteles. Mediante la ley, el gobierno y la educación, lo público debe ofrecer oportunidades y recursos para cultivar la virtud”<sup>438</sup>.

---

discount popular opinion; the private thus benefits the individual and, thereby the public”, pág. 207.

<sup>437</sup> *Ibíd.*, “Every form of private activity has a *telos* of its own. And all require virtue of some kind. Achieving virtue requires discounting or being insulated from common, diluted conceptions and misconceptions of virtue”, pág. 2.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, “The public should accommodate and if possible facilitate the private according to Aristotle. By way of law, ruling and education, the public should provide opportunities and resources to cultivate virtue”. Pág. 3. Como apoyo para esta afirmación Swanson no utiliza texto alguno de Aristóteles, sino un texto de Richard Multan “Aristotle and political participation” *Political Theory* 18, n° 2 (1990), 198. Multan afirma que lo privado debe ser algo que preocupe a la comunidad y a sus leyes según Aristóteles.

El ámbito privado acoge entonces la actividad más alta de todas: la filosofía. La filosofía supone para Aristóteles la actividad en la que se practica la virtud en su grado máximo, y en la que el individuo piensa por sí mismo, no atendiendo a opiniones populares. En este sentido es la actividad privada por excelencia porque para llevarla a cabo no hace falta un “otro”, el individuo se basta a sí mismo. Pues, como afirma el propio Aristóteles respecto del filósofo, “de entre todos los seres humanos, es el más autosuficiente”<sup>439</sup>. Pero, es más, nuestra autora afirma que Aristóteles identifica la esfera de lo privado, de la contemplación, con la felicidad<sup>440</sup> y con lo que de divino hay en el hombre. Dice Swanson: “Aristóteles deja claro que los seres humanos no son simplemente animales políticos (en el sentido de su inclinación hacia los otros), sino que en tanto hay un elemento divino en ellos, son también seres privados”<sup>441</sup>.

Como podemos observar por las afirmaciones precedentes, según Swanson, lo privado para Aristóteles implica aquellas acciones virtuosas que no tienen en cuenta la opinión pública y con ellas las decisiones propias del individuo. Con lo cual, la esfera de lo privado sería la ética. Por lo que, privado es todo aquello que

---

<sup>439</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 27- b 3, “The self-sufficiency that is spoken of must belong most to the contemplative activity. For while a wise man, as well as a just man and the rest, needs the necessities of life, when they are sufficiently equipped with things of that sort the just man needs people towards whom and with whom he shall act justly, and the temperate man, the brave man and each of the others is in the same case, but the wise man, even when by himself, can contemplate truth, and the better the wiser he is; he can perhaps do so better if he has fellow-workers, but still he is the most self-sufficient. And this activity alone would seem to be loved for its own sake; for nothing arises from it apart from the contemplating, while from practical activities we gain more or less apart from the action”.

<sup>440</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 25-32, “For while the whole life of the gods is blessed, and that of men too in so far as some likeness of such activity belongs to them, none of the other animals is happy, since they in no way share in contemplation. Happiness extends, then, just so far as contemplation does, and those to whom contemplation more fully belongs are more truly happy, not accidentally, but in virtue of the contemplation; for this is in itself precious. Happiness, therefore, must be some form of contemplation”.

<sup>441</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Aristotle makes clear that human beings are not simple political animals (in the sense inclined towards others) but, in so far as they have a divine element in them, are also intensely private beings”, pág. 206.

interfiere en ese ámbito. Un ámbito, sobre todo, definido por el poder de decidir, de elegir libremente.

La interpretación de Swanson nos quiere llevar a ver que para Aristóteles público y privado son dos esferas claramente diferenciadas. Al defender esta concepción de la teoría aristotélica de lo público y lo privado, Swanson cree altamente beneficioso para los liberales adoptar las posturas políticas del Estagirita. Pero, ¿cómo articula nuestra autora su visión liberal de Aristóteles frente a la concepción arendtiana?

### **2.2.2. Público y privado para Aristóteles según Swanson**

La diferencia básica entre la lectura republicana que Hannah Arendt hace de la filosofía política de Aristóteles y la liberal hecha por Swanson es su comprensión del ámbito privado, y la importancia que una y otra le otorgan.

En primer lugar, al no concebir lo público y lo privado como lugares sino como acciones, Swanson no reduce lo privado al ámbito de la casa. Dice Swanson:

“Ataco la interpretación de que Aristóteles equipara lo privado a la casa. Sostengo que concibe lo privado como actividades, no como lugares, y como actividades no restringidas a la casa. [...] Porque según Aristóteles la casa puede y debe contener actividades privadas, mi interpretación reconoce que considera la casa como un lugar privado. Esto es, que el

estatus privado de la casa se deriva de su capacidad para proporcionar oportunidades para practicar la virtud no cualificada”<sup>442</sup>.

Porque la casa es un lugar donde se llevan a cabo actividades que promueven la virtud, una virtud necesaria para la vida pública-política, la separación que Swanson cree que existe entre lo público y lo privado no es tan tajante como lo era para Arendt. Como nuestra propia autora aclara:

“Aristóteles no está defendiendo que la casa debe ser mala y distinta de lo público (Arendt) ni que debe ser buena y por tanto un reflejo de la bondad política (Hegel). Él afirma que la casa puede y debe ser fuente de virtud, y que el tipo de virtud que puede albergar difiere y puede incluso estar en tensión (si el régimen es inferior) o ser complementaria (si el régimen es bueno) con la virtud cívica”<sup>443</sup>.

Como vemos, aunque nuestra autora acepta con Arendt que la esfera pública y la privada son algo distinto, no acepta la radicalidad de Arendt. Las razones por la que Swanson afirma la separación de esferas en la *Política* de Aristóteles son dos: la primera que, “la *Política* comienza retando la suposición de que la casa sólo difiere de la ciudad en el tamaño”; y la segunda porque, “al contrastar el hombre bueno y el buen ciudadano, Aristóteles indica que sus respectivas bondades derivan de fuentes

---

<sup>442</sup> *Ibid.*, “I Contest the view that Aristotle equates the private with the household. I argue that he conceives the private as activities, not as sites, and as activities not restricted to the household [...] Because in Aristotle’s view the household can and should contain private activities, my interpretation acknowledges that he regards the household as a private place. That is, the private status of the household derives from its affording an opportunity to practice unqualified virtue”, pág. 10.

<sup>443</sup> *Ibid.*, “Aristotle is not arguing that the household must be bad and distinct from the public (Arendt) or it must be good and therefore a reflection of political goodness (Hegel). He is arguing that households may and should be a source of virtue, and that the sort of virtue they are capable of fostering differs from and may either be in tension with (if the regime is inferior) or complement (if the regime is good) civic virtue”, pág. 15.



distintas y da a entender que la bondad del hombre bueno deriva en parte de la casa”<sup>444</sup>.

Pero, aunque la separación no es tan tajante según Swanson, sin duda, ambas esferas son claramente distintas, según ésta. Lo que nos llama la atención de su postura es que en esa diferenciación nuestra autora expone como mejor, incluso como más necesaria, la esfera de lo privado. Prueba de ello resulta su afirmación de que:

“La casa, al estar fundada sobre el afecto, provee un tipo de socialización que la ciudad no puede proveer. La socialización que la actividad pública provee es generalmente imparcial, ya que los ciudadanos buscan la justicia y piensan que sólo la imparcialidad -o la ley- la pueden asegurar. Que el compañerismo que la casa provee sea afectuoso y parcial no significa que Aristóteles entienda que se oponga a la justicia o la nobleza de la vida buena. De hecho “la forma más verdadera de justicia se cree que es la amistosa”<sup>445</sup>. Aristóteles quiere que veamos que parcialidad o afecto son parte de la vida buena y facilitan la privacidad”<sup>446</sup>.

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, “The *Politics* opens by challenging the assumption that a household differs from a city only in size”. Así como porque, “In contrasting the good man and the good citizen Aristotle indicates that their respective goodnesses derive from different sources and intimates that the good man’s goodness derives in part from the household”, pág. 13. Para ambas afirmaciones se basa nuestra autora en *Pol.*, I, 1252a 9-13 y *Pol.*, III, 4.

<sup>445</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 21-27, “Friendship seems too to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice; for unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy; and when men are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a friendly quality”.

<sup>446</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle’s political philosophy*, *op. cit.*, “A household, being founded in affection, provides a kind of sociality that the city does not. The sociality public activity provides is ordinarily impartial, since citizens seek justice and think only impartiality -or law- can secure it. That the companionship the household provides is affectionate and partial does not mean in Aristotle’s view that it contravenes justice or nobility or the good life. In fact, “the truest form of justice is thought to be a friendly quality”. Aristotle wants us to see that partiality or intimate affection is a part of the good life and facilitated by privacy”, pág. 27. Para justificar su afirmación Swanson alude al pasaje de la *Política*, III, 1287b 4 -5.

Además, el paso entre lo público y lo privado está, según Swanson, claramente del lado de lo privado. Pues, ese paso se da a través de la “privacidad”:

“La “privacidad” al ser un bien moral, filosófico y político, proporciona un vínculo entre ética y política. [...] El hombre bueno disfruta de ella, el filósofo la necesita, y el orden político debe proporcionarla para cultivar no sólo diversidad, un requisito para la unidad política, sino también la excelencia diversa, un requisito del mejor orden político”<sup>447</sup>.

Otras afirmaciones de las que se desprende que, para nuestra autora, Aristóteles cree más importante y necesaria la esfera privada pueden ser: “Porque la “vida buena” depende sobre todo de la educación y la virtud”<sup>448</sup>, la casa debe asumir el papel de asegurar la vida buena”<sup>449</sup>. Acepta Swanson que, Aristóteles cree que todos los ciudadanos deben ser educados según la ley pero añade: “cada ciudadano debe también recibir una educación privada, superior a la educación pública, al no ser uniforme sino confeccionada según las necesidades y habilidades individuales”<sup>450</sup>, y además apostilla que: “las actividades de la casa están mejor adaptadas para la instrucción individualizada y para el reconocimiento de la individualidad que la

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, “Privacy” being a moral, philosophical, and political good, provides a thematic link between ethics and politics. [...] The good man enjoys it, the philosopher requires it, and the political order must provide it to cultivate not only diversity, a requirement of political unity, but diversified excellence, a requirement of the best political order”, pág. 205.

<sup>448</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1283a 24-26.

<sup>449</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle’s political philosophy*, op. cit., “Since the “good life” depends on “education and virtue above all”, the household must assume a rule in securing the good life”, págs. 16-17.

<sup>450</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180b 7-13, “Individual education has an advantage over education in common, as individual medical treatment has; for while in general rest and abstinence from food are good for a man in a fever, for a particular man they may not be; and a boxer presumably does not prescribe the same style of fighting to all his pupils. It would seem, then, that the detail is worked out with more precision if the care is particular to individuals; for each person is more likely to get what suits his case”.

educación pública. Las ciudades deberían confiar más en las casas que en las leyes y en las instituciones públicas para mantener la excelencia variada”<sup>451</sup>.

En este sentido, si la casa es el lugar donde se llevan a cabo las acciones nobles relacionadas con la virtud, y es el lugar donde se educa a los hijos, dice Swanson que entonces, no podemos aceptar que la casa sea para Aristóteles el lugar de la injusticia, ni de la violencia, como la caracteriza Hannah Arendt. Swanson define su posición del siguiente modo: “No discuto que Aristóteles piensa que el propósito de la casa es acoger las necesidades básicas y favorecer la supervivencia de la especie<sup>452</sup>, pero discuto que crea que el cumplimiento de esos propósitos requiera fuerza y violencia”<sup>453</sup>.

Para Swanson la defensa que Aristóteles hace de la casa es clara, por mucho que Arendt se empeñe en negarlo. Pero además, nuestra teórica liberal basa su afirmación contra la teoría de Arendt, en este punto, en el razonamiento de que: “si Aristóteles hubiera querido decir, como afirma Arendt, que las actividades de la casa se oponen a la virtud, eso hubiera casado mal con su denuncia a la defensa del comunismo en la *República*”<sup>454</sup>.

---

<sup>451</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy, op. cit.*, “Each citizen should also receive a private education, which is superior to public education, in not being uniform but tailoring itself to the needs and abilities of individuals”. [...] “Household activities are better suited to individualized instruction and thus to acknowledgment of individuality than is public education. Cities, then should rely more on household than on laws and public institutions to maintain diversified excellence”, pág. 17.

<sup>452</sup> Aunque como enseguida veremos, esta es sólo una de las cosas que tienen lugar en la casa.

<sup>453</sup> *Ibid.*, “I do not dispute that Aristotle thinks the purpose of the household is to meet basic needs and foster the survival of the species, but I do dispute that he thinks fulfilment of this purpose requires force and violence”, pág. 10.

<sup>454</sup> *Ibid.*, “Had Aristotle meant to convey, as Arendt contents, that household activities oppose virtue, this would have sit poorly with his denunciation of the *Republic* proposal for communism”, pág. 30.

Al caracterizar, por tanto, la casa como el lugar donde se llevan a cabo acciones virtuosas, independientemente del régimen político, Aristóteles está proponiendo el ámbito de la casa como un ámbito incluso superior al de la *polis*, o cuanto menos, más ético. Un ámbito que debe proporcionar virtudes al escenario público, en el sentido de que la casa debe servir de modelo ético y de justicia para la *polis*. Entonces, “resulta que la casa, siendo un modelo de justicia natural es un tipo de modelo para el mejor régimen. [...] Aristóteles puede insistir en la preservación de las casas porque tienen el potencial para ejemplificar la perfecta unidad o justicia y mediante su ejemplo llevar a la *polis* hacia una justicia más alta”<sup>455</sup>. Ese modo de justicia que debe ser modelo de la *polis* es el de la justicia natural, que responde a la máxima de: “a cada cual según su virtud”.

Muy al contrario de lo que piensa Arendt, para Swanson la “justicia natural” es lo que caracteriza la casa y las relaciones privadas. Por lo que, no podemos decir que la casa, o el ámbito de lo privado, sea el lugar de la injusticia o de la violencia. Ni tan siquiera el gobierno de los esclavos es para Aristóteles injusto o se debe utilizar en él la violencia. Para Aristóteles, los esclavos naturales tienen sensibilidad y conocimiento<sup>456</sup> al igual que los hombres libres, lo que les diferencia es que aquellos no son capaces de razonar qué es bueno o malo para sí mismos. Precisamente por eso, no podemos aceptar con Arendt que, Aristóteles defienda que los dueños deban gobernar y controlar a los esclavos con violencia<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, “It appears that the household, being a model of natural justice is a kind of model for the best regime [...] Aristotle may insist on the preservation of households because they have the potential to exemplify perfect unity or justice and by their examples point the city towards a higher justice”, pág. 22.

<sup>456</sup> Aristot., *Pol.*, I 13, 1259b 21-28, “A question may indeed be raised, whether there is any excellence at all in a slave beyond those of an instrument and of a servant – whether he can have the excellences of temperance, courage, justice, and the like; or whether slaves possess only bodily services. And whichever way we answer the question, a difficulty arises; for, if they have excellence, in what will they differ from freemen? On the other hand, since they are men and share in rational principle, it seems absurd to say that they have no excellence”.

<sup>457</sup> Arist., *Pol.*, I 12, 1260 b 4-8, “It is manifest, then, that the master ought to be the source of such excellence in the slave, and not a mere possessor of the art of manship which trains the

Al contrario de lo defendido por Arendt lo cierto es que: “él [Aristóteles] caracteriza la relación natural entre el amo y el esclavo como mutuamente afectiva”<sup>458</sup>. Por eso, el dueño debe gobernar a los esclavos con justicia, pues también son hombres. Pero ha de gobernarlos con la justicia propia de la casa, conociendo individualmente a quién se gobierna y a quién se juzga. “La autoridad sobre los esclavos [...] requiere justicia o prudencia, el conocimiento y la habilidad para llevar a cabo lo que es bueno para otros seres humanos”<sup>459</sup>.

También en este sentido, es mejor, según Swanson, la “justicia privada”, o “natural”, como la adjetiva Aristóteles, que la “justicia convencional”, “pública”. La justicia de la casa, “al pretender realizar la justicia natural, convencional, el buen gobernador de la casa no trata a todos los miembros igual ni les da a cada uno un turno para gobernar; sino que lo que procede es tratarles según cada cual, dándoles consejos o instrucciones cuando sea necesario y dejándoles libertad para llevar a cabo sus elecciones, cuando lo merezcan”<sup>460</sup>.

Entendiendo así el ámbito privado, al modo liberal, esto es, como el de la libre elección, no puede Swanson estar de acuerdo con las afirmaciones de Arendt de que el ámbito de lo privado es un ámbito sujeto a la necesidad. En primer lugar,

---

slave in his functions. That is why they are mistaken who forbid us to converse with slaves and say that we should employ command only, for slave stand even more in need of admonition than children”.

<sup>458</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy, op. cit.*, “He (Aristotle) characterizes a natural master-slave relationship as mutually affectionate”. Para esta afirmación Swanson remite a Aristot., *Pol.*, I, 1255b 12-14.

<sup>459</sup> *Ibid.*, “Mastery [...] requires justice or prudence, the knowledge and ability to effect what is good for another human being”, pág. 41. Y remite a Aristot., *Eth. Nic.*, V, 1130a 3-4, y a VI, 1142b 16-21.

<sup>460</sup> *Ibid.*, “Aiming to realize natural, not conventional, justice, the good household ruler does not treat all members equally or give each a turn at ruling; rather it is incumbent on this to treat him or her accordingly, giving guidance or instruction when needed and freedom to make choices when deserved”, pág. 22.

Swanson no está de acuerdo con esta afirmación porque entiende que es fácilmente demostrable que Aristóteles no reduce el ámbito privado a la realización y sustento de las necesidades básicas del individuo y de la especie. Estas actividades sin duda pertenecen a lo privado pero existen muchas otras, pues, “el otro propósito principal de la casa es cultivar la moderación y el juicio en sus miembros”<sup>461</sup>.

Luego, no se puede reducir lo privado a las necesidades de la especie. Muy al contrario, lo que los intérpretes liberales entienden y defienden es que una acción privada es aquella que implica libertad de elección. Por lo que “siendo capaz de contener actividades privadas, la casa es una fuente potencial de libertad; puede contribuir a la plena vida humana”<sup>462</sup>.

Y la libertad que permea toda actividad privada es, precisamente, lo que caracteriza los juicios privados frente a los públicos, según Swanson. También según nuestra autora:

“El juicio privado difiere del público porque no tiene leyes en las que apoyarse. Ambos, tanto los gobernantes políticos como los de la casa deben emplear “conocimiento y elección” para producir, la excelencia de la ciudad y la de la casa, respectivamente. Pero, mientras el gobernador político puede remitir al conocimiento legal, los gobernantes de la casa sólo pueden remitir a su concepción de la virtud moral. El juicio privado por tanto puede ser incluso más difícil de conseguir que el público”<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> *Ibíd.*, “The household’s other main purpose is to cultivate moderation and judgment in its members”, pág. 10.

<sup>462</sup> *Ibíd.*, “Able to contain private activities, the household is a potential source of freedom; it may contribute to a fully human life”. Pág. 15.

<sup>463</sup> *Ibíd.*, “Private differs from the public judgment in not having law to aid it. Both political and household rulers must employ “knowledge and choice” to bring about, respectively, the city’s and the household’s excellence. But, whereas political rulers may refer to legal knowledge, household

Por eso es por lo que en la casa se adquiere la mayor de las virtudes: la prudencia. Se adquiere al llevar a cabo los juicios sin ayuda de las leyes o de otros. Unos juicios que deben gobernar las propias acciones privadas de uno, así como las de aquellos que están al cargo de ese uno<sup>464</sup>.

En cuanto a la afirmación de Hannah Arendt de que, Aristóteles relega a la mujer a la casa, tampoco Swanson comparte dicha lectura. En cambio afirma: “Aristóteles considera la casa [...] como el dominio de la mujer, y el dominio de fuera de la casa como el del hombre. Así, sin precisar, esta generalización puede llevar a conclusiones erróneas. [...] Si bien Aristóteles escribe sobre la mujer

---

rulers must rely only on their understanding of moral virtue. Private judgment may thus be even more difficult to acquire than public judgment”, pág. 24. Remite nuestra autora a Aristot., *Pol.*, III, 1282b 1-6; VII, 1332a 31-32.

Swanson parece decir que Aristóteles cree mejor el juicio privado. Pero eso, al igual que ocurre con la educación privada no es así, porque para Aristóteles es más importante ser gobernado por la razón que por los hombres y las leyes son precisamente eso, razón, razón sin pasión.

<sup>464</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VI 7, 1141 b 8-22, “Practical wisdom on the other hand is concerned with things human and things about which it is possible to deliberate; for we say this is above all the work of the man of practical wisdom, to deliberate well, but no one deliberates about things that cannot be otherwise, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about by action. The man who is without qualification good at deliberating is the man who is capable of aiming in accordance with calculation at the best for man of things attainable by action. Nor is practical wisdom concerned with universals only – it must also recognize the particulars; for it is practical, and practice is concerned with particulars. This is why some who do not know, and especially those who have experience, are more practical than others who know; for if a man knew that light meats are digestible and wholesome, but did not know which sorts of meat are light, he would not produce health, but the man who knows that chicken is wholesome is more likely to produce health. Now practical wisdom is concerned with action; therefore one should have both forms of it, or the latter in preference to the former. Here, too, there must be a controlling kind”.

Aristot., *Eth. Nic.*, VI 8, 1141 b 30 -1142 a 10, “Practical wisdom also is identified especially with that form of it which is concerned with a man himself – with the individual; and this is known by the general name “practical wisdom”; [...] Now knowing what is good for oneself will be one kind of knowledge, but is very different from the other kinds; and the man who knows and concerns himself with his own interests is thought to have practical wisdom, while politicians are thought to be busybodies; [...] Those who think seek their own good, and consider that one ought to do so. From this opinion, then, has come the view that such men have practical wisdom; yet perhaps one’s own good cannot exist without household management, nor without a form of government”.

mayormente en referencia a sus tareas domésticas, nos da razones para pensar que cree que ésta está preparada para la vida fuera de la casa”<sup>465</sup>.

¿Cómo justifica Swanson esta afirmación? Nuestra autora cree que las mujeres, según Aristóteles, tienen, como seres humanos, la capacidad de deliberar. Lo que éstas no tienen es autoridad para llevar a cabo sus juicios<sup>466</sup>. Pero, en tanto se convierten en esposas, y por tanto en gobernadoras de la casa y madres, adquieren esa autoridad. Entonces, comienzan a adquirir práctica en producir sus juicios, y en lo que es más importante, en llevarlos a cabo y mandar en otras personas, como pueden ser los esclavos y los hijos. Con lo cual, la mujer adquiere otras dos virtudes: justicia y prudencia<sup>467</sup>. Y si todos estos elementos se dan en ella, entonces, afirma Swanson: “La mujer para Aristóteles [...] no sólo es bastante capaz de cuidar la casa por ella misma sino quizá, [...] puede ser apta incluso para ser rey”<sup>468</sup>.

Lo cierto es que, la mujer tal y como la entiende Aristóteles, no sólo es capaz de gobernar a los esclavos sino que, además, debe tener mucho que ver en la educación de sus hijos. Esto es, es la educadora de los futuros ciudadanos. Por eso,

---

<sup>465</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Aristotle regards the household [...] as woman’s domain, and the domain outside the house as man’s. Left unqualified, this generalization is misleading. [...] Though Aristotle writes about woman largely with reference to her household tasks, he gives us reason to think that he believes her to be fit for life outside the household”, pág. 52.

<sup>466</sup> Para esto se basa en Aristot., *Pol.*, I, 1260 a 12-13.

<sup>467</sup> “Prudencia” entendida en el sentido aristotélico de pasar de una buena deliberación a una buena acción.

Aristot. *Eth. Nic.*, VI 10, 1143 a 7-11, “But understanding and practical wisdom are not the same. For practical wisdom issues commands, since its end is what ought to be done or not to be done; but understanding only judges. (Understanding is identical with goodness of understanding, men of understanding with men of good understanding)”.

Aristot. *Eth. Nic.*, VI 5, 1140 b 4-5, “It [practical wisdom] is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for a man”.

<sup>468</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Aristotle’s woman [...] is not only quite capable of looking after the house by herself but perhaps, [...] can be made fit to be a king”. Pag. 57. Y cita a Aristóteles en *Política*, III, 1277a 14-15; 1277 b 16-18.



también las mujeres han de ser educadas bajo las leyes y las normas del régimen político<sup>469</sup>. Además, añade Swanson, otra capacidad, tal vez la más importante, a la mujer aristotélica: el *logos*. Según ésta: “El retrato que Aristóteles hace de la mujer como esposa, administradora de la casa, y madre, implica que la mujer puede tener no sólo moderación, generosidad, justicia y prudencia, sino también la capacidad de hablar (*logos*)”<sup>470</sup>. Esto es, la mujer es capaz de conocer y de hacer conocer el bien y el mal, lo justo y lo injusto<sup>471</sup>.

Por estas razones, dice nuestra autora, en una afirmación un tanto atrevida: “Aristóteles afirma que las mujeres pueden y deben ocuparse en el discurso político [...] al tener la habilidad de deliberar y no simplemente de comprender. Las mujeres tienen la capacidad de hacer sus propios juicios, no sólo de tener opiniones correctas”<sup>472</sup>. Pero, entonces, la pregunta que se le podría hacer es: si tanto el hombre como la mujer son, en la visión aristotélica, válidos y están preparados para desempeñar cargos públicos y llevar a cabo las tareas políticas, ¿por qué sólo los

---

<sup>469</sup> Aristot., *Pol.*, II 13, 1260 b 12-20, “As every family is a part of a state, and these relationships are the parts of a family, and the excellence of the part must have regard to the excellence of the whole, women and children must be trained by education with an eye to the constitution, if the excellences of either of them are supposed to make any difference in the excellences of the state. And they must make a difference: for the children grow up to be citizens, and half the free persons in a state are women”.

<sup>470</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy, op. cit.*, “Aristotle's portrait of woman as wife, household manager, and mother maintains that a woman may have not only temperate, generosity, justice and prudence, but also the capacity for speech (*logos*)”, pág. 59.

<sup>471</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 10-19, “Man is the only animal who has the gift of speech. And whereas mere voice is but an indication of pleasure or pain, and is therefore found in other animals, [...] the power of speech is intended to set forth the expedient and inexpedient, and therefore likewise the just and the unjust. And it is a characteristic of man that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state”.

<sup>472</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy, op. cit.*, “Aristotle affirms that women can and should engage in political speech [...] having the ability to deliberate and not simple to understand. Women have the capacity for their own judgments, not merely right opinion”, pág. 59.

hombres aparecen en la *Política* como los que de hecho desempeñan y deben desempeñar dichas tareas?

La contestación que encontramos por parte de Swanson se basa en los escritos biológicos de Aristóteles: “El hombre es [...] por naturaleza mejor en dirigir que la mujer. Esto sugiere que los hombres codician el honor más que las mujeres, lo que resulta de ello y facilita el liderazgo”<sup>473</sup>. Precisamente, partiendo de esa premisa Swanson llega a la conclusión de que las mujeres incluso son mejores que los hombres según la filosofía aristotélica, en el sentido de que tienen mayores capacidades para ser filósofas. Cree nuestra autora, que la anterior afirmación viene sostenida porque Aristóteles defiende que las mujeres necesitan menos de los otros, esto es, que son más capaces de llevar una vida solitaria, ya que son más autosuficientes, y por eso, más aptas para la vida filosófica.

Pero, aún va más allá en su teoría. Afirma que, según las teorías aristotélicas, expuestas en *Historia de los animales*<sup>474</sup>, la mujer es más apta para filosofar<sup>475</sup>. La mujer tiene más tendencia a aprender, es menos simple, tiene una memoria más retentiva, es más despierta, y está menos animada hacia la acción, necesita menos comida; por el contrario los hombres son más enérgicos, más salvajes, más simples,

---

<sup>473</sup> *Ibid.*, “The male is [...] by nature better at leading than female. This suggests that men are more likely than women to covet honor, which results from and facilitates leadership”, pág. 61.

<sup>474</sup> Aristot., *Hist. An.*, IX 1, 608 a 19-608 b 13, “In all genera in which the distinction of male and female is found, nature makes a similar differentitation in the characteristics of the two sexes. This differentiation is the most obvious in the case of human kind and in that of the larger animals and the viviparous quadrupeds. For the female is softer in character, is the sooner tamed, admits more readily of caressing, is more apt in the way of learning; [...] the female is softer in disposition, is more mischievous, less simple, more impulsive, and more attentive to the murture of the young; the male, on the other hand, is more spirited, more savage, more simple an less cunning. [...] woman is more compassionate than man, more easily moved to tears, at the same time is mjoy jealous, more querulous, more apt to scold and to strike. She is furthermore, more prone to despondency and less hopeful than the man, more void of shame, more false of speech, more deceptive, and of more retentive memory. She is also more wakerful, mor shrinking, more difficult to rouse to action, and requires a smaller quantity of nutriment”.

<sup>475</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, *op. cit.*, pág. 61.

están más dispuestos a ayudar, y son más valientes. Y defiende que, la única razón por la que las mujeres no filosofan de hecho, es expuesta por Aristóteles en *Tópicos*<sup>476</sup>: “La pregunta filosófica debe comenzar con la opinión, a la cual la mujer, en la casa, no tiene acceso”<sup>477</sup>. Pero, en cualquier caso, aunque filosofara, su pensamiento, o filosofía, necesitaría la aceptación y reconocimiento de los ciudadanos, como apunta Aristóteles<sup>478</sup>.

Todas estas teorías de la profesora Swanson muestran, según ella, la defensa que Aristóteles hace de la esfera privada comenzando por la casa, y por las actividades que en ella se llevan a cabo, acciones que promueven la virtud. Pero, también afirma nuestra autora que estas teorías demuestran la defensa que Aristóteles hace de la mujer, no relegándola a la casa, sino creyéndola apta para desempeñar su papel en la *polis*. Algo que Swanson tiene claro:

“La defensa que Aristóteles hace de la casa (y por tanto del papel de sus miembros) no presupone la inferioridad innata de las mujeres ni implica su subordinación política. Sostener que las mujeres deben llevar a cabo ciertas responsabilidades domésticas, implica su exclusión política tanto o tan poco como sostener que los hombres deben llevar a cabo responsabilidades domésticas implica su exclusión política”<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> Aristot., *Top.*, I 1, 100a 20 -100b 22, “We shall be able to reason from reputable opinions about any subject presented to us [...] On the other hand, those opinions are reputable which are accepted by everyone or by the majority or by the wise – i.e. by all, or by the majority, or by the most notable and reputable of them”.

<sup>477</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Philosophical inquiry must begin with opinion which a woman in the household does not have access to”, pág. 64.

<sup>478</sup> Aristot., *Pol.*, I 13,1260 a 13-14, “For the slave has no deliberative faculty at all; the woman has, but it is without authority”.

<sup>479</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle's political philosophy*, op. cit., “Aristotle defense of the household (and therewith of the role of its members) neither presupposes innate inferiority of women nor intends their political subordination. Arguing that women should uphold certain domestic responsibilities implies their political exclusion as much or as little as

Swanson también pone énfasis en lo que, según ella, es la defensa por parte de Aristóteles de la propiedad privada. Entendiéndola como un bien necesario en el desarrollo de una vida feliz para el individuo<sup>480</sup>. Pues, dice Aristóteles: “Hay dos cosas, sobre todas, que hacen que los seres humanos se preocupen por las cosas y sientan afecto, el sentido de pertenencia y el de valía”<sup>481</sup>.

Otra de las razones por las que podemos afirmar que lo privado es mejor que lo público, en la filosofía de Aristóteles, y siempre según nuestra autora, es porque en ella se da la amistad. Y la amistad es caracterizada por Aristóteles como uno de los bienes mayores para el individuo. Un bien sin el que los hombres no querrán ni tan siquiera vivir. Es algo que se da en el ámbito privado pero que repercute en el público. “Aristóteles revela en su [...] *Ética* que la amistad es una actividad privada [...] ya que sólo puede surgir de la iniciativa privada”<sup>482</sup>. Pero, añade, “la amistad es importante para las ciudades pues parece que las mantiene unidas, al protegerlas del conflicto cívico, alentando el compartir voluntariamente las posesiones, y produciendo más que alianzas. Por esas razones Aristóteles parece ser contrario a

---

arguing that men should uphold certain domestic responsibilities implies their political exclusion”, pág. 60.

<sup>480</sup> Se basa Swanson en la afirmación aristotélica de *Pol.*, II 5, 1263a 40 – 1263b 4-6, “How immeasurable greater is the pleasure, when a man feels a thing to be his own; [...] And further, there is the greatest pleasure in doing a kindness or service to friends or guests or companions, which can only be rendered when a man has private property”.

<sup>481</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle’s political philosophy*, op. cit., “There are two things above all which make human beings care for things and feel affection, the sense of ownership and the sense of preciousness”, pág. 27.

<sup>482</sup> *Ibíd.*, “Aristotle reveals in his [...] *Ethics* that friendship is a private activity [...] as it can arise only from individual initiative”, pág. 174.

acabar con la amistad entre los ciudadanos”<sup>483</sup>. Porque donde hay amistad ni tan siquiera hace falta justicia, pues la amistad es el mayor bien para las ciudades<sup>484</sup>.

### 2.2.3. El porqué de la vuelta a Aristóteles

No sólo este ensalzamiento de la esfera privada en la *Política* de Aristóteles, por parte de Swanson, pretende acercar dicho pensamiento a la política liberal, sino que Swanson apunta un número de razones por las que los teóricos liberales deberían prestar atención a las enseñanzas aristotélicas. Se pregunta nuestra autora: “¿Por qué deberían los miembros de las sociedades liberales contemporáneas tomar nota de las recomendaciones que Aristóteles hace sobre lo público y lo privado?”<sup>485</sup>.

Y su contestación es clara y, aunque larga, merece ser recogida aquí:

“Primero, lo privado es tan importante para Aristóteles como para los pensadores liberales. Aristóteles está de acuerdo en que cuidar de lo privado es esencial para la auto-suficiencia y la felicidad del individuo y del cuerpo político. De acuerdo con esto él aprobaría la fusión de la teoría liberal y de la economía clásica.

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, “Friendship is a great good for cities in that it seems to hold them together, by safeguarding them against civic conflict, encouraging voluntary sharing of possessions, and rendering them more than alliances. For these reasons Aristotle appears to be against diluting friendship between citizens”, pág. 140.

<sup>484</sup> Aristot., *Pol.*, II 4,1262 b 5-7, “For friendship we believe to be the greatest good of states and what best preserves them against revolutions”.

<sup>485</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle’s political philosophy*, *op. cit.*, “Why should members of contemporary liberal societies take note of Aristotle’s recommendations regarding the public and the private?”, pág. 4.

Segundo, la concepción Aristotélica de lo privado como lugar de la excelencia justifica la expansión de lo privado sobre lo público, fomentando los objetivos del liberalismo.

Tercero, la privacidad según la consideración aristotélica incluye la libertad de no participar en la vida política, algo que muchas teorías liberales protegen. Al sostener que el mejor régimen es la aristocracia, Aristóteles es partidario de que sólo los virtuosos, cuyo número es pequeño, participen en política, donde sea posible. Y no estaría de acuerdo por tanto, con los críticos comunitaristas que piensan que el liberalismo acentúa en exceso lo privado como tal, alentando preocupación por uno mismo y olvidando el espíritu-público.

Cuarto, la concepción aristotélica de lo privado permite un “limitado pluralismo moral”, al igual que el liberalismo clásico. “A cada hombre de acuerdo con lo que es más apropiado para su disposición”. Nuevamente, sólo el carácter de los límites difiere.

Finalmente, Aristóteles indica que incorporar privacidad a la sociedad política depende menos de la iniciativa política que de la privada, y por tanto su filosofía política proporciona menos directivas políticas que ideas sobre cómo vivir. Por todas estas razones, las sociedades liberales deberían encontrar atractiva la concepción aristotélica de lo privado”<sup>486</sup>.

---

<sup>486</sup>*Ibid.*, “First, the private is as important to Aristotle as it is to liberal thinkers. Aristotle agrees that the maintenance of the private is essential to the self-sufficiency and happiness of the individual and of the body politic. Accordingly he would endorse the merging of liberal theory and classical economics.

Second, Aristotle’s conception of the private as harboring excellence justifies the public sector’s expansion of the private, fostering the aims of liberalism.

Third, privacy on Aristotle’s account includes the freedom not to participate in political life which many liberal theories protect. Indeed, arguing that the best regime is aristocracy, Aristotle advocates the political participation of, where possible, only the virtuous, whose numbers are normally small. He would disagree then, with communitarians critics who think that liberalism

En nuestra opinión, son fácilmente desmontables estas premisas que llevan a pensar a Swanson que: “Asimilando la enseñanza aristotélica sobre la centralidad de la excelencia de la actividad privada, la sociedad liberal puede transformarse en una forma de gobierno que promueva la verdadera libertad y se aproxime a la verdadera aristocracia”<sup>487</sup>.

Así como nos parece desmontable la casi totalidad de su interpretación de lo público y lo privado en la filosofía política de Aristóteles. En el próximo apartado intentamos dar muestra de nuestra propia concepción de lo que Aristóteles entiende por público y privado e intentaremos hacer ver porque no nos parecen acertadas ni la lectura propuesta por Hannah Arendt ni la de la profesora Swanson.

### **2.3. LA EXTRAPOLACIÓN HISTÓRICA DE LOS CONCEPTOS DE PÚBLICO Y PRIVADO**

Nos parece, como hemos venido apuntando a lo largo de estas páginas, que separar tajantemente la esfera de lo público y la de lo privado, como en la actualidad parece inevitable, supone un error de base. Es más ya concebirlas como esferas nos

---

overemphasizes the private as such, encouraging preoccupation with the self and discouraging public-spiritedness.

Fourth, Aristotle’s conception of the private allows for “limited moral pluralism”, as does classical liberalism. “To each man the activity in accordance with his own disposition is most choice worthy”. Again, only the nature of the limits differs.

Finally, Aristotle indicates that incorporating privacy into political society depends less on political than on individual initiative, and so his political philosophy provides fewer political directives than insights into how to live. For all these reasons, liberal societies should find Aristotle’s conception of the private eligible”, págs. 7-8.

<sup>487</sup> *Ibid.*, “By assimilating Aristotle’s teaching about the centrality of excellence to the private activity, a liberal society can transform itself into a form of polity that promotes true freedom and approaches true aristocracy”, pág. 8.

parece un error. En este sentido aceptamos tanto las tesis del profesor Geuss<sup>488</sup>, como las de Isaiah Berlin<sup>489</sup>, quienes creen que no existe dicha separación radical entre esferas. Defienden estos autores que no existe un corte limpio entre ambas, sino que existen cuestiones que se distinguen y que tal vez las podríamos denominar “públicas” o “privadas”, pero que normalmente son cuestiones que se superponen. Esto es, ambos estudiosos, al igual que nosotros, defienden que dicha distinción se desvanece.

Esa es también nuestra conclusión. Que no es fácil distinguir entre asuntos puramente privados y aquellos totalmente públicos. A lo largo de las páginas anteriores hemos defendido y demostrado que si hoy día la distinción es más que difícil, extrapolar dicha distinción a la filosofía griega es aún más complicado. Por eso, afirmamos que la posición aristotélica no es tan tajante ni en un sentido ni en otro, como afirman Arendt o Swanson. En nuestra opinión, Aristóteles es mucho más moderado en sus teorías.

En primer lugar, queremos sintetizar nuestra concepción de lo que es “público” y “privado” para Aristóteles<sup>490</sup>, tras nuestro análisis anterior. Creemos, cercanos a la postura liberal que, para el Estagirita, como para los griegos en general, público y privado no responden a lugares. Y si debemos ceñirnos a la restringida dicotomía,

---

<sup>488</sup> Geuss, R.: *Public goods, private goods, op. cit.*, “There is no such thing as the public private distinction, it is a deep mistake to think that there is a single substantive distinction here that can be made to do any real philosophical or political work. When one begins to look at it carefully, the purported distinction between public and private begins to dissolve into a number of issues that have relatively little to do with one another. It would be a good idea for us to think again before appealing unreflectively to “the public and private distinction” in justificatory contexts”, pág. 106.

<sup>489</sup> Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad, op. cit.*, pág. 260. “No se trata sólomente de que mi vida material dependa de la interacción con los hombres, ni de que sea lo que soy como resultado de las fuerzas sociales, sino de que algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia identidad moral y social, son sólo inteligibles en los términos de la red social a la que pertenezco”.

<sup>490</sup> El tercer capítulo lo dedicaremos íntegramente a dar explicación de la teoría de lo público y lo privado en la filosofía de Aristóteles y se verán así justificadas las afirmaciones que aquí hacemos.



que se nos presenta en el panorama actual, entre lugares y acciones, estamos más cercanos a la posición de que público y privado responden para Aristóteles a tipos de acciones<sup>491</sup>. Acciones que podríamos separar entre aquellas que corresponden a la virtud del hombre bueno y aquellas que se llevan a cabo bajo la virtud del buen ciudadano. En este sentido, únicamente, podríamos hacer la división entre acciones éticas y acciones políticas.

Del mismo modo queremos aclarar que para Aristóteles la libertad no es hacer cada uno lo que le plazca. Pues, como analizaremos en nuestro siguiente apartado, para Aristóteles: “en las democracias del tipo más extremo ha surgido una idea falsa de la libertad, la cual es contradictoria al verdadero interés del Estado. [...] De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere, o en palabras de Eurípides “de acuerdo a su gusto”. Pero esto es erróneo; pues los hombres no deben considerar una esclavitud el vivir de acuerdo con la constitución, sino una salvación”<sup>492</sup>. Así entendido, el sentido de la concepción aristotélica de la libertad está más cercana a las posturas republicanas que a las liberales.

Tampoco creemos adecuada la división que el profesor Geuss hace al respecto de lo público y lo privado entre aquello manifiesto frente lo oculto. No aceptamos que ésta sea rigurosa, pues eso significaría aceptar, con Arendt, que para Aristóteles el ámbito privado es un ámbito oscuro, carente de virtudes. En cambio,

---

<sup>491</sup> Creemos que la distinción público y privado se refiere a un abanico de posibilidades mucho más amplio que la simple dicotomía lugares o acciones. Existen muchas más cosas a las que podemos denominar públicas y privadas.

<sup>492</sup> Aristot., *Pol.*, 1310a 26-35, “In democracies of the more extreme type there has arisen a false idea of freedom which is contradictory to the true interest of the state. [...] In such democracies every one lives as he pleases, on in the words of Euripides, “according to his fancy”. But this is all wrong; men should not think it slavery to live according to the rule of the constitution; for it is their salvation”.

También, Aristot., *Eth. Nic.*, 1180a 27, “In the Spartan state alone, or almost alone, the legislator seems to have paid attention to questions of nurture and occupations; in most states such matters have been neglected, and each lives as he pleases, Cyclops-fashion, “to his own wife and children dealing law”.

sí aceptamos la teoría de Arendt de que lo privado, en Grecia, y también en la concepción aristotélica, tiene algo de *idios* en el sentido de *idiotas*, pero no estamos de acuerdo en que éste sea su único sentido. Pues, *idios* como hemos demostrado con anterioridad tiene un significado mucho más rico. *Idios* supone lo que es de uno, lo que no es común, así como aquello que no pertenece a lo público, al régimen político.

Por todas estas razones, que nos llevan a ver que no existe una verdadera separación de esferas en la filosofía aristotélica, negamos de raíz tanto las conclusiones a las que llega Hannah Arendt como aquellas extraídas por la profesora Swanson.

### **2.3.1. Aciertos y desaciertos de la lectura republicana**

Comenzaremos con lo que respecta a Hannah Arendt. Nos parece necesario denunciar, ante todo, que Arendt no justifica, en modo alguno, sus afirmaciones sobre la *Política* de Aristóteles con cita alguna de ésta. No hace referencias precisas a las obras de Aristóteles. En cualquier caso, como ahora veremos, dichos textos no suelen confirmar lo que esta autora defiende. Además, hemos de aclarar que no suele ser fácil discernir en su texto, *La condición humana*, aquellas afirmaciones que hace respecto de Aristóteles y aquellas en las que se refiere a los griegos en general.

En primer lugar, y como ya hemos defendido en estas páginas, debemos apuntar que por las razones ya esgrimidas, negamos que público y privado correspondan en la filosofía aristotélica a lugares, como defiende Arendt. Pues, aunque se pudiera entender, como Arendt señala, lo público como lo común, y

siendo cierto que lo público, en el sentido de aquello que todos comparten, representase la ciudad<sup>493</sup>, hay otras muchas cosas que también son compartidas por todos, como la constitución o el régimen político, que no atienden a lugares.

Aceptamos con Arendt, que para Aristóteles, como para los griegos, el ámbito de la política es superior a aquel que tiene que ver con las tareas de la casa. Lo que no aceptamos es que Aristóteles relegue a un lugar tan negativo este segundo ámbito. No creemos en tal minusvaloración de la esfera privada. En primer lugar porque, como ya hemos mencionado, creemos que dicha esfera recoge todas las acciones que tienen que ver con la virtud del hombre bueno. Pero, además porque como dice Javier Roiz, “la acción pública, la que se produce en el *ágora*, es la que se lleva los grandes honores. Ahora bien, para que exista esta tercera se deben dar las dos anteriores, [labor y trabajo]”<sup>494</sup>.

Otra de las razones que evidencia que la visión que Aristóteles tiene de la casa, no es tan negativa como piensa Arendt, es que Aristóteles hace una clara defensa de ésta, frente a las propuestas de Platón. Aristóteles, al referirse a las distintas propuestas sobre las formas de gobierno, y hablar de la *República* de Platón, lo que más critica a su maestro es su comunismo, su afán por abolir la casa y la familia<sup>495</sup>.

Aristóteles no es partidario de abolir la institución familiar ni el ámbito de la casa, como afirma la profesora Swanson. Pero, la razón no es que crea que hay que defender el ámbito privado a ultranza, sino que lo importante de ésta es que

---

<sup>493</sup> Aristot., *Pol.*, 1260 b 38 – 1261 a 1, “That they should have nothing in common is clearly impossible, for the constitution is a community, and must at any rate have a common place – one city will be in one place, and the citizens are those who share in that one city”.

<sup>494</sup> Roiz, J.: “Hannah Arendt como teórica de la política”, en *Daimon. Revista de filosofía*, nº26, pág. 145.

<sup>495</sup> Dedicó Aristóteles toda la primera parte del libro II de la *Política* a defender su oposición a dicha teoría socrático-platónica.

proporcionará buenas formas de vida que se filtrarán a la vida de la *polis*. Pues, según Aristóteles, es precisamente en la casa y en las decisiones éticas del ámbito privado, donde se toma contacto con la virtud y donde ésta se cultiva. Y será esa la virtud que luego los ciudadanos llevarán al *ágora*. Esto es, el ámbito privado da lugar a buenos ciudadanos mediante la educación. Lo privado, en este sentido, sirve a la *polis*, pues le proporciona “virtud”, pero además los bienes pertenecientes a la casa y a la familia repercuten también en la *polis*. Pues, la casa es parte de la ésta, y los individuos no son nada si no es en la *polis*.

Afirma Aristóteles en su *Política*:

“En cuanto al marido y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está, y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno. Porque como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen del gobierno, si es que la excelencia de alguno de ellos parece tener alguna importancia para la excelencia de la ciudad. Y necesariamente tiene importancia: porque los niños crecen para convertirse en ciudadanos, y las mujeres son la mitad de la población libre de la comunidad política”<sup>496</sup>.

---

<sup>496</sup> Aristot., *Pol.*, 1260 b 9-20, “The relation of husband and wife, father and child, thier several excellences, what in their intercourse with one another is good, and what is evil, and how we may pursue the good and escape the evil, will have to be discussed when we speak of the different forms of government. For, inasmuch as every family is a part of a state, and these relationships are the parts of a family, and the excellence of the part must have regard to the excellence of the whole, women and children must be trained by education with an eye to the constitution, if the excellences of either of them are supposed to make any difference in the excellences of the state.

Los hombres además deben cumplir y tener ambas virtudes, aquellas privadas del buen hombre y aquellas públicas del buen ciudadano, que se adquieren en el *ágora*, en las decisiones políticas. Sólo teniendo ambas, el individuo será “bueno”.

Es más, la propia Arendt es algo contradictoria en sus afirmaciones a este respecto. Como expone la profesora Swanson, Arendt afirma que: “Aristóteles cree que en la esfera pública aguarda una vida “verdaderamente humana”, uno debe ganarse dicha vida teniendo el coraje de abandonar la protegida y predecible casa”<sup>497</sup>. Y la clave está en: “tener el valor de abandonar la casa”. Pues, como Swanson se pregunta: si el ámbito de la casa es tal y como Arendt lo describe ¿por qué haría falta coraje para abandonar dicho ámbito?

Otra de las afirmaciones que nos parece fácilmente desmontable, en la concepción de Arendt, es la que se refiere a la necesidad como el elemento dominante en el ámbito privado. Creemos, más bien, que ésta es para Aristóteles una esfera, en la que se da también la libertad, al igual que en el campo de la política. Ya que en ella se llevan a cabo las decisiones libres del hombre bueno, esto es, las decisiones éticas. Y es que, para Aristóteles, una acción ética es una acción que responde a una deliberación libre y racional.

Arendt, incluso defiende que en el ámbito de lo privado, entendido según ella, como la casa, no tiene cabida la virtud o el comportamiento ético, ya que dicho comportamiento implica libertad y decisión, algo que no puede existir en el ámbito de la necesidad por excelencia.

---

And they must make a difference: for the children grow up to be citizens, and half the free persons in a state are women”.

<sup>497</sup> Swanson, J. A.: *The public and the private in Aristotle's political philosophy, op. Cit.*, “Aristotle thinks that a “truly human” life awaits in the public sphere. One must earn this life by mustering the courage to leave the sheltered and predictable household”, pág. 9.

No estamos por tanto de acuerdo con las afirmaciones arendtianas de que:

“La propia excelencia, *areté* para los griegos, y *virtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar, presencia de los iguales o inferiores a uno”<sup>498</sup>.

Esto es fácilmente reconocido como falso, si lo contrastamos con las propias afirmaciones de Aristóteles:

“Así pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas, y a las virtudes de aquellos más que a la posesión de la llamada riqueza, y más a las de los libres que a las de los esclavos. Una pregunta debe ser hecha, si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles – si éste puede tener virtudes como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y otras similares; o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales. [...] Y en general hay que examinar esto respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es la misma o es otra diferente. [...] Si el que manda es intemperante e injusto, ¿cómo va a manda bien? Si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nada de lo que debe. Es evidente, por tanto, que ambos necesariamente

---

<sup>498</sup> Arendt, H.: *La condición humana, op.cit.*, pág. 58.

deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los sujetos”<sup>499</sup>.

Tampoco nos parece acertado decir, como dice Arendt, que la casa sea el lugar reservado a la violencia. Pues ni tan siquiera acepta Aristóteles el uso de la violencia en el gobierno de los esclavos. El propio Aristóteles dice en su *Política* todo lo contrario:

“En algunos casos existe una clara distinción entre las dos clases, siendo conveniente y justo para algunos ser esclavo, y para otros, dominar: y practicando la obediencia, los otros ejerciendo la autoridad de que la naturaleza le dotó. Pero el abuso de esa autoridad es perjudicial para ambos; ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso, cuando la relación entre el amo y el esclavo es natural ellos son amigos y tienen un interés común, pero si descansa únicamente en lo convencional y la fuerza lo contrario es cierto”<sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> Aristot., *Pol.*, 1259 b 17 – 1260 a 4, “Thus it is clear that household management attends more to men than to the acquisition of inanimate things, and to human excellence more than to the excellence of property which we call wealth, and to the excellence of freemen more than to the excellence of slaves. A question may indeed be raised, whether there is any excellence at all in a slave beyond those of an instrument and of a servant – whether he can have the excellences of temperance, courage, justice, and the like; or whether slaves possess only bodily services. [...] So in general we may ask about the natural ruler, and the natural subject, whether they have the same or different excellences. [...] For if the ruler is intemperate and unjust, how can he rule well? If the subject, how can he obey well? If he is licentious and cowardly, he will certainly not do what is fitting. It is evident, therefore, that both of them must have a share of excellence, but varying as natural subjects also vary among themselves”.

<sup>500</sup> Aristot., *Pol.*, 1255 b 6-15, “There is in some cases a marked distinction between the two classes, rendering it expedient and right for the one to be slaves and the others to be masters: the one practising obedience, the others exercising the authority and lordship which nature intended them to have. The abuse of this authority is injurious to both; for the interests of part and whole, of body and soul, are the same, and the slave is a part of the master, a living but separated part of his bodily frame. Hence, where the relation of master and slave between them is natural they are

De igual modo afirma:

“Es manifiesto que el señor debe ser para el esclavo la causa de la virtud. [...] Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos y dicen que sólo hay que darles ordenes, porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños”<sup>501</sup>.

En cuanto a la opinión de Arendt, respecto al papel de las mujeres en la *Política*, creemos con ella que Aristóteles reduce su lugar al ámbito de la casa. Pero, en nuestra opinión su papel no es tan negativo. La mujer es, para Aristóteles, la encargada de gobernar a los esclavos, y en gran medida es la educadora de aquellos que serán los ciudadanos del futuro, así como la persona que debe estar al tanto de que la casa funcione correctamente, lo cual repercute en la vida común. Por ello, y porque Aristóteles otorga *logos* y *areté* a la mujer, creemos que su opinión sobre ésta no es tan negativa como propone Arendt.

En resumen podemos decir respecto de la interpretación de Hannah Arendt que, mientras ella defiende que: “los romanos [...] a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia”<sup>502</sup>, nosotros defendemos que esa es precisamente la tesis de Aristóteles, que no era romano, sino griego.

---

friends and gave a common interest, but where it rests merely on convention and force the reverse is true”.

<sup>501</sup> Aristot., *Pol.*, 1260 b 4 - 8, “It is manifest, then, that the master ought to be the source of such excellence in the slave. [...] That is why they are mistaken who forbid us to converse with slaves and say that we should employ command only, for slaves stand even more in need of admonition than children”.

<sup>502</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 68.



### 2.3.2. Pros y contras de la lectura liberal

En cuanto a la lectura liberal que Swanson hace de la *Política* de Aristóteles, creemos que pese a su defensa de la separación de esferas, sus afirmaciones dan lugar a pensar que no existe tal separación, o al menos que ésta no es tan tajante. Pues, nuestra autora, continuamente, basa su defensa de la esfera privada y de la privacidad de los individuos, en que dicha privacidad es buena para la *polis*. Por lo que pese a su ensalzamiento de la esfera privada, lo que se lee entre líneas es que dicha esfera está al servicio de la *polis*, así como que el bien y las virtudes de aquella repercuten en ésta.

Afirma Swanson que los gobernantes deben facilitar la privacidad porque es buena para la *polis*. Algo que podemos ver en este pasaje: “Aristóteles apunta la idea de que lo privado tiene más poder para lograr la excelencia que lo público. Por eso, los buenos legisladores se preocupan por facilitar la privacidad y por tanto la amistad verdadera, con las leyes y la educación [...] porque deberían estar preocupados por conseguir la mayor virtud de sus ciudadanos”<sup>503</sup>. Además, a lo largo de la obra *The public and the private in Aristotle’s political philosophy*, Swanson repite algunas afirmaciones del tipo: “gobernar la casa [...] lo prepara a uno para vivir en el mejor régimen o para contribuir a su conservación”<sup>504</sup>.

---

<sup>503</sup> Swanson, J. A.: *The public and the private in Aristotle’s political philosophy*, op. Cit., “Aristotle prompts the thought that the private has more power to elicit excellence than the public. Good legislators, then, are concerned to facilitate privacy and thus true friendship with laws and education [...] for they should be concerned with eliciting the most virtue possible from their citizens”, págs. 29-30.

<sup>504</sup> *Ibíd.*, “Ruling the household [...] it prepares one to live in the best regime or to contribute to its making”, pág. 25.

Como se desprende de nuestra defensa de la unidad de ambas esferas estamos de acuerdo con estas últimas afirmaciones. Otra de las lecturas con las que estamos totalmente de acuerdo con la profesora Swanson es en su afirmación y explicación al respecto de que público y privado responden a acciones en la teoría aristotélica. Con lo que no estamos de acuerdo es con la extrapolación que hace para defender que la casa es un lugar privado.

No compartimos el ensalzamiento exagerado que nuestra autora liberal hace del ámbito de lo privado. Es cierto que Aristóteles no cree que lo privado sea tan negativo como defiende Arendt. Pues, en dicho ámbito se engloba, como bien expone Swanson, la justicia natural y, evidentemente, las decisiones éticas. Por tanto, éste no está privado de virtud. Es en lo privado donde se cultiva la amistad y donde tiene lugar la actividad más sublime de todas: la filosofía. Pero, no se puede deducir, como hace Swanson, que por ello dicho ámbito sea más importante y necesario que el público, aquel en el que se llevan a cabo las decisiones políticas.

Como decimos, Swanson pretende demostrar, en distintos sentidos, que realmente Aristóteles le da mayor importancia a lo que tiene que ver con lo privado. Y para ello enfatiza demasiado algunas afirmaciones aristotélicas. Afirmaciones estas que no pueden entenderse si se sacan de su contexto. Este es el caso, de sus aseveraciones sobre la filosofía. Es cierto, como ya hemos aceptado, que la filosofía, según Aristóteles, se da en el ámbito de lo privado, pero de ahí no se puede deducir que: “en tanto que el régimen no puede aspirar a la excelencia sin las intuiciones que sólo la filosofía puede proporcionar, Aristóteles puede estar insinuando que lo privado debe prevalecer”<sup>505</sup>.

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, “Insofar as a regime cannot aspire to excellence without the insights only philosophy can yield, Aristóteles may be insinuating that the private should prevail”, pág. 208.

Igual ocurre con su exposición sobre la visión aristotélica de la mujer. Swanson, como ya hemos hecho ver en nuestra exposición, afirma que la mujer es mejor que el hombre. Y esto por varias razones: porque está en el ámbito privado; porque tiene virtudes tales como prudencia y justicia; y porque, según nuestra autora, tiene más cualidades que el hombre para llevar a cabo la actividad suprema: la filosofía. Y es cierto que la mujer también tiene virtud, que es justa, y que por el desempeño de sus tareas debe adquirir prudencia. Pero ya se encarga Aristóteles de decir que sus virtudes son distintas lo cual no significa mejores<sup>506</sup>.

En todo caso, sí aceptamos que las virtudes femeninas son necesarias para la sociedad, como defiende Swanson. Pues, “aunque las virtudes masculinas como la fuerza, el buen estado físico, y el valor sirven a la comunidad, la comunidad no es totalmente feliz si no se asegura también las virtudes femeninas”<sup>507</sup>. Dicha afirmación viene abalada por las propias palabras de Aristóteles:

“La virtud de las mujeres reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte, y, por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sean hacendosas sin mezquindad. Y, por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres que entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual

---

<sup>506</sup> Aristot., *Pol.*, 1260 a 30, “Silence is a woman’s glory, but this is not equally the glory of a man”.

Además, Aristot., *Pol.*, 1260 a 15, “It must necessarily be supposed to be with the excellences of character also; all should partake of them, but only in such a manner and degree as is required by each for the fulfillment of his function”.

Y, Aristot., *Pol.*, 1277 b 19 – 26, “The temperance and courage of men and women differ. [...] For a man would be thought a coward if he had no more courage than a courageous woman, and a woman would be thought loquacious if she imposed no more restraint on her conversation than the good man; and indeed their part in the management of the household is different, for the duty of the one is to acquire, and the other to preserve”.

<sup>507</sup> Swanson, J.A.: *The public and the private in Aristotle’s political philosophy*, *op. cit.*, “Although the peculiarly male virtues of strength, fitness, and courage serve the community, a community is not fully happy unless it secures female virtues as well”.

hacerse con estas cualidades. Mientras, entre los Lacedemonios, el estado de las mujeres es malo, y casi la mitad de ellos no son felices”<sup>508</sup>.

Por todo lo anterior, creemos que la lectura liberal de las teorías aristotélicas sobre lo público y lo privado es muy sesgada, tanto o más que la republicana. Además, por el modo de concebir la libertad, no podemos aceptar que Aristóteles esté cerca de las posiciones liberales. Así como nos parece totalmente falsa la afirmación de Swanson de que la privacidad según Aristóteles incluía la libertad de no participar en asuntos públicos<sup>509</sup>. Y creemos que esa es una afirmación que no puede ser abalada por pasaje alguno de obra alguna de Aristóteles. Pues, los modos que liberales y Aristóteles tienen de entender la libertad son radicalmente distintos. Mientras los liberales, como ya nos encargamos de exponer al inicio de estas páginas, defienden el: “haz como quieras con tu libertad”. Aristóteles defiende el: “eres libre para hacer según la recta razón”. Dos concepciones no sólo distintas sino antagónicas. Mientras para los liberales el ámbito privado, que ellos entienden como el ámbito de la libertad, sólo incumbe al propio individuo. Para Aristóteles por el contrario, el ámbito privado requiere virtud y moderación y está íntimamente unido al ámbito público.

Por todas estas razones no aceptamos la lectura liberal ni la republicana de la *Política* de Aristóteles. En nuestra opinión, lo que Aristóteles defiende a lo largo y ancho de su filosofía de las cosas humanas es la unión de ambas esferas. Además Aristóteles está plenamente convencido de que cada una de éstas sólo funcionará si se da la interacción de ambas. Creemos, por tanto, que la casa entendida como

---

<sup>508</sup> Aristot., *Reth.*, 1361 a 6-11, “Both male and female are here included; the excellences of the latter are, in body, beauty and stature; in soul, self-command and an industry that is not sordid. Communities as well as individuals should lack none of these perfections, in their women as in their men. Where, as among the Lacedaemonians, the state of women is bad, almost half of them are not happy”.

<sup>509</sup> Remitimos a las razones que la profesora Swanson daba respecto a la importancia de las teorías de Aristóteles para los teóricos liberales.

unidad familiar, comprendiendo no sólo familia, sino también esclavos y posesiones, debe servir a la *polis*. Del mismo modo en que cada individuo debe servir a la ciudad<sup>510</sup>. Pues la casa debe educar como buenos ciudadanos a sus miembros, ya que las personas sólo logran su vida más deseada en la *polis*. La casa no es más que una parte de la *polis*, y las virtudes de aquella son también virtudes de ésta.

Nuestro resumen sería, por tanto, que existe una reciprocidad entre lo público y lo privado en la filosofía política de Aristóteles, que tanto republicanos como liberales olvidan, o al menos menosprecian.

Pero, veamos cuál es la postura de Aristóteles al respecto de estos asuntos en sus textos.

---

<sup>510</sup> Aristot., *Pol.*, 1337 a 27 - 30. "Neither must we suppose that anyone of the citizens belongs to himself, for they all belong to the state, and are each of them a part of the state, and the care of each part is inseparable from the care of the whole".

### 3. UNA TERCERA VISIÓN: LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES

*“Por Zeus, necesito algún truco  
para seguir siendo dueño de lo mío  
y tener en común con estos  
una parte de lo que se amasa”.*

*Aristófanes.*

*La Asamblea de las mujeres.*

En los anteriores apartados hemos expuesto la importancia que la filosofía práctica de Aristóteles tiene en la filosofía práctica contemporánea. Hemos hecho patente, también, que son muy dispares las lecturas que se hacen de unos mismos textos, las obras de Aristóteles, sirviendo estos como aval de teorías no sólo diferentes sino totalmente contrapuestas. Por eso, ahora, debemos centrarnos en los propios textos de Aristóteles, pues son estos los que debemos leer, analizar y discutir, ya que son el único arma de que disponemos para poder demostrar lo que hasta aquí hemos venido apuntando: que no podemos hablar de separación tajante de esferas en el pensamiento de Aristóteles, frente a lo que pretenden hacernos creer tanto republicanos como liberales.

Para poder demostrar esta afirmación debemos centrarnos sobre todo en las obras básicas para comprender la filosofía práctica del filósofo de Estagira, esto es, los tratados de ética así como su *Política*. Pero, no podemos olvidar que si bien son estos los tratados que más cercanos están entre sí, no forman un pensamiento aislado

sino que pertenecen a un todo. Y ese todo es el pensamiento de Aristóteles. Por tanto, comprender los tratados de filosofía política pasa por entenderlos en unión con el concepto que nuestro filósofo tiene de naturaleza o de hombre o de libertad, así como comprender su metodología o la teleología que atraviesa toda su filosofía. A todo esto, a defender la unión de los tratados de ética y de política, así como la unión de la vida política del individuo con su comportamiento moral, dentro de la totalidad del pensamiento aristotélico, y mediante el análisis de los textos, dedicamos este tercer apartado.

### **3.1. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ARISTOTÉLICA**

#### **3.1.1. ¿Qué es la filosofía práctica para Aristóteles?**

Es Sócrates el primer filósofo que atiende a los problemas propiamente humanos. Y es Sócrates el primero que se interesa por la perfección del hombre y por el cómo hacer mejores a los hombres. Es el primero en hablar del bien como perfección humana. También Platón hablará, siguiendo a su maestro, del bien como perfección del hombre, y se preocupará por los problemas de éste. Y por ello atenderá y otorgará una importancia crucial a la ética y a la política.

Sin embargo, será Aristóteles el primero que hablará de una filosofía práctica como tal. Será él quien acuñará dicha denominación para hacer mención a la ciencia

de las acciones humanas<sup>511</sup>. Esto ocurre por primera vez en su *Metafísica*, cuando Aristóteles quiere distinguir la filosofía primera de los otros tipos de ciencia. Y afirma:

“También es cierto que la filosofía debería ser llamada conocimiento de la verdad. Porque el fin de la sabiduría teórica es la verdad, mientras que el de la sabiduría práctica es la acción, (porque incluso si consideran como son las cosas, los hombres prácticos no estudian lo que es eterno sino lo que está en relación a algo y en un tiempo)”<sup>512</sup>.

Aquí nos da la primera definición en la que nos hace ver que también los asuntos prácticos, humanos, pueden ser estudiados por una ciencia. En otros escritos se refiere a esta ciencia de las cosas humanas como ciencia política, al ser ésta la que engloba todas las ciencias prácticas. Ciencia práctica es para Aristóteles tanto la ciencia que estudia el bien del individuo, como la que estudia el bien de la familia y el de la *polis*. Por eso nos dice el profesor Berti que: “La “filosofía práctica” era la disciplina concebida por Aristóteles como capaz de asegurar un cierto tipo de

---

<sup>511</sup> Enrico Berti: *Filosofía práctica*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2004. “Platone distingue chiaramente quelle che egli chiama “scienze pratiche”, con la stessa espressione che troveremo poi in Aristotele, dalle scienze puramente conoscitive, corrispondenti a quelle che Aristotele chiamerà scienze teoretiche. Ma, come si vede, per scienze pratiche egli intende le scienze che hanno a che fare con i lavori manuali e rendono capaci di produrre quel che prima non era. Esse corrispondono, dunque, a quelle che Aristotele chiamerà tecniche o scienze poietiche. Insomma Platone, pur usando le espressioni « azione » (*praxis*) e « ciencia práctica » (*praktike episteme*), non ha ancora distinto il concetto di azione da quello di produzione, né di conseguenza le scienze pratiche da quelle poietiche. Perciò non si può dire che egli possieda propriamente il concetto di filosofia práctica », pág. 12.

<sup>512</sup> Aristot., *Metaph.*, II 1, 993 b 20 – 23, “It is right also that philosophy should be called knowledge of the truth. For the end of theoretical knowledge is truth, while that of practical knowledge is action (for even if they consider how things are, practical men do not study what is eternal but what stands in some relation at some time)”.



racionalidad a la vida práctica, tanto sobre el plano de la ética como sobre aquel, más abarcante, de la política”<sup>513</sup>.

Aristóteles divide las ciencias en tres grandes tipos: ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias *poiéticas*<sup>514</sup>. Si bien la verdadera división la encontramos, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. Esta distinción responde a la división entre las ciencias<sup>515</sup> que se preguntan por la verdad de las cosas y las que se preguntan por las acciones. La que se pregunta y busca las causas de las acciones será, precisamente, la filosofía práctica. Su método<sup>516</sup> es distinto y menos preciso que el de la filosofía teórica, pero aún así no podemos confundirla con la simple virtud de la prudencia. Lo cierto es que la filosofía práctica aristotélica está a medio camino entre la *praxis* política que desarrollan los gobernantes y la pura teoría. Pues, es ciencia pero debe ser puesta en práctica.

La particularidad de la filosofía práctica, frente a las ciencias teóricas, es que se encarga no sólo de conocer las causas sino también de hacer posible que se lleven a cabo las acciones buenas. Debe perfeccionar al individuo que la posee. Y es aquí donde aparece la otra distinción característica de la filosofía práctica aristotélica, la distinción entre *praxis* y *poiesis*, o lo que es lo mismo, entre acción y obra o producción.

En la *praxis* la actividad repercute en el propio individuo que la lleva a cabo, por el contrario en la *poiesis* se produce algo distinto de la propia actividad, la acción

---

<sup>513</sup> Enrico Berti: *Il bene*, Editrice La Scuola, Brescia, 1983, “La “filosofía práctica” era la disciplina concebida por Aristóteles como capaz de asegurar un cierto tipo de racionalidad a la vida práctica, sea en el plano de la ética que en el más amplio de la política” pág. 50.

<sup>514</sup> Aristot., *Metaph.*, VI 1, 1025 b 25, “All thought is either practical or productive or theoretical”.

<sup>515</sup> También en Platón en el *Político* nos da una división de las ciencias. Cfr. Platón, *Político*, 258 c-e. Y también éste distingue entre ciencias cognitivas y ciencias prácticas. Pero para Platón éstas últimas tienen que ver con la producción.

<sup>516</sup> Cfr. “El método de la ciencia política” en Berti, E.: *Filosofía Práctica*, *op.cit.*, págs. 20- 24.

tiene un fin distinto de ella misma<sup>517</sup>. Para Aristóteles la filosofía práctica, como hemos afirmado con anterioridad, pretende no sólo el conocimiento y la realización de obras, sino que lo que realmente debe conseguir es hacer bueno al individuo que conoce y que lleva a cabo dichas acciones. Y por tanto, la filosofía o ciencia práctica tiene como objeto esas acciones que tienen el fin en sí mismas. En cambio la *ciencia poietica* tendrá como objeto la *teché*, la técnica que produce obras.

De este modo se puede resumir la jerarquía que el discípulo de Platón hace de las distintas ciencias. En primer lugar sitúa Aristóteles las ciencias teóricas, en segundo las prácticas y por último las ciencias poieticas<sup>518</sup>.

Porque para Aristóteles el fin de la filosofía práctica no es el conocimiento ni la perfección del producto o la obra, si no la perfección del propio individuo, podemos decir que la identificación de la ciencia política como conocimiento del bien, o sea la coincidencia de política y ética es característica de Platón, pero no es la postura defendida por su discípulo. Aquí se ve claramente la distancia entre maestro y discípulo. Para Platón la política no es ni tan siquiera una ciencia práctica sino cognoscitiva<sup>519</sup>. Esto es coherente con la totalidad de su filosofía ya que defiende

---

<sup>517</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VI 5, 1140 b 3-7. “While making has an end other than itself, action cannot; for good action itself is its end”.

<sup>518</sup> Aristot., *Top.*, VI 6, 145a 15 – 17. “As in the case of knowledge. This is classed as speculative, practical, and productive; and each of these denotes a relation; for it speculates upon something, and produces something and does something”.

<sup>519</sup> Platón, *Político*, 259 c – 260 a.

“Extr. - En consecuencia, a proposito de lo que estábamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y, se la llame “real”, “política” o “administrativa”, es eso algo que no tiene por qué importarnos.

J. Sóc. - ¿Por qué habría de importarnos?

Extr. - Ahora bien, hay algo que es, sin duda, bien claro: que un rey, con sus manos y con su cuerpo todo, es muy poco lo que puede para retener el gobierno, si se compara con lo que logra con la penetración y el vigor de su alma.

J. Sóc. - Es evidente.

Extr. - ¿Quieres, entonces, que digamos que el rey se sitúa dentro del arte cognoscitiva con mayor propiedad que dentro de la manual y, en general, de la práctica?

J. Sóc. - ¿Y cómo no?

que la filosofía es la ciencia de las Ideas y de su conocimiento. Luego, el conocimiento del Bien debe ser llevado a cabo por el filósofo y por tanto también éste debe ejercer el papel de gobernante. En la filosofía platónica no existe una distinción entre la filosofía teórica y lo que nosotros, y el propio Aristóteles, entendemos como filosofía práctica<sup>520</sup>. Además el conocimiento del Bien será idéntico para el hombre de política que para el hombre ético, según Platón. Eso es así porque existe “el Bien”. En cambio Aristóteles defiende una pluralidad de bienes.

---

Extr. – A la política y al político, al arte real y al hombre real, ¿a todo ello, entonces, lo reuniremos, como si se tratara de una unidad?

J. Sóc. – Evidentemente.

Extr. - ¿Y andaríamos bien encaminados si después de esto dividiéramos la ciencia cognoscitiva?

J. Sóc. - Claro que sí.

Extr.- Presta, pues, mucha atención, para ver si podemos descubrir alguna articulación en ella.

J. Sóc. – Dime cuál.

Extr. – Ésta: había sin duda, según dijimos, un arte del cálculo...

J. Sóc. – Sí.

Extr. - Y yo, al menos, estoy convencido de que ella se encuentra entre las artes cognoscitivas.

J. Sóc. - ¿Y cómo no?

Extr. – Y, una vez que el arte del cálculo ha conocido la diferencia entre los números, ¿podremos asignarle alguna otra función que no sea la de juzgar lo que ella conoce?

J. Sóc. - ¿Cómo podríamos?

Extr. – No cabe duda, por otra parte, de que cualquier arquitecto no es él un obrero, sino que gobierna a los obreros.

J. Sóc. – Sí.

Extr. – En la medida, por cierto, en que brinda su conocimiento, pero no su actividad manual.

J. Sóc. – Así es.

Extr. – Por lo tanto, con justa razón podría decirse que participa de la ciencia cognoscitiva.

J. Sóc. – Sí en efecto.

Extr. – Y a éste –al menos yo así lo creo–, una vez que ha emitido su juicio, no le corresponde dar por terminada su tarea y desligarse de ella, como hacía el calculador, sino que, por el contrario, debe continuar dando las directivas apropiadas a cada uno de los obreros, hasta tanto ellos hayan cumplido la labor que se les ordenó.

J. Sóc. – Es cierto.

Extr. – En consecuencia, ¿son cognoscitivas todas las ciencias de este tipo y cuantas se hallan vinculadas a la ciencia del cálculo, pero estos dos géneros difieren entre sí por el hecho de que uno juzga y otro dirige?

J. Sóc. – Así parece”.

<sup>520</sup> Berti, E.: *Filosofía pratica, op. cit.*, “Platone riconosce alla politica una finalit  pratica, perché la considera una scienza non soltanto capace di pronunciare giudizi, ma capace anche e soprattutto di comandare; ma questa   una divisione interna alla scienza cognoscitiva, non   un genere di scienza diverso. Ci  conferma la sua idea di una scienza suprema insieme teoretica e pratica, la dialettica appunto, che   anche politica”, pág.16.

En su filosofía de las cosas prácticas, Aristóteles, según su costumbre, parte de la experiencia y de la observación para recordarnos que toda acción, toda elección y toda disciplina tienden a un fin, e identifica el fin con el bien<sup>521</sup>. El bien es, entonces, entendido como aquello a lo que se tiende. La función es identificada con el fin, con el bien<sup>522</sup>. Pero, además, Aristóteles observa que existen muchos fines diversos, muchos bienes. Algunos de esos fines se persiguen por sí mismos, mientras que otros se persiguen en vistas de algún otro. Y por tanto algunos de esos son entendidos como bienes en vistas de otros y no por sí mismos.

Nuestro autor, debido a su pensamiento teleológico, jerarquiza esos fines, haciendo de algunos de esos fines medios para conseguir otros<sup>523</sup>. Las ciencias que tengan como objeto los bienes que se desean y buscan por sí mismos serán superiores a aquellas que tengan como objeto los bienes que no son más que medios para otros fines. Y el fin supremo al que todos los demás tenderán y por el que serán deseados y buscados será el fin buscado por sí y por ninguna otra cosa. Ese será, según Aristóteles, el objeto de la ciencia práctica, que versa sobre la acción. A esa

---

<sup>521</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 1, 1094 a 1 - 3. "Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim".

Aristot., *Phys.*, II 2, 194 a 28 -33. "The nature is the end or that for the sake of which. For if a thing undergoes a continuous change toward some end or that for the sake of which. For if a thing undergoes a continuous change toward some end, that last stage is actually that for the sake of which. (That is why the poet was carried away into making an absurd statement when he said "he has the end for the sake of which he was born". For every stage that is last claims to be an end, but only that which is best)".

<sup>522</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, II 1, 1219 a 9-11. "The work of anything is its end; it is clear, therefore, from this that the work is better than the state; for the end is best, as being end: for we assumed the best, the final stage, to be the end for the sake of which all else exists".

Y todo se define según su función, *Meteor.*, IV 12, 390 a 10 -11. "What a thing is is always determined by its function: a thing really is itself when it can perform its function".

<sup>523</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 1, 1094 a 5 - 16. "Now, as there are many actions, arts, and sciences, their ends also are many; the end of the medical art is health, that of shipbuilding a vessel, that of strategy victory, that of economics wealth. But where such arts fall under a single capacity - as bridle-making and the other arts concerned with equipment of horses fall under the art of riding, and this and every military action under strategy, in the same way other arts fall under yet others- in all of these the ends of the master arts are to be preferred to all the subordinate ends; for it is for the sake of the former that the latter are pursued".

ciencia serán subordinadas todas las otras al tener ésta como objeto el bien supremo. Por eso, habla Aristóteles de una ciencia arquitectónica, en la que se basan todas las otras. Esa será la ciencia que trate del bien último, el bien del hombre.

Bautiza, como hemos visto, el fundador de la ciencia práctica<sup>524</sup>, a la ciencia política como ciencia arquitectónica. Pero ¿por qué es la ciencia política entendida por Aristóteles como la ciencia arquitectónica? Según el profesor Berti, la razón es clara, porque es ésta la que:

“Establece qué ciencias es necesario cultivar en la ciudad, y cuáles debe aprender cada clase de ciudadanos, y hasta qué punto; y vemos que también las capacidades más apreciadas, como, por ejemplo, la estrategia, la economía, la retórica, están subordinadas a ella. Y ya que es esa la que se sirve de todas las otras ciencias y que establece, además, por ley qué se debe hacer, y de qué acciones uno debe abstenerse, su fin englobará los fines de las otras, así que será éste el bien del hombre. De hecho, si también es el mismo para el individuo y para la ciudad, es manifiestamente algo más grande y más perfecto perseguir y salvaguardar el de la ciudad”<sup>525</sup>.

---

<sup>524</sup> Berti, E.: *Filosofia pratica, op. cit.*, “Benche la maggior parte delle nozioni che stanno alla base della filosofia di Aristotele sia derivata da Platone, non sembra che la nozione di filosofia pratica sia rintracciabile in quest’ultimo, per cui essa si configura come una scoperta originale di Aristotele. [...] Platone pur usando le espressioni “azione” (*praxis*) e “scienza pratica” (*praktike episteme*) non ha ancora distinto il concetto di azione di quello di produzione, né di conseguenza le scienze pratiche da quelle poetiche. Perciò non si può dire che egli possieda propriamente il concetto di filosofia pratica”, págs.11-12.

<sup>525</sup> Enrico Berti: *Il bene, op. cit.*, “stabilisce quali scienze é necessario coltivare nella città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto; e vediamo che anche le più apprezzate capacità, come, per esempio, strategia, economia, retorica, sono subordinate ad essa. E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre, cosicché sarà questo il bene per l’uomo. Infatti, se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifiestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città”, pág.74.

Esto es algo que puede aparecernos claro si volvemos a la concepción griega de la *polis* y del individuo. Y es que, tanto para Aristóteles como para los griegos de su tiempo, el individuo es parte de la *polis* y sólo en ella puede aquel realizarse de modo pleno. Es en ella donde el hombre puede conocer qué debe hacer para ser feliz y qué no se debe hacer a tal respecto. También, en este sentido, podemos hablar de esta ciencia como de una ciencia práctica, al ser ésta prescriptiva. La ciencia práctica no sólo debe hacer conocer el bien sino, y sobre todo, debe indicar como realizar ese bien, o sea, qué acciones deben y cuáles no deben ser llevadas a cabo para conseguir ese bien supremo.

Además de distinguir la ciencia práctica respecto de las ciencias teóricas y de las *poieticas* debemos prestar atención a que tampoco podemos confundir dicha ciencia práctica aristotélica con la *phronesis*. Y lo cierto es que en muchas ocasiones, como nos hace notar el profesor Berti, vienen confundidos. La razón de dicha confusión parece ser que:

“Con el adjetivo “política” (*politikè*), frecuentemente sustantivado, Aristóteles indica diversas disposiciones, o actividades, que pueden ser agrupadas en dos grandes categorías, la de la “ciencia” (*epistème*) política y la de la “sabiduría” (*phrònesis*) política, [...] La “ciencia política” (*politikè episteme*) es mencionada, por así decir, oficialmente – aunque no con la expresión completa – al inicio del grupo de tratados que Aristóteles dedica a la llamada “filosofía práctica”, esto es en el libro I de la *Ética a Nicómaco*”<sup>526</sup>.

---

<sup>526</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Con l’aggettivo “política” (*politikè*), spesso sostantivato, Aristotele indica diverse disposizioni, o attività, che possono essere raggruppate in due grandi categorie, quella della “scienza” (*epistème*) politica e quella della “saggezza” (*phrònesis*) politica, [...] La “scienza politica” (*politikè episteme*) viene menzionata, per così dire, ufficialmente – anche se non mediante l’espressione intera – all’inizio del gruppo di trattati che

Debemos por tanto, con lo dicho por el momento, llamar la atención sobre lo que el profesor Berti nos dice al respecto de que no podemos confundir la ciencia política con la prudencia<sup>527</sup>. Existe una diferencia básica entre ambas, pues, mientras que la primera versa sobre los universales, la segunda se ocupa de los particulares y no es una ciencia, sino una virtud<sup>528</sup>. Una vez que hemos subsanado esa posible confusión debemos añadir que Aristóteles da, precisamente, el paso entre su *Ética a Nicómaco* y su *Política* al hablar de la sabiduría política al final de la *Ética*:

“La sabiduría política, según Aristóteles, engloba a su vez dos capacidades, la de hacer buenas leyes, esto es como normas de carácter general, que se llama sabiduría legislativa y es “arquitectónica” en el campo de la sabiduría política y aquella de deliberar bien, esto es de hacer buenos decretos, y por tanto de obrar bien en las situaciones particulares, y que se indica comúnmente con el término de sabiduría política. La sabiduría legislativa, sin ser confundida con la ciencia política propia y verdadera, tiene una relación de estrecha colaboración con ésta, sobre la que Aristóteles se detiene al final de la *Ética a*

---

Aristotele dedica a la cosiddetta “filosofía práctica”, cioè nel libro I dell’*Etica Nicomachea*”, pág. 3.

<sup>527</sup> *Íbid.*, “Nell’ambito della “riabilitazione della filosofia pratica” [...] si é avuta spesso la tendenza a identificare la filosofia pratica di Aristotele con la saggezza. Ciò è accaduto per esempio in Gadamer, uno dei maggiori esponenti di quell’indirizzo, il quale in *Verità e Metodo* non solo ha indicato la filosofia pratica di Aristotele come modello della sua filosofia ermeneutica, ma l’ha caratterizzata mediante i tratti distintivi che Aristotele attribuisce alla saggezza [...] Ciò ha fatto nascere molte confusioni anche a proposito della scienza politica. Parlando infatti della saggezza politica, Aristotele la identifica con la “politica” intendendo evidentemente non la scienza politica, ma la saggezza politica, cioè con la capacità di deliberare bene a proposito della città”, pág. 7.

<sup>528</sup> Aristóteles divide las virtudes según su división de las partes del alma. Para la división tanto de las partes del alma como de las virtudes cfr. *Eth. Nic.*, I 13, *Eth. Eud.*, II 1.

*Nicomáco*, preparando así el paso de esta obra a la verdadera y propia *Política*”,<sup>529</sup>.

La ciencia práctica, por tanto, no puede ser confundida con una virtud por muy necesaria que ésta última sea para la vida práctica del hombre<sup>530</sup>. Luego, podemos concluir que la filosofía práctica es una ciencia y que toda ciencia es, según Aristóteles, conocimiento de las causas. Y ésta será conocimiento de las causas del obrar humano. Pero además al ser práctica tendrá como objeto no sólo el conocer las causas sino también el hacer posibles cierto tipo de acciones, las acciones que hacen mejores a aquellos que las llevan a cabo. La filosofía práctica engloba tanto la ética como la política.

### 3.1.2. Filosofía práctica: ¿contingente o necesaria?

Si nos centramos en la ética y la política aristotélicas, es decir, en lo que hemos denominado filosofía práctica, siguiendo los pasos del propio Aristóteles, nos damos cuenta de que estamos situados en el plano de lo contingente, de lo probable, de aquello ante lo cual existen varias posibilidades, aquello que no se presenta como

---

<sup>529</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “La saggezza politica, secondo Aristotele, comprende a sua volta due capacità, quella di fare buone leggi, cioè norme di carattere generale, che si chiama saggezza legislativa ed è “architettonica” nel campo della saggezza politica, e quella di deliberare bene, cioè di fare buoni decreti, e quindi di agire bene nelle situazioni particolari, che si indica comunemente con il termine di saggezza politica. La saggezza legislativa, pur senza confondersi con la scienza politica vera e propria, stabilisce tuttavia con questa un particolare rapporto di collaborazione, sul quale Aristotele si sofferma proprio alla fine dell’*Etica Nicomachea*, preparando in tal modo il passaggio da quest’opera alla *Politica* vera e propria”, pág.9.

<sup>530</sup> Cfr. “Differenza tra scienza politica e saggezza” en Berti, E.: *Filosofia Pratica, op.cit*, págs. 25-28.



necesariamente determinado, y donde aparece la libertad. Por lo tanto el estudio de la filosofía práctica significa dejar a un lado lo natural para pasar a lo cultural, a aquello en lo que el hombre ha de construir sus propias reglas. Aristóteles es consciente de ello, y al mirar a su alrededor encuentra dos posturas muy distintas ante esta filosofía de las cosas humanas: por un lado tiene a Platón, su gran maestro y amigo; y frente a éste, se le presentan las teorías de los sofistas.

Aristóteles se encuentra en una sociedad, la Grecia del siglo V a.C., en la cual la moral, tal y como la entienden los educadores de Atenas, no es más que una ética situacional, pragmática o utilitaria<sup>531</sup>. Esto lleva, inevitablemente a:

“Desconfiar de normas o leyes y de principios generales y permanentes, cuya única posibilidad de validez y permanencia radicase en haber sido instituidos por algún poder divino; y las creencias religiosas, así como muchas otras tradiciones incuestionables hasta entonces, se ven cuestionadas en sus fundamentos al no poderse verificar mediante datos positivos. Esta actitud tiene, a su vez, por otra parte, como contrapunto el intento de restaurar, hallándole justificación filosófica, la creencia en patrones absolutos y permanentes y en verdades o realidades invariables, existentes más allá y por encima de los fenómenos sensibles y de las acciones y sucesos individuales, y que no se ven afectadas por ellos”<sup>532</sup>.

La primera de estas formulaciones pertenece a los sofistas y la segunda a Sócrates y a la teoría de las Ideas de Platón.

Platón, debido al enfoque de su filosofía, ha de entender, y así lo hace, la ética y la política como algo necesario. El carácter necesario de su filosofía práctica

---

<sup>531</sup> Sobre los Sofistas y su obra véase, *Sofistas: Obras*, Biblioteca Gredos, Barcelona 2007.

<sup>532</sup> W. K. C. Guthrie: *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, Ed. Gredos, Madrid, 1993, pág. 16.

aparece irremediablemente a partir de su segunda época, con la formulación de la Teoría de las Ideas<sup>533</sup> y de la Reminiscencia. La Teoría de las Ideas de Platón defiende que éstas son esencias, son aquello por lo que una cosa es lo que es. Estas Ideas existen separadas de las cosas particulares, es decir, poseen existencia real e independiente. Tanto es así que, las Ideas están en un mundo separado de aquel en el que se encuentran las cosas. Además, cada una de ellas es única, eterna e inmutable.

La relación entre estas Ideas, que existen separadas de las cosas, y las cosas mismas es una relación por imitación o participación. El intermediario en dicha relación cosas-Ideas, es el alma inmortal, ya que gracias a la reminiscencia, ésta puede recordar lo que vio durante su estancia en el mundo de las Ideas. Por eso ética y política no pueden ser contingentes, ya que si la ética es la búsqueda del Bien o la actuación conforme al Bien, y el Bien tiene una realidad ontológica determinada, no podemos más que decir que hay ciertas reglas “que están ahí” y que son las que han de guiar la conducta humana<sup>534</sup>.

---

<sup>533</sup>Esta teoría no aparece sistemáticamente expuesta en ningún diálogo platónico, aunque está implícita a lo largo de toda su filosofía de la segunda época. Pero, Aristóteles nos resume algunos de los rasgos fundamentales de esta teoría, en su *Metafísica*, I 6, 987 a 30 – 987 b 15. “The philosophy of Plato, which in most respects followed these thinkers [Pythagoreans], but had peculiarities that distinguished it from the philosophy of the Italians. For, having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views he held even in later years. Socrates, however, was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters, and fixed thought for the first time on definitions; Plato accepted his teaching, but held that the problem applied not to any sensible thing but to entities of another kind – for this reason, that the common definition could not be a definition of any sensible thing, as they were always changing. Things of this other sort, then, he called Ideas, and sensible things, he said, were apart from these, and were all called after these; for the multitude of things which have the same name as the Form exist by participation in it. Only the name “participation” was new; for the Pythagoreans say that things exist by imitation of numbers, and Plato says they exist by participation, changing the name. But what the participation or the imitation of the Forms could be left an open question”.

<sup>534</sup> Al igual que los republicanos que defendían la conmesurabilidad de los problemas éticos. Remitimos al apartado 1.2.2. La concepción positiva de la libertad.

Además para Platón, frente a lo que luego defenderá su discípulo, el Bien es uno. Y por ello será el mismo para la ética como para la política. El bien como perfección del hombre depende del conocimiento de la Idea de Bien, de un Bien trascendente. Por ello la educación del político que deba gobernar la *polis* Ideal debe culminar en el conocimiento del Bien. De este modo Platón aúna su ética y su política.

Aúna ética y política en su obra la *República*<sup>535</sup>, cuyo tema fundamental es la justicia. Habla en esta obra de la justicia, tanto para el individuo como para el Estado. Aplica la Teoría de las Ideas a su teoría ético-política: si la Justicia es una Idea, una de las más importantes según nuestro autor, ésta será una, eterna, inmutable e inteligible, es decir, podrá ser captada por el intelecto. Los gobernantes, que en el Estado Ideal platónico deberán ser los filósofos, se guiarán por la contemplación de esas Ideas, por el orden inmutable de éstas<sup>536</sup>. Siendo así, la ética y la política no podrán más que ser algo necesario y se identificarán. Y no puede ser de otro modo ya que, el Estado Ideal-Justo se encuentra ya determinado en el mundo eterno e inmutable de las Ideas<sup>537</sup>.

La ética Platónica se articula defendiendo la verdad y univocidad de las Ideas. El Bien podrá ser aprehendido por el intelecto, lo que dará lugar a una ética

<sup>535</sup> Cfr. Platón: *República*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

<sup>536</sup> Esto es explicado por Platón en el Mito de la Caverna, en el Libro VII de *La República*, *op. cit.*

<sup>537</sup> Sobre la filosofía platónica en general y su teoría de las Ideas véase: David Ross: *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1986; Richard Kraut (Ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Giovanni Reale: *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001; G.M.A. Grube: *El pensamiento de Platón*, Ed. Gredos, Madrid, 1984; Emilio Lledó: *La memoria del logos*, Ed. Taurus, Madrid, 1990; Margherita Isnardi Parente: *Filosofía e politica nelle lettere di Platone*, Guida Editori, Napoli, 1970; W.K. Guthrie: *Historia de la filosofía griega*, vols. IV y V, Gredos, Madrid 1991. Sobre sus teorías éticas véase: Terence Irwin: *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York, 1995; Terence Irwin: *Plato's moral theory. The early and middle dialogues*, Clarendon Press, Oxford, 1977; I. M. Crombie: *An examination of Plato's doctrine. Vol. 1. Plato on man and society*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1969; Adriana Cavarero: *Dialettica e politica in Platone*, CEDAM, Padova, 1976.

fuertemente intelectualista. Además, los conceptos ético-políticos de justicia o bien tienen existencia fuera de la mente humana, y actúan como patrones que han de guiar la conducta<sup>538</sup>. Al ser estos inmutables, la ética Platónica no podrá ser pluralista. El buen vivir, tanto ético como político, no podrá pertenecer a lo no controlable, no podrá ser irracional, sino que deberá ser un saber trasmisible y enseñable. Y es que el Bien es uno, y está ahí para ser captado por el sabio, que podrá transmitirlo al resto de la humanidad, si consigue sacarla de la caverna.

Por otro lado Aristóteles se encuentra con los sofistas, para quienes: “el hombre es la medida de todas las cosas”, como afirma Protágoras, para muchos el más grande de los sofistas. Desde esta postura los sofistas no pueden más que defender, coherentemente, que la filosofía política y la ética, son claramente contingentes. Para ellos el obrar del hombre no tiene fundamento en la *physis*. Pero, es que además, en el *nomos* no hay nada necesario. Por todo lo anterior, en opinión de los sofistas, será el consenso entre los hombres el que determine qué conductas humanas serán buenas y cuáles no.

Los sofistas, “disolvían toda norma en un haz de perspectivismos hermenéuticos y voluntarismo ético-político”<sup>539</sup>. Para estos, la ética y la política vienen definidas por la educación de los ciudadanos. Hay que educar a los ciudadanos para que sean capaces de promover opciones válidas para el ámbito político-social. El hombre “produce verdad”, así las cosas, la verdad es producción social. Esas verdades no tienen por qué coincidir con ninguna realidad ulterior pues,

---

<sup>538</sup> Guthrie, W. K. C.: *História de la Filosofía Griega*, vol.IV, *op. cit.*, “Porque para Platón la justicia era una Forma existente e inmutable, y la variedad e incoherencia de las nociones normales de la misma eran sencillamente una prueba de que nadie había comprendido aún su esencia. Él nunca podría haber contrastado, como hizo Aristóteles (*E. Nicómaco* 1103b27), el estudio teórico de la naturaleza de la virtud con la finalidad práctica de hacerse bueno. El lema socrático de que “la virtud es conocimiento continuaba siendo su guía”, pág.418.

<sup>539</sup> Quintín Racionero en *Introducción a Aristóteles, Retórica*, ed. Gredos, Madrid, 1994. pág. 130.

los sofistas hablan de una verdad sociológica, no ontológica. Esto conlleva que, no existe “La Ley”. Las leyes sólo son buenas en la medida en que son aceptadas por el grupo y les permiten acercarse a la “vida buena”<sup>540</sup>.

Aristóteles va más allá que Platón y que los sofistas. En su intento por bajar la filosofía desde las Ideas a la realidad, al sentido común, afirma que no puede haber “una-ley-buena” o “una-conducta-buena-en sí”, ya determinada. La ética y la política son creaciones humanas, y por lo tanto, no son necesarias en el sentido de determinadas. No existe nada en la naturaleza que nos marque cómo ha de ser nuestro régimen político, ni nuestra concepción ética.

Nuestro autor va a romper con la filosofía ideal de su maestro, y su ética dejará de estar determinada para pasar a estar ligada a lo contingente, a lo frágil, a lo cambiante, en definitiva: a lo humano. Para Aristóteles la ética es el modo en que el hombre trabaja su destino, construye su estancia, su *ethos*. Una construcción que ha de ser hecha desde la libertad. De ahí la importancia de ésta<sup>541</sup>.

Frente a Platón el ámbito de la ética es para Aristóteles el de la reflexividad, es el espacio en el que el hombre elige cómo construir su vida, de acuerdo con el bien. Porque de las acciones éticas, como ya hemos afirmado, el principio es el propio hombre. Y para Aristóteles las acciones de las cuales el hombre es principio pueden suceder o no, de él depende que se produzcan o no, y sobre esas es sobre las

---

<sup>540</sup> Guthrie, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, *op. cit.*, “En la “defensa de Protágoras” asumida por Sócrates en el *Teeteto* (167c) encontramos [...] “Todo lo que a cada ciudad le parece justo y beneficioso, lo es, en efecto, para esa ciudad mientras siga creyéndolo así; pero lo que en un caso particular resulte perjudicial para los ciudadanos, el hombre sabio lo sustituye por lo que parezca y sea beneficioso”. Este dicho se sigue de la doctrina de Protágoras del “hombre como medida””, pág. 141.

<sup>541</sup> Para la importancia de la libertad en la filosofía de Aristóteles y su concepción al respecto remitimos a nuestro apartado 3.3.

que deliberamos, sobre las que hay reflexión<sup>542</sup>. Cada hombre es causa de las acciones voluntarias y conformes a su elección libre. Dice Aristóteles que tanto la virtud como el vicio están en relación con las acciones que dependen de nosotros. Y que hay algo en nosotros que nos impulsa por naturaleza al bien. Pues, es cierto que “el deseo lo es del bien de modo natural, y de lo malo contrario a la naturaleza, y por naturaleza se desea el bien y en contra de la naturaleza y por perversión se desea también el mal”<sup>543</sup>. Pero la elección de ese bien se convierte en ética cuando se hace eligiendo libre y conscientemente gracias a nuestra virtud.

Sólo cuando la elección del bien tiene que ver con la virtud<sup>544</sup>, que es ese modo de ser que nos hace realizar actos buenos, sólo entonces podremos hablar de acciones éticas y de elección verdadera del bien. Es mediante esa elección del bien, no por determinación en la naturaleza o por casualidad, sino mediante una deliberación libre, racional y de acuerdo con la virtud, que se puede considerar a un hombre bueno. Porque como afirma nuestro autor: “juzgamos el carácter de un hombre por su elección, -es decir, no por lo que hace, sino por qué causa lo hace”<sup>545</sup>. Y por esa misma razón: “alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras”<sup>546</sup>. Por ello sólo cuando el hombre se habitúe a dichas elecciones virtuosas siguiendo la parte racional de sí y no los meros impulsos

---

<sup>542</sup> Aristot., *Eud. Eth.*, II 10, 1226 a 20 – 28, “Of possible things, then, there are some such that we can deliberate about them, while about others we cannot. For some things are possible, but the production of them is not in our power, some being due to nature, others to other causes; and about these none would attempt to deliberate except in ignorance. But about others, not only existence and non-existence is possible, but also human deliberation; these are things the doing or not doing of which is in our power”.

<sup>543</sup> Aristot., *Eud. Eth.*, II 10, 1227 a 28 - 30. “Wish is of the good naturally, but of the bad contrary to nature, and by nature one wishes the good, but contrary to nature and through perversion the bad as well”.

<sup>544</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 b 36 – 1007 a 2, “Excellence, then is a state concerned with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by reason and in the way in which the man of practical wisdom would determine it”.

<sup>545</sup> Aristot., *Eud. Eth.*, II 11, 1228 a 2 -3. “It is from a man’s choice that we judge his character – that is from the object for the sake of which he acts, not from the act itself”.

<sup>546</sup> Aristot., *Eud. Eth.*, II 11, 1228 a 11. “We praise and blame all men with regard to their choice rather than their acts”.

se podrá hablar de un hombre ético. Es entonces cuando podremos catalogar el carácter de un hombre como bueno.

Hay algo en nosotros que nos impulsa al bien, pero ese impulso se convierte en elección ética cuando es elegido libre y conscientemente. Y es que tanto el apetito como la razón forman parte de nuestra naturaleza<sup>547</sup>, y la elección es deseo y opinión juntos, como conclusión de una deliberación. Y será mediante el hábito como formemos nuestro carácter para que cada vez más nuestro deseo vaya de la mano de la razón. Por eso, Aristóteles marca la diferencia entre el impulso o tendencia que todos tenemos al bien, y que es necesario por nuestra propia *physis*, del bien como elección, reflexionado, buscado y articulado por el *logos*. Este segundo bien es, para Aristóteles, el bien de la ética. De este modo se hace patente que el Bien-en-sí platónico no aporta soluciones, no es útil para resolver los problemas éticos tal y como los plantea Aristóteles, es decir, como problemas de acción.

La ética de Aristóteles elimina así los rasgos ontológicos, desecha la Teoría platónica de las Ideas como solución, e interpreta la teoría del bien como una teoría de la acción. Para el discípulo de Platón deja de haber un modelo privilegiado de forma ética, el Bien ya no está ahí para ser contemplado como tal. El bien ya no es atribuible a nada de modo necesario, sino que son las acciones las que son buenas. Y es que para Aristóteles: “el bien de las cosas buenas se conoce en su ejercicio, comportándonos bienamente”<sup>548</sup>. La ética ya no es saber qué es el bien, sino hacer el bien, ser buenos, por eso la relación saber-hacer es muy distinta en las filosofías prácticas platónica y aristotélica. Según Aristóteles hay que conocer el bien, pero eso no implica que directamente este conocimiento nos lleve a ser buenos. Es necesario llevar ese conocimiento a la práctica y hacerlo de modo libre mediante la virtud.

---

<sup>547</sup> Aristot., *Eud. Eth.*, II 8, 1224 b 30 – 31. “Reason is in them by nature, [...] and appetite, because it accompanies and is present in us from birth”.

<sup>548</sup> Carlos Thiebaut: *Cabe Aristóteles*, Ed. Visor, Colección La Balsa de la medusa, Madrid, 1988, pág. 83.

Por otro lado, Aristóteles tampoco puede aceptar la tesis sofista. No puede aceptar que todo vale, porque hay actuaciones y leyes que son claramente inmorales, injustas e inaceptables. Que exista pluralidad de valores y que el bien sea frágil y contingente<sup>549</sup>, no significa que todo vale. No, no es eso lo que Aristóteles dice, sino que, ciertamente, hay maneras mejores y peores de hacer las cosas. Esto se hace patente cuando nos damos cuenta de que, pese a la contingencia de nuestras acciones, somos capaces de enjuiciar las conductas humanas mediante juicios morales.

La pregunta, entonces, sería: ¿cuál puede ser el criterio para decir que no todo vale? El criterio que Aristóteles defiende es el *telos* de la vida humana, un *telos* que nos es natural, que es intrínseco a nuestra *physis*. Si nuestras acciones contribuyen a acercarnos a dicho fin podremos entonces decir que éstas son buenas acciones éticas.

Si aceptamos lo dicho hasta aquí, aceptamos que tiene que existir algo que de algún modo sustente o fundamente las deliberaciones humanas. Algo ha de existir que haga que unas soluciones sean más verosímiles que otras. Y ese algo, el fin que el hombre debe perseguir, viene expresado en nuestra propia naturaleza humana. Nuestra naturaleza específicamente humana no determinará la conducta, pero sí la orientará hacia ciertos fines. Nos dice Aristóteles que, el hombre por naturaleza tiende al bien; a la felicidad; y que todos los hombres desean, por naturaleza, saber; así como que gracias a que el hombre es un ser dotado de *logos* tiende por naturaleza al otro, es un ser social<sup>550</sup>. Y estas características propias del hombre serán las que nos orienten y guíen a la hora de saber si estamos obrando bien y de acuerdo a nuestra naturaleza, o mal y contrariamente a lo que es propio del hombre. A la

---

<sup>549</sup> Sobre la fragilidad del bien así como sobre la importancia de la suerte o fortuna en la vida humana véase Martha C. Nussbaum: Chapter 11 “The vulnerability of the good human life: activity and disaster” en *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

<sup>550</sup> De lo referente a la *physis* humana según Aristóteles nos ocuparemos en el siguiente apartado, 3.2. La concepción del hombre como base de la filosofía práctica.



realización de la *physis* humana deben tender nuestras acciones, y si éstas que hemos mencionado son características propias de la naturaleza humana, deberemos perfeccionarnos desde el acercarnos al conocimiento; a la *polis* como fin del orden social; o al bien que perfecciona nuestras acciones, desde nuestro impulso ético.

Aristóteles ancla de este modo la filosofía de las cosas humanas a la *physis* humana. La naturaleza se presenta, entonces, como la tendencia, o causa final, por la que debemos obrar, pero no como determinación previa. Nuestra naturaleza representa el impulso hacia la perfección del hombre. Podemos hablar de impulsos, que vienen recogidos en nuestra propia naturaleza, pero no hay contenidos, no nos dicta qué debemos hacer, en el orden de la filosofía práctica, de ahí su contingencia. La filosofía práctica se conjuga, así, entre lo necesario y lo contingente. En este aceptar necesidad y contingencia nuestro autor sigue acudiendo a la teleología defendida por Platón, pero hay un claro abandono de lo absoluto, de las Ideas. Por otro lado sigue el método de Gorgias, y así demuestra que cree en la probabilidad y en la multiplicidad de bienes<sup>551</sup>.

---

<sup>551</sup> Guthrie, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, *op. cit.*, “En el terreno de la ética, el abandono del “absoluto” de Platón, de las normas o pautas morales existentes por sí mismas, tuvo efectos de largo alcance, ya que hizo posible un divorcio entre teoría y práctica, entre conocimiento y acción, que para Platón hubiera sido impensable. Aristóteles puede escribir: “El objeto de nuestra investigación no es el saber qué cosa es la virtud, sino el llegar a ser hombres buenos”, mientras que, desde el punto de vista socrático-platónico, “saber lo que es la virtud” era un prerrequisito esencial para llegar a ser buenos. Él prefiere abiertamente el método de Gorgias de enumerar las diferentes virtudes, a la demanda socrática de una definición general de virtud, demanda a la que él llama auto-engaño (*Política* 1260a 25), y en el primer libro de la *Ética*, que contiene uno de sus más continuos y efectivos ataques a la teoría platónica de las Formas, encontramos una defensa de la relatividad y multiplicidad de bienes, que hubiera podido perfectamente haber sido escrita por Protágoras.” Aún así, “era lo bastante Socrático para combinar esa creencia con la creencia en una única función del hombre en cuanto tal, resultante de nuestra común naturaleza y dominante sobre las diversas funciones subordinadas de los individuos o de las clases”, pág. 63.

Ante esta postura aristotélica nos parece claro el porqué nuestro autor defiende la deliberación como instrumento para la reflexión ético-política<sup>552</sup>. El hombre necesita un instrumento que le ayude a deliberar cuál ha de ser ese bien entre otros, que no está predeterminado, pero que será el mejor para construir su *ethos*, y lograr su fin, la felicidad. Y es que Aristóteles entiende la ética como un campo de reflexión, cuyo espacio ontológico es la comunicación humana, porque el espacio ético y político se crea, precisamente, en la relación con el otro.

Muchos autores han entendido la *Retórica* de Aristóteles como parte de su filosofía práctica, ya que podemos entender la retórica, precisamente, como esa sabiduría sobre lo contingente necesaria para construir el *ethos* humano<sup>553</sup>. Nosotros compartimos esta opinión de la importancia de la retórica en la filosofía práctica de Aristóteles, no sólo por todo lo anteriormente mencionado sino, porque además es la retórica la que en cierto modo va a permitir el paso del “consejo privado” al “ámbito público” que, consideramos, es el de la oratoria. Necesitamos mediante la retórica, o con ayuda de ésta, hacer compatibles las deliberaciones privadas del sujeto particular con las de la comunidad.

Este género deliberativo, la retórica, está estructurado en torno a los *tele* de lo conveniente y lo perjudicial, aunque el objeto específico de la deliberación es “lo mejor”, que en la finalidad del hombre coincide con la felicidad. Así, ésta adquiere un marcado carácter moralizante, ya que puede lograr persuadir de lo bueno y disuadir de lo malo. Por ello, Aristóteles propone esta “lógica de la decisión” como *organon* obligatorio para todo proyecto de racionalización de la vida pública, como dimensión pública del cálculo racional. Aquí, ya se nos presenta de modo claro la

---

<sup>552</sup> Aristóteles afirma que no se le puede pedir el mismo rigor a la investigación práctica que a la teórica.

<sup>553</sup> Como afirma Quintín Racionero en su Introducción a Aristóteles, *Retórica, op. cit.*, “Autores como CH. Johnston y L. Arnhart o C. Viano y A. Pieretti acentúan una interpretación de la *Retórica* que ve en ella un instrumento racional de los discursos ético-políticos y que debe ser analizada, por tanto, en relación con la problemática específica de la *praxis*”, pág.18.

importancia que tiene la vida pública, y el ámbito de lo público en la vida privada, ética del individuo.

Aristóteles ya no entiende la ética como búsqueda de la Verdad, sino que busca el razonamiento como componente de la acción del hombre, porque pese a que no exista la Verdad necesaria, para guiar nuestro comportamiento, sí existe lo más verosímil. Siendo así, lo que debemos hacer no es imponer la Ley, sino intentar consensuar y armonizar las opiniones. Hemos de llevar al ámbito público el cálculo racional. Todo ello lo hacemos, según Aristóteles, mediante algo fundamental en nosotros: el *logos*. La importancia de la argumentación y la deliberación en la filosofía práctica aristotélica radica en que si ya no podemos decir que existe la Verdad respecto de los problemas ético-morales, lo cierto es que: “sí podemos justificar la mayor verosimilitud del bien y la virtud”<sup>554</sup>. Pero esa justificación ya sólo podremos llevarla a cabo desde el campo de las opiniones y de la deliberación.

Para el discípulo de Platón deja de tener interés la conexión discurso-verdad de las proposiciones para pasar a poner como criterio de la argumentación práctica las opiniones y el sistema comunitario de creencias. Con lo que toma relieve la importancia de la comunicabilidad de las argumentaciones, el diálogo, es decir, el uso público del lenguaje. Por eso, frente a las teorías de su maestro, la virtud por excelencia ya no será la sabiduría teórica sino la prudencia, la *phronesis* entendida por Aristóteles como saber inmanente a la acción. Ese será, precisamente, el punto de partida del proyecto aristotélico. El hombre bueno aristotélico, necesitará por tanto, en primer lugar, de la prudencia práctica o *phronesis*, que es la sensatez por la que el hombre juicioso guía sus elecciones, ya que la ética aristotélica es una teoría de la acción. Pero también necesitará el hombre bueno de una sabiduría teórica. Claro que,

---

<sup>554</sup> Racionero, Q.: Introducción a Aristóteles, *Retórica, op. cit.*, pág. 56.

esa sabiduría teórica ya no será sobre lo universal, sino que ésta será una sabiduría sobre lo contingente, en la que tendrá un papel fundamental la libertad.

Si aceptamos, con lo dicho hasta aquí, que la ética es el modo en el que el hombre trabaja su destino, construye su estancia, *ethos*, de modo libre y reflexivo, debemos consecuentemente aceptar también que la ética será una teoría hecha desde el hombre y para el hombre. Por lo que el criterio último para saber qué es bueno y qué no lo es vendrá dado por la *physis* humana. La *physis* no determinará nuestra conducta, pero sí la condicionará, al ser ésta la “materia” sobre la que el hombre ha de trabajar. Dependiendo de cómo entendamos esta materia prima, así orientaremos nuestras teorías prácticas.

### 3.2. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE COMO BASE DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Decíamos en el apartado anterior que es Sócrates el primero que se preocupa por los asuntos propiamente humanos y se pregunta por el bien. A esto hemos de añadir, ahora, que al entender Sócrates el bien como “perfección humana”, es también el primero en preguntarse sobre cómo hacer mejores a los hombres. Y para ello, afirma, es necesario conocernos a nosotros mismos<sup>555</sup>. Es esta una verdad que los filósofos griegos no dejaron escapar.

Como defiende Rodríguez Adrados: “No solamente es una verdad general que toda ideología política presupone un concepto del hombre, sino que en Grecia esto es mucho más cierto todavía. Las fronteras entre política y moral, sociedad e individuo

---

<sup>555</sup> Cfr. Platón: *Alcibiades II, Diálogos*, vol. VII, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

están aún mal trazadas y no resulta concebible que se predique una norma para cada una de estas esferas”<sup>556</sup>. Y como hemos visto el propio Aristóteles defiende que tanto la reflexión ética como la política deben estar ancladas en el hombre, aquel para el que se está proponiendo esa ética y esa política.

No sólo la filosofía de Aristóteles está marcada por su teoría antropológica, sino que todo el pensamiento filosófico de cada autor o escuela está caracterizado por su “antropología”, por la concepción del ser humano o de la *physis* humana, que tiene cada uno de ellos. En la filosofía griega el hombre es parte de la naturaleza. El hombre es entendido como un microcosmos, y por tanto la estructura del hombre será la misma que la del mundo. La *physis* humana está “emparentada” con la *Physis*, con la estructura del mundo. Esto ocurre en toda filosofía. La representación del hombre es siempre solidaria o equivalente a la interpretación del universo.

Si volvemos a situarnos en la Grecia del siglo VI a.C., nos encontramos un pensamiento mítico, vertical, sustentado por una razón genealógica. El mito sustrae al hombre el criterio de discernimiento y lo pone en manos de los dioses. El mundo y sus leyes aparecen como algo fundado en una voluntad, no tiene el hombre medios para captarlo, para comprenderlo, se le escapa de las manos. Por todo ello, conocer será acercarse a la voluntad divina. Así, entre las cosas y el hombre, entre el mundo y el hombre, encontramos a los dioses, no es posible realmente el sencillo diálogo hombre-mundo.

Con el desarrollo del pensamiento y de la filosofía, los hombres se dan cuenta de que las cosas pueden ser de otro modo. La filosofía supone una ruptura con la tradición, con todas aquellas creencias que hasta entonces parecían incuestionables. Se tambalean los pilares que sustentaban la organización y el orden del mundo. Esto

---

<sup>556</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*, *op. cit.*, págs. 18-19.

es, se aleja a los dioses de la vida de los hombres<sup>557</sup>, y se sitúa entre unos y otros la razón, propia del hombre. Se cambia la palabra mítica por el *logos*.

De este modo, el orden de las cosas y del mundo que hasta ahora venía dado por un mandato externo, se vuelve intrínseco a las cosas mismas y al mundo. Pero ¿qué ocurrirá con el orden social y moral, si ahora el hombre ya no depende del dictado divino para organizar su conducta ni la estructura social, si cada hombre es libre para decidir su operación vital?

Como ya hemos hecho patente en las líneas anteriores, dos son las grandes respuestas filosóficas que encontramos en este momento de ruptura, en esta situación en la que se desechan los antiguos valores homéricos<sup>558</sup>; en la que la palabra se vuelve propiedad de todos; en la que se desarrolla un nuevo modo de organización social, la democracia; y en la que lo que realmente preocupa son los problemas prácticos, la vida del hombre en la *polis*.

Por un lado, encontramos las tesis de Platón, quien, al enfrentarse a esta tarea, pretende volver a instaurar una moral asentada en cimientos fuertes, una moral basada nuevamente en patrones absolutos, aunque ahora justificados de modo filosófico. Platón, a partir de su segunda época, entiende la ética y la política como

---

<sup>557</sup> Mas Torres, S.: *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica, op. cit.*, “Para el hombre homérico [...] la elección no depende de él mismo tras llevar a cabo en su interior un proceso de reflexión pleno de *páthos*, sino de algo exterior, un dios, un *demon* o una cosa porque el sujeto puede elegir, simplemente, aquello que más quiere. Pero hay que entenderlo de manera correcta: el sujeto no quiere cosas libre y de manera voluntaria, sino que éstas tiran, necesariamente, del querer del sujeto. [...] El sujeto gramatical es la cosa que despierta el deseo, nunca el individuo que se supone que se-decide. El hombre homérico actúa sin que para ello exista ninguna razón manifiesta, tan sólo, quizás, algún inescrutable designio divino; como dice Agamenón, “la divinidad es quien lo dispone todo””, pág. 45.

<sup>558</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “El fin de la *areté* en Homero es fundamentalmente el ajustarse a juicios de valor universales: en otros términos, no hacer nada que no sea reconocido como *kalon* “hermoso”. La *doxa* u opinión que los demás tengan de uno representa su verdadero valer: el ser honrado o no por los demás es lo decisivo”, pág. 37

algo necesario. Esto ha de ser así, una vez que en el *Menón* formula la Teoría de las Ideas y de la Reminiscencia. Platón estructura esta teoría a partir de tres conceptos básicos: la existencia de las Ideas, la inmortalidad del alma y la reminiscencia<sup>559</sup>. Dicha organización orientará su visión ética y política. Esta es una visión que podemos calificar de intelectualismo moral.

Las Ideas tienen existencia autónoma fuera del mundo físico, son eternas e inmutables, y el orden de éstas da lugar al orden de la *physis*. El maestro de la Academia defiende que el Bien es una de esas Ideas, única, eterna e inmutable, de las cuales las cosas del mundo empírico participan. El Bien tiene una realidad ontológica

---

<sup>559</sup> Platón: *Menón*, 81 a – e.

“Soc.- Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...”

Men.- ¿Y qué es lo que dicen?

Soc.- Algo verdadero, me parece, y también bello.

Men.- ¿Y qué es, y quiénes lo dicen?

Soc.- Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas – y tú pon atención si te parece que dicen verdad: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivirlo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...”

*Perséfone el pago de antigua condena*

*haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año*

*el alma de ellos devuelve nuevamente,*

*de las que reyes ilustres*

*y varones plenos de fuerza y sabiduría insignes*

*surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula*

*por los hombres serán llamados.*

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud”.

determinada y, si la ética es la búsqueda del bien o la actuación conforme al bien, no podemos más que decir que hay ciertas reglas que “están ahí” y que son las que han de guiar la conducta.

También el Estado Ideal justo se encuentra ya determinado en el mundo eterno e inmutable. El alma hará de intermediaria entre nosotros y éste, mediante la reminiscencia, al recordar el Bien que contempló durante su estancia en el mundo de las Ideas. Por todo ello, ética y política no pueden ser contingentes, sino necesarias.

Para Platón el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. El hombre es entendido como un ser dual en el que están separados lo material y lo espiritual. Su pensamiento presenta la dualidad alma-cuerpo. Esa separación que encontramos en el hombre, es extrapolada a la concepción del mundo, donde se presentan separados el mundo celeste y el terrestre. La base es el dualismo entre espíritu y materia, alma espiritual frente a un cuerpo material, igual ocurre en su percepción del mundo, donde hay un “mundo material” y un “mundo inteligible”. El hombre está ordenado por su espíritu al mundo inteligible, y por ello el alma del hombre será concebida por Platón como inmortal. Para el fundador de la Academia, el espíritu se entiende como conocimiento intelectual, el espíritu es Razón, es *nous*. Así el espiritualismo va ligado al intelectualismo. Todo esto, como es de imaginar, influirá en toda su filosofía, y de manera muy especial en su ética y su política, que tienen claros tintes intelectualistas<sup>560</sup>.

Platón, al igual que Esquilo, sigue imprimiendo sus teorías de una concepción religiosa, de la que se deriva el carácter absoluto de los valores individuales y de las normas comunes. Una concepción que, como vemos, tiene repercusión no sólo en la

---

<sup>560</sup> Cfr. Platón: *Fedón*, *República* (especialmente libro VI *ad finem*) y *Fedro*.



esfera individual, sino también en la política; y que hace que una y otra estén íntimamente unidas.

Frente a esta apuesta fuerte por unos patrones absolutos que guíen la conducta de los hombres, encontramos las teorías sofistas. También los educadores de Atenas desconfían de las leyes o normas cuya validez viene impuesta por los deseos divinos. Es más, desconfían de todo fundamento absoluto, renuncian al pensamiento objetivo, y defienden un relativismo epistemológico, basado en su concepción del ser humano. Un hombre que se ve dueño de su vida y posible conocedor de las leyes del universo.

El hombre pasa a ser la medida de todas las cosas, ya que todo gira en torno a él, y ya que éste puede conocerlas gracias a su racionalidad. Es más, no sólo es capaz de conocer las cosas, sino que con su palabra las construye. Los sofistas aceptarán una verdad social. El hombre es capaz de crear mundo a través de la palabra. La sociedad produce verdad, no hay ya lugar para verdades absolutas. El hombre es así entendido como sujeto inmerso en una serie de condicionamientos, pero éste ve que es capaz de hacer progresar sus conocimientos y capaz de educarse en la virtud, de darse normas que faciliten su convivencia con los otros. Normas que vendrán afirmadas por el consenso. Será la deliberación entre los hombres la que dirá qué es bueno y qué no lo es.

Aristóteles, siempre fiel y atento a la experiencia, conoce las anteriores posturas ante lo ético y lo político, y defiende su propuesta en diálogo con éstas. Quiere otorgarle una cierta autoridad al bien, frente a la relativización total que de éste habían hecho los sofistas, pero ya no pueden ser los dioses el fundamento de ese bien, ya que sólo cuando se actúa libre y racionalmente, siguiendo la propia naturaleza humana, se actúa de modo ético. Lo importante, dirá nuestro autor, es la experiencia, esto es, saber qué hacen y qué dicen los hombres, no ya las Ideas.

### 3.2.1. *Physis* humana como base de la filosofía práctica aristotélica

Como decíamos, toda filosofía práctica, si pretende ser algo más que palabras vacías, necesita estar basada en una antropología, en una concepción del hombre, porque la pregunta filosófica es una pregunta sobre el hombre, y hecha desde el hombre, desde su concepción de sí mismo y de sus semejantes<sup>561</sup>. No queremos decir con esto que ya esté determinado de antemano cuál va a ser la respuesta a la pregunta filosófica sino que, sin importar cuál sea la formulación o la contestación, será una afirmación acerca del hombre y de su sitio en la historia y la realidad.

Por lo tanto, la naturaleza humana es la materia sobre la que hay que fundar las reglas éticas y políticas, por lo que, si pretendemos comprender la ética y la política aristotélicas, necesitamos antes acercarnos a su “teoría del hombre”. Aristóteles no escribió una antropología. Realmente no ha habido una antropología como tal hasta hace tan solo un par de siglos<sup>562</sup>. Pese a que la “teoría del hombre” ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento, “antes del siglo XVIII no existe ningún estudio que trate específicamente del hombre o sobre el hombre. No existe ningún texto que lleve el título determinante y ajustado de “Antropología”<sup>563</sup>.

---

<sup>561</sup> Coreth, E.: *¿Qué es el Hombre?, esquema de una antropología filosófica*, op. cit., “El pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad está siempre determinado antropológicamente”, pág. 44.

<sup>562</sup> Cfr. José Lorite Mena: *La filosofía del Hombre, o el ser inacabado*, ed. Verbo Divino, Estella, 1992.

<sup>563</sup> *Ibíd*, pág. 30.

Aunque sólo con Kant la pregunta por el hombre aparecerá de modo explícito, primero en el manuscrito de su *Antropología*, y más tarde en la *lógica*<sup>564</sup>, será Aristóteles el primero que haga un tratamiento sistemático del hombre, de la *physis* humana. Al estudiar al hombre como *physis* cambian las perspectivas de estudio respecto a la concepción platónica, porque otorga al ser humano una inteligibilidad interna, que no le otorga Platón.

A Aristóteles le interesa “lo que es”, “lo que existe”, por ello hará su estudio desde una epistemología realista, buscará “lo que es”, el “*to on*”, mediante el sentido común. Pero el “*to on*” se puede estudiar desde muchas perspectivas. A Aristóteles, aquí, no le interesa el “*to on e on*”, que sería objeto de estudio de la metafísica, sino que le interesa el “*to on*” en tanto que *physis* humana.

Aristóteles se propone estudiar la realidad desde una metodología causal, es decir, intenta conocer las causas desde el sentido común: tomando como base la experiencia y como método la inducción. Entonces, se da cuenta de que todo, acciones, investigación, arte, elección, etc., tiende a un fin. Todo tiende a una causa final. Luego, el hombre ha de tender a un fin porque el hombre no es algo caótico sino estructurado. Y entonces la pregunta es: ¿cuál ha de ser el fin último, aquel no subordinado a ningún otro, aquel que se desee por sí mismo y no en función de otro ulterior? Aristóteles afirma que ese ha de ser el bien de la política ya que ésta es la

---

<sup>564</sup> *Ibíd.*, “Después del intento kantiano de una antropología sistemática, las Antropologías empíricas empiezan a establecer sus bases metodológicas y a circunscribir su campo de estudio a través de los trabajos de E. B. Tylor, L. H. Morgan y J. Frazer. A partir de ellos los estudios de E. Durkheim, A. R. Radcliffe-Brown y B. Malinowski, no sólo ampliarán las perspectivas iniciales o modificarán las orientaciones metodológicas, sino que elaborarán un *corpus* de conocimientos específicos que consolidará la aspiración de las Antropologías empíricas a ser consideradas como ciencia y con el que ejercerán una influencia decisiva en el desarrollo de las ciencias humanas”, pág. 91.

ciencia mejor<sup>565</sup>, aquella que engloba a todas las demás. Entonces, ese será el bien que el hombre debe perseguir. Y, ese bien supremo, según la opinión de todos los hombres, es indudablemente la felicidad. Aristóteles advierte en sus observaciones que aquello a lo que todo hombre tiende, lo que todo hombre busca, es la felicidad<sup>566</sup>.

Luego, el sentido de la vida humana es teleológico según Aristóteles, y el desarrollo de la naturaleza humana será la felicidad. Puede haber otros fines. Esos fines serán también bienes porque la *physis* humana tiende al bien, pero el fin último del hombre, el fin al que subordinará todos los demás es, claramente, la felicidad. La felicidad, dice Aristóteles, coincide según la mayoría con el obrar bien y el vivir bien.

Si rastreamos la concepción aristotélica del hombre en su obra, encontramos que ésta es solidaria con la concepción del cosmos, algo que sucede en todo el pensamiento griego.

Luego, para conocer la naturaleza humana deberemos atender a cómo es el mundo. Aristóteles expone qué entiende por naturaleza en *Metafísica* V 4:

---

<sup>565</sup> Esta es una afirmación que Aristóteles hace en la *Política*, pero que parece estar en contradicción con algunos pasajes de la *Metafísica*. Para este tema nos remitimos al apartado 3.4.5. Filosofía y Política.

<sup>566</sup> Aristóteles argumenta estos pasos en *Ética a Nicómaco*, I. Más concretamente da estos pasos en: I 1, 1094 a 1 - 3, "Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim";

I 2, 1094 a 18, "If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good";

y I 4, 1095 a 15 - 19, "In view of the fact that all knowledge and choice aims at some good, what it is that we say political science aims at and what is the highest of all goods achievable by action. Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and faring well with being happy".

“Es claro que la naturaleza en su sentido primario y estricto es la substancia de los seres que poseen, en sí mismos y en tanto que tales, el principio de su movimiento; la materia, en efecto, es llamada naturaleza en tanto que es capaz de recibir este principio; e igualmente el devenir y el crecimiento reciben el mismo nombre por ser movimientos procedentes de este principio. La naturaleza, en este sentido, es principio de movimiento de los seres naturales, inmanente a ellos, en cierto sentido, en potencia o acto”<sup>567</sup>.

Y, en el libro II de la *Física*:

“Todo ser natural posee en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, (tanto respecto al lugar, como respecto al crecimiento y decrecimiento o respecto a la alteración). [...] lo que parece indicar que la naturaleza es el principio o causa del ser movido o del estar en reposo de las cosas en que se encuentra primariamente, en virtud de sí misma y no accidentalmente [...] El segundo sentido de naturaleza será la forma y la esencia, (que no son separables sino por el pensamiento) en todas las cosas que poseen un principio de movimiento (la combinación de las dos, ej. el hombre, que no es una naturaleza sino por naturaleza)”<sup>568</sup>.

---

<sup>567</sup> Aristot., *Metaph.*, V 4, 1015 a 13-19, “It is plain that nature in the primary and strict sense is the substance of things which have in themselves, as such, a source of movement; for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movement of natural objects, being present in them somehow, either potentially or actually”.

<sup>568</sup> Aristot., *Phys.*, II 1, 192 b 14-23; 193 b 2-6, “For each of them has within itself a principle of motion and of stationariness (in respect of place, or by way of alteration) [...] which seems to indicate that nature is a principle or cause of being moved and of being at rest in that to which it belongs primarily, in virtue of itself and not accidentally. [...] Thus on the second account of nature, it would be the shape or form (not separable except in statement) of things which have in themselves a principle of motion. (The combination of the two, e.g. man, is not nature but by nature)”.

Encontramos entonces que existen dos características básicas que rigen la naturaleza. En primer lugar, su carácter teleológico. Todo se mueve hacia una dirección concreta. Todo tiene una finalidad intrínseca. Ésta es una característica inevitable una vez que entendemos el mundo como *physis*, porque tenemos una materia que se auto-organiza, que tiene una finalidad propia. Por eso somos capaces de estudiar científicamente los entes cambiantes, porque tienen un orden, una finalidad, porque no son un simple caos.

En segundo lugar, Aristóteles afirma la unidad de la naturaleza, ya que aunque compuesta de materia y forma, éstas no existen sino únicamente en el compuesto de ambas. La forma sólo es captada por el pensamiento. Aristóteles da prioridad a la forma ya que ésta es la esencia, aquello que determina que algo sea lo que es, aquello que podemos conocer de la naturaleza mientras la materia está sujeta al cambio.

De modo análogo, la naturaleza del hombre cumple estas dos características. El hombre se caracteriza por su composición hilemórfica, y por su tendencia a un *telos* natural<sup>569</sup>. El hombre es un compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma)<sup>570</sup>, como el resto de los seres vivos.

---

<sup>569</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 1, 1094 a 1-3, “Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim”.

Aristot., *Eth. Nic.*, I 7, 1097 b 28-35, “If there are more than one, these will be the goods achievable by action. [...] Therefore, if there is only one complete end, this will be what we are seeking, and if there are more than one, the most complete of these will be what we are seeking. Now we call that which is in itself worthy of pursuit more complete than that which is worthy of pursuit for the sake of something else, and that which is never desirable for the sake of something else more complete than the things that are desirable both in themselves and for the sake of that other thing, and therefore we call complete without qualification that which is always desirable in itself and never for the sake of something else”.

<sup>570</sup> Esta “Teoría Hilemórfica” referida al hombre, la podemos entender como que, el alma es la forma (*morphe*) del cuerpo, porque es el principio esencial y constitutivo que configura la materia para convertirla en cuerpo humano vivo. Por su parte, el cuerpo es la materia (*hyle*) que recibe la determinación y que da la individuación para poder ser un ser único e individual.

Aristóteles junto con Platón y la tradición griega, presenta al hombre como una sustancia compuesta de cuerpo y alma. Pero, Aristóteles tiene una concepción del hombre muy distinta de la de Platón. Aristóteles pretende superar la dualidad insalvable en Platón: la dualidad alma-cuerpo en el hombre. El discípulo de Platón acepta que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. Lo que no acepta es que éstas tengan realidades separadas, ya que no son nada la una sin el otro. Aristóteles entiende al hombre como una unidad esencial. El alma conforma la materia en un cuerpo vivo humano. El cuerpo sólo por el alma es precisamente un cuerpo humano vivo<sup>571</sup>.

Esta superación de la dualidad del cuerpo y el alma humanos es solidaria con la superación de la dualidad de “los dos mundos platónicos”. Esa será la doctrina aristotélica de la materia y la forma, su Teoría Hilemórfica.

La Teoría Hilemórfica referida al hombre, puede ser entendida como que, el alma es la forma del cuerpo, es su principio esencial y constitutivo, que configura la materia para convertirla en cuerpo humano vivo. Por su parte, el cuerpo es la materia que recibe la determinación y que da la individuación para poder ser un ser único e individual. El hombre es, por tanto, entendido como un compuesto de materia y forma, pero lo que realmente hace al hombre ser tal, es decir lo que conforma al ser humano es su forma.

---

Entonces, el hombre es, como ya hemos aceptado, un compuesto de materia y forma, pero lo que realmente hace al hombre ser hombre, es decir lo que conforma al ser humano es su forma, su alma. Esta es una constante en el pensamiento, si tenemos en cuenta que, como afirma E. Coreth, en su *¿Qué es el hombre?, op. cit.*, págs. 45-46, el escrito acerca del hombre, más importante para la tradición que no dejará de comentarse hasta la edad media, se titula *peri psiche* (Acercas del Alma de Aristóteles), y no *perianthropou* (acerca del hombre). Y el título se convierte en la expresión clave que refleja la imagen del hombre.

<sup>571</sup> Aristot., *De An.*, II 1, 412 a 20 – 413 a 4, “The soul must be a substance in the sense of the form of a natural body having life potentially within it. [...] The soul is inseparable from its body”.

Para Aristóteles, y no sólo para él, sino para toda la tradición griega, el alma humana es un alma racional, así el hombre es un animal que posee *logos*. El hombre es ante todo racional, esta teoría, que comienza con Heráclito y Parménides, y que seguirá a través del pensamiento de Anaxágoras y de Platón, (con quien alcanzará su punto más alto de desarrollo), está presente y se convertirá en el elemento central de la explicación Aristotélica acerca del hombre.

Según Aristóteles todos los seres vivos tienen alma, pero el ser más elevado del universo es el que tiene un alma más elevada, la que es racional, y esa es precisamente la del hombre, su esencia. Aunque no es Aristóteles propiamente, el artífice de la definición de “hombre como animal racional”<sup>572</sup> (que se convertirá en la definición correcta durante la Escolástica), sí se refiere al hombre como *zoa logistika*, y ve la esencia del hombre en el *logos* o *logistikon*. Y esto es de capital importancia para el desarrollo de toda su filosofía, especialmente de la ética y la política. Porque mediante el concepto *logos* llegaremos a entender al hombre como “animal político”.

Cuerpo y alma constituyen una única substancia y tienen entre sí la misma relación que la materia y la forma. Pero lo que distingue al hombre del resto de seres vivos es la característica principal de su alma, la racionalidad.

Por su *logos*, el hombre busca racionalmente su fin, pero no podemos olvidar que el hombre es un compuesto, no sólo es *logos*, sino que en él se dan también una mezcla de pasiones y de deseos, de querencias contrapuestas, por lo que se da una tensión entre los distintos bienes que se nos ofrecen, desde la multiplicidad de bienes existentes. Porque el bien no es único y porque el hombre no es sólo *logos*, necesitamos encontrar la síntesis de esas querencias y de los bienes que se nos

---

<sup>572</sup> Traducir *logos* por “racional” es demasiado restrictivo por las connotaciones posteriores que ha tomado el término. *Logos* es mucho más amplio para Aristóteles, es también el espacio dialéctico.



presentan, necesitamos encontrar el fundamento último de nuestra tendencia natural, lo que nuestra *physis* reclama.

Pero, ¿cuál es ese fin al que tendemos por naturaleza? ¿Cuál es el fin último al que se ordenan el resto de bienes? La felicidad, dirá Aristóteles. En esto parecen estar de acuerdo todos los hombres. Pero, ¿qué es la felicidad? Esta es una cuestión más compleja en la que no parece existir unanimidad de opiniones.

La felicidad, como ya apuntábamos con anterioridad, es para Aristóteles la actividad del alma según la virtud. Entendida de este modo, la felicidad no es un fin material concreto, sino más bien un fin al que tendemos, que se realiza cuando se alcanza o que se concreta, únicamente, cuando se posee<sup>573</sup>. Es un fin personal y concreto. La felicidad es inseparable del placer, es más, el hombre feliz es aquel que goza. Pero el placer no es un fin en sí mismo, sino que es algo subjetivo, consecuencia de la perfección de la acción desempeñada. Aristóteles afirma que la felicidad consiste en vivir bien y obrar bien<sup>574</sup>.

---

<sup>573</sup> Emilio Lledó: “Aristóteles y la ética de la *polis*”, en Camps, V. (Ed.): *Historia de la ética*, editorial Crítica, Barcelona, 1987, “Telos, teleo, no significa tanto finalidad, cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez. Momentos, pues, que culminan la temporalidad de una trayectoria, de un recorrido, en donde lo más importante es, precisamente, la coherencia de la *praxis* y la *enérgeia* que dibujan el transcurso de la vida. Por eso hay diferencia entre los distintos “fines”, pues unos son “energías” (*enérgeiai*) y otros son “obras” (*érga*). El “fin” está, por tanto, enraizado en la estructura misma de cada existencia, de cada proyecto. Fin es, pues, sentido y acabamiento, coherencia y plenitud”, pág. 146.

<sup>574</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 7, 1097 b 23-1098 a 18, “Presumably, however, to say that happiness, is the chief good seems a platitude, and clearer account of what it is still desired. This might perhaps be given if we could first ascertain the function of man. [...] Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. [...] Next there would be a life of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle [...] if this is the case, , [and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence, in conformity with the best and most complete ”.

El bien, que adjetiva a vivir y obrar, es lo que distingue la vida animal de la vida humana, pero no sólo eso diferencia la vida de la vida ética. Vivir bien ya no es sólo sentir o percibir, implica una actitud no pasiva hacia el mundo y hacia la vida. Es un actuar, libre y racional o, lo que es lo mismo, un decidir. Mientras los animales se adecúan al mundo, el vivir bien propio del hombre supone un adecuar el mundo al ser humano. Pero, además, ese bien que adjetiva al vivir y al obrar será determinado mediante el *logos* específico del hombre.

El verbo *lego*<sup>575</sup> significa recoger las cosas, el mundo, en la palabra para ofrecerla. Y, si es ese el fundamento del hombre, éste estará inclinado al saber, al conocer las cosas y el mundo, pero además a comunicarlo mediante el *logos* a relacionarse con los otros hombres<sup>576</sup>. Por eso Aristóteles no sólo entiende al hombre como animal racional sino también como animal político<sup>577</sup>.

*Logos* es, no sólo la capacidad de razonar, sino que es también la voz que transmite el pensamiento. Y junto a esto encontramos la conciencia moral del hombre, porque mediante el *logos*, el hombre comunica lo que le parece justo o injusto, es la manera humana de expresar en la comunidad los sentimientos, la justicia y la razón. Esta facultad peculiar del hombre, le lleva a la relación con los demás hombres, y es gracias a ésta por lo que los hombres se asocian en comunidad. No sólo en comunidad, sino en una comunidad con un fin escogido. Es en ese ser animal que posee *logos* donde se ve la delimitación entre lo natural y lo cultural, entre la necesidad y la libertad. Debemos cumplir con nuestra naturaleza, pero

---

<sup>575</sup> “*Lego*: recoger; reunir, juntar; elegir, escoger; contar, enumerar, computar; referir”. *Diccionario Vox Griego-Español*.

<sup>576</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica (Einführung in die Metaphysik)*, Max Niemeyer, 1952), IV, 3, 130 ss.

<sup>577</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 b 4-9, “Men think that the happy man ought to live pleasantly. Now if he were a solitary, life would be hard for him; for by oneself it is not easy to be continuously active; but with others and towards others it is easier. With others therefore his activity will be more continuous, being in itself pleasant, as it ought to be for the man who is blessed”.

gracias a nuestro *logos* podemos mejorarla, algo que los animales no pueden hacer. En nuestra propia naturaleza está el impulso hacia el mejorar, de ahí que no nos conformemos con el vivir, sino que busquemos el vivir bien.

Es precisamente el *logos*, según Aristóteles, lo que hace aparecer la posibilidad de la comunicación entre los hombres y la posibilidad de no conformarnos con el simple vivir, como hacen los demás animales:

“Es evidente que la *polis* es una creación natural, y que el hombre es por naturaleza un animal político. Y aquél que por naturaleza y no por mero accidente es un animal sin *polis* es bien un mal hombre o está por encima de la humanidad. [...] que el hombre es un animal social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente. La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene el don de la palabra. Mientras la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, (porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros, y nada más), el poder de la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre que sólo él tiene sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de los seres vivos que poseen este sentido constituye la familia y la *polis*”<sup>578</sup>.

---

<sup>578</sup> Aristot., *Pol.*, I 1, 1253 a 2-18, “Hence it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity; [...] Now, that man is more of a political animal than bees or any other gregarious animals is evident. Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal who has the gift of speech. And whereas mere voice is but an indication of pleasure or pain, and is therefore found in other animals (for their nature attains to the perception of pleasure and pain and the intimation of then to one another, and no further), the power of speech is intended to set forth the expedient and inexpedient, and therefore

La ética vendrá entonces delimitada por estas líneas definatorias del hombre, especialmente por esta tendencia natural al otro. Lo que hará que la ética sea, más bien, una parte de la política. Y es que el hombre no sólo tiende al otro porque es *logos*, sino que Aristóteles añade otros motivos: por un lado, la naturaleza humana tiene una cierta perfección que necesita extenderse al otro, necesita comunicarse. Pero al mismo tiempo, tiene una gran imperfección, no puede realizarse solo, lo cual le lleva a necesitar de los demás porque el hombre es un ser en un proceso continuo. Y para conseguir ser feliz necesita de los demás, necesita comunicarse, y completarse con los otros. De ahí la importancia de la amistad en la vida ética<sup>579</sup>.

Pero, hay otro aspecto importante. El entender al hombre como *physis*, como inclinado a un fin, hace que haya un sentido de perfectibilidad de aquel. En la *Política*, Aristóteles, al hablar de la posibilidad de cambiar las leyes, incluso las escritas, afirma que el hombre puede mejorarse a través de sus leyes. Hay, pues, sentido de perfectibilidad, que no tienen los animales, que el hombre puede realizar con el tiempo, con la historia, gracias a la perfección de las leyes que se otorga. Esto tiene, obviamente, una incidencia en el ámbito material de la realización personal de la felicidad.

---

likewise the just and the unjust. And it is a characteristic of man that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state”.

Aristóteles hace hincapié en este tema en varios textos paralelos a éste:

Aristot., *Rhet.*, I 1, 1355 a 38-1355 b 3, “It is absurd to hold that a man ought to be ashamed of being unable to defend himself with his limbs, but not of being unable to defend himself with rational speech, when the use of rational speech is more distinctive of a human being than the use of his limbs”.

Y añade que ésta es de gran utilidad y provecho si se pone al servicio de la virtud.

Aristot., *Pol.*, VII 12, 1332 b 4-6, “Animals lead for the most part a life of nature, although in lesser particulars some are influenced by habit as well. Man has reason, in addition, and man only. For this reason nature, habit, reason must be in harmony with one another”.

<sup>579</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, VIII. Para este asunto remitimos a nuestro apartado 3.4.3. *Homonoia y philia*.

Como vemos, las características definitorias del hombre sirven a Aristóteles como coordenadas en las que dibujar su filosofía práctica. El hombre atiende, como el mundo, a una teleología, a un *telos* que viene definido de modo natural, fin al que debemos acercarnos para perfeccionarnos y así cumplir nuestra función específica de hombres. Una función o trabajo que Aristóteles llamará bien, y que no se nos presenta de modo claro, al ser el hombre no sólo *logos*, sino un compuesto de *logos* y deseo.

Pero, lo que realmente determina la ética y la política es precisamente lo que determina al hombre, su forma, el *logos*, que hace del hombre un ser relacional que no puede vivir en soledad. Esto nos lleva inevitablemente a atender la convivencia, la comunicación, que hacen que ética y política estén íntimamente unidas, como Aristóteles nos hace ver al final de su *Ética a Nicómaco*<sup>580</sup>. Pues, la filosofía de las cosas humanas se distingue por que hay que poner de acuerdo, mediante la reflexión y el diálogo, a los hombres, para que puedan darse, libremente, unas leyes que les ayuden a llegar a esa perfección a la que todos tienden, y que enmarque la reflexión ética personal y la toma de decisiones.

Si aceptamos, con lo expuesto hasta aquí, que existe una multiplicidad de bienes, pero también una multiplicidad de deseos y de opiniones, y que la ética ya no es la búsqueda de la Verdad, debemos también aceptar que necesitamos un instrumento que nos ayude a discernir, de entre esos bienes, cuál es el mejor. Parece que este problema ya ha quedado solucionado gracias a nuestra *physis*. Pero el problema aparece entonces respecto al ¿cómo? Todos queremos ser felices, pero ¿cómo lograremos esa felicidad? Ahora la pregunta ya no será por los fines, sino por los medios que nos lleven a ese fin.

---

<sup>580</sup> Cfr. Aristot., *Eth. Nic.*, X 9.

Aristóteles afirma que el hombre pretende su finalidad de dos modos distintos pero complementarios. Por un lado el hombre actúa en busca de su felicidad desde su auto-movimiento, siendo él mismo quien confiere una intencionalidad a dicho movimiento. Esa será la finalidad de auto-movimiento que será estudiada por la ética. Por otro lado, el hombre puede buscar su felicidad en conjunción con otros seres humanos, bajo unos principios comunes voluntarios. Esa será la finalidad del movimiento común, que será estudiado por la política.

La felicidad no consiste en la realización de acciones inconexas que produzcan placer o satisfacción. La felicidad implica una coherencia lógica que rija la vida del hombre. Precisamente por eso, Aristóteles defiende la ética como un proceso de trabajo personal, en el que el hombre construye su “estancia”, su “guarida”, mediante el razonamiento, lo que lleva a que la vida del hombre sea un todo, un acercamiento a aquello que el *logos*, que es lo más propio del hombre, nos presenta como lo más beneficioso. Y es que lo que no pertenece a lo natural, lo que no viene dado de modo rígido, y puede ser de otro modo, necesita deliberación continua.

Esto es necesario en política, en la que vemos que hace falta una remodelación de los términos en los que basamos nuestras leyes y nuestra convivencia, porque las circunstancias y los problemas están en continuo cambio. Pero también en lo ético, en donde observamos que necesitamos revisar constantemente nuestra situación individual, nuestras creencias y nuestros deseos. Porque, aunque la naturaleza humana no cambie, el espacio de inquietudes vitales sí lo hace. Por ello, como ya hemos afirmado, hasta las leyes escritas deben ser revisadas.

Esa reflexión continua es precisamente la que da lugar al *ethos*, ya que el ámbito de la ética es aquel en el que el bien se desea tras una reflexión, donde existe

la posibilidad de una elección libre y razonada, aunque no en el vacío, sino implantada en un contexto de opiniones y en un sistema comunitario de creencias.

La acción se vuelve buena, no por su resultado, sino por la deliberación libre que el sujeto lleva a cabo, por la coherencia de vida en la que se inserta dicha acción. De este modo la actividad ética se asemeja a la práctica democrática que se lleva a cabo en la Asamblea ateniense. El *logos*, como los ciudadanos que participan en la Asamblea, ofrece razones para elegir una u otra opción, analizando las posibilidades reales.

La coherencia exigida, para hablar de una vida ética, vendrá definida por un marco o estructura construida desde la *areté*<sup>581</sup>. Ya que ésta es el medio por excelencia para lograr la felicidad. Ya no se delibera sobre el fin, como defendían los sofistas, ya que viene dictado por el deseo natural, sino respecto a los medios que se usarán para llegar a dicho fin. De este modo la expresión de la naturaleza se ve modificada por la deliberación. La *areté* será la encargada de organizar la *psyché* para que distinga el bien.

La *areté* es una disposición del alma que se adquiere por el hábito, una aptitud permanente para comportarse de un modo determinado. Aquí entra en juego no sólo el conocimiento, sino también la voluntad, esto es, los dos componentes del ser humano. La *areté*, y no ya el deseo natural, nos llevará a elegir el bien. La *areté* nos llevará a elegir el término medio, no en abstracto, sino adaptado a cada circunstancia, sin olvidar la naturaleza concreta del hombre y de cada hombre particular. Precisamente porque la elección del término medio, que encarna el bien,

---

<sup>581</sup> Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, “Nell’antica lingua greca infatti “virtù” (*areté*) significa in generale eccellenza, perfezione, bene. La virtù, osserva Socrate, coincide con la felicità, presuppone il senno (*nous*), cioè l’intelligenza, ed è la sola condizione degna degli uomini liberi, l’assenza di essa è invece una condizione da schiavi”, pág. 55.

no es en abstracto sino adaptada a las necesidades concretas, necesitamos de la deliberación, que debe estar guiada por la prudencia, *phronesis*.

Necesitamos una capacidad que nos haga aptos para la acción<sup>582</sup>, entendida como la suma del hábito más la *areté*, que nos ayude entonces a discernir cuales son las acciones que nos llevan a obtener dichos fines. Aristóteles cree necesarios, como ya hemos mencionado, dos elementos para que podamos realizarnos moralmente. El hombre bueno necesitará de la *phronesis*<sup>583</sup> pero, también necesitará de una sabiduría teórica.

Si bien esa sabiduría teórica ya no versará sobre lo universal como en el hombre bueno platónico, o en el rey filósofo, sino que será una sabiduría sobre lo contingente<sup>584</sup>, aquello sobre lo que el hombre construye su vida y su *ethos*. Esta es

---

<sup>582</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1325 b 10-13, “If, therefore, there is anyone superior in excellence and in the power of performing the best actions, he is the man we ought to follow and obey, but he must have the capacity for action as well as excellence”.

<sup>583</sup> Textos a este respecto aparecen en las obras de filosofía práctica de nuestro autor:

Aristot., *Eth. Nic.*, III 3, 1112 b 31-34, “Man is a moving principle of actions; now deliberation is about the things to be done by the agent himself, and actions are for the sake of things other than themselves. For the end cannot be a subject of deliberation, but only what contributes to the ends”.  
Aristot., *Eth. Nic.*, VI 8, 1141 b 8-16, “Practical wisdom on the other hand is concerned with things human and things about which it is possible to deliberate; for we say this is above all the work of the man of practical wisdom, to deliberate well, but no one deliberates about things that cannot be otherwise, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about by action. The man who is without qualification good at deliberating is the man who is capable of aiming in accordance with calculation at the best for man of things attainable by action. Nor is practical wisdom concerned with universals only – it must also recognize the particulars; for it is practical, and practice is concerned with particulars”.

<sup>584</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 34, 1196 b 38 – 1197 a 2, “Now knowledge deals with the object of knowledge, and this though a process accompanied with demonstration and reason, but wisdom with matters of action, in which there is choice and avoidance, and it is in our power to do or not to do”.

De ahí la importancia de la *Retórica* de Aristóteles como parte de su filosofía práctica, ya que podemos entender la retórica precisamente como esa “sabiduría sobre lo contingente” necesaria para construir el *ethos* humano, como instrumento racional de los discursos ético-políticos. Además, es la retórica la que en cierto modo va a permitir el paso del “consejo privado” al “ámbito público” que es el de la oratoria. Necesitamos mediante la retórica o con ayuda de ésta, hacer compatibles las deliberaciones privadas del sujeto particular con las de la comunidad. Este



la razón por la que la virtud por excelencia ya no es la sabiduría teórica sino la prudencia, como saber inmanente a la acción. Y por lo que la deliberación y la toma de decisiones deben ser llevadas a cabo por un hombre libre. El agente debe ser un hombre libre en dos sentidos fundamentales: en tanto que posee *logos*, y en dicho sentido no es esclavo; y en tanto que está libre de coacciones.

### 3.3. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA LIBERTAD

El problema de la libertad, como ya hemos demostrado, no es un problema nuevo, pues es, precisamente, la libertad la que delimita el ámbito de la política; la que nos lleva a entender qué cuestiones son políticas y cuáles no; o lo que es lo mismo, la que define qué cuestiones son públicas y cuáles privadas. Es un concepto clave allí donde existe quien gobierna y quien es gobernado. Y es el problema al que se enfrentaban, ya en la Grecia clásica, Antígona, Sócrates o Pericles.

Decíamos al comienzo de estas líneas que, según entendamos la libertad así organizaremos nuestros sistemas políticos y así concebiremos la sociedad “perfecta”. Esta es, en nuestra opinión, también la situación de Aristóteles. Debemos atender a qué entiende Aristóteles por “libertad” para poder comprender como articula su “*polis* ideal”; para poder acercarnos de un modo más aproximado a la relación que Aristóteles otorga a la vida privada del individuo y a la vida pública; y para poder entender el valor que da a una y otra.

---

género deliberativo, la retórica, está estructurado en torno a los fines de lo conveniente y lo perjudicial. Así adquiere un marcado carácter moralizante, ya que puede lograr persuadir de lo bueno y disuadir de lo malo. Se convierte en el *organon* del cálculo racional.

Como hemos venido afirmando, creemos que el problema clave al que se han enfrentado los teóricos políticos, tanto liberales como republicanos, que reclaman las teorías aristotélicas para su concepción actual de la sociedad, ha sido su malinterpretación del concepto griego, y más concretamente aristotélico, de libertad.

Pese a que no existen grandes estudios sobre la libertad en la filosofía aristotélica, y a que muchos autores han negado que exista algún tipo de libertad en la filosofía griega y por tanto también en la aristotélica, nosotros creemos, con el profesor R. T. Long<sup>585</sup>, que la libertad tiene un papel fundamental en la concepción aristotélica de la *polis*.

Creemos que el papel de ésta no es menos importante en la filosofía aristotélica de lo que pueda serlo para las teorías políticas actuales, si bien es cierto que la concepción aristotélica de la libertad dista bastante de lo que hoy entendemos por tal. Entre otras razones porque la libertad es concebida por Aristóteles de modo diverso al ser diversas las realidades de la *polis* y la del Estado moderno, y por tanto, es también distinta la relación existente entre estas realidades y el individuo.

Mientras el Estado moderno viene entendido, como fue expresado por Weber<sup>586</sup>, como el poseedor del monopolio de la fuerza; como el regulador del intercambio de bienes o el vigilante de que unos no hagan el mal a otros; la *polis*, en cambio, es entendida como el lugar donde el hombre puede desarrollarse plenamente como tal, al ser éste esencialmente un animal político. Y por tanto, existe una radical dependencia por parte del individuo respecto de la vida de la *polis*. Algo que no suele ser aceptado por los teóricos políticos modernos.

---

<sup>585</sup> Cfr. Roderick T. Long: "Aristotle's conception of freedom", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.

<sup>586</sup> Cfr. Weber, M.: *Theory of social and economic organization*, *op. cit.*

Es cierto que Aristóteles no analiza la libertad en el modo en el que hoy esperaríamos, sino que habla más bien de la relación entre el gobernar y el ser gobernado, y se ocupa en escasa manera de los límites de ésta. Entre otras razones porque, para él, la libertad tiene más que ver con una condición personal, del libre frente al esclavo, que con la relación *polis*-individuo. Y por tanto, son muchos los autores que se han permitido decir que no existe libertad en su filosofía práctica. Nosotros defendemos que la libertad es un concepto básico en la filosofía aristotélica, como ya hemos hecho ver en nuestra interpretación del concepto aristotélico de hombre. Y como, por otro lado, parece obvio aunque sólo sea por el contexto en el que el discípulo de Platón vive y escribe su obra<sup>587</sup>.

Por esto, si queremos analizar la filosofía práctica de Aristóteles, la pregunta con la que debemos comenzar es: ¿Qué entiende Aristóteles por libertad? Para contestar a esta pregunta debemos tener en cuenta el papel que la libertad había adquirido en la Grecia de los siglos V y IV a.C.<sup>588</sup>. Para, de este modo, encuadrar el pensamiento aristotélico y desde allí comprender su postura, el uso que hace de la libertad y sus críticas a ciertas concepciones bastante arraigadas de ésta.

---

<sup>587</sup> Fred D. Miller, Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995, "Aristotle of Stagira (384-322 B.C.) wrote the *Politics* in the latter half of the fourth century B.C., as an unprecedented period of political experimentation was drawing to a close. King Philip of Macedon defeated an alliance of Greek city-states led by Athens and Thebes in the battle of Chaeronea in 338 B.C., a disaster the Greeks called "fatal to liberty", and asserted hegemony over most of Greece", pág. 3.

<sup>588</sup> Remitimos al apartado 1.1.1. Libertad.

### 3.3.1. La libertad como dominio, *autarkeia* y democracia

La libertad en Grecia adquiere relevancia precisamente en el momento en el que se tiene en cuenta la posibilidad de su pérdida. Esto es así, tanto en el plano personal, como en el ámbito político. Su importancia viene de la posibilidad de que una gran parte de la sociedad se convierta en esclava, al igual que por la posibilidad de que una *polis* sea sumida bajo el poder de otra. Esto es, el concepto de libertad adquiere su significado contrapuesto al de esclavitud.

Y esta libertad definida frente a la posibilidad de esclavitud puede ser caracterizada bajo tres rasgos fundamentales como afirma Raaflaub<sup>589</sup>: Soberanía absoluta<sup>590</sup>, autosuficiencia absoluta y libertad absoluta. Esto es, como dominio sobre uno mismo y sobre otros pueblos; como *autarkeía* en lo político y lo personal; y como libertad democrática, frente al poder tiránico<sup>591</sup> generador de esclavitud tanto individual como de los pueblos.

Todos estos aspectos definitorios de la libertad griega son también aquellos que de un modo u otro dan forma a la concepción aristotélica de la libertad. Aristóteles parece tener muy presente esa posibilidad de pérdida a la hora de concebir ésta. Pues su definición de libre está siempre en contraposición a la condición de esclavo.

---

<sup>589</sup> Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece, op. cit.*, pág. 181.

<sup>590</sup> Ésta es la terminología usada por Raaflaub, pero como ya hemos explicado con anterioridad, no compartimos el uso del concepto de soberanía para aplicarlo a la política griega de la Antigüedad.

<sup>591</sup> El poder tiránico es entendido por Aristóteles no sólo como el régimen político tiránico sino también como el poder tiránico del amo sobre un esclavo.

Ya en la *Metafísica*, la definición que Aristóteles hace de libre, respecto de la *sophia* como ciencia libre, es en confrontación a la de esclavo. Pues afirma, “es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad; sino que, así como llamamos al hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola existe para sí misma”<sup>592</sup>. Aristóteles nos dice que lo libre, sea un hombre o una ciencia, es aquello que frente a lo esclavo no es útil para otro sino que hace las cosas para sí mismo.

### 3.3.1.1 Dominio absoluto

Es sobre todo en la *Política* donde se aproxima a la libertad distinguiendo al libre del esclavo<sup>593</sup>; dividiendo tanto la sociedad como la casa en sus elementos libres y esclavos<sup>594</sup>; así como los pueblos, pues, entre los pueblos los hay que son esclavos y otros que son libres por naturaleza<sup>595</sup>. Y afirma que es justo que suceda

---

<sup>592</sup> Aristot., *Metaph.*, I 2, 982 b 25-27, “Evidently then we do not seek it for the sake of any other advantage; but as the man is free, we say, who exists for himself and not for another, so we pursue this as the only free science, for it alone exists for itself”.

<sup>593</sup> Aristot., *Pol.*, I 4, 1254 a 11-16, “The master is only the master of the slave; he does not belong to him, whereas the slave is not only the slave of his master, but wholly belongs to him. Hence we see what is the nature and office of a slave; he who is by nature not his own but another’s man, is by nature a slave; and he may be said to be another’s man who, being a slave, is also a possession”.

<sup>594</sup> Aristot., *Pol.*, I 3, 1253 b 2-4, “The parts of household management correspond to the persons who compose the household, and a complete household consists of slave and freemen”.

<sup>595</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 5-9, “Among barbarians no distinction is made between women and slaves, because there is no natural ruler among them: they are a community of slaves, male and female. That is why the poet says, - It is meet that Hellenes should rule over barbarians; as if they thought that the barbarian and the slave were by nature one”.

Aristot., *Pol.*, VII 7, 1327 b 29-32, “The Hellenic race [...] continues free, and is the best-governed of any nation, and, if it could be formed into one state, would be able to rule the world”.

así, que en unos y otros casos gobiernen los libres sobre los esclavos, como sucede en el ser humano, en el que el alma gobierna sobre el cuerpo<sup>596</sup>.

Este elemento de la posibilidad de pérdida de la libertad está íntimamente unido al primer elemento definitorio de la libertad griega, según nuestra lectura. O como afirma, de un modo más preciso, el profesor Roderick T. Long:

“La célebre teoría aristotélica de la esclavitud natural tiene como corolario menos conocido la teoría de la libertad natural: al igual que los seres humanos a quienes falta la total capacidad funcional de gobernar sus vidas mediante la razón merecen ser esclavizados, aquellos que poseen en perfecto estado dicha facultad tienen el derecho de ser libres”<sup>597</sup>.

Al haber definido Aristóteles al esclavo como un ser dependiente de otro, no capaz de gobernarse a sí mismo, podemos decir que la libertad es entendida como capacidad de gobernarse a sí mismo, bien sea ese “uno mismo” un individuo o una *polis*. Esto es, tanto en lo personal como en lo político. Pues, también un signo de la mejor de las constituciones es que los individuos sean gobernados voluntariamente,

---

<sup>596</sup> Aristot. *Pol.*, I 5, 1254 a 21-35, “For that some should rule and others be ruled is a thing not only necessary, but expedient; from the hour of their birth, some are marked out for subjection, others for rule. [...] For in all things which form a composite whole and which are made up of parts, whether continuous or discrete, a distinction between the ruling and the subject element comes to light. Such a duality exists in living creatures, originating from nature as a whole; [...] A living creature consists in the first place of soul and body, and of these two, the one is by nature the ruler and the other the subject”.

<sup>597</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “Aristotle’s notorious theory of natural slavery has as its less often noticed corollary a theory of natural freedom: just as those human beings who lack the fully functional capacity to run their lives by reason deserve to be enslaved, so those who do possess that faculty in good working order have the right to be free”, pág. 801.

o lo que es lo mismo, porque lo han elegido libremente los ciudadanos, mientras un gobierno despótico es un gobierno involuntario<sup>598</sup>.

Aristóteles entiende, según la concepción teleológica que recorre toda su filosofía, que la naturaleza de cada cosa, su bien, es aquello que cada cosa es cuando se completa<sup>599</sup>, cuando se realiza totalmente. Y cuando Aristóteles aplica dicha teoría al ser humano dice que el hombre es por naturaleza un animal dotado de *logos*<sup>600</sup>, esa es su esencia. Ya que: “la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o que implica razón”<sup>601</sup>. Y el *logos* es deliberación. En *Metafísica* (libro Z) habla de las potencias irracionales y de las potencias racionales, del hombre. Éstas son las que pueden escoger entre dos contrarios. Es propio del *logos* la elección. El *telos* del hombre es ser feliz, pues, la felicidad es el fin de los actos humanos<sup>602</sup>. Para ser feliz el hombre debe gobernar su vida intentando realizarse según su parte más alta, según lo que le es más propio, el *logos*, buscando obrar de modo virtuoso<sup>603</sup>. Pues esa es la vida mejor tanto para el individuo como para la *polis*<sup>604</sup>.

---

<sup>598</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1283 b 42 – 1284 a 3, “Citizen is one who shares in governing and being governed. He differs under different forms of government, but in the best state he is one who is able and chooses to be governed and to govern with a view to the life of excellence”.

<sup>599</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 32-1253 a 2, “For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family”.

Aristot., *Eth. Nic.*, I 1, 1094 a 1-3. “Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim”.

<sup>600</sup> Aristot., *Pol.*, VII 15, 1334 b 15-17, “In men reason and mind are the end towards which nature strives, so that the birth and training in custom of the citizens ought to be ordered with a view to them”.

<sup>601</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 6, 1098 a 7-8, “The function of man is an activity of soul in accordance with, or not without, rational principle”.

<sup>602</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 4, 1095 a 14-18, “Let us resume our inquiry and state, in view of the fact that all knowledge and choice aims at some good, what it is that we say political science aims at and what is the highest of all goods achievable by action. Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and faring well with being happy”.

<sup>603</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 7, 1098 a 10-19, “If this is the case, [and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence:

Lo que diferencia a los esclavos de los hombres libres es precisamente que los esclavos no poseen el *logos* en modo pleno<sup>605</sup>, pues: “el que puede ser, y por tanto es, de otro, y el que participa en la razón lo suficiente como para percibirla, pero no para poseerla, es esclavo por naturaleza”<sup>606</sup>. Y precisamente, vivir como hombres libres implica vivir de modo voluntario, no sujeto a un gobierno despótico, sino bajo los dictados de la propia razón que nos hace ver qué es bueno y qué es malo.

Somos libres en tanto que:

“Nuestra capacidad racional nos otorga la habilidad de posicionar nuestros juicios más allá de nuestros impulsos naturales en lugar de ser controlados por ellos; [...] Todo aquello que carece de la capacidad racional es esclavo de las fuerzas que actúan sobre él; en unas circunstancias dadas, una potencialidad no racional puede, tan sólo, producir una única respuesta. Las capacidades racionales de los humanos en condiciones normales, por el contrario, cuentan con la

---

if this is the case,] human good turns out to be activity of soul in conformity with the best and most complete. But we must add “in a complete life”. For one swallow does not make a summer, nor does one day; and so too one day, or a short time, does not make a man blessed and happy”. Aristot., *Pol.*, VII 1, 1323 b 7-10, “Whereas external goods have a limit, like any other instrument, and all things useful are useful for a purpose, and where there is too much of them they must either do harm, or at any rate be of no use, to their possessors, every good of the soul, the greater it is, is also of greater use”.

<sup>604</sup> Aristot., *Pol.*, VII 1, 1323 b 39-1324 a 1, “The best life, both for individuals and states, is the life of excellence, when excellence has external goods enough for the performance of good actions”.

<sup>605</sup> Aristóteles diferencia entre esclavitud natural o justa y esclavitud injusta. “It is clear, then, that some men are by nature free, and others slaves, and that for these latter slavery is both expedient and right. [...] There is a slavery or slavery by convention as well as by nature. The convention is a sort of agreement – the convention by which whatever is taken in war is supposed to belong to the victors”. Aristot., *Pol.*, I 5, 1255 a 1-8. Y estas afirmaciones las hace respecto de aquellos que son esclavos por naturaleza.

<sup>606</sup> Aristot., *Pol.*, I 5, 1254 b 21-22, “For he who can be, and therefore is, another’s, and he who participates in reason enough to apprehend, but not to have, is a slave by nature”.



posesión de una voluntad libre y responsabilidad moral – el hecho de que al menos ciertas acciones podemos llevarlas a cabo o no, según decidamos. La libre elección humana rompe la cadena de la necesidad y nos permite trascender el orden natural. Las potencialidades racionales son las que nos permiten elegir tanto lo malo como lo bueno, porque éstas nos permiten controlar cómo el fin aparece ante nosotros”<sup>607</sup>.

Los libres, por tanto, lo son gracias a su *logos* que les permite no estar sujetos a la necesidad de la *physis*. Los esclavos, en cambio, lo son porque no tienen capacidad para gobernar sus vidas según la razón, ya que: “el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa”<sup>608</sup>. Y por ese mismo motivo no pueden participar de la felicidad pues para ser felices se necesita actuar de modo virtuoso<sup>609</sup> según el *logos*, algo que implica elección<sup>610</sup>, o lo que es lo mismo, libertad guiada por la razón<sup>611</sup>, “pues, la elección va acompañada de razón y reflexión”<sup>612</sup>.

---

<sup>607</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “Our rational capacities give us the ability to stand in judgment over our natural impulses instead of being controlled by them; [...] Anything which lacks a rational capacity is the deterministic slave of the forces acting upon it; in a given set of circumstances, a nonrational potentiality can only produce a single outcome. The rational capacities of humans in normal condition, by contrast, account for their possession of free will and moral responsibility – the fact that at least some actions are up to us to perform or not, as we choose. Human free choice breaks the chain of necessitation and allows us to transcend the natural order. Rational potentialities are what enable us to choose the bad as well as the good, because they enable us to control how the end appears to us”, pág.802.

<sup>608</sup> Aristot., *Pol.*, I 13, 1260 a 12-13, “For the slave has no deliberative faculty at all”.

<sup>609</sup> Aristot., *Pol.*, VII 9, 1328 b 35-36, “Happiness, as has been already said, cannot exist without excellence”.

<sup>610</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, III 5, 1113 b 1-6, “The end, then, being what we wish for, the things contributing to the end what we deliberate about and choose, actions concerning the latter must be according to choice and voluntary. Now the exercise of the excellences is concerned with these. Therefore excellence also is in our own power, and so too vice”.

Aristot., *Eth. Eud.*, II 6, 1223 a 1-20, “For what results from the necessary is necessary; but the results of the contingent might be the opposite of what they are; what depends on men themselves forms a great portion of contingent matters, and men themselves are the sources of such contingent results. So that it is clear that all the acts of which man is the principle and controller may either happen or not happen, and that their happening or not happening – those at least of whose existence or non-existence he has the control – depends on him. But of what it depends on him to do or not to do, he is himself the cause; and what he is the cause of depends on him. And since excellence and badness and the acts that spring from them are respectively praised or

Los esclavos o no libres no podrán, por tanto, ser ciudadanos porque miembros de la *polis* pueden ser sólo aquellos que pueden participar del fin de ésta<sup>613</sup>. Y los esclavos no son capaces de participar en la felicidad que es el fin de la *polis*. Pues, la felicidad se debe adquirir mediante el propio esfuerzo, la propia deliberación y elección libre de las cosas virtuosas.

La importancia de este elemento puede verse en que un esclavo no es ni tan siquiera un verdadero hombre pues carece de la facultad deliberativa, esto es, no participa en grado perfecto de la razón. No participa del *logos*, elemento definitorio del hombre que le hace gobernarse a sí mismo. Al igual que una *polis* que no fuera su propia soberana perdería su esencia, pues, “¿Cómo puede una *polis* que dignamente se llame tal ser de naturaleza esclava? El estado es independiente y autosuficiente, pero un esclavo es lo contrario de independiente”<sup>614</sup>.

Ésta es precisamente la primera de las características de la libertad griega: el dominio sobre uno mismo. Característica que, como vemos, está también presente en

---

blamend [...] it is clear that excellence and badness have to do with matters where the man himself is the cause and source of his acts. [...] We all admit that of acts that are voluntary and done from the choice of each man he is the cause, but of involuntary acts he is not himself the cause; and all that he does from choice he clearly does voluntarily. It is clear then that excellence and badness have to do with voluntary acts”.

<sup>611</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 b 36 - 1107 a 2, “Excellence, then, is a state concerned with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by reason and in the way in which the man of practical wisdom would determine it”.

<sup>612</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, III 2, 1112 a 16, “For choice involves reason and thought”.

<sup>613</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VII 8, 1328 a 37, “Happiness is the highest good, being a realization and perfect practice of excellence”.

Aristot., *Pol.*, III 9, 1280 a 31-34, “A state exists for the sake of a good life, and not for the sake of life only: if life only were the object, slaves and brute animals might form a state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life based on choice”.

<sup>614</sup> Aristot., *Pol.*, IV 4, 1291 a 9-10, “For how can a state which has any title to the name be of a slavish nature? The state is independent and self-sufficing, but a slave is the reverse of independent”. Y por esta razón Aristóteles defenderá la práctica de los ejercicios militares, en su *polis* perfecta, para no ser ellos mismos hechos esclavos sin merecerlo, pues eso sería aniquilar su propia esencia.

la concepción aristotélica<sup>615</sup>. Y que nos da un primer esbozo de la importancia de la libertad en la filosofía práctica de nuestro autor, al hacer de ésta poco menos que un elemento definitorio de la esencia del hombre y de la *polis*. Así como la característica esencial del ciudadano. Esto es, delimita quien puede participar de los asuntos políticos y quien no.

### 3.3.1.2. *Autarkeía*

En cuanto a la segunda de las características que los griegos otorgaban a la libertad: la autosuficiencia o *autarkeia*, también tiene un fuerte peso en la concepción aristotélica. Pues, en *Ética a Nicómaco* defiende que el bien último del hombre, la felicidad, es autárquica. Y en la *Política* afirma que una de las características principales de la *polis* es precisamente su *autarkeia*<sup>616</sup>. Según la definición de *polis* que nos ofrece: “llamamos *polis*, por decirlo brevemente, al conjunto de ciudadanos suficientes para vivir con autarquía”<sup>617</sup>. Y define la *autarkeía* como: “lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada”<sup>618</sup>.

El hombre, por su inclinación natural, busca la felicidad que, según Aristóteles, es autárquica. Pero, dicha felicidad se alcanza sólo cuando el hombre se realiza en

---

<sup>615</sup> Aristot., *Pol.*, VII 14, 1333 a 39 – 1334 a 2, “Neither should men study war with a view to the enslavement of those who do not deserve to be enslaved; but first of all they should provide against their own enslavement, and in the second place obtain empire for the good of the governed, and not for the sake of exercising a general despotism, and in the third place they should seek to be masters only over those who deserve to be slaves”.

<sup>616</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 28-30, “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life”.

<sup>617</sup> Aristot., *Pol.*, III 1, 1275 b 20-21, “State is a body of citizens sufficing for the purposes of life”.

<sup>618</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 7, 1097 b 15-16, “The self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be”.

modo pleno, esto es, según la parte más alta de su ser, según su *logos*. Y esto implica no sólo que el hombre es un ser dotado de razón y que debe por tanto llevar una vida de acuerdo con dicha razón, sino también, que es un ser dotado de palabra. Algo que implica que el hombre está por naturaleza inclinado a ser un ser social, un ser que necesita de los otros y que interactúa según el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

El hombre, por tanto, por su constitución esencial necesita de la comunidad para realizarse en modo pleno; para realizarse como animal dotado de *logos*, y por tanto para conseguir su *autarkeia*. Pero, la necesidad de la comunidad no es suficiente ya que eso es común a los otros animales. El *logos* reside, precisamente, en la necesidad de distinguir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, en comunidad. Y esto parece ser así por dos motivos.

Primero, por su tendencia natural hacia los otros, debido a su característica fundamental de estar dotado de *logos*. Y en segundo lugar, debido a la fragilidad de la condición humana, que le hace depender de los otros con el fin de satisfacer sus necesidades, no sólo para la vida buena o autárquica, sino también, para la vida en sí. Pues, Aristóteles sostiene que el origen de la familia, de la casa, de la aldea y en última instancia de la *polis* se basa en la necesidad. Es más, tiene su origen en los instintos más comunes, aquellos que comparten los hombres con los animales.

Al hablar de la génesis de la *polis*, Aristóteles analiza ésta según sus partes y afirma:

“En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro; esto es, el macho y la hembra, con vistas a la generación (y ésta es una unión, no en virtud de una decisión, sino porque, como en los demás animales y plantas, el hombre tiene un

deseo natural de dejar tras de sí una imagen de sí misma), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad”<sup>619</sup>.

Ya desde el inicio de la *Política* hace hincapié en que la *polis* es la comunidad más perfecta, aquella en la que el hombre se puede desarrollar como tal, precisamente porque es autosuficiente, autárquica. Esto es, porque posee lo necesario y hace posible una vida feliz. Y da las pautas concretas sobre el cómo debe estar organizada la *polis* para conseguir dicha *autarkeia*, pues, la *polis* debe ser autárquica<sup>620</sup> tanto en población<sup>621</sup> como en extensión<sup>622</sup>.

Como decimos, para Aristóteles, “el hombre es por naturaleza un animal social”<sup>623</sup>, y una de las razones de esta afirmación es, precisamente, la de que el hombre no es autosuficiente y por eso necesita de la comunidad, necesita precisamente de la comunidad perfecta, aquella en la que puede llegar a ser autosuficiente. Y esta no es otra que la *polis*.

De estas premisas saca Aristóteles la siguiente conclusión:

---

<sup>619</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 a 25-31, “In the first place there must be a union of those who cannot exist without each other; namely, of male and female, that the race may continue (and this is a union which is formed, not of choice, but because, in common with other animals and with plants, mankind have a natural desire to leave behind them an image of themselves), and of natural ruler and subject, that both may be preserved”.

<sup>620</sup> Aristot., *Pol.*, III 9, 1280 b 39- 1281 a 2, “And the state is the union of families and villages in a perfect and self-sufficing life, by which we mean a happy and honourable life”.

<sup>621</sup> Aristot., *Pol.*, VII 4, 1326 b 22-25, “Clearly then the best limit of the population of a state is the largest number which suffices for the purposes of life, and can be taken in at a single view”.

<sup>622</sup> Aristot., *Pol.*, VII 5, 1326 b 26-31, “Much the same principle will apply to the territory of the state: everyone would agree in praising the territory which is most self-sufficient; and that must be the territory which can produce everything necessary, for to have all things and to want nothing is sufficiency. In size and extent it should be such as may enable the inhabitants to live at once temperately and liberally in the enjoyment of leisure”.

<sup>623</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 3-4, “Man is by nature a political animal”.

“La prueba de que la *polis* es una creación de la naturaleza y anterior al individuo es que el individuo, aislado, no es autosuficiente; y por tanto es como una parte en relación al todo. El que es incapaz de vivir en sociedad o el que no necesita nada porque es suficiente por sí mismo, debe ser una bestia o un dios: no es parte de la *polis*”<sup>624</sup>.

Y continúa Aristóteles: “En todos existe por naturaleza un instinto social, pero el primero que fundó la *polis* fue el mayor de los benefactores. Porque el hombre, cuando es perfecto, es el mejor de los animales, pero, cuando es apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos”<sup>625</sup>. Esta afirmación de Aristóteles nos parece contiene una idea clave a la hora de entender la política aristotélica y la relación que en ella tienen lo público y lo privado.

Aristóteles nos está diciendo que el hombre sólo puede llegar a ser perfecto en la comunidad, y que fuera de ella no puede llegar a ser autosuficiente, condición necesaria para ser libre. Pero además está diciendo que cuando no pertenece a la *polis* no puede ser un ser moral. Pues, éste se convierte en una bestia sin ley y sin justicia. Lo cual nos lleva a entender la estrecha relación existente entre la ética y la política.

Por tanto, no sólo la *polis* sino también el individuo busca su *autarkeia*, al ser ésta fin y bien. Como se encarga de exponer en la *Ética Nicomaquea*<sup>626</sup>, al que se

---

<sup>624</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 25-30, “The state is a creation of nature and prior to the individual is that the individual, when isolated, is not self-sufficing; and therefore he is like a part in relation to the whole. But he who is unable to live in society, or who has no need because he is sufficient for himself, must be either a beast or a god: he is no part of a state”.

<sup>625</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 15, “A social instinct is implanted in all men by nature, and yet he who first founded the state was the greatest of benefactors. For man, when perfected, is the best of animals, but, when separated from law and justice, he is the worst of all”.

<sup>626</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 7, 1097 a 30 - b 11, “Now we call that which is in itself worthy of pursuit more complete than that which is worthy of pursuit for the sake of something else, and that which is never desirable both in itself and for the sake of that other thing, and therefore we call complete

busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la razón y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

Parece que también ocurre lo mismo con la *autarkeia*; pues el bien perfecto parece ser autosuficiente. Por autosuficiente no entendemos lo que es suficiente para un hombre, para el que vive una vida solitaria, sino también para los padres, hijos, mujer, y en general con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.

Afirmaciones éstas que nos ayudan a entender la relación del individuo con la comunidad, ya que el hombre busca la felicidad, que es su *autarkeia* personal<sup>627</sup>, y

---

without qualification that which is always desirable in itself and never for the sake of something else.

Now such a thing happiness, above all else, is held to be for this we choose always for itself and never for the sake of something else, but honour, pleasure, reason, and every excellence we choose indeed for themselves (for if nothing resulted from them we should still choose each of them), but we choose them also for the sake of happiness, judging that though them we shall be happy. Happiness, on the other hand, no one chooses for the sake of these, nor in general, for anything other than itself.

From the point of view of self-sufficient. Now by self-sufficient we do not mean that which is sufficient for a man by himself, for one who lives a solitary life, but also for parents, children, wife, and in general for his friends and fellow citizens, since man is sociable by nature”.

<sup>627</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 7,1097 b 20, “Happiness, then, is something complete and self-sufficient, and is the end of action”.

sólo en la comunidad es capaz de encontrarla pues el hombre necesita de las cosas externas así como de los familiares y los amigos, al ser un animal social, para encontrar dicha *autarkeia*. Luego, sólo en la *polis* puede realizarse como libre.

Como vemos, Aristóteles defiende la *autarkeia* como un bien tanto para la *polis* como para el individuo, para su felicidad. Por tanto, también en este sentido podemos decir que nuestro autor defiende la libertad. Además, este aspecto de la libertad nos ayuda a ver la estrecha relación existente entre lo público y lo privado en la filosofía aristotélica. Nos indica la vinculación entre la ética y la política, al hacernos ver que sólo a través de la vida política el hombre puede desarrollarse como ser libre y moral.

Ambas características hasta aquí expuestas, el dominio absoluto y la *autarkeia*, defendidas por Aristóteles tanto para la vida de la *polis* como para la vida del individuo nos llevan a descartar y desechar las tesis de autores como H. Barreau. Este autor afirma que es clara: “la profunda convicción de Aristóteles, y que por lo demás compartía con cierto número de sus contemporáneos cultos, de que las ciudades griegas debían tender a su unidad bajo la hegemonía de macedonia, que era su principal escudo frente a los bárbaros”<sup>628</sup>. Dicha afirmación nos parece muy difícil de defender si aceptamos que la concepción de la libertad aristotélica es la aquí expuesta, pues, sería incompatible para Aristóteles compatibilizar la dependencia de las distintas *polis* al poder macedonio, cuando dos de las características definitorias de la verdadera *polis* son el dominio absoluto sobre sí y la *autarkeia*.

---

<sup>628</sup> Barreau, H.: *Aristóteles y el análisis del saber*. EDAF, Ediciones-Distribuciones, S.A., Madrid, 1977, pág. 223.



### 3.3.1.3. Libertad democrática

El aspecto más controvertido y a menudo malinterpretado de la teoría aristotélica de la libertad es su visión de la libertad democrática. Se suele afirmar que Aristóteles no defiende la libertad porque no defiende la libertad democrática, pero ésta es una afirmación demasiado arriesgada.

La democracia, tal y como Pericles la había delineado y con él había funcionado, tenía sentido y era plausible mientras los individuos, ciudadanos de la *polis* democrática, fueron conscientes de que su bienestar, su seguridad, su realización como individuos, así como su libertad, dependían del bienestar, seguridad y realización plena de la *polis*<sup>629</sup>, pero también de que la *polis* puede conseguir su fin, únicamente, si se les concede libertad a los individuos.

Sólo si los individuos estaban concienciados de todo esto y por tanto comprendían que debían subordinar en cierta medida sus intereses a los de la *polis*, mediante una obediencia voluntaria, podrían ellos gozar de libertad y la democracia funcionar. A eso hace llamamiento Pericles en su *Oración Fúnebre*. Y tal y como hemos visto, Pericles aúna la democracia y la libertad del individuo.

Esa fue la concepción de los griegos que vivieron bajo la democracia de Pericles. Si bien, para muchos esta libertad comenzó pronto a ser entendida como desenfreno, ya que comenzaron a tomar fuerza algunas corrientes disgregadoras que

---

<sup>629</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “El ideal político y el humano son coincidentes: hasta la época helenística no llegaron los griegos al inmoralismo o al cansancio de proclamar un ideal humano que renunciara a verse en la práctica política. Primitivo o evolucionado, moral o inmoral el ideal es unitario en la aristocracia cantada por Píndaro y añorada por Teógonis, en Solón, en Heráclito, como luego en el siglo V en Esquilo, Protágoras, Demócrito, Calicles, Platón... Pero puede suceder que en algunos aspectos no esté explicitado o deducido con plena consecuencia, como ocurre en Hesíodo o en el mismo Heráclito”, pág. 34.

no veían el valor de las normas establecidas. Las leyes comenzaron a desposeerse de su valor y a ser entendidas como obra humana que podía ser modificada. Esta teoría fue recogida y difundida por aquellos que no estaban conformes con el *nomos* tradicional. Y llevada a sus últimas consecuencias con las enseñanzas de los sofistas. Aboliéndose así las limitaciones con las que se encontraba la libertad individual. En este cambio de mentalidad tuvo también mucho que ver la larga guerra a la que se enfrentaron los atenienses.

Así, los ideales pericleos se vieron absolutamente distorsionados:

“La igualdad, que para Pericles debía consentir la subida del mejor y servir a la diferenciación, se vuelve nivelación mecánica y alistamiento, y cuidado celoso para que ninguno se eleve más allá del nivel medio. La libertad es entonces entendida por la masa en el sentido de que el pueblo soberano no debía encontrar el mínimo obstáculo a sus decisiones; y el orador que reprendiera las leyes vigentes era callado por los gritos, ¡porque sería algo inconcebible que el *demos* no tuviese el derecho de hacer aquello que le agrada!”<sup>630</sup> .

Se creó así un panorama social y teórico, y una concepción de la libertad y de la democracia, que terminó de fraguarse en el siglo IV a.C. y con el que se encontraron Platón y Aristóteles. Será esta democracia desenfadada y anárquica<sup>631</sup>,

---

<sup>630</sup> Pohlenz, M.: *La libertà greca, op. cit.*, “L’eguaglianza, che per Pericle doveva consentire l’ascesa del migliore e servire alla differenziazione, divenne livellamento meccanico e irreggimentazione, e cura gelosa che nessuno si levasse al disopra del livello medio. La libertà venne poi intesa dalla massa nel senso che il popolo sovrano non dovesse trovare il minimo ostacolo alle sue decisioni; e l’oratore che richiamasse alle leggi vigenti veniva zittito dalle urla, perché sarebbe cosa inconcepibile che il *demos* non avesse il diritto di fare ciò che gli agrada!”, pág. 48.

<sup>631</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “Hay dentro de la ideología democrática una clara evolución desde concepciones religiosas, fundadas en valores absolutos, hasta otras completamente laicas, que basan su confianza en el éxito del sistema, en su fe en el

en la que gobierne la soberanía arbitraria del *demos*, y en la que las leyes no cuentan nada, como afirma Aristóteles, la que él critique, y no la “democracia de los padres”.

No será Aristóteles el único en no estar de acuerdo con esta concepción distorsionada de la democracia. Encontramos autores como Aristófanes que satirizan la visión de una democracia radical. Aristófanes en comedias como *Las Aves*<sup>632</sup> ridiculiza la sociedad democrática de su tiempo. Critica esa sociedad en la que las normas tradicionales ya no valen, así como la corrupción que impera en la Atenas de su tiempo.

Aristóteles define la democracia como el régimen en el que la libertad es el elemento más importante y característico, y define dicha libertad bajo dos principios básicos: la alternativa en el mando y la obediencia y el vivir cada cual según le agrade.

Así lo expresa en su *Política*:

“La base de la *polis* democrática es la libertad; lo cual, según la opinión común de los hombres, puede ser disfrutada sólo en dicha *polis* – éste es como dicen el objetivo al que tiende toda democracia. Un principio de la libertad es para todos gobernar y ser gobernado por turno, y de hecho la justicia democrática es la aplicación de la igualdad numérica no proporcional; mientras sigue que la mayoría debe ser suprema y que

---

hombre y en la unidad de lo justo y lo conveniente, lo individual y lo colectivo; para pasar, finalmente, a las absolutamente relativistas, que abocan a individualismos de órdenes, por lo demás, muy diversos. Y conviene también prestar atención a la lucha de la idea democrática con las limitaciones de la ciudad-estado, a su deformación por efecto de esas limitaciones y de la débil base económica sobre la que edificaba, hasta llegar el momento en que la tendencia a la integración de todos los ciudadanos en una verdadera comunidad de hombres libres y responsables, característica de la democracia, se quiebra para desembocar en una verdadera guerra civil y en un individualismo políticamente estéril”, pág. 23.

<sup>632</sup> Cfr. Aristófanes, *Las Aves*, *op. cit.*

aquello que la mayoría apruebe debe ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres son más poderosos que los ricos, ya que son más, y la opinión de la mayoría es la autoridad soberana. Este, pues, es un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como elemento definidor de su régimen. Otra característica es vivir como se quiere. Dicen que esto es propio de la libertad, ya que, por otro lado, no vivir como el hombre desea es propio del esclavo. Ésta es, pues, una segunda característica definidora de la democracia, y de ahí vino el deseo de los hombres de no ser gobernados preferentemente por nadie, o, si esto es imposible, gobernar y ser gobernados por turno; y esto contribuye a la libertad fundada en la igualdad”<sup>633</sup>.

***a) Participación: alternativa en el mando y la obediencia***

Aristóteles parece estar bien de acuerdo con la primera de estas características de la libertad democrática. Pues, cuando en la *Política* da la definición de ciudadano, sin más especificaciones, esto es, cuando da la definición del ciudadano tipo, afirma que: “el ciudadano es quien tiene la posibilidad de participar en la administración

---

<sup>633</sup> Aristot., *Pol.*, VI 2, 1317 a 40 - b 16, “The basis of a democratic state is liberty; which, according to the common opinion of men, can only be enjoyed in such a state – this they affirm to be the real end of every democracy. One principle of liberty is for all to rule and be ruled in turn, and indeed democratic justice is the application of numerical not proportionate equality; whence it follows that the majority must be supreme, and that whatever the majority approve must be the end and the just. Every citizen, it is said, must have equality, and therefore in a democracy the poor have more power than the rich, because there are more of them, and the will of the majority is supreme. This, then, is one note of liberty which all democrats affirm to be the principle of their state. Another is that a man should live as he likes. This, they say, is the mark of liberty, since on the other hand, not to live as a man likes is the mark of a slave. This is the second characteristic of democracy, whence has arisen the claim of men to be ruled by none, if possible, or, if this is impossible, to rule and be ruled in turns; and so it contributes to the freedom based upon equality”.

deliberativa o judicial de un Estado, a ese llamamos ciudadano de esa *polis*<sup>634</sup>. Y aunque afirma que lo que sea el ciudadano diferirá según cada régimen, dice que lo que se entiende por ciudadano es esto, básicamente, lo que es ser ciudadano en una democracia.

De igual modo afirma que la *polis* es, además, una comunidad de hombres libres<sup>635</sup>. Y que es de esa libertad de la que todos participan<sup>636</sup>, lo que tienen todos en común, lo que los iguala, pues, sin libertad no hay *polis*<sup>637</sup>. Y junto a esto aceptamos también con Aristóteles que, “en política: cuando la *polis* está constituida sobre el principio de igualdad y semejanza, los ciudadanos consideran justo ejercer la autoridad por turnos”<sup>638</sup>.

Entonces aparece que Aristóteles no sólo no es un enemigo de la libertad sino un verdadero defensor de ésta. Pues, también para la *politeia* o régimen mejor defiende el gobierno de los muchos libres. Ya que “el principio de que la multitud [los libres] debe tener el poder más que los mejores pero pocos puede parecer resuelto y contener algunas dificultades y quizá algo de verdad. Pues los muchos, de los cuales cada individuo no es un hombre bueno, cuando se reúnen pueden ser mejores que los pocos buenos, no individualmente sino en conjunto”<sup>639</sup>. Y por tanto, estos deben participar del poder y de las magistraturas<sup>640</sup>.

---

<sup>634</sup> Aristot., *Pol.*, III 1, 1275 b 19-20, “He who has the power to take part in the deliberative or judicial administration of any state is said by us to be a citizen of that state”.

<sup>635</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1279 a 21, “A state is a community of freemen”.

<sup>636</sup> Aristot., *Pol.*, III 8, 1280 a 5, “Few are well-to-do, whereas freedom is enjoyed by all”.

<sup>637</sup> Aristot., *Pol.*, III 12, 1283 a 16-21, “Therefore the well-born, or free-born, or rich, may with good reason claim office; for holders of offices must be freemen and tax-payers: a state can be no more composed entirely of poor men than entirely of slaves. But if wealth and freedom are necessary elements, justice and valour are equally so; for without the former qualities a state cannot exist at all, without the latter not well”.

<sup>638</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1279 a 9, “In politics: when the state is framed upon the principle of equality and likeness, the citizens think that they ought to hold office by turns”.

<sup>639</sup> Aristot., *Pol.*, III 11, 1281 a 40- b 2, “The principle that the multitude ought to be in power rather than the few best might seem to be solved and to contain some difficulty and perhaps even

***b) Hacer como uno quiere***

El problema que encuentra Aristóteles en la democracia no es su defensa de la libertad, pues él está de acuerdo en que el ciudadano es el libre y que la *polis* es precisamente la comunidad de hombres libres. El problema es la defensa de una libertad mal entendida.

El propio Aristóteles lo explica, claramente, en la *Política*:

“En las democracias del tipo más extremo ha surgido una falsa idea de libertad que es contradictoria a los intereses verdaderos de la *polis*. Pues dos son los principios característicos de la democracia, la soberanía de la mayoría y la libertad. Los hombres piensan que lo que es justo es igual; y que la igualdad es la supremacía del deseo popular; y que la libertad significa hacer lo que uno desea. En tales democracias vive cada uno como quiere y va donde desea, o como dice Eurípides, “según su deseo”. Pero esto es erróneo, los hombres no deben considerar una

---

truth. For the many, of whom each individual is not a good man, when they meet together may be better than the few good, if regarded not individually but collectively”.

<sup>640</sup> Aristot., *Pol.*, III 11, 1281 b 25-36, “There is still a danger in allowing them to share the great offices of state, for their folly will lead them into error, and their dishonesty into crime. But there is a danger also in not letting them share, for a state in which many poor men are excluded from office will necessarily be full of enemies. The only way of escape is to assign to them some deliberative and judicial functions. For this reason Solon and certain other legislators give them the power of electing to offices, and of calling the magistrates to account, but they do not allow them to hold office singly. When they meet together their perceptions are quite good enough, and combined with the better class they are useful to the state”.

esclavitud el vivir de acuerdo con la constitución; ya que es su salvación”<sup>641</sup>.

Existen otros autores griegos que también creen que esta concepción de libertad ofrecida por la democracia no es una buena concepción de ella<sup>642</sup>. Este es el caso de Platón<sup>643</sup>, quien dibuja el panorama democrático y su libertad del siguiente modo:

---

<sup>641</sup> Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 16-36, “And in democracies of the more extreme type there has arisen a false idea of freedom which is contradictory to the true interests of the state. For two principles are characteristic of democracy, the government of the majority and freedom. Men think that what is just is equal; and that equality is the supremacy of the popular will; and that freedom means doing what one likes. In such democracies every one lives as he pleases, or in the words of Euripides, “according to his fancy”. But this is all wrong; men should not think it slavery to live according to the rule of the constitution; for is their salvation”.

<sup>642</sup> Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense, op. cit.*, “Para Platón individualismo es egoísmo, libertad es libertinaje y abuso: de la ideología liberal nace automáticamente, según él, la desintegración social y la lucha civil, de modo que hay que edificar sobre otras bases. Pero la verdad es que en el alma del hombre, como vieron los trágicos, tienen una raíz única la grandeza y el egoísmo, el honor y el abuso, la inteligencia y la ceguera, el sacrificio y la parcialidad. Este es el problema de toda política, en Grecia y después de Grecia. Es muy fácil mutilar al hombre y dictarle desde fuera una ley, como hizo Platón; pero con ello se reintroduce la violencia en la misma ciudad de donde se la quiso expulsar. Por otra parte, un ciclo político como el de Atenas nunca se cumple en vano y en el mismo Platón encontramos recogidas y aun sistematizadas ideas procedentes del humanismo democrático de Atenas”, pág. 17.

<sup>643</sup> Platón: *República*, VIII, 557 a-b,

“- Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales, la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo.

- En efecto – dijo Adimanto – así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros, por miedo, se batan en retirada.

- ¿Y de qué modo – pregunté yo – se rigen, y cómo es semejante organización política? Porque es evidente que el hombre que sea similar a él se revelará como hombre democrático.

- Es evidente.

- ¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?

- Es lo que se dice, al menos.

- Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste”.

*República* VIII, 560 d-e,

“- Vacían y purifican de estas cosas el alma del joven poseído por ello, a la que inician así en los grandes misterios, después de lo cual reintroducen la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian, y llaman

“At. - Los teatros de silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en las artes y una teatrocracia malvada suplantó en la música a la aristocracia. En efecto, si hubiera surgido una democracia de hombres libres sólo en la música, lo sucedido no habría sido en absoluto terrible, pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad demasiado osada.

Me. – Tienes toda la razón.

At. – A continuación de esta libertad surgiría la de no querer servir a los magistrados y, siguiendo a ésta, la de evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, la de intentar no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, la de no preocuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica”<sup>644</sup>.

De igual modo Isócrates diferencia bien entre la democracia de los padres y la libertad de la democracia que iguala ésta al libertinaje<sup>645</sup>.

---

eufemísticamente “cultura” a la desmesura, “liberalidad” a la anarquía, “grandeza de espíritu” a la prodigalidad y “virilidad” a la impudicia”.

<sup>644</sup> Platón. *Leyes*, III, 701 a - c.

<sup>645</sup> Isócrates: *Panatenico* 131, “Ellos eran inexpertos en asuntos políticos, pero no se equivocaron al elegir una forma de gobierno reconocida por todos no sólo como la más imparcial y justa sino también como la más conveniente y agradable para quienes la usan. Establecieron, en efecto, la democracia, no la que gobierna al azar y cree que el desenfreno es libertad y felicidad el que cada uno haga lo que quiera, sino la que critica esto y se sirve de la aristocracia”.



“Quienes en aquel tiempo gobernaban la ciudad establecieron no una constitución que tenía el nombre más democrático y dulce pero que por sus hechos no se mostraba así a los que les afectaba, ni la que educaba a los ciudadanos en la creencia de que era democracia el libertinaje, libertad la ilegalidad, igualdad de derechos la libertad de expresión y felicidad la posibilidad de actuar de esta manera, sino la que, al odiar y castigar a los que eran así, hizo mejores y más prudentes a todos los ciudadanos”<sup>646</sup>.

Aristóteles piensa que lo que defiende la democracia no es libertad sino licencia, y con lo que no está de acuerdo es con esa concepción de la libertad, pero ni en la democracia ni en ningún otro tipo de gobierno<sup>647</sup>. Aristóteles no concibe una *polis* no libre<sup>648</sup>, pero tampoco puede defender una libertad que para él pierde su verdadera razón de ser: desarrollar las virtudes en el individuo para así poder conseguir la felicidad. En cambio, la libertad, entendida como poder hacer lo que se quiera, lleva más bien a la anarquía tanto del individuo como de la *polis*. Por eso el Estagirita está de acuerdo con Sócrates en que una de las causas para que un régimen fracase es el exceso de libertad.

---

<sup>646</sup> Isócrates: *Areopagítico*, VII 20.

<sup>647</sup> Aristot., *Pol.*, II 9, 1269 b 13-22, “The license of the Lacedaemonian women defeats the intention of the Spartan constitution, and is adverse to the happiness of the state. For, a husband and a wife being each a part of every family, the state may be considered as about equally divided into men and women; and, therefore, in those states in which the condition of the women is bad, half the city may be regarded as having no laws. And this is what has actually happened at Sparta; the legislator wanted to make the whole state hardy, and he has carried out his intention in the case of the men, but he has neglected the women, who live in every sort of intemperance and luxury”.

<sup>648</sup> Aristot., *Pol.*, III 12, 1283 a 16-21, “And therefore the well-born, or free-born, or rich, may with good reason claim office; for holders of offices must be freemen and tax-payers: a state can be no more composed entirely of poor men than entirely of slaves. But if wealth and freedom are necessary elements, justice and valour are equally so: for without the former qualities a state cannot exist at all, without the latter not well”.

### 3.3.2. Crítica a la concepción democrática de la libertad

En primer lugar, antes de analizar la crítica que el discípulo de Platón hace a la *demokratía*, queremos puntualizar que cuando Aristóteles clasifica los regímenes, la democracia está del lado negativo. Mientras que a su mismo nivel pone, pero en el lado positivo, la *politeia*. Nosotros no tenemos dos términos, pero Aristóteles sí, y quizá esa sea la primera de las razones que llevan a equívocos a la hora de entender la opinión que Aristóteles tenía de la democracia.

Las razones del porqué Aristóteles juzga errónea la concepción democrática de la libertad son a nuestro juicio dos. En primer lugar, el identificar la libertad, en el sentido de *eleutheria*<sup>649</sup>, con el poder hacer como uno quiere, que en griego vendría expresado con el término *exousia*<sup>650</sup>.

Para Aristóteles la libertad como *eleutheria* significa existir para sí mismo y no para otro, frente a la esclavitud que sería, precisamente, vivir para otro. Aristóteles define la libertad, *eleutheria*, básicamente, como *autarkeia* y dominio. En cambio, para los demócratas libertad equivale a *exousia*, o lo que es lo mismo, es entendida como posibilidad o habilidad, literalmente, y como permisividad en un contexto político-legal.

---

<sup>649</sup> *Eleutheria*: Libertad, independencia, generosidad, alteza de ánimo, licencia, desenfreno. Diccionario Vox Griego-Español.

<sup>650</sup> *Exousia*: Poder, derecho, facultad, posibilidad, libertad, licencia, desenfreno, arbitrariedad, potestad, magistraturas, conjunto de magistrados, tribunal, recursos, abundancia, riqueza. Diccionario Vox Griego-Español.

También para Aristóteles la libertad, *eleutheria*, implica *exousia*, pero no acepta que ambas puedan identificarse. Pues, aceptar eso implicaría abandonar la idea, fuertemente defendida por Aristóteles, de que vivir bajo una constitución es una salvación y no una esclavitud. Esta es la segunda razón por la que Aristóteles no puede defender la libertad por la que abogan los demócratas. Pues, la libertad, según la entiende Aristóteles, la posee el hombre para llevar una vida moral, pues es, fundamentalmente, un derecho a hacer lo que uno debe dentro de un marco jurídico, el marco de lo público.

### 3.3.2.1. *Eleutheria* y *exousia*

Aristóteles, al igual que Platón, critica la concepción democrática de la libertad. Y la razón principal de dicha crítica es la identificación que los demócratas hacen de *eleutheria* y *exousia*<sup>651</sup>, esto es, por identificar el todo con una de sus partes.

“Una *exousia* es un permiso legal específico para hacer esto o lo otro (digamos para alienar la propiedad de uno o no); *eleutheria*, por otro lado representa la condición general de no ser gobernado contra el propio interés y sin el consentimiento de uno. *Eleutheria* es sobre todo una cuestión de consentimiento a la constitución como un todo,

---

<sup>651</sup> Esta es una distinción difícil de expresar en castellano, pues ambas pueden ser únicamente traducibles por una única palabra, libertad. Pero en cambio la distinción es mucho más fácil de comprender si recurrimos a otras lenguas modernas, como el inglés. En inglés podemos traducir, *eleutheria* por freedom, y *exousia* por liberty, como hacen tanto Miller como Long.

mientras que *exousiai* son libertades específicas que uno tiene bajo tal constitución”<sup>652</sup>.

Aristóteles no niega la importancia de la *exousia*. Valora la *parresia* o libertad de palabra, así como el elegir y poder ser elegido para las funciones del gobierno<sup>653</sup>, o el poder defenderse en un juicio<sup>654</sup>. Todas estas libertades defendidas son entendidas por Aristóteles como *exousiai*, o como derechos, por usar los términos propuestos por Miller<sup>655</sup>.

Lo que Aristóteles hace es criticar la democracia por identificar *eleutheria* con una absoluta *exousia*, esto es, no ya con tener derechos y libertades, sino con el hacer lo que uno quiere. Pues, esta definición democrática de libertad degenera en una situación de anarquía. Y en este sentido la *exousia* se convierte más que en una libertad en licenciosidad<sup>656</sup>. Algo que como ya hemos afirmado también había sido criticado por Platón.

Y la libertad entendida como licenciosidad sí representa, para Aristóteles, un peligro para la *polis*. Ya que:

---

<sup>652</sup> Long, R.T.: “Aristotle conception of freedom”, *op. cit.*, “An *exousia* is a specific legal permission to do such-and-such (say to alienate one’s property or not); *eleutheria*, on the other hand, represents the general condition of not being ruled against one’s interest and without one’s consent. *Eleutheria* is for the most part a matter of consent to the constitution as a whole, while *exousiai* are specific freedom as one is allowed under that constitution”, pág.794.

<sup>653</sup> Aristot., *Pol.*, III 1, 1275 b 20-21, “His special characteristic is that he shares in the administration of justice, and in offices”.

<sup>654</sup> Aristot., *Ath. Const.*, 9, “Secondly, the right of every person who so willed to claim redress on behalf of any one to whom wrong was being done; thirdly, the institution of the appeal to the jury-courts”.

<sup>655</sup> Tanto Miller como Barker traducen *exousia* como “right”. Sobre la posibilidad de esta traducción cfr. Miller: *Nature, Justice and Rights*, *op.cit.*.

<sup>656</sup> Aristot., *Pol.*, VI 4, 1318 b 37 – 1319 a 7, “Every man should be responsible to others, nor should anyone be allowed to do just as he pleases; for where absolute freedom is allowed there is nothing to restrain the evil which is inherent in every man”.

“Aquellos que defienden el hacer como desean, pensarán que no tienen necesidad de aceptar los cargos públicos, pero por el otro lado que pueden voluntariamente asumir los cargos o el trabajo de jurado. No obedecerán órdenes y no irán a la guerra, cuando se les pida, ni cesarán de luchar. No llevarán a cabo las sentencias sobre los criminales, descuidarán la educación y nombrarán para los cargos según quieran a las personas”<sup>657</sup>.

Por todo ello la *exousia* total se convierte en un impedimento para la perfección moral de los individuos así como para la vida de la *polis*, como el propio Sócrates<sup>658</sup> reconoce, y Aristóteles confirma<sup>659</sup>.

Pues, como hemos hecho patente, para Aristóteles, la *eleutheria* implica, básicamente, la condición del libre frente a la del esclavo. Una condición que requiere auto-control racional, así como *autarkeia*, tanto para el individuo que se dice libre, como para la *polis* así considerada. Y si bien es cierto que propio del esclavo es no poder vivir como desea, y por tanto será propio del libre vivir como desea, de estas premisas no se sigue que la libertad (*eleutheria*) sea equiparable a la *exousia* de hacer lo que uno quiere, como concluyen los demócratas. Pues, la

---

<sup>657</sup> Sorabji, R.: “Comments on J. Barnes: State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy”, en Aristoteles’ “Politik”. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, “Those who believe in doing what they wish, will think that they need not accept office, but on the other hand that they may at will assume office or jury work. They will not obey orders and will not go to war, when asked, nor stop fighting. They will not carry out sentences on criminals, will neglect education and will appoint people to office according to whether they claim to love the people”, pág. 266.

<sup>658</sup> Aristot., *Pol.*, V 12, 1316 b 21-24, Aristóteles recoge el pensamiento de Sócrates en la *República* de Platón: “If men are deprived of the honours of state, and are wronged, and insulted, they make revolutions, and change forms of government, even although they have not wasted their substance because they might do what they like – of which extravagance he declares excessive freedom to be the cause”.

<sup>659</sup> Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 19, “For there may be a want of self-discipline in states as well as in individuals”.

anarquía sí es un mal, ya que como el propio Aristóteles afirma, vivir bajo un gobierno no debe ser visto como una esclavitud sino como una salvación.

### 3.3.2.2. Consentimiento al marco político o dentro del marco político

Debido a la errónea concepción que los demócratas tienen de la libertad creen que estar sujeto a un gobierno es incompatible con la libertad. En cambio Aristóteles defiende que precisamente uno es *eleutheros* dentro de un marco político regido por una constitución. Eso es ser ciudadano y ese es el carácter de la *polis*. Para Aristóteles la clave está en que el gobierno al que se somete el individuo sea voluntario. Y no el que el gobierno sea más o menos restrictivo con las libertades concretas.

Si aceptamos con Aristóteles que *eleutheria* significa no ser gobernado ni contra el interés ni contra la voluntad de uno, y que *exousia* representa las libertades o derechos que los individuos tienen en un régimen, entonces podemos decir que: “si uno consiente una constitución algo estricta y severa, uno entonces tiene *eleutheria* sin tener mucho en cuanto a *exousia*”<sup>660</sup>. Afirmación ésta que desde los parámetros actuales puede resultar extraña, ya que hoy día no hacemos dicha distinción.

Sin embargo, para Aristóteles la libertad en sentido pleno parece tener más que ver con el consentimiento a la constitución y no tanto con las libertades particulares

---

<sup>660</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “If one consents to a rather strict and severe constitution, one will then have *eleutheria* without having much at all in the way of *exousia*”, pág. 788.

que las distintas constituciones otorgan a los individuos. Esto es, la libertad defendida por Aristóteles tiene más que ver con el “consent to the political framework” que con el “consent within the political framework”<sup>661</sup>.

Para Aristóteles la diferencia entre un gobierno despótico y un gobierno legítimo es, básicamente, que los que gobiernan de modo legítimo gobiernan en vistas del bien común, esto es, en vistas del interés de la comunidad, mientras que los que gobiernan de modo despótico, como hace el amo con el esclavo, gobiernan en función de su propio interés. No hay más que ver la descripción y división que Aristóteles hace de las distintas constituciones en la *Política*, pues las divide según este criterio<sup>662</sup>.

Este criterio es llamado por R. T. Long como “Interest-based criterion”<sup>663</sup>. Long afirma que: “este criterio basado en el interés para diferenciar entre libertad y despotismo es, no obstante, normalmente acompañado<sup>664</sup> por un criterio diferente basado en el consentimiento; Aristóteles frecuentemente sugiere que los gobiernos legítimos tienen el consentimiento de los gobernados, mientras que los gobiernos despóticos gobiernan contra la voluntad de la gente”<sup>665</sup>. Es más, Aristóteles defiende

---

<sup>661</sup> Expresiones estas usadas por R. T. Long en su artículo: “Aristotle’s conception of freedom” *op. cit.*

<sup>662</sup> Aristot., *Pol.*, III 7, 1279 a 26-30, “The words constitution and government have the same meaning, and the government, which is the supreme authority in states, must be in the hands of one, or of a few, or of the many. The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to the common interest; but governments which rule with a view to the private interest, whether of the one, or of the few, or of the many, are perversions”.

<sup>663</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, pág. 789.

<sup>664</sup> Una unión que aparece clara en Aristóteles “This tyranny is just that arbitrary power of an individual which is responsible to no one, and governs all alike, whether equals or betters, with a view to its own advantage, not to that of its subjects, and therefore against their will. No freeman willingly endures such a government”, Aristot., *Pol.*, IV 10, 1295 a 20-23.

<sup>665</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “This interest-based criterion for differentiating between freedom and despotism is, however, often accompanied by a distinct consent-based criterion; Aristotle frequently suggests that legitimate governments have the consent of the governed, while despotic governments rule against the people’s will”, pág.789.

que un signo de la constitución mejor es precisamente que los individuos deben ser gobernados voluntariamente mientras el gobierno despótico es un gobierno involuntario<sup>666</sup>. Pues, precisamente el ciudadano de la mejor constitución elige gobernar y ser gobernado para conseguir una vida virtuosa<sup>667</sup>.

Es en el sentido de que lo importante para Aristóteles a la hora de poder hablar de libertad del individuo es el consentimiento al marco por el que serán regidos y no tanto las leyes a las que deberán someterse por el que podemos explicar y entender las afirmaciones de Aristóteles de que un gobierno depende de la posesión de un poder coercitivo.

Lo importante es conseguir la felicidad y en ese sentido es en el que los individuos aceptan ser gobernados, por eso son libres, aunque deban obedecer ciertas leyes y aceptar ciertas restricciones a sus *exousiai*. Son libres porque voluntariamente han decidido someterse a un cierto régimen. Por tanto el gobernante debe cumplir su papel de procurar los medios para que los hombres consigan ser felices. Y si para conseguir la virtud de los ciudadanos hace falta crear leyes coercitivas es, precisamente, eso lo que debe hacer.

---

Long define estos dos criterios como: “Interest-based criterion: Citizens are free, and justly ruled, only if they are ruled in their own interest” y “Consent-based criterion: Citizens are free, and ruled justly, only if they are ruled with their own consent”.

<sup>666</sup> Aristot., *Pol.*, III 14, 1285 b 2-4, “These forms of government have always had the character of tyrannies, because they possess despotic power; but inasmuch as they are elective and acquiesced in by their subjects, they are kingly”.

Aristot., *Pol.*, II 11, 1272 b 29-32, “Many of the Carthaginian institutions are excellent. The superiority of their constitution is proved by the fact that the common people remains loyal to the constitution; the Carthaginians have never had any rebellion worth speaking of, and have never been under the rule of a tyrant”.

<sup>667</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1283 b 42 – 1284 a 2, “And a citizen is one who shares in governing and being governed. He differs under different forms of government, but in the best state he is one who is able and chooses to be governed and to govern with a view to the life of excellence”.



El uso de un poder coercitivo parece por tanto estar justificado en todos aquellos regímenes a los que los individuos se someten voluntariamente. Regímenes que son precisamente aquellos que dictan las leyes en función del interés de los ciudadanos. Este es el caso de la monarquía<sup>668</sup> y el del régimen mejor<sup>669</sup>. Pues, no siempre basta con la educación para hacer a los ciudadanos buenos y virtuosos.

Dice Aristóteles:

“No es suficiente que cuando son jóvenes tengan una recta educación y unos cuidados adecuados; sino que deben, incluso cuando son mayores, practicar y acostumbrarse a estas cosas, y para ello también necesitamos leyes, y en general para toda la vida; ya que la mayoría de la gente obedece más a la necesidad que a los argumentos, a los castigos más que a lo noble”<sup>670</sup>.

No podemos decir que por estas afirmaciones Aristóteles no defiende la libertad. Al máximo podemos decir que no tiene como preocupación máxima la defensa de las *exousiai*, como por otra parte nos parece justo. Pero su preocupación y defensa de las *eleutheria* es clara. Por eso podemos afirmar con R. T. Long que:

“Una legislación paternalista puede violar la *exousia*, pero no es una amenaza a la *eleutheria*, siempre que uno consienta el gobierno que

---

<sup>668</sup> Aristot., *Pol.*, III 15, 1286 b 31-34, “Even if he is the lawful sovereign who does nothing arbitrarily or contrary to law, still he must have some force wherewith to maintain the law”.

<sup>669</sup> Aristot., *Pol.*, VII 13, 1332 a 11-14, “Take the case of just actions; just punishments and chastisements do indeed spring from a good principle, but they are good only because we cannot do without them”.

<sup>670</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 1-5, “But it is surely not enough that when they are young they should get the right nurture and attention; since they must, even when they are grown up, practise and be habituated to them, we shall need laws for this as well, and generally speaking to cover the whole of life: for most people obey necessity rather than arguments, and punishments rather than what is noble”.

autoriza dicha legislación. La extendida impresión de que Aristóteles se despreocupa relativamente de la libertad es mayormente correcta si por libertad queremos decir *exousia*; mientras que Aristóteles otorga algún valor a ciertas *exousiai* la protección de la *exousia* no es una preocupación de alta prioridad para él. Con la *eleutheria*, sin embargo, es distinto; este es el punto en el que el consentimiento de los gobernados se vuelve una precondition para la legitimidad gubernamental”<sup>671</sup>.

Lo que sí podemos decir es que debemos tener en cuenta, como ya hemos mencionado, la diferencia existente entre la *demokratía*, o democracia, y la *politeia*. Pues, entender esa diferenciación nos permite comprender que Aristóteles critique la democracia, la *exousia* ilimitada, o licenciosidad, mientras que elogia la *politeia*, con todas las libertades que ésta implica.

---

<sup>671</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “Paternalistic legislation may violate *exousia*, but it is not a threat to *eleutheria*, so long as one consents to the government that authorizes that legislation. The widespread impression that Aristotle is relatively unconcerned about freedom is largely correct if by freedom we mean *exousia*; while Aristotle does attach some value to certain *exousiai* the protection of *exousia* is not a high priority concern for him. With *eleutheria*, however, it is otherwise; this is the point at which consent of the governed becomes a precondition for governmental legitimacy”, pág. 794.

### **3.3.3. El valor de la libertad en la filosofía práctica aristotélica**

Una vez hecha la distinción pertinente entre *eleutheria* y *exousia* estamos en condiciones de enfrentarnos a aquellos teóricos que defienden que, en la concepción aristotélica de la ética y la política, lo público no deja lugar para la libertad del individuo. Esto es, estamos en situación de demostrar que Aristóteles no defiende una política totalitaria.

Lo que hace falta para comprender las restricciones que Aristóteles hace a las “libertades” particulares, que no a la libertad como *eleutheria*, es entender la realidad de la *polis* en la que Aristóteles enmarca sus teorías. Una realidad que dista mucho de nuestra concepción de Estado.

#### **3.3.3.1. Libertades defendidas por Aristóteles**

En primer lugar, podemos afirmar que Aristóteles no sólo no defiende una política de carácter totalitario porque como premisa de un gobierno justo dice que éste debe ser aceptado con libertad por los individuos que a él se deben someter. Esto es, los ciudadanos deben ser libres de elegir si pertenecer o no a un determinado régimen. Lo que hasta aquí hemos llamado “consent-based criterion”.

En segundo lugar, porque Aristóteles defiende una serie de libertades dentro del marco de gobierno. Y, por tanto, no cree que todo deba estar sometido al ámbito de lo público. Algo que es claramente expuesto por Aristóteles ya cuando quiere poner distancia entre su filosofía política y la *República* de Platón. Pues, la crítica

que Aristóteles hace al comunismo de Platón implica tanto la defensa de la familia como la defensa de la propiedad privada.

Dicha crítica supone la libertad del individuo, dentro del marco del Estado, para formar una familia y poseer propiedad privada, esto es, para construir una vida privada de modo libre. La libertad, o el derecho, a la propiedad privada implica también la libertad de participar en la vida política pues es, precisamente, el tener ciertas propiedades lo que, en cierto modo, permite al individuo participar en el gobierno. Una defensa de la propiedad que incluye, entre otras, la posesión de armas por parte de los individuos.

Pero, Aristóteles, además, defiende otra serie de libertades no menos importantes. Por ejemplo defiende la libertad de palabra, la *parresía*. Y es el primer filósofo en la historia en defender el ocio, esto es, el tiempo libre para los ciudadanos<sup>672</sup>. Un tiempo “privado” en el que apartarse de los asuntos públicos para dedicarse a otro tipo de menesteres como puede ser la filosofía.

De entre todas estas libertades, o derechos, abiertamente defendidas por Aristóteles, hay dos que nos parecen muy significativas para poder decir que la defensa de la libertad ocupa un papel fundamental en la filosofía política de Aristóteles, y estas son: la *exousia* a la posesión de propiedad privada y la *exousia* a la posesión de armas.

---

<sup>672</sup> Aristot., *Pol.*, VIII 3, 1338 a 1-14, “But leisure of itself gives pleasure and happiness and enjoyment of life, which are experienced, not by the busy man, but by those who have leisure. For he who is occupied has in view some end which he has not attained; but happiness is an end, since all men deem it to be accompanied with pleasure and not with pain. This pleasure, however, is regarded differently by different persons, and varies according to the habit of individuals; the pleasure of the best man is the best, and springs from the noblest sources. It is clear then that there are branches of learning and education which we must study merely with a view to leisure spent in intellectual activity, and these are to be valued for their own sake; whereas those kinds of knowledge which are useful in business are to be deemed necessary, and exist for the sake of other things”.

Parece clara la defensa que Aristóteles hace de la propiedad privada. Aristóteles es el fundador de la Economía, *oikosnomia*, que se refiere, paradójicamente, a la administración de lo privado, de la casa o hacienda propia. Si no hubiera libertad personal, no hablaría Aristóteles de “economía”. Pero es más, la crematística está vista desde la perspectiva del comercio de los individuos, no de la *polis*; de ahí su reflexión sobre el “monopolio” para introducir una incipiente “política económica”, en función del bien común.

La defensa de la *exousia* a la posesión de propiedad privada implica la importancia de la libertad individual, así como, de la esfera privada. La propiedad reconocida por los griegos, como expone Aristóteles, comprendía no sólo la casa como la entendemos hoy, como construcción, sino también como tierra, producción agrícola de dicha tierra, junto con los animales y los esclavos<sup>673</sup>. Un marco que suponía el lugar donde el individuo llevaba a cabo su vida privada.

Así mismo la importancia que Aristóteles otorga a esta *exousia* a la propiedad privada se puede ver claramente por la justificación que de ella da. Pues, la propiedad privada parece ser básica para la *eleutheria* del ser humano: tanto para las necesidades de la vida como para la vida buena.

La necesidad de la propiedad para la vida es defendida por Aristóteles del siguiente modo:

“La propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir propiedad es una parte del arte de la administración domestica; ningún hombre puede

---

<sup>673</sup> Aristot., *Rhet.*, I 5, 1361a 13-16, “The constituents of wealth are: plenty of coined money and territory; the ownership of numerous, large, and beautiful estates; also the ownership of numerous and beautiful implents, live stock, and slaves”.

vivir bien, o simplemente vivir, si no posee las cosas necesarias. Y como en las artes determinadas el trabajador debe tener sus instrumentos apropiados para llevar a cabo su trabajo, así también en la administración domestica. [...] una posesión es un instrumento para mantener la vida”<sup>674</sup>.

Pero además es necesaria para la vida buena, para la felicidad del individuo<sup>675</sup>. Pues, “el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes externos”<sup>676</sup>, ya que, las posesiones son bienes externos necesarios para la *autarkeia* del individuo y de la *polis*, y por tanto, para su felicidad. Algo defendido por Aristóteles tanto en su *Ética*<sup>677</sup> como en la *Política*. Afirma que: “la vida mejor tanto para el individuo en particular como para la *polis* en común, es la de la excelencia, cuando la excelencia tiene los bienes externos suficientes para poder llevar a cabo las acciones virtuosas”<sup>678</sup>. Aristóteles defiende la posesión de bienes en la que propone como

---

<sup>674</sup> Aristot., *Pol.*, I 4, 1253 b 24-31, “Property is a part of the household, and the art of acquiring property is a part of the art of managing the household; for no man can live well, or indeed live at all, unless he is provided with necessaries. And as in the arts which have a definite sphere the workers must have their own proper instruments for the accomplishment of their work, so it is in the management of a household. [...] a possession is an instrument for maintaining life”.

<sup>675</sup> Aristot., *Rhet.*, I 5, 1360 b 13-30, “We may define happiness as prosperity combined with excellence; or as independence of life; or as the secure enjoyment of the maximum of pleasure; or as a good condition of property and body, together with the power of guarding one’s property and body and making use of them. That happiness is one or more of these things, pretty well everybody agrees. From this definition of happiness it follows that its constituent parts are: good birth, plenty of friends, good friends, wealth, good children, plenty of children, a happy old age, also such bodily excellences as health, beauty, strength, large stature, athletic powers, together with fame, honour, good luck, and excellence. A man cannot fail to be completely independent if he possesses these internal and these external goods; for besides these there are no others to have. (Goods of the soul and of the body are interna. Good birth, friends, money, and honour are external). Further, we think that he should possess resources and luck, in order to make his life really secure”.

<sup>676</sup> Aristot., *Pol.*, VII 13, 1332 a 1, “For a good life requires a supply of external goods”.

<sup>677</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 10, 1101a 14-16, “Why then should we not say that he is happy who is active in conformity with complete excellence and is sufficiently equipped with external goods, not for some chance period but throughout a complete life?”.

<sup>678</sup> Aristot., *Pol.*, VII 1, 1323 b 39-40, “Let us assume then that the best life, both for individuals and states, is the life of excellence, when excellence has external goods enough for the performance of good actions”.

constitución mejor pues propone que la ciudadanía debe ser sólo de aquellos que tienen propiedades<sup>679</sup>.

Nos parece, por tanto, clara la defensa aristotélica de la libertad a la posesión de bienes por parte del individuo. Pero, también en este caso, Aristóteles es coherente con el no defender la *exousia* ilimitada<sup>680</sup>. Es buena la posesión de bienes, pero en tanto que sirve un fin<sup>681</sup>, el fin propio del hombre y de la *polis*. Esto es, en tanto que contribuye a su virtud y por tanto a su felicidad. Por ejemplo para poder llevar a cabo acciones de generosidad con los amigos<sup>682</sup>. Pero, cuando se olvida el fin por el que el individuo debe poseer propiedades, y se lleva al extremo, ya no está

---

<sup>679</sup> Aristot., *Pol.*, VII 9, 1329 a 16-26, “The ruling class should be the owners of property, for they are citizens, and the citizens of a state should be in good circumstances; whereas artisans or any other class which is not a producer of excellence have no share in the state. This follows from our first principle, for happiness cannot exist without excellence, and a city is not to be termed happy in regard to a portion of the citizens, but in regard to them all. And clearly property should be in their hands, since the farmers will of necessity be slaves or barbarian country people”.

<sup>680</sup> Las restricciones que Aristóteles pone a la propiedad privada son analizadas en nuestro apartado 3.3.3.2. Los límites de las libertades.

<sup>681</sup> Aristot., *Pol.*, I 9, 1257 b 17- 1258 a 6, “Natural riches and the natural art of wealth-getting are a different thing; in their true form they are part of the management of a household; whereas retail trade is the art of producing wealth, not in every way, but by exchange. And it is thought to be concerned with coin; for coin is the unit of exchange and the limit of it. And there is no bound to the riches which spring from this art of wealth-getting. [...] The art of wealth-getting which consists in household management, on the other hand, has a limit; the unlimited acquisition of wealth is not its business. [...] The source of the confusion is the near connexion between the two kinds of wealth-getting; in both, the instrument is the same, although the use is different, and so they pass into one another; for each is a use of the same property, but with a difference: accumulation is the end in the one case, but there is a further end in the other. Hence some persons are led to believe that getting wealth is the object of household management, and the whole idea of their lives is that they ought either to increase their money without limit, or at any rate not to lose it. The origin of this disposition in men is that they are intent upon living only, and not upon living well; and, as their desires are unlimited, they also desire that the means of gratifying them should be without limit. Those who do aim at a good life seek the means of obtaining bodily pleasures; and, since the enjoyment of these appears to depend on property, they are absorbed in getting wealth: and so there arises the second species of wealth-getting”.

<sup>682</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 a 40 - 1263b 6, “How immeasurably greater is the pleasure, when a man feels a thing to be his own; for surely the love of self is a feeling implanted by nature and not given in vain, although selfishness is rightly censured; [...] And further, there is the greatest pleasure in doing a kindness or service to friends or guests or companions, which can only be rendered when a man has private property”.

ni tan siquiera justificada, cambia su naturaleza y se convierte en crematística, esto es, más en una esclavitud que en una libertad, pierde su razón de ser.

El único límite que Aristóteles propone en lo que nosotros llamamos “economía política” es el exceso. Pero, por otra parte debemos reconocer que éste es el límite que Aristóteles propone no sólo en economía sino en todos los ámbitos. Aristóteles defiende que hace falta que la *polis* frene el insaciable apetito individual de ganancia. Este apetito por el dinero se encuentra con numerosas ocasiones deshonestas de obtener beneficio. Si bien es cierto que Aristóteles no es drástico como Platón a la hora de recortar la libertad de comercio o de posesión, y que criticará duramente el comunismo de su maestro<sup>683</sup>, no está de acuerdo con las propuestas platónicas, no quiere nivelar ni uniformizar la *polis* sino que cree necesaria la diversidad y la libertad, pues entiende ambas como elementos necesarios en toda *polis* verdadera.

Aristóteles defiende también el derecho o la libertad a la posesión de armas. Pues, “el gobierno debe estar constituido por los que tienen armas”<sup>684</sup>. Esta libertad implica mucho más que la simple posesión. En primer lugar, porque implica un alto grado de libertad, mayor del que se otorga hoy al individuo, en el sentido de que no es el Estado el que tiene el monopolio del uso de la fuerza. Y en segundo lugar, porque creemos que esta libertad está en la base del “consent-based criterion”. De hecho Aristóteles dice que propio de la tiranía es no consentir a los ciudadanos la posesión de armas<sup>685</sup>. La posesión de armas está en la base del gobierno en dos modos: “La posesión de armas provee a la gente con los medios para expresar – o retirar – su consentimiento: “Aquellos que controlan las armas tienen también el

<sup>683</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, II.

<sup>684</sup> Aristot., *Pol.*, IV 13, 1297 b 1, “The government should be confined to those who carry arms”.

<sup>685</sup> Aristot., *Pol.*, V 10, 1311 a 1-7, “A tyrant, as has often been related, has no regard to any public interest, except as conducive to his private ends; his aim is pleasure, the aim of a king, honour. Therefore they differ also in their excesses; the tyrant accumulates riches, the king seeks what brings honour. And the guards of a king are citizens, but of a tyrant mercenaries”.



control sobre si la constitución sobrevive o no”<sup>686</sup>. Aristóteles, presumiblemente, está pensando en el poder que una población armada tiene para resistir los abusos del poder, o incluso para revocar un gobierno despótico por la fuerza de las armas; [...] Hay un segundo aspecto en el que aquellos que poseen las armas están en posición de decidir el destino de la constitución: Negándose a usar sus armas en defensa del Estado, una ciudadanía armada puede presionar a aquellos que están en el poder para hacer concesiones”<sup>687</sup>. Nos parece, por tanto, evidente la importancia de esta libertad.

### 3.3.3.2. Los límites de las libertades

Las anteriormente expuestas nos parecen razones suficientes para afirmar que Aristóteles defiende la libertad, sin duda como *eleutheria*, pero también como *exousiai*. Lo que Aristóteles no está dispuesto a defender, como ya hemos visto en la crítica que hace a la libertad democrática, es que estas *exousiai* se lleven al extremo, pues eso significaría “licenciosidad”, y supondría, precisamente, lo contrario de lo que la libertad debe promover: acciones virtuosas. Por lo tanto, se convertiría en un impedimento para el fin del individuo y de la *polis*. Ese es el motivo por el que Aristóteles introduce serias restricciones a las *exousiai*, a la hora de proponer la constitución mejor.

---

<sup>686</sup> Aristot., *Pol.*, VII 9, 1329 a 11-12, “For those who carry arms can always determine the fate of the constitution”. Y esto en dos modos: Aristot., *Pol.*, VII 8, 1328 b 7-10, “There must be arms, for the members of a community have need of them, and in their own hands, too, in order to maintain authority both against disobedient subjects and against external assailants”.

<sup>687</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “Possession of arms provides the people with a means of expressing –or withholding– their consent: “those who control the arms are also in control of whether the constitution survives or not”. Aristotle is presumably thinking of the power an armed populace has to resist abuses of power, or even to overthrow a despotic government by force of arms; [...] There is a second respect in which those who bear arms in a position to decide the fate of the constitution: by refusing to use their arms in defence of the state, an armed citizenry can pressure those in power to make concessions”, pág. 799-800.

Nuevamente, debemos retomar la distinción que Aristóteles hace entre lo que considera una buena forma de gobierno y una desviada, esto es, la diferencia entre la *demokratía* y la *politeia*. Aristóteles busca lo mejor, basado en un cierto elitismo humano, y no se resigna a que la mayoría con el simple número dicte “lo mejor” para el bien común. De ahí la estructura piramidal de su *polis*. Pero, también de ahí las restricciones que Aristóteles defiende para la *exousia*.

Aristóteles introduce una serie de restricciones así como unos *arjai*, vigilantes de las acciones privadas. Algo que hoy día nos escandalizaría, pues a cualquiera que propusiera una medida de este tipo lo tacharíamos de totalitario. Pero como afirma Jonathan Barnes: “Es engañoso expresar el asunto de esta manera. Porque él no opta por el totalitarismo como resultado de la reflexión sobre problemas generales de libertad política. Él simplemente asume que la crianza de los niños, por ejemplo, es una *leitourgia*, un servicio estatal, y por tanto algo que debe ser gobernado por las regulaciones estatales”<sup>688</sup>. La clave para entender el porqué de estas restricciones que llevan a algunos teóricos modernos a tachar a Aristóteles como un totalitario está precisamente en el concepto de *polis*.

Aristóteles defiende que la *polis* no existe para regular el comportamiento de los ciudadanos, si lo hace, y sin duda que lo hace, es con otro fin. La *polis* existe para el bien vivir, o lo que es lo mismo, para crear el marco en el que los ciudadanos

---

<sup>688</sup> Jonathan Barnes: “Aristotle and political liberty”, en Aristoteles’ “Politik”. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8.–3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, “It is misleading to express the matter thus. For he does not opt for totalitarianism as a result of reflecting on general problems of political liberty. He simply assumes that child-breading, for example, is a *leitourgia*, a state service, and hence something to be governed by state regulations” pág. 260.

pueden lograr su felicidad. Algo que sólo se consigue promoviendo la virtud de estos. Y es para promover dicha virtud que el legislador introduce ciertas restricciones<sup>689</sup>.

Según la explicación ofrecida por Miller:

“Para asegurar la vida buena, ésta debe incluir las relaciones básicas de la casa y las aldeas, así como otras formas de comunidad: escuelas y grupos educacionales, asociaciones fraternales, comunidades religiosas y, lo más importante para Aristóteles, la íntima amistad personal. Al hablar de la *polis* como “la más autoritaria”, sin embargo, implica que el individuo debe estar sujeto a la autoridad de la comunidad política. Porque él ve la *polis* al mismo tiempo como la comunidad más inclusiva y como la más autoritaria, es visible que él no hace distinción entre Estado y sociedad tal y como hacen muchos teóricos de la política modernos. [...] El concepto aristotélico de la *polis* es, en efecto, una fusión de conceptos que combina aspectos del Estado y de la sociedad tal y como los modernos los entienden”<sup>690</sup>.

---

<sup>689</sup> Aristot, *Pol.*, III 9, 1280 a 31 – 1280 b 14, “A state exists for the sake of a good life, and not for the sake of life only; if life only were the objects, slaves and brute animals might form a state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life based on choice. Nor does a state exist for the sake of alliance and security from injustice, nor yet for the sake of exchange and mutual intercourse; for then the Tyrrhenians and the Carthaginians, and all who have commercial treaties with one another, would be the citizens of one state. True, they have agreements about imports, and engagements that they will do no wrong to one another, and written articles of alliance. But, there are no magistracies common to the contracting parties; different states have each their own magistracies. Nor does one state take care that the citizens of the other are such as they ought to be, nor see that those who come under the terms of the treaty do no wrong or wickedness at all, but only that they do no injustice to one another. Whereas, those who care for good government take into consideration political excellence and defect. Whence it may be further inferred that excellence must be the care of a state which is truly so called, and not merely enjoys the name: for without this end the community becomes a mere alliance which differs only in place from alliances of which the members live apart; and law is only a convention, “a surety to one another of justice”, as the Sophist Lycophron says, and has no real power to make the citizens good and just”.

<sup>690</sup> Miller, F. D., Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, “To secure the good life, it must include the basic relationships of the household and villages, as well as may

Esta fusión entre Estado y sociedad que se da en la *polis* ha sido la prueba ofrecida por autores como Fustel de Coulanges para demostrar que no existía libertad alguna en la *polis* griega, ya que todo estaba politizado.

Las restricciones que Aristóteles pone a las libertades de los ciudadanos del régimen mejor aparecen a lo largo de su exposición sobre las características que dicho régimen debe cumplir. Realmente son muchas y algunas, desde nuestra visión, parecen excesivas. Pero, lo cierto es que si las observamos desde la visión aristotélica, según la cual la *polis* debe ser el marco para la vida virtuosa de los ciudadanos que buscan la felicidad, no parecen tan extremas. El Estagirita siempre justifica las restricciones a la libertad en función de dicha finalidad.

Respecto de la propiedad privada, que hemos dicho nos parece una de las libertades más importantes defendidas por Aristóteles, defiende que la distribución de las tierras que poseen los individuos debe ser organizada por el gobierno. Además, el hasta dónde puedan alcanzar las posesiones de un individuo vendrá legislado<sup>691</sup>, pues, eso influye en la justicia distributiva a la que debe someterse la comunidad. Y

---

other forms of community: schools and educational groups, fraternal associations, religious communities, and, most importantly for Aristotle, close personal friendships. In speaking of the *polis* as “most authoritative”, however, he implies that the individual should be subject to the authority of the political community. Because he views the *polis* both as the most inclusive community and as the most authoritative, it is apparent that he does not draw the distinction between state and society which is made by many modern political theorists. [...] Aristotle concept of *polis* is, in effect, a “fused” concept, combining features of the state and the society as moderns understand them”, pág. 20.

<sup>691</sup> Aristot., *Pol.*, VII 10, 1330 a 10-17, “The land must therefore be divided into two parts, one public and the other private, and each part should be subdivided, part of the public land being appropriated to the service of the gods, and the other part used to defray the cost of the common meals; while of the private land, part should be near the border, and the other near the city, so that, each citizen having two lots, they may all of them have land in both places; there is justice and fairness in such a division and it tends to inspire unanimity among the people in their border wars”.

si se superan límites establecidos, pudiendo suponer un peligro para la comunidad, puede llevarse a cabo el ostracismo<sup>692</sup>.

Cierto es que Aristóteles, por tanto, restringe el campo de la *exousia* de posesión, pero lo hace siempre en vistas de la *eleutheria* verdadera del individuo, así como porque este exceso de libertad puede afectar la libertad de otros. Esto es, pone límites a las libertades para dar mayor cabida a la verdadera libertad del individuo, y a la consecución del fin tanto de la *polis*, como del individuo.

En cuanto a la posibilidad de ostracismo, que nos parece un ataque frontal a la libertad del individuo, Aristóteles afirma que:

“Por tanto, donde hay una reconocida superioridad el argumento en favor del ostracismo está basado en un cierto tipo de justicia política. Ciertamente, sería mejor que el legislador desde un principio ordenara su *polis* de tal modo que no hubiera necesidad de tal remedio. Pero si la necesidad surge, la segunda cosa mejor que debe hacer para corregir el mal es ésta u otra medida similar”<sup>693</sup>.

El ostracismo es propuesto porque sirve como remedio a los males existentes, no como algo deseable de por sí:

---

<sup>692</sup> Aristot., *Pol.*, V 8, 1308 b 18-20, “Especially should the laws provide against any one having too much power, whether derived from friends or money; if he has, he should be sent clean out of the country”.

<sup>693</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1284 b 16-20, “Hence where there is an acknowledged superiority the argument in favour of ostracism is based upon a kind of political justice. It would certainly be better that the legislator should from the first so order his state as to have no need of such a remedy. But if the need arises, the next best thing is that he should endeavour to correct the evil by this or some similar measure”.

“Los hombres se sublevan por ser ellos mismos privados de honores y por ver honrados a otros; el honor o el deshonor cuando inmerecido es injusto; y justo cuando es un premio de acuerdo con el mérito. Nuevamente, la superioridad es causa de revolución cuando una o más personas tienen un poder excesivo para la *polis* y para el poder del gobierno; de tales circunstancias suele originarse la monarquía, o una oligarquía familiar. Y por tanto, en algunos lugares, como Atenas y Argos, han recurrido al ostracismo. Pero cuánto mejor es proveer desde el principio para que no haya dichos individuos con tanto predominio en lugar de dejarles aparecer y después buscar un remedio”<sup>694</sup>.

En cuanto a la intromisión en la libertad individual que la teoría aristotélica defiende, también lo hace en vistas al fin de la *polis* y, lo que es más importante, del propio individuo. Si bien es cierto que son muchas las limitaciones que Aristóteles introduce en la vida privada del individuo. Como por ejemplo a la libertad de

---

<sup>694</sup>Aristot., *Pol.*, V 3, 1302 b 12-21, “Men who are themselves dishonoured and who see others obtaining honours rise in rebellion; the honour or dishonour when underserved is unjust; and just when awarded according to merit. Again, superiority is a cause of revolution when one or more persons have a power which is too much for the state and the power of the government; this is a condition of affairs out of which there tends to arise a monarchy, or a family oligarchy. And therefore, in some places, as at Athens and Argos, they have recourse to ostracism. But how much better to provide from the first that there should be no such pre-eminent individuals instead of letting them come into existence and then finding a remedy”.

religión<sup>695</sup> o de libre cambio<sup>696</sup>, su condena al adulterio<sup>697</sup>, o el límite a la procreación<sup>698</sup>.

Aunque, seguramente, lo que hoy día nos parezca más radical de estas restricciones sea la propuesta que hace de algunos inspectores de la conducta privada de los individuos.

Aristóteles defiende la existencia de un inspector de niños, que debe controlar sobre todo su educación, pero también cosas como la salud y el desarrollo de sus cuerpos. Pues, defiende que el crecimiento y la educación de los niños debe estar estrechamente supervisada, ya desde el nacimiento, es más, incluso antes. Afirma que si el gobernante debe buscar la *polis* mejor debe hacer que sus ciudadanos sean buenos para que la *polis* también lo sea. Por esta razón, “el legislador debe comenzar por ocuparse de que los cuerpos de los educandos sean lo mejor posible”<sup>699</sup>.

Para lo cual debe cuidar ya de la procreación y por tanto cree necesario que debe ser también regulado cuándo y en qué condiciones el hombre y la mujer deben

---

<sup>695</sup> Aristot., *Pol.*, VII 10, 1330 a 4-10, “Common meals, there is a general agreement that a well-ordered city should have them; [...] They ought, however, to be open to all the citizens. [...] The expense of religious worship should likewise be a public charge”.

<sup>696</sup> Aristot., *Pol.*, II 9, 1270 a 15-21, “The mention of avarice naturally suggests a criticism on the inequality of property. [...] And this is due also to faulty laws; for, although the legislator rightly holds up to shame the sale or purchase of an inheritance, he allows anybody who likes to give or bequeath it. Yet both practices lead to the same result”.

<sup>697</sup> Aristot., *Pol.*, VII 16, 1335 b 38-1336 a 2, “As to adultery, let it be held disgraceful, in general, for any man or woman to be found in any way unfaithful when they are married, and called husband and wife. If during the time of bearing children anything of the sort occur, let the guilty person be punished with a loss of privileges in proportion to the offence”.

<sup>698</sup> Aristot., *Pol.*, VII 16, 1335 b 21-26, “But as to an excess in the number of children, if the established customs of the state forbid the exposure of any children who are born, let a limit be set to the number of children a couple may have; and if couples have children in excess, let abortion be procured before sense and life have begun; what may or may not be lawfully done in these cases depends on the question of life and sensation”.

<sup>699</sup> Aristot., *Pol.*, VII 16, 1334 b 29, “The legislator should begin by considering how the bodies of the children whom he is rearing may be as good as possible”.

tener relaciones conyugales unos con otros<sup>700</sup>. Así como da toda una serie de regulaciones sobre qué cuidados deben llevar las mujeres embarazadas<sup>701</sup>.

A lo que más importancia da nuestro autor es a la legislación sobre la educación de los niños, pues dedica a ello casi la totalidad del libro VIII de su *Política*. Y es que: “nadie dudaría de que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes; ya que la negligencia en la educación daña a la constitución. El ciudadano debe ser moldeado para adaptarse a la forma de gobierno bajo la que vive. Pues cada gobierno tiene un carácter peculiar que lo establece en su origen y que lo preserva”<sup>702</sup>.

Por ello, deben ser regulados desde los juegos<sup>703</sup> de su primera infancia hasta la educación posterior. Para lo que Aristóteles propone la existencia de los inspectores de niños que deben vigilar la crianza de estos<sup>704</sup>. Precisamente para la educación de los niños y los jóvenes el legislador debe prohibir la indecencia en el lenguaje, así

---

<sup>700</sup> Aristot., *Pol.*, VII 16, 1334 b 30-38, “His first care will be about marriage – at what age should his citizens marry, and who are fit to marry? In legislating on this subject he ought to consider the persons and the length of their life, that their procreative life may terminate at the same period, and that they may not differ in their bodily powers, as will be the case if the man is still able to beget children while the woman is unable to bear them, or the woman able to bear while the man is unable to beget, for from these causes arise quarrels and differences between married persons”.

<sup>701</sup> Aristot., *Pol.*, VII 16, 1335 b 13-19, “Women who are with child should take care of themselves; they should take exercise and have a nourishing diet. The first of these prescriptions the legislator will easily carry into effect by requiring that they shall take a walk daily to some temple, where they can worship the gods who preside over birth. Their minds, however, unlike their bodies, they ought to keep quiet, for the offspring derive their natures from their mothers as plants do from the earth”.

<sup>702</sup> Aristot., *Pol.*, VIII 1, 1337 a 10-18, “No one will doubt that the legislator should direct his attention above all to the education of youth; for the neglect of education does harm to the constitution. The citizen should be moulded to suit the form of government under which he lives. For each government has a peculiar character which originally formed and which continues to preserve it”.

<sup>703</sup> Aristot., *Pol.*, VII 17, 1336 a 29-34, “The play should not be vulgar or tiring or effeminate. The Directors of Education, as they are termed, should be careful what tales or stories the children hear, for all such things are designed to prepare the way for the business of later life, and should be for the most part imitations of the occupations which they will hereafter pursue in earnest”.

<sup>704</sup> Aristot., *Pol.*, VII 17, 1336 a 40, “The Directors of Education should have an eye to their bringing up”.



como la exhibición de pinturas o representaciones indecentes. Y la asistencia de los jóvenes a los espectáculos que no sirvan para formarse rectamente<sup>705</sup>.

Todas estas medidas tienen como fin el buscar y fomentar la virtud del hombre, y la “virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas”<sup>706</sup>. A eso van destinadas todas estas medidas y prohibiciones propuestas por Aristóteles en su régimen mejor. Pues, es necesario educar a los ciudadanos ya desde niños de modo afín a la virtud del régimen en el que viven, para que dicho régimen funcione y pueda conservarse. Para el discípulo de Platón es claro que: “la educación debe ser regulada por la ley y que ésta debe ser un asunto de la polis no puede ser negado”<sup>707</sup>.

Como vemos no son pocas las restricciones que Aristóteles pone a las libertades particulares de los individuos, o como diríamos hoy, no es escasa la intromisión que Aristóteles defiende por parte del legislador en el ámbito privado del individuo.

---

<sup>705</sup> Aristot., *Pol.*, VII 17, 1336b 4-23, “Indeed, there is nothing which the legislator should be more careful to drive away than indecency of speech; for the light utterance of shameful words leads soon to shameful actions. The young especially should never be allowed to repeat or hear any thing of the sort. A freeman who is found saying or doing what is forbidden, if he be too young as yet to have the privilege of reclining at the public tables, should be disgraced and beaten, and an elder person degraded as his slavish conduct deserves. And since we do not allow improper language, clearly we should also banish pictures or speeches from the stage which are indecent. Let the rulers take care that there be no image or picture representing unseemly actions, except in the temples of those gods at whose festivals the law permits even ribaldry, and whom the law also permits to be worshipped by persons of mature age on behalf of themselves, their children and their wives. But the legislator should not allow youth to be spectators of iambi or of comedy until they are of an age to sit at the public tables and to drink strong wine; by that time education will have armed them against the evil influences of such representations”.

<sup>706</sup> Aristot., *Pol.*, VIII 17, 1340 a 15-19, “Excellence consists in rejoicing and loving and hating rightly, there is clearly nothing which we are so much concerned to acquire and to cultivate as the power of forming right judgements, and of taking delight in good dispositions and noble actions”.

<sup>707</sup> Aristot., *Pol.*, VIII 2, 1337 a 33, “That education should be regulated by law and should be an affair of state is not to be denied”.

Pero también es cierto que respecto a las propuestas de su maestro, Aristóteles es mucho más moderado. Mientras podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Platón defiende una política totalitaria, no es tan claro poder hacer la misma afirmación respecto de la política propuesta por Aristóteles. Para Aristóteles, el fin de dichas regulaciones es el bien del individuo, su felicidad. Eso sí, una felicidad que puede sólo ser obtenida dentro del marco jurídico de la *polis*.

Seguramente, también por eso las restricciones que Aristóteles hace a las libertades y el sometimiento a la vigilancia por parte del legislador sean mucho más moderadas que en el caso de Platón<sup>708</sup>. Algo que avala nuestra tesis de que Aristóteles no es un totalitario es que:

“Uno de los cargos públicos necesarios para Aristóteles merece especial atención porque, al igual que gobernar por turnos, otorga protección contra la excesiva interferencia del Estado, una protección que nosotros no tenemos, y ésta es el cargo de auditor o escudriñador que examina la conducta de quienes tienen cargos públicos (Z, 8, 1322b 7), no sólo su conducta financiera, aunque es ésta la que Aristóteles enfatiza. Incluso

---

<sup>708</sup> Richard Sorabji: “Comments on J. Barnes: State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy”, en Aristoteles’ “Politik”. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, “The office of inspectors of women seems to us oppressive, but Aristotle mentions it as an optional office, not found in democracies (Z, 8, 1323a 3-4). In his own ideal state, inspectors of children are mentioned (H, 17) but not inspectors of women. Though he would punish adultery (H, 16, 1335b 38), he does not like Plato, have officers empowered to enter houses to detect it. He solves Plato’s problem of how to make pregnant women take daily walks ingeniously, by having them make daily visits to a temple connected with childbirth (1335b 14), but he does not, like Plato (Lg. VI, 784a) mention women officers to keep pregnant women under surveillance. Although his regulations about the age of marriage are very similar to Plato’s (16-20 for women 30-35 for men, Plato, Lg. IV, 721 b-d; VI, 785b; about 18 for women, about 37 for men. Aristotle, *Pol.* H, 16, 1335a 28-29) no penalties are prescribed in *Pol.* H, 16, for bachelors who fail to marry. In each respect, Aristotle’s regime is slightly less officious than Plato’s”, págs. 269-270.

Platón tiene escudriñadores en *Las Leyes*, designados de modo permanente, lo cual es una protección menor (XIII, 945b). Mientras Aristóteles deja abierto el modo en que son nombrados, porque él atiende varios tipos diferentes de constitución<sup>709</sup>.

Por tanto, creemos junto con J. Barnes<sup>710</sup> y con R. Sorabji<sup>711</sup> que no podemos concluir que Aristóteles sea un totalitario, como muchos autores se han empeñado en afirmar. Sino que lo que hay que defender es que en su pensamiento la libertad tiene un papel fundamental en la vida de los individuos así como en la vida de la *polis*. Pues, lo que hay que tener en cuenta es que la función de la *polis* es, que los hombres sean capaces de llevar una vida buena y no sólo una vida.

Esa consecución de la vida buena es lo que debe perseguir el legislador y con dicho fin debe crear las leyes convenientes. Unas leyes que deben fomentar la virtud de los ciudadanos, pues sólo a través de la vida virtuosa se puede llevar una vida feliz, buena.

---

<sup>709</sup> *Ibid.*, “One of Aristotle’s necessary offices deserves special attention because, like ruling in turn, it provides a safeguard against excessive state interference, a safeguard which we do not have, and that is the office of auditor or scrutineer which examines the conduct of office-holders (Z, 8, 1322b 7), not only their financial conduct, although this is what Aristotle stresses. Even Plato has scrutineers in the *Leges*, but his are permanently appointed, which is less of a safeguard (XIII, 945b). Whereas Aristotle leaves open the manner of their appointment, because he is catering for many different kinds of constitution”, pág. 270.

<sup>710</sup> Cfr. Barnes, J.: “Aristotle and political liberty”, *op. cit.*

<sup>711</sup> Cfr. Sorabji, R.: “Comments on J. Barnes”, *op. cit.*

### 3.3.3.3. Un bien externo o algo más

Una vez que creemos haber dado debida cuenta de que la libertad juega un papel crucial en la filosofía práctica de Aristóteles, nos queda por estudiar si la libertad es un bien externo necesario para conseguir una vida virtuosa, esto es, para conseguir la felicidad. O si, por el contrario, la libertad tiene un papel más central en la vida del individuo. La primera de estas tesis es la defendida por el profesor Fred D. Miller Jr.<sup>712</sup>, mientras la segunda viene propuesta por el profesor R. T. Long<sup>713</sup>.

#### *a) La libertad: un bien externo*

“Para Aristóteles es un bien externo necesario para la acción virtuosa”<sup>714</sup>. Este es el modo en el que Miller entiende la concepción aristotélica de la libertad. Algo que repite a lo largo de todo su libro *Nature, Justice, and Rights*. En este libro compara la libertad defendida por Aristóteles con la libertad defendida por autores liberales como Mill o Humboldt<sup>715</sup>, para llegar a la conclusión de que la libertad en Aristóteles no tiene la misma importancia que pueda tener para los teóricos liberales, ya que para éstos la libertad tiene un valor fundamental. Conclusión que Miller expresa del siguiente modo: “Ésta no era, sin embargo, la posición de Aristóteles, quien evidentemente relegaba la libertad al estatus de un simple bien externo y

---

<sup>712</sup> Cfr. Miller, F. D. Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*

<sup>713</sup> Cfr. Long, R. T.: “Aristotle's conception of freedom”, *op. cit.*

<sup>714</sup> Miller, F. D. Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, “For Aristotle liberty is an external good necessary for virtuous activity”, pág. 250.

<sup>715</sup> *Ibíd.*, pág. 354-356.

recomendaba frecuentes intrusiones en la libertad individual de elección en la búsqueda de la virtud”<sup>716</sup>.

Y pese a que el propio Miller da ciertas premisas desde las que se podría llegar a una conclusión bien distinta, no parece darles demasiada importancia. Miller aporta los argumentos de autores como Whiting, Nichols, Ramussen, Den Uyl o Machan, que defienden el papel fundamental que la libertad como autonomía tiene en la filosofía política de Aristóteles.

Esa argumentación es expresada del siguiente modo:

“La felicidad para Aristóteles no es la simple satisfacción de los deseos y apetitos propios; sino que es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. Además, uno debe alcanzar la felicidad a través del esfuerzo propio y no mediante bienes externos o el azar (*Pol.* VII, 2, 1323b 24-29; *E.N.* I, 9, 1099b 18-25). Es más, los actos virtuosos deben ser elegidos por el agente debido a su propio bien (*E.N.* II, 4, 1105a 31-32). Además, el verdadero amor propio se da en las personas que actúan de acuerdo a su propio juicio racional y los actos voluntarios son sobre todo aquellos que implican razón (*E.N.* IX, 8, 1168b 34-1169a 3). El ejercicio de la razón en contraste con la percepción, es voluntario y depende de la elección del agente (*D.A.* II, 5, 417b 18-26)”<sup>717</sup>.

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, “This was not, however, the view of Aristotle himself, who evidently relegated liberty to the status of a mere external good and who prescribed frequent intrusions on individual freedom of choice in the pursuit of virtue”, pág. 356.

<sup>717</sup> *Ibid.*, “Happiness is not for Aristotle the mere satisfaction of one’s desires and appetites; rather it is an activity of the soul in accordance with virtue. Further, one must achieve happiness through one’s own efforts and not through external goods or chance (*Pol.* VII, 2, 1323b 24-29; *E.N.* I, 9, 1099b 18-25). Moreover, virtuous acts must be chosen by the agent for their own sakes (*E.N.* II, 4, 1105a 31-32). Further, true self-love is embodied in persons who act according to their own rational judgement and voluntary acts are most of all those involving reason (*E.N.* IX, 8, 1168b

Como el propio Miller indica, de esta argumentación, que a nosotros nos parece suficientemente justificada, se seguiría que la racionalidad, la virtud y la felicidad están ancladas en la libertad de los individuos y en su voluntad<sup>718</sup>. Y por tanto, dice, “la racionalidad y la libertad deberían ser defendidos como bienes basados en la naturaleza humana como tal, y no como simples valores culturales específicos”<sup>719</sup>.

Después de esta argumentación lo que nos parece extraño es que Miller dude de que la libertad y la racionalidad sean algo intrínseco al hombre<sup>720</sup>, y haga afirmaciones como la siguiente al hablar de Aristóteles: “[Aristóteles] quien evidentemente relegaba la libertad al estatus de un mero bien externo y quien prescribía frecuentes intrusiones en la libertad individual de elección en la búsqueda de la virtud”<sup>721</sup>. Estas afirmaciones nos extrañan, sobre todo, cuando Aristóteles define al hombre como un animal dotado de *logos*, defendiendo que esa es precisamente su naturaleza.

---

34-1169a 3). The exercise of reason, in contrast to perception, is voluntary and up to the agent (*D.A.* II, 5, 417b 18-26)”, pág. 356.

<sup>718</sup> *Ibíd.*, pág.356.

<sup>719</sup> *Ibíd.*, “Rationality and freedom could be defended as goods grounded in human nature as such, and not merely culture-specific values”, pág. 356.

<sup>720</sup> Miller apoya su duda en las que “contemporary neo-Aristotelian theorists are not agreed that autonomy is a necessary ingredient of every good life, or that the best human lives are the most autonomous ones. Both claims are questioned by John Gray, who avers that flourishing takes many forms and that people may flourish just as well, if not better, in societies in which autonomy is inconspicuous or lacking (e.g. medieval Christendom) as in the open, pluralistic societies of the modern world. On Gray’s pluralistic neo-Aristotelian view “the virtue of autonomy is a local affair”, *Ibíd.*, pág. 357.

<sup>721</sup> “[Aristotle] who evidently relegated liberty to the status of a mere external good and who prescribed frequent intrusions on individual freedom of choice in the pursuit of virtue”*Ibíd.*, pág. 356.

***b) La libertad: más que un valor instrumental***

El profesor Long frente a Miller cree que la concepción de que “la libertad tiene únicamente un valor instrumental y periférico”<sup>722</sup> no es más que una concesión que Miller hace a la interpretación comunitarista de Aristóteles<sup>723</sup>. Long afirma que estaría de acuerdo con Miller en el caso de que éste se refiriese a la clasificación que Aristóteles hace de los bienes en la *Política*<sup>724</sup>.

Pero, no parece que Miller se refiera sólo a eso. Long entiende que Miller se refiere a la libertad como un bien externo “un bien externo al bienestar – esto es, un bien que es simplemente un medio instrumental para, y no un elemento constitutivo de, la *eudaimonia*”<sup>725</sup>.

Y Long no está dispuesto a aceptar que Aristóteles defienda que la libertad no tiene más que un valor instrumental. Ya que como hemos expuesto en los apartados anteriores, la libertad en Aristóteles adquiere básicamente su significado frente a la esclavitud. Esto implica que la libertad como *eleutheria* es algo mucho más profundo en la vida del hombre, es la condición del no esclavo, es la condición de posibilidad para realizarse plenamente como humano. Esta es la premisa sobre la que

---

<sup>722</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s Conception of freedom”, *op. cit.*, “Liberty as having only an instrumental and peripheral value”, pág. 787

<sup>723</sup> Long defiende que Miller hace cuatro concesiones a los comunitaristas en su lectura de Aristóteles. Entre ellas que “Aristotle, unlike the modern liberal, regards liberty as having only an instrumental and peripheral value”, *Ibid.*, pág. 776.

<sup>724</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, VII, 1.

<sup>725</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s Conception of freedom”, *op. cit.*, “To mean a good external to well-being –that is, a good that is merely an instrumental means toward, rather than a constitutive element of, *eudaimonia*”, pág. 787.

Long afirma que la libertad es algo más que un mero instrumento<sup>726</sup>. Y por ello defiende que la libertad es un elemento intrínseco para la felicidad<sup>727</sup>.

*c) Fred D. Miller, Jr. versus R. T. Long*

Fred D. Miller, Jr. contesta en su artículo “The origins of natural rights”<sup>728</sup> al artículo de R. T. Long “Aristotle conception of freedom”<sup>729</sup>. Y la respuesta que da a las críticas de Long se basa en las dos clarificaciones que nosotros hacíamos respecto a la concepción democrática de la libertad propuesta por Aristóteles. Esto es, en la diferenciación entre la libertad como *exousia* y como *eleutheria*. Así como en la aceptación libre por parte del individuo a vivir dentro de un marco político.

Si Miller decía que: “el objetivo del individuo no debía ser la libertad ilimitada sino la perfección moral, la cual se persigue mediante la conformidad a la constitución”<sup>730</sup>, ahora aclara que la libertad a la que se refiere como “bien externo” es a la *exousia*. Y acepta que *exousia* y *eleutheria* no son identificables<sup>731</sup>. Por lo que

<sup>726</sup> *Ibíd.*, “There is good reason to think that freedom from slavery is more than a merely instrumental good for Aristotle”, pág. 788.

<sup>727</sup> *Ibíd.*, “The reading of these passages [*Pol.* 1291a 10; *E.N.* 1124b 31; *E.E.* 1233b 36; *Metaph.* 982b 26; *Pol.* 1327b 19-1328a 7] supports the inclusion of liberty as a constitutive element in eudaimonia”, pág. 789.

<sup>728</sup> Cfr. Miller, F. D. Jr.: “The origins of natural rights” en “The review of metaphysics. A philosophical quarterly”, june 1996, vol. XLIX, nº 4.

<sup>729</sup> Long, R. T., “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*

<sup>730</sup> “The aim of the individual should not be unlimited liberty but moral perfection, which is achieved through conformity to the constitution”, en Miller, F. D., Jr. “The origins of natural rights”, *op. cit.*, pág. 904, donde recoge la afirmación que hacía en *Nature, Justice and Rights*, págs. 250-251.

<sup>731</sup> Miller, F. D. Jr.: “The origins of natural rights”, *op. cit.*, “Long is correct to point out that freedom (*eleutheria*) and *liberty* (*exousia*) are not identified by Aristotle”, pág. 905.



no es necesario concluir que la libertad como *eleutheria* es un bien externo con un mero valor instrumental.

Lo cierto es que la *eleutheria* es parte del fin del hombre, es algo que debe ser perseguido en función de sí misma. Y es en este sentido en el que también nosotros afirmamos que la libertad, *eleutheria*, tiene un papel más que instrumental en la vida del individuo. Y por tanto creemos estar en posición para defender nuestra propuesta de que Aristóteles, no sólo, no niega la libertad, sino que, le da un papel casi tan importante como le pueden dar hoy día las teorías republicanas o liberales. Lo importante es aclarar la concepción de libertad respecto de la cual habla en su filosofía práctica. Una concepción que, en nuestra opinión, es mucho más importante y está mucho más enraizada en la vida del individuo de lo que lo es la defendida por los teóricos políticos actuales.

### **3.3.4. La libertad aristotélica en confrontación con las libertades republicana y liberal**

Con todo lo dicho hasta aquí podría parecer que la libertad de los demócratas, “el vivir cada cual según desee”, se correspondiera con la libertad negativa de los liberales, con el “vivir libre de interferencias”; mientras que la libertad positiva defendida por los republicanos se correspondería con la libertad aristotélica. Lo cierto es que no podemos identificar a unas ni a otras. Si profundizamos un poco más y comparamos unas y otras vemos que la libertad griega es un “todo” distinto de lo que representa la libertad hoy día, tanto para liberales como para republicanos. La continuidad entre unas y otras no es tan clara.

### 3.3.4.1. Aristóteles y la concepción liberal de libertad

El modo en el que Aristóteles concibe la *polis* y el ser humano hace radicalmente imposible que se hable de él como un liberal. Para Aristóteles el hombre es por naturaleza un animal político e interdependiente<sup>732</sup>. Algo que condiciona la visión aristotélica de la *polis*. Aristóteles defiende que debido a la naturaleza del hombre, éste necesita de la comunidad para obtener su propio fin individual, esto es, para poder llevar una vida buena. Y para ello debe pertenecer a una *polis*, única comunidad que ofrece el marco social, organizado por leyes consensuadas, desde el que conseguir dicha vida. Pues, como el hombre forma parte intrínsecamente de la *polis*, el bien del hombre está inserido en el bien de la *polis*, y por eso la búsqueda del bien del hombre es la búsqueda en último término del bien colectivo.

Y como, precisamente, ese es el objetivo de la *polis*, el legislador debe poner un orden, unas leyes a las que los individuos deben someterse para obtener su bien, así como para el buen funcionamiento de la *polis* desde la que obtienen su bien. Y es que:

“Aquellos que se preocupan por el buen gobierno tienen en consideración la virtud y el defecto político. Por consiguiente, puede ser deducido que la virtud debe ser la preocupación de aquella *polis* que es

---

<sup>732</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1278 b 19-22, “Men, even when they do not require one another’s help, desire to live together; not but that they are also brought together by their common interests in so far as they each attain to any measure of well-being”.

verdaderamente considerada tal, y no sólo de nombre: pues sin ese fin la comunidad se vuelve una simple alianza que se diferencia sólo en el lugar de las alianzas en las que sus miembros viven separados y la ley es solamente un convenio, “una garantía de la justicia de unos hacia los otros”, como dijo el sofista Licofrón, pero no tiene poder real para hacer a los ciudadanos buenos y justos”<sup>733</sup>.

La *polis* no sirve únicamente para prevenir o castigar las injusticias que se puedan hacer unos individuos a otros, como defienden los teóricos liberales. Ésta es una de las tareas, pero una *polis* que sólo tuviera esta función no sería una verdadera *polis*. Algo que es claramente expresado por Aristóteles quien afirma que:

“La *polis* no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la *polis*; pero no porque se den todas ellas hay ya *polis*, sino que ésta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica”<sup>734</sup>.

De estas premisas podemos ver claramente que Aristóteles no estaría dispuesto a defender una concepción liberal. Es más, esta concepción, la así llamada concepción negativa de la libertad, no es extraña a Aristóteles. Es una concepción que Aristóteles conoce bien y critica, como nos hacer ver Miller:

---

<sup>733</sup> Aristot., *Pol.*, III 9, 1280 b 4-13, “Those who care for good government take into consideration political excellence and defect. Whence it may be further inferred that excellence must be the care of a state which is truly so called, and not merely enjoys the name: for without this end the community becomes a mere alliance which differs only in place from alliances of which the members live apart; and law is only a convention, “a surety to one another of justice”, as the sophist Lycophron says, and has no real power to make the citizens good and just”.

<sup>734</sup> Aristot., *Pol.*, III 9, 1280 b 30-35, “A state is not a mere society, having a common place, established for the prevention of mutual crime and for the sake of exchange. These are conditions without which a state cannot exist; but all of them together do not constitute a state, which is a community of families and aggregations of families in well-being, for the sake of a perfect and self-sufficing life”.

“Aristóteles asocia esta teoría con Licofrón, quien llama a la ley “garantía de derechos mutuos”. Aristóteles también menciona a Hipódamo de Mileto (nacido c.500 a.C.) quien evidentemente profesaba teorías similares. Especialmente llamativa es la propuesta de Hipódamo de que debía haber sólo tres tipos de leyes relativas a qué procesos debían llevarse a cabo: leyes contra la *hybris* o los ataques insolentes, *blabe* (daño a la propiedad) y *thanatos* (homicidio). Las propuestas de Licofrón e Hipódamo tienden a negar la afirmación de que el “límite de la interferencia del Estado” nunca fue un problema a considerar por los filósofos griegos. Estos pensadores evidentemente pretendían limitar el campo de aplicación de las leyes a la protección de los derechos, y es por esta razón por la que Aristóteles los ataca”<sup>735</sup>.

Esta concepción, como acabamos de mencionar, es expresamente criticada por Aristóteles por no tener en cuenta el verdadero fin de la *polis*: hacer virtuosos a sus ciudadanos.

No podemos inferir de esta crítica que Aristóteles da menos importancia a la libertad de lo que dan los teóricos liberales. Lo que debemos inferir es que, básicamente, están hablando de cosas distintas a la hora de entender ésta. Miller afirma que la crítica que Aristóteles hace a esta concepción de la libertad, que hoy

---

<sup>735</sup> Miller, F. D. Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, “Aristotle associates this theory with Lycophron, who calls the law “a guarantee of mutual rights. Aristotle also mentions Hippodamus of Miletus (born c.500 BC), who evidently professed similar views. Especially noteworthy is Hippodomas’ proposal that there be only three kinds of laws concerning which lawsuits should take place: laws against *hybris* or insolent assault, *blabe* (damage as to property) and *thanatos* (homicide). The proposals of Lycophron and Hippodamus tend to disconfirm the claim that the “limit of state interference” never suggested itself to the Greek philosophers as a problem of consideration. This thinkers evidently proposed to limit the scope of the laws to the protection of rights, and it is for this very reason that Aristotle is attacking them”, págs. 259-260.

llamaríamos negativa, se basa en que el discípulo de Platón “confunde los dos sentidos de *polis*, atribuyendo a la *polis* como Estado una función que pertenece sólo a la *polis* como sociedad”<sup>736</sup>.

Nosotros, muy al contrario, creemos que Aristóteles no está mezclando dos sentidos de *polis* sino que está aplicando el concepto real de *polis*. Esa es la realidad de la *polis*. Pues, para Aristóteles es inconcebible la distinción radical entre ambos sentidos que, para Miller y para los teóricos actuales, parece clarísima.

Nuevamente, nos vemos obligados a defender que el problema a la hora de leer a Aristóteles, por parte de los filósofos actuales, deriva de querer aplicar los parámetros contemporáneos a la lectura de los textos clásicos. Pero, es un anacronismo querer aplicar a Aristóteles una teoría que sólo toma forma con Maquiavelo, para quien las leyes de la política ya no son aquellas de la ética. Una concepción impensable para Aristóteles, quien defiende que ética y política son parte de una misma ciencia. Pero también para Platón, quien expone su teoría ética en su obra política, la *República*. No podemos exportar nuestra concepción de Estado a la interpretación de la *polis*. Ya que éstas son realidades radicalmente diversas.

Este es el punto que nos parece clave: se pretende llevar a la filosofía de Aristóteles una división del ámbito de lo público y lo privado que no existe en la filosofía aristotélica. Se pretende identificar lo público con Estado, entendido en sentido moderno, y lo privado con la sociedad, también entendida en sentido moderno, dividiendo así ética y política. Gran error nos parece éste, pues el propio Aristóteles hace patente que eso no es así a lo largo de toda su *Política*<sup>737</sup>, y de

---

<sup>736</sup> *Ibid.*, “Is confusing the two senses of *polis*” and is assigning to the *polis* qua state a function which properly belongs only to the *polis* qua society”, pág. 360.

<sup>737</sup> A analizar esta idea dedicaremos el apartado 3.4. Público y privado en la ética y la política de Aristóteles.

modo muy explícito al afirmar en el primer libro de su *Ética a Nicómaco* que ética y política son parte de una misma y única ciencia: la ciencia política.

Algunos autores aprovechan esta idea para defender que todo está sometido a la política, como es el caso de Fustel de Coulanges. El problema de estos teóricos que defienden que Aristóteles somete la libertad individual al fin de la *polis* es que no entienden la realidad de la *polis* griega. A lo que hay que añadir que no entienden tampoco el concepto aristotélico de libertad. Pues, el argumento esgrimido para decir que Aristóteles no defiende la libertad lo anclan, precisamente, en la confusión e identificación de *exousia* y *eleutheria*. Afirman que Aristóteles pone excesivas restricciones a la libertad individual.

Bien es cierto que dichas restricciones hacen imposible hablar de Aristóteles como de un liberal, pero esto no es debido a que no defienda la libertad. La razón está en que:

“Aristóteles centra su atención en el consentimiento al marco político, y no en el consentimiento dentro del marco político. El liberalismo, por supuesto, tradicionalmente ha tenido en cuenta los dos; por ello, el interés de Aristóteles por el consentimiento al marco político lo hace un importante precursor del liberalismo, mientras que su relativa despreocupación por el consentimiento dentro del marco político lo lleva bien lejos del ámbito liberal”<sup>738</sup>.

---

<sup>738</sup> Long, R. T.: “Aristotle’s conception of freedom”, *op. cit.*, “Aristotle’s focus is on consent to the political framework, rather than on consent within the political framework. Liberalism, of course, has traditionally been concerned with both; thus Aristotle’s concern with consent-to makes him an important precursor of liberalism, while his relative unconcern with consent-within still places him well outside the liberal pale”, pág. 795.

O lo que es lo mismo, mientras la preocupación básica de Aristóteles en lo referente a la libertad reside en la *eleutheria*, en la condición de libre, los liberales ponen tanto énfasis en la libertad como *exousia*, como en la *eleutheria*. Por eso, Aristóteles no tiene ningún problema en introducir una serie de leyes que en cierto modo reduzcan la *exousia*. Mientras que los liberales no consentirían dichas restricciones.

Por todo lo hasta aquí expuesto creemos que la justa conclusión es que Aristóteles tiene una concepción de la libertad tanto o más importante para el individuo como las teorías actuales liberales, pero que sin duda es diversa. Así como creemos que se desprende de su concepción de la libertad una total coordinación de ética y política, de público y privado. Algo que hoy parece haber sido olvidado por los teóricos de la filosofía práctica, que parecen concebir ambas como esferas no coordinadas sino separadas por una gran línea que podríamos llamar libertad.

### **3.3.4.2. Aristóteles y la concepción republicana de libertad**

Comenzábamos el apartado anterior diciendo que el modo en el que Aristóteles concibe la *polis* y el ser humano hace radicalmente imposible que se hable de él como de un liberal. Y la pregunta ahora sería ¿son su concepción de la *polis* y del ser humano compatibles con el republicanismo moderno y con su modo de entender la libertad?

*A priori* podemos decir que dichos conceptos aristotélicos están más cercanos a las propuestas republicanas de lo que lo están de las propuestas liberales. Si bien, creemos que existen grandes desavenencias entre la filosofía práctica aristotélica y

las teorías republicanas tanto las de los autores que se desmarcan explícitamente del aristotelismo, como las de aquellos que se definen a sí mismos como aristotélicos.

Por un lado encontramos a aquellos teóricos republicanos que defienden una libertad de no-dominación, más cercana a la libertad negativa de los liberales que a la libertad positiva, como el propio Skinner defiende<sup>739</sup>. Skinner con los teóricos neo-romanos apuestan por un republicanismo, en el que junto a la defensa de valores tales como la virtud cívica o la dedicación al bien público y a las tareas políticas, se encuentre una libertad de no-dominación<sup>740</sup>. Estos autores reconocen estar lejos de las propuestas aristotélicas y abogan por un republicanismo libre de ataduras a la metafísica aristotélica y a su concepción de la libertad.

---

<sup>739</sup> Quentin Skinner: *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press, 1998. Skinner habla de sí mismo como de Philip Pettit como de dos filósofos defensores de la teoría neo-romana republicana. Es más, de Philip Pettit dice que es: “the most powerful advocate of the neoroman theory among contemporary political philosophers”. Y explica la libertad defendida por ellos como de una libertad muy cercana a la libertad liberal: “the neo-roman writers fully accept that the extent of your freedom as a citizen should be measured by the extent to which you are or are not constrained from acting at will in pursuit of your chosen ends. They have no quarrel, that is, with the liberal tenet that, as Jeremy Bentham was later to formulate it, the concept of liberty “is merely a negative one” in the sense that its presence is always marked by the absence of something, and specifically by the absence of some measure of restraint or constraint. Nor have they any wish to deny that the exercise of force or the coercive threat of it must be listed among the forms of constraint that interfere with individual liberty. [...] What, then, divides the neo-roman from the liberal understanding of freedom? What the neo-roman writers repudiate *avant la lettre* is the key assumption of classical liberalism to the effect that force or coercive threat of it constitute the only forms of constraint that interfere with individual liberty. The neo-roman writers insist, by contrast, that to live in a condition of dependence is in itself a source and a form of constraint”, págs. 82-84.

<sup>740</sup> Quentin Skinner dedica su artículo “The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives” a defender dicha idea. Y afirma: “I shall try to show that, in an earlier and now discarded tradition of thought about social freedom, the negative idea of liberty as the mere non-obstruction of individual agents in the pursuit of their chosen ends was combined with the ideas of virtue and public service in just the manner nowadays assumed on all sides to be impossible without incoherence”. “The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives” en Rorty, R.; Schneewind, J.B.; Skinner, Q. (Ed): *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, 1984.



Varias son las razones esgrimidas por Skinner a la hora de exponer dicha demarcación, si bien la razón última es el diferente modo de entender la libertad. M. Geuna resume bien estas razones en su introducción a la edición italiana del *Liberty before liberalism*<sup>741</sup>. El texto es extenso pero nos parece que merece la pena recogerlo aquí.

“Skinner se distancia de las tesis de Pocock, moviéndose en varios niveles: sobre el plano de la reconstrucción histórica, ampliando y complicando los confines de la reconstrucción pocockiana, y sobre aquel interpretativo, poniendo en el centro de su atención el concepto de libertad al que Maquiavelo y los otros pensadores republicanos recurrían. Sobre el plano de la reconstrucción histórica, Skinner evidencia como no fue necesaria la recuperación de Aristóteles para idear una ideología republicana. Examinando los numerosos tratados del *Ars dictaminis* compuestos por los maestros de retórica y los tratados sobre el gobierno de la ciudad que debían guiar la acción de la podestá, analizando por tanto el pensamiento político desarrollado en el ambiente comunal aproximadamente en los primeros sesenta años del siglo XIII, evidencia como fue elaborada una ideología del autogobierno ciudadano utilizando esencialmente fuentes romanas, las obras filosóficas de Cicerón y los ensayos históricos de Salustio. Insistiendo en el hecho de que el lenguaje de la tradición republicana moderna es deudora de las elaboraciones históricas y filosóficas romanas, Skinner intenta así romper o, al menos, reducir en gran modo la importancia de la continuidad entre el aristotelismo y el republicanismo que había sido enfatizado por Pocock. Sobre el plano estrictamente interpretativo combatiendo contra las tesis de MacIntyre según el cual, hoy, la elección filosófica ha de llevarse a cabo entre el individualismo liberal o una versión u otra de la tradición aristotélica,

---

<sup>741</sup> Marco Geuna: Introducción a la edición italiana de Skinner, Q., *La libertà prima del liberalismo*. Biblioteca Eunadi, Torino, 2001.

Skinner intenta dar un perfil autónomo al republicanismo, sustrayéndolo de las manos de aristotélicos viejos y nuevos. A su juicio, el republicanismo no es una forma de política aristotélica. Para demostrar esto pone de manifiesto como en el pensamiento de Maquiavelo, y de los republicanos que a él se remontan no recogen algunos asuntos típicamente aristotélicos: el hombre, sobre todo, no es presentado como un *animal politicum et sociale*, por usar la expresión tomista, sino como un ser expuesto a la “corrupción”, un ser que tiende a descuidar sus deberes hacia la colectividad; en la *res publica*, además, los individuos persiguen fines diversos los unos de los otros, no se puede presuponer la existencia de fines necesariamente compartidos por todos. La libertad teorizada por los republicanos no es la libertad positiva, sino una forma particular de libertad negativa: el individuo participa de los sucesos de su *res publica* no sólo porque esa sea su destino natural, sino para impedir que en manos de los otros el gobierno degenera en una tiranía odiosa, de tal modo que se ponga en discusión su seguridad y su propiedad privada”<sup>742</sup>.

---

<sup>742</sup> *Ibid.*, “Skinner prende le distanze dalle tesi di Pocock, muovendosi su vari livelli: sul piano della ricostruzione storica, ampliando e complicando i confini della ricostruzione pocockiana, e su quello squisitamente interpretativo, mettendo al centro della sua attenzione il concetto di libertà a cui Machiavelli e gli altri pensatori repubblicani facevano ricorso. Sul piano della ricostruzione storica, Skinner mette in evidenza come non fu necessario attendere il recupero di Aristotele per elaborare un’ideologia repubblicana. Prendendo in esame i numerosi trattati di *Ars dictaminis* composti dai maestri di retorica e i trattati sul governo della città che dovevano fungere da guida all’azione dei podestà, analizzando dunque il pensiero politico sviluppatosi in ambiente comunale approssimativamente nei primi sessant’anni del XIII secolo, mette in luce come venne elaborata un’ideologia dell’auto-governo cittadino utilizzando essenzialmente fonti romane, le opere filosofiche di Cicerone e i saggi storici di Sallustio. Insistendo sul fatto che il linguaggio della tradizione repubblicana moderna è debitore nei confronti delle elaborazioni filosofiche e storiche romane, Skinner tenta così di spezzare o, per lo meno, di ridurre di gran lunga l’importanza di quella continuità tra l’aristotelismo ed il repubblicanesimo che era stata enfatizzata da Pocock. Sul piano strettamente interpretativo, battendosi contro le tesi dei MacIntyre secondo cui, oggi, la scelta filosofica da compiere è tra l’individualismo liberale ed una versione o l’altra della tradizione aristotelica, Skinner cerca di dare un profilo autonomo al repubblicanesimo, sottraendolo all’abbraccio di aristotelici vecchi e nuovi. A suo giudizio, il repubblicanesimo non è una forma di politica aristotelica. Per dimostrare questo mette in luce come nel pensiero di Machiavelli, e dei repubblicani che a lui si rifanno, non ricorrano alcuni assunti tipicamente aristotelici: l’uomo, innanzitutto, non è presentato come un *animal politicum et sociale*, per usare

Por lo que las características fundamentales de la libertad, no sólo aristotélica, sino griega en general, no son fundamentales para estos pensadores republicanos. Aunque es cierto que estos defienden el autogobierno y la participación activa en los asuntos políticos y en la vida de la comunidad, también es cierto que los motivos que a ello les mueven son bien distintos de los que movían a los habitantes de la *polis*.

Con Skinner pensamos que la libertad defendida por los republicanos no es ya esa libertad intrínseca a la vida del hombre, y en el caso de la filosofía aristotélica, necesaria según su concepción teleológica. La libertad republicana no está anclada en la antropología positiva. El individuo no desea participar en la vida pública porque ese es su destino natural, sino porque quiere impedir que en manos de otros el gobierno degenera en una tiranía que ponga en peligro su propiedad privada. La participación ya no es el medio para la virtud y la felicidad.

Skinner, en su artículo “L’ideale repubblicano di libertà politica” define la libertad aristotélica del siguiente modo: “soy libre en el sentido más pleno de la expresión sólo si ejercito efectivamente las capacidades y persigo los fines que encarnan y realizan las finalidades más propiamente humanas”<sup>743</sup>. Y enfrenta dicha concepción a la suya propia y a la de aquellos republicanos que él llama neo-romanos:

---

l’espressione tomistica, ma come un essere esposto alla “corruzione”, un essere che tende a trascurare i suoi doveri verso la collettività; nella *res publica*, inoltre, gli individui perseguono fini diversi gli uni dagli altri, non si può presupporre l’esistenza di fini necessariamente condivisi da tutti. La libertà teorizzata dai repubblicani non è la libertà positiva, ma una particolare forma di libertà negativa: l’individuo partecipa alle vicende della sua *res publica* non già perché quella sia la sua destinazione naturale, ma per impedire che in mano ad altri il governo degeneri in una tirannide odiosa, in grado di mettere in discussione la sua sicurezza e la sua proprietà privata”, págs. XV-XVI.

<sup>743</sup> Skinner, Q.: “L’ideale repubblicano di libertà politica”, (1990). Apendice a la edición italiana de Skinner, Q., *La libertà prima del liberalismo*, Biblioteca Eunadi, Torino, 2001, “Sono libero nel senso piú pieno dell’espressione solo se esercito effettivamente le capacità e perseguo gli scopi che incarnano e realizzano le finalità piú tipicamente umane”, pág. 85.

“A diferencia de los filósofos políticos de matriz escolástica, permeados por las afirmaciones aristotélicas sobre la *eudaimonia*, los escritores que estoy examinando no sugieren nunca que existan algunos fines específicos que debemos realizar para poder ser completamente o verdaderamente libre. Es más, éstos subrayan que las diversas clases del pueblo tendrán siempre inclinaciones diferentes y, en consecuencia considerarán la libertad como un medio para obtener fines diferentes”<sup>744</sup>.

Como decíamos, *a priori* ambas teorías pueden parecer similares, pues sus resultados lo son. Lo que las hace diferentes son los motivos por los que se llega a dichos resultados. Mientras el caso griego responde a una concepción teleológica del ser humano, la teoría republicana se libera de esas premisas metafísicas y se gesta en convivencia con las teorías liberales.

Por otro lado encontramos a aquellos teóricos que basan sus teorías republicanas sobre el concepto de libertad positiva. Y pretenden fundamentar sus propuestas sobre el estilo de vida de la *polis* y sobre la filosofía aristotélica. Como ya hemos visto este es el caso de Hannah Arendt.

Son varias las razones por las que creemos que tampoco estos autores saben recoger el testigo de lo que la libertad representa para Aristóteles. Para Arendt la única libertad verdadera y digna de ser defendida es la libertad política, negando la existencia e importancia a la libertad privada. Algo que, como ha quedado demostrado en estas páginas, es radicalmente falso en la filosofía de Aristóteles.

---

<sup>744</sup> *Ibíd.*, “A differenza dei filosofi politici di matrice scolastica, permeati dalle assunzioni aristoteliche sull’*eudaimonia*, gli scrittori che sto prendendo in esame non suggeriscono mai che vi siano alcuni specifici fini che dobbiamo realizzare per poter ritenere di essere completamente o veramente liberi. Anzi, essi sottolineano che le diverse classi del popolo avranno sempre inclinazioni differenti e, di conseguenza, consideranno la libertà come un mezzo per ottenere fini differenti”, pág. 91.

De lo anterior se deduce que la libertad significa para Hannah Arendt algo radicalmente diferente de lo que significa para Aristóteles. Mientras para nuestra autora la libertad tiene su lugar, el espacio público, el único en el que puede darse, para Aristóteles la libertad es algo intrínseco al ser humano. El hombre es para Aristóteles *logos* pero también es dueño de sí, es libre. El hombre concebido por éste es un hombre dueño de sí, que decide autónomamente. Puede conocer la verdad y elegirla o no autoconscientemente. Esa es precisamente la clave de su ética, frente a la ética socrática, en la que el hombre es *logos* pero no es libre. El hombre aristotélico es libre de elegir, independientemente del lugar en el que haga esas elecciones y lleve a cabo sus acciones.

Además para Hannah Arendt como para los pensadores republicanos de la libertad positiva, sólo el autogobierno puede garantizar la libertad a los ciudadanos. Y sólo podemos considerar Estados libres aquellos que se autogobiernan. Los teóricos republicanos defienden que no se debe confiar el gobierno a nadie más que a uno mismo. Y dicha afirmación tiene una clara premisa que dista bastante de la metafísica aristotélica. Pues, como dice Skinner:

“Esta conclusión es una consecuencia directa de su aceptación de la visión pesimista de la naturaleza humana expuesta en modo clásico en el pensamiento político de Maquiavelo. Ellos concuerdan con el secretario florentino en el aceptar que cada uno tienda a obrar solamente por el interés propio [...] Es este pesimismo el que hace de los autores republicanos unos demócratas tan apasionados. Si el gobierno tiene el fin de incentivar y de coartar nuestra libertad, es

indispensable que los poderes del gobierno estén siempre en nuestras manos”<sup>745</sup>.

Por tanto, podemos añadir que aunque la propuesta de sustentar las teorías republicanas sobre esta interpretación de la filosofía aristotélica fuera válida, lo cierto es que no sería adecuada como propuesta para el mundo contemporáneo. El propio Antonio Rivera, autor sin duda republicano, defiende en uno de sus artículos que:

“El republicanismo clásico o –como prefiere Pocock – la tradición del humanismo cívico nos propone una antropología incompatible con el hombre moderno, con el hombre especializado. [...] Hoy ya no es posible el republicanismo de los antiguos ni el de los humanistas cívicos: el ciudadano de los Estados contemporáneos no puede ser únicamente un ser público”<sup>746</sup>.

---

<sup>745</sup> Quentin Skinner: “Il concetto inglese di libertà” en *Filosofia Politica*, a III, n° 1, giugno, 1989. “Questa conclusione é una diretta conseguenza della loro accettazione della visione pessimistica della natura umana esposta in maniera classica nel pensiero politico di Machiavelli. Essi concordano con il segretario fiorentino nel ritenere che ognuno tenda ad agire solamente nel proprio interesse. [...] É questo pessimismo che fa degli autori repubblicani dei democratici così accesi. Se il governo ha lo scopo di incentivare e non di minare la nostra libertà, è indispensabile che i poteri del governo rimangano sempre nelle nostre mani”, pág. 94.

<sup>746</sup> Antonio Rivera García: “El republicanismo liberal: hacia una nueva relación entre lo público y privado”, en Ignacio Abelló (Comp): *Hacer visible lo visible: lo privado y lo público*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005, págs. 112-113.

### 3.4. PÚBLICO Y PRIVADO EN LA *ÉTICA* Y LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Llegados a este punto de nuestro análisis, y con todas las premisas hasta aquí expuestas nos queda la tarea de analizar aquellos aspectos que podemos catalogar como públicos o privados en la filosofía de Aristóteles. Para poder así dar base a las afirmaciones desde las que desechábamos las lecturas tanto liberales como republicanas de lo público y lo privado en la filosofía práctica aristotélica.

Para ello el primer paso será el analizar si la ética, que suele ser entendida como perteneciente al ámbito privado, y la política, que representa el ámbito de lo público, son para nuestro autor dos ciencias distintas o si, por el contrario, se identifican. En el caso de que nuestro análisis nos lleve a que estas son ciencias distintas deberemos ver hasta qué punto el ámbito de lo privado tiene entidad y no se encuentra subsumido ante lo público. En el caso de que sea al contrario, y encontremos que la ética se encuentra aplastada bajo el peso de la política en la filosofía de nuestro autor, deberemos aceptar las teorías que defendían la no existencia de lo privado en la filosofía aristotélica.

Con el mismo propósito nuestro análisis pasa, también, por preguntarnos si el bien del individuo y el de la *polis* coinciden o no. Igualmente importante, para conocer el papel de lo público y lo privado en la filosofía de Aristóteles, es la visión que éste tiene de la *polis*, y del bien común. Si entiende la *polis* de modo holístico como su maestro, o si por el contrario prima, en su concepción, la importancia de todos y cada uno de los componentes de ésta. Para lo cuál debemos estudiar su concepción de la justicia y muy íntimamente unido a ésta su concepción de la amistad. Y por supuesto debemos también analizar, para nuestros propósitos, cómo concibe Aristóteles aquellos que normalmente han sido denominados los espacios de lo público y lo privado: la *polis* y la casa respectivamente. Así como el papel que los

distintos individuos juegan dentro de éstas. Éstas serán las cuestiones que nos ayudarán a terminar de perfilar qué significan y qué importancia tienen lo público y lo privado en el pensamiento del Filósofo de Estagira.

### 3.4.1. ¿Dos ciencias distintas o una única ciencia?

Resulta de capital importancia, para nuestro propósito de conocer la concepción aristotélica sobre lo público y lo privado, el conocer si para nuestro autor ética y política se identifican o si, por el contrario, son ciencias distintas. Que ambas ciencias están íntimamente unidas es claro, y lo podemos observar en muchos de los razonamientos aristotélicos, tanto en su *Ética a Nicómaco* como en su *Política*, como enseguida pasaremos a analizar.

Además, ya hemos visto que ambas, ética y política, forman lo que Aristóteles llama filosofía de las cosas prácticas<sup>747</sup>. La filosofía práctica o ciencia de las cosas humanas se distingue de los otros dos tipos de ciencias, teóricas y *poiéticas*, porque tiene como objeto las acciones que tienen su fin en sí mismas, esto es, que no producen nada distinto de la propia acción, y cuyo principio es el hombre. Pero lo más característico de la filosofía práctica es que el fin de ésta no es la perfección del producto sino la del hombre. La ciencia del hombre debe hacer ver cómo el bien del hombre puede ser llevado a cabo mediante la acción, por eso es ciencia y es

---

<sup>747</sup> Sobre la concepción aristotélica de la filosofía práctica remitimos al apartado 3.1. La filosofía práctica aristotélica.



práctica<sup>748</sup>. Nos enseña a distinguir qué es el bien y qué no lo es. Y todos esos requisitos son cumplidos tanto por la ética como por la política.

La pregunta, entonces, sería: ¿dicha unión llega a la identificación de una y otra, como sucede en el pensamiento de su maestro Platón?

La concepción platónica a este respecto la encontramos expuesta en su diálogo el *Político*, en una conversación entre un extranjero y el joven Sócrates:

“Ext.- Al político, al rey, al amo de sus esclavos y aun al señor de su casa, ¿tendremos que considerarlos una unidad, aunque les demos todos estos nombres, o bien diremos que hay tantas artes como nombres mencionamos? Pero no; será mejor que me sigas por este otro camino.

J. Sóc.- ¿Por cuál?

Ext.- Por éste: si una persona, aun cuando sea ella misma un simple particular, es capaz de dar consejo a alguno de los médicos públicos, ¿acaso el nombre del arte que deberá aplicársele no será el mismo que el que le corresponde a aquel a quien da sus consejos?

J. Sóc.- Sí.

Ext.- ¿Y entonces? Quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante?

J. Sóc.- Eso diremos.

Ext.- ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la ciencia real?

J. Sóc.- Sí.

---

<sup>748</sup> Berti, E.: *Filosofía práctica, op. cit.*, “*Epistemai praktikai*: le scienze che hanno un fine “praticabile” (prakton), ovvero realizzabile mediante l’azione (*praxis*) », pág. 19.

Extr.- ¿Y que a quien la posee, trátase de un gobernante o de un simple particular, lo correcto será llamarlo, en todos los casos, “real”, teniendo en cuenta el arte que le es propio?

J. Sóc.- Eso, al menos, sería lo justo.

Extr.- Además, el señor de su casa y el amo de sus esclavos son, sin duda, lo mismo.

J. Sóc.- ¿Cómo no?

Extr.- ¿Y entonces? ¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca a su modo de gobernarse?

J. Sóc.- Ninguna”<sup>749</sup>.

Platón identifica de este modo el gobierno de la *polis* con el del *oikos*, y entiende que esto es así porque entre la *polis* y el *oikos* no hay diferencia esencial sino que la única diferencia entre ambas es cuantitativa, es de tamaño. Esta es una afirmación que su discípulo le criticará duramente, pues para Aristóteles la diferencia es esencial y no puramente de grado<sup>750</sup>.

Aristóteles nos lleva a pensar que está cercano a las posturas de su maestro<sup>751</sup> al entender la *polis* como una sociedad moral; al defender que el bien supremo, que entiende como bien del hombre, es idéntico al bien de la *polis*; así como al defender que el bien al que el hombre aspira, la felicidad, es materia de estudio de la ciencia

---

<sup>749</sup> Platón, *Político*, 258 e – 259 c.

<sup>750</sup> Aristot., *Pol.*, I 1, 1252 a 9 – 17, “Some people think that the qualification of a statesman, king, householder, and master are the same, and that they differ, not in kind, but only in the number of their subjects. For example the ruler over a few is called a master; over more, the manager of a household; over a still larger number, a statesman or king, as if there were no difference between a great household and a small state. [...] But all this is a mistake”.

<sup>751</sup> Cuando se quiere distanciar las teorías aristotélicas de las modernas, se tiende a unificar las filosofías políticas de Platón y Aristóteles, para contraponer ambas a las teorías actuales en las que prima la separación de ética y política desde las teorías de Maquiavelo y Hobbes hasta aquellas inspiradas en el pensamiento de Weber. Cfr. Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele*, *op. cit.*, págs. 5 – 6.

política<sup>752</sup>. Y si lo cierto es que Aristóteles no separa la ética y la política sí que diferencia lo que, él entiende, es la ciencia política del individuo y la del gobernante. Como afirma el profesor Berti:

“Aristóteles [...] introduce, en el interior de la ciencia política entendida en sentido lato, esto es de la ciencia del bien supremo del hombre, una distinción entre aquella que podríamos llamar la ciencia política dirigida al individuo, o sea la ética individual, o la ética *tout court*, expuesta en la *Ética a Nicómaco* (y en las otras dos *Éticas*), y aquella que podríamos llamar la ciencia política dirigida a los gobernantes, que aspira a instaurar una especie de ética colectiva, esto es la filosofía política en sentido estricto, que será expuesta en la obra titulada, justamente, *Política*. Esta distinción no existe en Platón y es la distinción entre ética y política que ha permanecido como tradicional”<sup>753</sup>.

La unión de ambos tratados, el de ética y el de política, constituyen la ciencia política en sentido lato. Y el fin de ésta es la realización del bien supremo del hombre, el bien de la *polis*, y por tanto, según lo hasta aquí expuesto, el bien de todos y cada uno de los individuos que componen dicha *polis*.

---

<sup>752</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 2, 1094 a 27, “It would seem to belong to the most authoritative art and that which is most truly the master art. And politics appears to be of this nature”.

<sup>753</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Aristotele [...] introduce, all’interno della scienza politica intesa in senso lato, cioè della scienza del bene supremo dell’uomo, una distinzione tra quella che potremmo chiamare la scienza politica rivolta all’individuo, ossia l’etica individuale, o l’etica *tout court*, esposta nell’*Etica Nicomachea* (e nelle altre due *Etiche*), e quella che potremmo chiamare la scienza politica rivolta ai governanti, mirante ad instaurare una specie di etica collettiva, cioè la filosofia politica in senso stretto, che sarà esposta nell’opera intitolata, appunto, *Politica*. Anche questa distinzione in Platone non c’è, ed è la distinzione tra etica e politica divenuta poi tradizionale”, pág. 11.

La ética de Aristóteles desemboca en la política, de esto da buena cuenta el último capítulo de la *Ética a Nicómaco*. Dice Aristóteles que para ser hombres buenos, moralmente hablando, hemos de llevar una vida de acuerdo con la virtud. Y, añade que la virtud no basta con conocerla sino que hemos de llevarla a la práctica. El sitio de practicarla, para llegar a ser hombres virtuosos, es la *polis*. Aristóteles tiene claro que la *polis* no es un fin en sí mismo, sino que su fin es la felicidad y la perfección moral de los ciudadanos. Porque uno por sí solo no tiene fácil llegar a ser virtuoso, ya que:

“es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo buenas leyes; porque la vida moderada y dura no resulta agradable a la mayoría, sobre todo cuando son jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen molestas. Porque no es suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud; sino que los hombres deben, incluso cuando son mayores, practicar y acostumbrarse a estas cosas, y también para ello necesitamos leyes, en lugar de razones, y castigos en lugar de lo que es noble”<sup>754</sup>.

Queda así claro que los hombres han de vivir la vida buena en la *polis* buena, en la cual las leyes encaminan al ciudadano hacia la virtud y la vida recta. Esto da una explicación de por qué ética y política no pueden más que ir íntimamente unidas.

---

<sup>754</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1179 b 32 – 1180 a 5, “But it is difficult to get from youth up a right training for excellence if one has not been brought up under right laws; for to live temperately and hardily is not pleasant to most people, especially when they are young. For this reason their nurture and occupations should be fixed by law; for they will not be painful when they have become customary. But it is surely not enough that when they are young they should get the right nurture and attention; since they must, even when they are grown up, practise and be habituated to them, we shall need laws for this as well, rather than argument, and punishments rather than what is noble”.

Uno de los temas centrales de la *Política* de Aristóteles, al que dedica los libros III y IV, es el análisis de las distintas constituciones para buscar la mejor de todas, y la mejor entre las realizables<sup>755</sup>. En ese análisis de “lo mejor” entran en juego parámetros éticos. Pues, la *polis* para Aristóteles tiene un fin ético, y es en ella donde el individuo puede y debe desarrollarse como ser moral.

Nuestro autor a la hora de cuestionarse por la constitución mejor para la mayor parte de la *polis* y de los hombres, y al margen de la, llamémosla, constitución ideal, remite a la ética y reflexiona sobre la felicidad. En el libro VII afirma que para llevar a cabo el estudio sobre la constitución mejor es necesario precisar cuál es el tipo de vida más deseable. Y Aristóteles asocia el vivir bien con la felicidad. La felicidad, según la entiende Aristóteles, es la misma para cada individuo y para la totalidad de la *polis*<sup>756</sup>.

Nos dice que la felicidad del individuo consiste en vivir según la virtud y que la virtud se encuentra en el “justo medio” de lo que cada uno puede conseguir. Del mismo modo habla al proponer la constitución más adecuada. En la *polis* también el justo medio es óptimo. La *polis* para ser buena debe estar constituida por elementos similares y es imposible que todos sean perfectos. Esos iguales se pueden encontrar en las personas que respetan el justo medio. Podemos llamar a la constitución propuesta por Aristóteles “constitución media”, al ser ésta una mezcla entre la

---

<sup>755</sup> Podemos decir que la primera tarea de la política entendida como ciencia de la *polis* es proponer la mejor constitución con las mejores leyes, o al menos la mejor constitución posible para cada *polis* concreta, para así promover el bien de los ciudadanos, sus buenas acciones. Porque el bien no basta con conocerlo hay que llevarlo a la práctica. (Cfr. Aristót., *Pol.*, VII 1, 1323 a 14 – 16; IV 2, 1295 a 25 – 31). Es en la *polis*, y por tanto es tarea de la ciencia política, donde los ciudadanos pueden y deben perfeccionarse, y eso se consigue mediante un orden político justo, en el que los hombres cooperen unos con otros para conseguir la auto-suficiencia y con ella su felicidad.

<sup>756</sup> Aristót., *Pol.*, VII 2, 1324 a 5- 8, “There remains to be discussed the question, whether the happiness of the individual is the same as that of the state, or different. Here again there can be no doubt – no one denies that they are the same”.

oligarquía y la democracia. Lo que supone la justa medida entre ricos y pobres. Esa mezcla, además, será la más estable.

Aristóteles, al final de su *Ética a Nicómaco*, después de haber expuesto sus teorías éticas relativas al bien del individuo y a su felicidad, da el paso y habla de otros tratados en los que hablará del bien de la familia y del de la *polis*. Estos serán tratados en su *Política*. Y reconoce que para llevar a cabo la ética que ha propuesto es necesaria la política, ya que son necesarias las leyes para educar a los ciudadanos en el bien propio y en el de la *polis*. Hacen falta leyes, y para dictar esas leyes hace falta la filosofía política.

Según el profesor Adkins debemos volver a la concepción antropológica de Aristóteles para captar realmente hasta qué punto ética y política están unidas. Pues, según este autor, es el propio *ergón* del hombre el que marca dicha unión: “*Ergón* es uno de los términos y conceptos que unen el pensamiento ético y político de Aristóteles, y vinculan ambos con los valores y actitudes de la cultura. Si uno considera la relación de *ergón* con *areté* y *eudaimonia*, y la importancia de los tres en el pensamiento político de Aristóteles, la necesidad de leer la *Ética* y la *Política* juntas, y ambas en el contexto de los valores y actitudes griegas parece evidente”<sup>757</sup>

Por tanto, la unión entre ética y política, podemos decir, viene en cierto modo marcada por la *physis* humana: porque el hombre es un ser relacional y porque tiende a la felicidad, a una vida ética. Ambas ciencias tienen el mismo objeto de estudio: el hombre. Estudian al hombre en tanto que ser social, porque para Aristóteles es

---

<sup>757</sup> Adkins, A. W. H.: “Classical Greek political thought II: The connection between Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, en *Political Theory*, vol. 12, no.1, February, 1984. “*Ergon* is one of the terms and concepts that bind together Aristotle’s ethical and political thought, and link both with the values and attitudes of the culture. If one considers the relationship of *ergon* to *arete* and *eudaimonia*, and the importance of all three in Aristotle’s ethical and political thought, the necessity of reading the *Ethics* and *Politics* together, and both in the context of Greek values and attitudes seems evident”, pág. 47.

intrínseco al hombre el ser social, el ser político, el ser “relacional”. En su constitución misma lleva el hombre la necesidad de asociación con el otro<sup>758</sup>, como ya vimos al estudiar la *physis* humana<sup>759</sup>. Precisamente porque el hombre es un ser social por naturaleza la diferencia entre la ética y la política viene dada por el modo en el cual Aristóteles entiende las relaciones personales en estos dos ámbitos, o puntos de mira desde los que observamos al hombre: por un lado, como constructor de su *ethos*, en base a sus decisiones personales, aunque viviendo en sociedad; por otro lado, como constructor de la vida de la *polis*, en la que ha de vivir su vida ética.

La ética de Aristóteles busca la felicidad del individuo, mientras que la política tiene como fin último el buen vivir. Pero, en nuestra opinión ambas desembocan en lo mismo, el fin último de ambos es la felicidad.<sup>760</sup> Lo que Aristóteles busca es la felicidad del hombre, pero esa felicidad es imposible sin la *polis*, sin los demás ciudadanos.

Precisamente porque defendemos que Aristóteles no entiende la ética y la política como dos ciencias radicalmente separadas, y porque la separación entre lo “público” y lo “privado” en su filosofía depende de la relación de aquellas, no podemos defender que “público” y “privado” pertenezcan a esferas radicalmente distintas. Aristóteles cree que existe un fin para el individuo: la felicidad; y una ciencia que trata ese fin: la ciencia política.

Las razones que nos llevan a defender esto son varias. En primer lugar, la estructura de las ciencias propuesta por Aristóteles. Organiza nuestro autor las

---

<sup>758</sup> Respecto al rechazo de la vida solitaria: Cfr. *Eth. Nic.*, VIII 5, 1157 b 21-22; IX 9, 1169 b 16-19 y IX 9, 1170 a 5-6.

<sup>759</sup> Remitimos al apartado 3.2.1. *Physis* humana como base de la filosofía práctica aristotélica

<sup>760</sup> Esta no es una afirmación gratuita sino que Aristóteles dice expresamente en *Ética a Nicómaco*, I 2, 1094 b 3-7, “Since politics uses the rest of the sciences, and since, again, it legislates as to what we are to do and what we are to abstain from, the end of this science must include those of the others, so that this end must be the good for man”.

ciencias de dos modos distintos: horizontalmente y verticalmente. Al ordenarlas horizontalmente dice que en primer lugar están las ciencias teóricas, esto es, aquellas que tratan sobre lo que no es alterable por el hombre. Y tras éstas vendrían las ciencias prácticas, aquellas que tratan sobre lo alterable por el hombre. Entre ellas la más importante sería la ciencia política. Una ciencia a la que caracteriza como aquella que busca el principio o bien supremo y los medios para que el hombre viva conforme a éste a través de la *polis*. En cuanto a la ordenación vertical, una ordenación jerárquica en la que todas las ciencias se subordinan a un fin, dice Aristóteles que la ciencia política es la más digna de todas porque su fin es el fin último. Su fin es la felicidad. Actuar por ese fin es actuar teleológicamente, racionalmente, moralmente. La ciencia política es por ello arquitectónica, porque permite actuar moralmente. No podemos, por tanto, comprender ética y política por separado.

En segundo lugar, creemos que el hombre, bien sea considerado viviendo su vida como individuo o viviendo ésta en sociedad, vive la misma vida, es el mismo hombre. Por eso, no creemos que ética y política puedan ser dos ciencias distintas, sino dos aspectos de una misma ciencia. Podríamos decir que la política es la ciencia de la totalidad, la ciencia del hombre en su lugar, en la *polis*, y desde la perspectiva de la totalidad de sus acciones y relaciones. Es más, el propio Aristóteles nos dice que el hombre es un ser social por naturaleza, luego ¿cómo podríamos hablar de una ética independiente de la sociedad? Sería una ética para dioses o para bestias. Lo cierto es que sólo en un ambiente político es posible la vida ética del individuo. Hay necesidad de la *polis* porque el hombre es un ser incompleto. Sin la *polis* no puede satisfacer sus necesidades materiales ni morales.

En tercer lugar, apuntar que estas afirmaciones anteriores parecen obvias cuando cerramos la *Ética a Nicómaco* con la impresión de que la *polis* es necesaria para la educación y los hábitos de los hombres. Y abrimos la *Política* con la de que



el individuo es parte de la *polis* a la que está destinado y en la que se realiza como “ser”. Pero, además, porque en Grecia la *polis* es una sociedad ética, de lo que se deduce que, la ciencia política como ciencia de la sociedad es predominantemente ética. Busca la manera buena de vida. La “constitución” es una manera de vivir, no sólo la estructura legal, sino también un espíritu moral. Así como, la ciencia política es la ética de la sociedad. Refleja el propósito común moral, el modelo según el cual el bien de la comunidad será realizado de forma mejor.

Entendida así la ciencia política, esto es, con un propósito moral, debemos decir que trabaja para la realización del fin del hombre. Hace posible que un hombre se determine racionalmente bajo la luz de unos principios. La función de la ciencia política no es que los ciudadanos sepan más, sino que sean mejores. La vida propia del hombre es la vida virtuosa de acuerdo con la razón. Y la *polis* es, precisamente, la que lleva a vivir esa vida. Por que en el hombre la razón está mezclada con la pasión, mientras las leyes de la *polis* ideal son el vehículo de la razón sin pasión. Por eso, la *polis* acerca al hombre a la vida racional-moral. A unos los acerca preparándolos para llegar por sí a ese fin último, a otros mediante esos a quienes ha formado para lograr el fin último, aquellos que se encargarán de la educación, de una educación moral. Luego, la influencia de la *polis* en lo moral es más que evidente.

Creemos por todo lo anterior que existe una unión necesaria entre ética y política en la filosofía de Aristóteles, y aunque no creemos que exista identidad entre ambas sí creemos que son dos partes de una misma ciencia. Dos partes que no pueden tener existencia la una sin la otra. Pues, sólo se puede lograr la felicidad del individuo en una comunidad justa. En este sentido, la política al buscar la organización justa de la comunidad está poniendo las bases para la felicidad del individuo.

Sin embargo encontramos ciertas dificultades a la hora de hablar de la unión entre ambas. La *Ética a Nicómaco* comienza diciendo que su objeto es político: el hombre como miembro de la *polis*. Por eso, la ética como vida del *polites* debe culminar en la política, porque sólo en la *polis* se consigue el bien propio del hombre. Y a la inversa, la misión moral es la misión básica de la *polis*. Pero entonces, ¿por qué hay libros de la *Política* en los que Aristóteles defiende la independencia respecto de la ética? Las diferencias básicas entre ambas parecen venir de que el hombre de la *Ética* es un hombre autosuficiente, distinto del de la *Política*, donde el hombre aparece básicamente como ciudadano. Incluso lo vital de la *Política*, que la *polis* es algo natural, parece contradictorio con el lenguaje de la *Ética*, en el que da la impresión de ser un contrato. En cuanto a las constituciones, en la *Ética* las formas perversas son mucho más fuertemente condenadas. En la *Política*, Aristóteles hace menos caso a las constituciones pervertidas. Algo que no se espera en la *Ética*, si entendemos la *polis* como institución moral. Incluso algunas de las formas perversas son alabadas en la *Política* como es el caso de la democracia.

Estas diferencias creemos que se deben a que la ciencia política llega a ser algo en la *Política* que no es al comienzo de la *Ética*. Se convierte en una ciencia técnico-práctica, que tiene que estudiar lo dado, bueno o malo. Por ello pierde su carácter ideal de atender a la naturaleza de la producción del mejor tipo de vida. Aún así, la *Ética* es indispensable para comprender la *Política*, pues, aunque ésta derive hacia algo más práctico, permanece su punto de vista moral. La ciencia política ha de ser entendida entonces como algo más amplio que la simple *Política*.

La ciencia política aún, para Aristóteles, el conocimiento del bien y la ciencia práctica, esto es, el hacer mejores a los hombres. Aristóteles en la *Ética* no trata la felicidad, la virtud, la amistad... para conocerlas solamente, sino también para que sean puestas en práctica, para que los hombres lleguen a ser buenos. La ética debe ser completada con el trabajo de los buenos legisladores. Podríamos así,

como hace el profesor Berti, distinguir entre: ciencia política en sentido lato (ética), como ciencia política del individuo; y ciencia política en sentido estricto (política), como ciencia política del gobernante que pretende instaurar una ética colectiva.

Además, la *Ética a Nicómaco* por sí sola queda incompleta, pues ésta culmina con la identificación de la felicidad con la vida teórica, dedicada al estudio. Algo sólo practicable por unos pocos: los filósofos. Es más, sólo por el filósofo que vive en una *polis* bien ordenada que permite a algunos dedicarse a esa vida. Por lo que la propia *Ética* necesita integrarse en lo político. Hace falta una ciencia práctica para todos los hombres, para que puedan realizar el bien. Una ciencia política en sentido estricto que permita a los legisladores ordenar la *polis* y hacer que todos participen de la felicidad. Y es en ella en la que podemos incluir la ética que proporciona las claves de la misión moral de la *polis*.

#### **3.4.1.1. El fin del individuo y el de la comunidad**

Porque la ética y la política aristotélicas no son ontológicamente inseparables tiene sentido preguntarnos si es lo mismo el buen hombre que el buen ciudadano; o si son los mismos bienes los del hombre y los de la *polis*; y si es la misma la felicidad individual que la de la *polis*; o por qué la ética se articula por la *areté* mientras la política lo hace por la *diké*. En cambio no tendría sentido hacer dichas preguntas ante la ética-política platónica ya que en ésta la perfección de las Ideas hace coincidir no sólo la ética con la política, sino también con la ontología. La perfección y unidad del Bien hacen que, en la filosofía de Platón, la ética se corresponda con la exigencia de cumplimiento de las leyes del Estado que son las que nos dirigen a la contemplación de las Ideas, del Bien y con ello a la salvación.

Antes de centrarnos en si son lo mismo o algo distinto el bien del individuo y el de la *polis* debemos atender al controvertido tema de la filosofía aristotélica sobre qué es anterior: el individuo o la *polis*. Ya que éstas aclaraciones son básicas para el análisis de nuestros siguientes apartados.

La *polis*, según Aristóteles, es una asociación de individuos que pretende una vida de virtud. Así como en la propia naturaleza humana está implícito pertenecer a esa “unidad” o “todo” para la realización de la virtud. Pero, ese “todo” es un “todo” nuevo, no una mera yuxtaposición de partes que guardan su identidad. Tampoco es una fusión de elementos que pierden su identidad. Se forma una nueva identidad que acepta y engloba la existencia de sus partes. Habla, Aristóteles, de la *polis* como un sistema de órganos que mediante la pertenencia a ese sistema consiguen el “buen vivir” que de otro modo sería imposible.

Aristóteles habla, claramente, de la prioridad de la *polis* sobre los individuos, porque el todo es superior a la parte, en el sentido de que la parte no puede existir sin el todo. No puede existir el individuo, como ser moral, fuera de la *polis* de la que es parte, y que es anterior a él. La *polis* es también anterior al individuo en el sentido de que sólo en la *polis* puede el hombre ser definido como tal, como individuo, al igual que no podemos definir un dedo o un pie sino por el total del cuerpo del que es parte. También debe ser la *polis* anterior en el existir, en el sentido de que al igual que una mano que no lo es de un cuerpo no es mano, un individuo no es tal si no es ciudadano, pues su función es contribuir a la *polis*. Esas son las dos razones por las que la *polis* es anterior al individuo, según la teoría aristotélica. Esta prioridad es consistente con la posterioridad temporal, pues en el tiempo el hombre es anterior a la *polis*.

La *polis* es, para Aristóteles, por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de los individuos que la componen, porque para nuestro autor, el todo es anterior a

las partes. Eso no implica una concepción totalitaria y organicista de la política<sup>761</sup>. Porque la *polis* no es el fin, sino el medio para la realización del fin propio de todos y cada uno de los ciudadanos. Anterior no significa precedente en el tiempo, sino que es la condición que Aristóteles le otorga para mayor perfección, pues el individuo no puede ser individuo realizado si no es en la *polis*.

Habla también Aristóteles de lo “natural” de la *polis*. A simple vista esto nos parece erróneo, pues intuitivamente parece que lo natural es la familia y la unión de éstas, no la *polis*. Pero cuando Aristóteles habla de lo “natural” no habla de la condición primitiva o punto de partida, sino del fin. Esto es, de la plena realización de lo que se busca o se pretende: la perfección. Luego, decir que la *polis* es por naturaleza, significa no que sea la condición primitiva del hombre sino la condición de cuando el hombre se encuentra en su pleno desarrollo. La *polis* es el fin, el cumplimiento de la familia y de la aldea. Es donde se realiza la naturaleza del hombre. Y no podemos dejar de lado que es para obtener su propia “independencia” por lo que se vuelve dependiente de otros.

#### ***a) La felicidad del individuo y la polis feliz***

Una vez que aceptamos que para Aristóteles la *polis* es natural y además es anterior al individuo, en los sentidos anteriormente expuestos, nos aparecen dos nuevas cuestiones. Por un lado si es el mismo el bien del hombre y el de la *polis*, al estar el hombre tan íntimamente unido a la *polis*. Además, al ser ésta anterior al individuo y ser calificada de natural podríamos pensar que el bien del hombre queda

---

<sup>761</sup> A analizar si la concepción aristotélica de la *polis* es organicista o no dedicamos nuestro apartado 3.4.2. Visión holista o visión individualista de la *polis*.

subordinado al de la *polis*. Por otro lado nos preguntamos sobre si es lo mismo ser un hombre bueno que un buen ciudadano, por esas mismas razones.

El tema del “Bien”, sea éste entendido como bien del individuo o como bien de la entera ciudad, parece ser un tema olvidado por la filosofía moderna y contemporánea, como se encarga de hacernos ver el profesor Berti, en la Introducción a su obra *Il bene*.

“Hoy ya no se oye casi hablar del “bien”, al menos entre filósofos. Ya Emanuel Kant, en el 1788, escribía que entre los modernos “la cuestión del sumo bien parecía estar en desuso, al menos haberse vuelto una cuestión, simplemente, secundaria”. Y tenía razón, porque efectivamente ninguno de los grandes filósofos modernos, esto es, Descartes, Spinoza y Leibniz, por lo que a la tradición racionalista se refiere, o Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, por la empirista, ha vuelto a dedicar al concepto de bien ningún tratado amplio y profundo como los que éste había tenido en la filosofía antigua y medieval”<sup>762</sup>.

En cambio, éste es tema central de la obra aristotélica, al igual que era un tema de importancia capital para la mayoría de los pensadores antiguos. El primero que parece hablar del bien, entendido como fin del hombre, fue Sócrates. Para Sócrates, al igual que para Platón y para su discípulo Aristóteles, el bien del hombre no consiste en tener bienes, sino que es una condición del hombre. Es ante todo una condición del alma.

---

<sup>762</sup> Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, “Del “bene” oggi non si sente quasi più parlare, almeno tra i filosofi. Già Emanuele Kant, nel 1788, scriveva che presso i moderni “la questione del sommo bene sembra sia andata in disuso, o almeno sia diventata una questione soltanto secondaria”. Ed aveva ragione, perché effettivamente nessuno dei grandi filosofi moderni, cioè Descartes, Spinoza e Leibniz, per la tradizione razionalistica, o Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, per quella empiristica, ha dedicato più al concetto di bene le trattazioni ampie e approfondite che esso aveva avuto nella filosofia antica e medioevale”, pág. 7.

El cómo concibe Aristóteles el bien y si éste es el mismo para el hombre y para la *polis* o si estos son bienes distintos resulta muy clarificador para comprender hasta qué punto ética y política están unidas o separadas en la filosofía de este autor. Parece que, la postura tanto de Sócrates<sup>763</sup> y Platón<sup>764</sup> como de Aristóteles e incluso de Sto. Tomás<sup>765</sup>, es que el bien del hombre, sólo puede serlo cuando también es el bien de la entera *polis*.

El bien es tal, es bien supremo, cuando es aplicable a todos, cuando es aceptado por todos como tal. Ya que sólo en esa sociedad política que es la *polis* puede el hombre ser plenamente hombre, y sólo en ella puede realizar su bien propio personal. Únicamente a través de la comunicación, como ya hemos visto, y a través de la colaboración con los otros puede el hombre realizarse en sentido pleno.

Para Sócrates, además, el bien, entendido como perfección del hombre, implica o consiste, podríamos decir, en un saber. El bien sólo puede ser alcanzado por el individuo a través del saber<sup>766</sup>. Y ese saber que proporcionará el bien es el

---

<sup>763</sup> Cfr. “Socrate” en Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, págs. 55-63.

<sup>764</sup> Cfr. “Platone” en Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, págs. 64-72.

<sup>765</sup> Cfr. “Tommaso D’Aquino” en Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, págs. 95-101.

<sup>766</sup> Platón, *Menón* 87 c – 89 a.

“Sóc.- Tenemos que investigar, por lo que parece, si la virtud es un conocimiento o es algo distinto de un conocimiento.

Men.- También a mí me parece que después de aquello hay que investigar esto.

Sóc.- ¿Pero qué? ¿No decíamos que la virtud es un bien, y no es ésta una hipótesis firme para nosotros?

Men.- Por supuesto.

Sóc.- Pero si hay, además, algún otro bien, separado del conocimiento, quizá la virtud no sería un conocimiento; en cambio, si no hay ningún bien que el conocimiento no abarque, entonces estableciendo la hipótesis de que es algo que tiene que ver con el conocimiento, procederíamos correctamente.

Men.- Así es.

Sóc.- ¿Y por la virtud somos buenos?

Men.- Sí.

Sóc.- ¿Y si buenos, también útiles? Pues todo lo bueno es útil, ¿no?

Men.- Necesariamente, según lo que admitimos.

saber más elevado de todos. Para ser uno mismo, y uno mismo bueno, debe el hombre conocerse, saber qué es y quién es, así como qué debe conseguir y cómo hacer para conseguir su propia realización.

Como vemos, para Sócrates, “para realizar la virtud, el saber es no sólo necesario, sino además suficiente, y por eso ha sido acusado [...] de “intelectualismo” [...] de reducir el bien a un hecho puramente intelectual”<sup>767</sup>. Esta es una crítica que a nosotros nos parece justa, si bien no hay que olvidar que Sócrates fue el primero en darse cuenta de que el conocimiento es algo necesario para la realización del bien. El gran problema, en cambio, al que nos enfrentamos en la filosofía expuesta por Sócrates, es que tras identificar el bien con el saber, no parece saber contestar a cuál es el saber y de qué es el saber, que debe ser identificado con el bien.

También en la filosofía platónica encontramos la importancia que éste le otorga al tema del bien. Para Platón como para su maestro, Sócrates, el bien es la

[...]

Sóc.- En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento la guía, acaba con felicidad; si lo hace el no-discernimiento, acaba en lo contrario?

Men.- Parece.

Sóc.- Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento”

Men.- A mí también me lo parece.

[...]

Sóc.- ¿Y correctamente guía el alma racional, e incorrectamente, la irracional?

Men.- Así es.

Sóc.- Entonces, puede decirse así, en general: todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma depende del discernimiento para ser bueno; y, por lo tanto, según este razonamiento, lo útil sería discernimiento. ¿No afirmamos acaso que la virtud es útil?

Men.- Por supuesto.

Sóc.- Entonces concluyamos ahora que la virtud es discernimiento, ya todo o parte de él”.

<sup>767</sup> Berti, E.: *Il bene, op. cit.*, “per realizzare la virtù, il sapere è non solo necessario, ma addirittura sufficiente, è perciò è stato accusato [...] di “intellettualismo” [...] di ridurre il bene ad un fatto puramente intellettuale”, pág. 13.



perfección del hombre. Platón intenta dar una solución a este problema que había quedado sin resolver en las teorías socráticas. El saber necesario para conseguir el bien humano debe tener como objeto la causa del bien y de todas las cosas buenas. O sea, debe ser el conocimiento del bien absoluto, o lo que es lo mismo para Platón, el conocimiento de la Idea de Bien. Ya que esa Idea es lo que las almas que desean el bien persiguen<sup>768</sup>. Ese debe ser el fin al que todas las acciones deben tender.

Platón, de este modo, parece resolver el problema que había dejado Sócrates, dándole una base a la teoría socrática del bien. Se nos presenta un nuevo bien, un bien supremo y, además, trascendente. Pero, entonces, parece que Platón ha olvidado el bien del individuo. Lo cierto es que no es así, en el *Filebo*<sup>769</sup> atiende a esta cuestión afirmando que la vida del individuo según el bien, es una vida tanto de conocimiento como de placer.

Sin embargo, fue Aristóteles quien “desarrolló y llevó a término el descubrimiento socrático del bien como perfección del hombre y el platónico del bien supremo como principio trascendente, respectivamente a través de sus doctrinas

---

<sup>768</sup> Platón, *República*, VI, 505 e – 506 a.

“-Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas.

- Presientes bien.

- Pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas”.

<sup>769</sup> Platón, *Filebo*, 21 d -22 a.

“Sóc.- Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino totalmente insensible a todas esas cosas.

Pro.- Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro.

Sóc.- ¿Y la que participa de ambas, Protarco, resultado común de la mezcla de las dos?

Pro.- ¿Dices una vida de placer y también de intelecto y prudencia?

Sóc.- Sí; así la planteo yo.

Pro.- En verdad todo el mundo la preferirá a cualquiera de aquellas, y añadida a aquellas, todos sin excepción”.

del fin y de Dios”<sup>770</sup>. A la Idea de Bien, propuesta por Platón, Aristóteles le objeta el hecho de ser, precisamente eso, una Idea. Aristóteles, fiel a sus enseñanzas, contrapone la experiencia a la teoría platónica, y resalta que existen muchos fines y bienes diversos que no pueden ser reducidos a una única Idea. Nuestro autor quiere, como Platón, buscar la causa de los bienes pero rechaza que la causa sea una Idea. La Idea sería la causa formal y, por tanto, estos serían unívocos. De ese modo se destruiría la riqueza y la multiplicidad de bienes existentes.

Para Aristóteles lo importante es conocer qué es el bien para el hombre. Y entiende que el bien humano concreto es su fin, es el modo en el que éste se perfecciona. Esta teoría será válida en la filosofía aristotélica tanto para el hombre como para la *polis*. El bien será precisamente el objeto de la ética aristotélica, pero también de su política. Lo cual nos lleva a ver la unión existente entre ambas, ética y política. En último término, todos los bienes de cada uno de los hombres y los de la *polis* están en estrecha relación con lo que podemos llamar el bien supremo, ya que éste es el bien al que todo tiende. Este bien parece ser la contemplación o saber filosófico, en el que el hombre encuentra su felicidad.

Aristóteles nos dice, siendo fiel a su tendencia teleológica, que todas las actividades humanas tienden a un bien-fin, ya que la práctica de la existencia es ir hacia una finalidad. Y añade que ante esta multiplicidad de bienes tendremos que establecer un orden, es decir, debe haber un bien que ordene el resto de bienes. Eso es lo que la ética hace, plantearse la existencia humana como un conjunto, dándole un sentido global. Aristóteles se pregunta, entonces, por los distintos fines de la vida para llegar a la conclusión de que el fin del hombre, en tanto que hombre, no es otro que la felicidad. Pero, la pregunta entonces es ¿en qué consiste la felicidad, la

---

<sup>770</sup> Berti, E.: *Filosofia pratica, op. cit.*, “sviluppo e portò a compimento la scoperta socratica del bene come perfezione dell’uomo e quella platónica del bene supremo come principio trascendente rispettivamente attraverso le sue dottrine del fine e di Dio”, pág. 16.

*eudaimonia*? Ese es el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero no nos ponemos de acuerdo en el concepto ni en cuál es el mejor camino para alcanzarla. Aunque parece ser que los rasgos característicos de la felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta<sup>771</sup>

La felicidad<sup>772</sup> es la actividad conforme a la virtud, y por tanto al ser ésta el mayor de los bienes es lógico que sea la actividad conforme a la virtud más alta. Debe ser, por tanto, la virtud de la parte mejor, por ello consiste en desarrollar la función propia del hombre, que no es el simple vivir, como puede serlo para otros seres vivos. Lo que separa al hombre de otros seres y lo que lo identifica como tal es, en efecto, la vida según la razón. Y la virtud específica de la parte racional del hombre es la *sophia*. El hombre puede ejercitar su razón en varios modos, si bien el modo más alto es aquel que desarrolla la *sophia*, aquel que lleva a la contemplación filosófica. Y por tanto la felicidad más alta será la que proporciona esa contemplación filosófica.

---

<sup>771</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 13, 1102 a 4, “Happiness is an activity of soul in accordance with complete excellence”.

<sup>772</sup> Sobre la felicidad Cfr. *Eth. Nic.*, I 7 y X 7.

Si como hemos dicho, todos parecen estar de acuerdo en que el Bien Supremo del hombre, el fin último de sus actos es la felicidad, entonces tendrá Aristóteles que presentarnos qué es la felicidad. Y según él, la *eudaimonia* consiste en el ejercicio perfecto de la actividad propia del hombre. Esa es la actividad del alma que, como ya ha quedado explícito, debe ir acompañada por todas las virtudes. Pero hemos de tener en cuenta, como nos llama la atención M. Nussbaum, que la traducción de *eudaimonia* por felicidad provoca confusiones, “debido al legado kantiano y utilitarista de nuestra filosofía moral, tradiciones ambas en las que “felicidad” se entiende como un sentimiento de satisfacción o de placer” mientras que “para los griegos *eudaimonia* significa algo parecido al vivir una vida buena para el ser humano”. Como podemos observar la definición de Aristóteles de lo que es la felicidad está mucho más cerca de ésta que de la actual.

Aristóteles encadena la multiplicidad de bienes existentes, según nos muestra la experiencia, al bien último del hombre, la felicidad. Ese será el bien último al que todos los demás bienes tenderán. Y, precisamente, la felicidad coincidirá con el desarrollo y ejercicio de la parte más propia del hombre, que como ya hemos hecho patente a lo largo de estas páginas, no es otra que el *logos* o razón. O lo que es lo mismo el ejercicio de esa facultad humana nos acercará al bien supremo, la contemplación que para los hombres implica la felicidad. Ésta será el bien supremo para cada uno de los hombres. Quizá esta teoría aristotélica no parezca todo lo coherente o fuerte que realmente es. Sin embargo, el anclar el bien del hombre a su felicidad, y por tanto a lo que más propio le es a éste, su razón, trae consigo necesariamente que también el bien es algo intrínseco a la naturaleza del hombre.

“Esta doctrina, de carácter aparentemente paradójico, en tanto que afirma que uno debe llegar a ser aquello que es, es posible gracias a la distinción aristotélica entre potencia y acto y a la concepción aristotélica de la forma, o sea de la naturaleza del hombre, como algo que existe en potencia y que debe ser hecho acto. La forma específica del hombre, esto es la actividad de pensar, de razonar, de investigar, de contemplar la verdad. Ésta es adquirida por el hombre en su nacimiento, pero en forma simplemente potencial, por eso para ser plenamente realizada debe ser hecha acto, esto es, ejercitada efectivamente, en acto. Sólo así el hombre se realiza verdaderamente como sí mismo, su bien, su felicidad. El bien es por tanto como para Sócrates, la virtud, podemos decir la excelencia, la perfección del hombre, y entre las virtudes coincide sobre todo con aquellas dianoéticas, o cognoscitivas, y con la más alta de éstas, que es la sabiduría, o conocimiento de la

verdad suprema, esto es de las causas primeras, podemos decir aquella que nosotros llamamos filosofía”<sup>773</sup>.

De este modo podemos ver la conexión, que no identificación, existente entre el bien del hombre y el bien absoluto, que para Aristóteles es el motor inmóvil, acto puro, pensamiento del pensamiento, que actuaría en el mismo sentido que la Idea de Bien propuesta por Platón como solución al problema del bien. Al igual que ésta, el motor inmóvil es lo más inteligible y deseable que existe.

Lo cierto es que como nos enseña la experiencia existen diversos bienes. Por lo que podemos decir que el bien como el ser tiene muchos significados, que no pueden ser reducidos a uno sólo, y por tanto no podrán ser estudiados por una única ciencia como pretende Platón. El buscar y determinar el bien absoluto, que para Platón será la Idea de Bien, y para Aristóteles el motor inmóvil, corresponde a la metafísica. Platón se conforma con eso pero Aristóteles distingue varios tipos de sabiduría que tienen que ver con el bien. Al margen de la metafísica encuentra Aristóteles otras ciencias o sabidurías relativas al bien: la que tiene que ver con el bien del individuo, la relativa a la familia y la concerniente a la *polis*. De entre éstas la más importante, ciertamente, es la que concierne a la *polis*, porque el bien de esta última comprende en sí los otros dos bienes.

---

<sup>773</sup> Berti, E.: *Filosofía práctica, op. cit.*, “Esta doctrina, de carácter aparentemente paradójica, en cuanto afirma que uno debe convertirse en lo que es, es posible gracias a la distinción aristotélica entre potencia y acto y a la concepción aristotélica de la forma, es decir de la naturaleza del hombre, como algo que existe en potencia y que debe ser actualizado. La forma específica del hombre, es decir la actividad de pensar, de razonar, de investigar, de contemplar la verdad. Esta es adquirida por el hombre desde el nacimiento, pero en forma simplemente potencial, por lo que para ser plenamente realizada debe ser traducida en acto, es decir ejercitada efectivamente, actualmente. Solo así el hombre realiza verdaderamente a sí mismo, su bien, su felicidad. El bien es pues como para Sócrates, la virtud, vale a decir la excelencia, la perfección del hombre, y entre las virtudes coincide sobre todo con aquellas dianoéticas, o cognitivas, y con la más alta de estas, que es la sabiduría, o el conocimiento de la verdad suprema, es decir de las causas primeras, vale a decir aquella que nosotros llamamos filosofía”, págs. 17- 18.

No podemos olvidar que la *polis* sólo será buena si lo son todos sus ciudadanos y, del mismo modo, sólo será feliz si también lo son sus ciudadanos. El problema en la ética de Aristóteles surge cuando somos conscientes de que no todos los miembros de la *polis* pueden lograr el bien absoluto, no todos están en disposición de contemplar filosóficamente. Es más, la *polis* dejaría de ser tal si todos sus ciudadanos se dedicaran a dicha actividad. La solución de Aristóteles a este problema parece llegar en su *Política*.

Puede parecer extraño que Aristóteles defienda que la felicidad del hombre aislado sea menor que la del grupo, y en cambio diga que la virtud del hombre ético es mayor que la del ciudadano. Pero ¿qué ocurre cuando nos planteamos o recordamos la *physei politikon* del hombre? Hemos de plantearnos entonces que esa felicidad “sin cortapisas” de la que habla Aristóteles o esa “virtud” no pueden existir. Si el hombre por “esencia”, como ya hemos repetido hasta la saciedad, sólo puede ser en tanto que ciudadano ¿cómo puede Aristóteles defender una virtud del hombre aislado? Si la felicidad del hombre bueno le sirve a Aristóteles, como enseguida veremos, como uno de los pilares fundamentales de la ética ¿es siquiera serio defender una ética tal?, ¿no sería ésta más que una teoría de una situación ideal?

Aristóteles defiende que el hombre para ser feliz necesita libertad de acción y de elección, para así poder elegir la mejor acción, la más virtuosa. Mientras que si el hombre tiene limitación en las posibilidades de ejecución o de decisión, sólo podrá elegir la mejor acción entre las que se le ofrecen como posibles. Así, su acción no será absoluta sino que estará condicionada, y por ello tampoco su felicidad será absoluta, sino condicionada.

Uno de esos condicionamientos que podrían en cierto modo reducir las posibilidades de elección, podría ser el pertenecer a un determinada *polis*, es decir, ser ciudadano. Hay autores que, como E. Barker, afirman a este respecto que:

“sabemos que al actuar como miembros de grupos, los hombre están condicionados por el lugar que ocupan en el grupo al que pertenecen; y al estar condicionados en este modo, su virtud no llega a la virtud “absoluta” del total y libre auto-gobierno hacía el fin ideal, que pertenece al hombre bueno que actúa simple y absolutamente sin esas limitaciones”<sup>774</sup>. Y piensan que así, la felicidad del ciudadano sería menor que la del hombre de la ética.

Nosotros, en cambio, defendemos que ese hombre totalmente libre no es más que una mera ficción. Además, como ya hemos hecho ver, Aristóteles dice que la felicidad del individuo es la misma que la de la *polis*. Incluso afirma que es mayor la de un miembro de la *polis*, con sus ataduras, que la del hombre bueno. Porque participar en la felicidad “general” de la *polis* es mayor y mejor que la felicidad del individuo solo <sup>775</sup>. Lo cual es claramente avalado y explicado por nuestra interpretación de la libertad aristotélica según la cual, vivir bajo una constitución no es una esclavitud sino una salvación, porque se les pueden reducir a los ciudadanos algunas *exousiai* sin que ello afecte lo más mínimo a su *eleutheria*.

---

<sup>774</sup> Sir. E. Barker: *Political Thought of Plato and Aristotle, op.cit.*, “We learn that in acting as members of groups, men are conditioned by the place they occupy in the group, and by the character of the group to which they belong; and conditioned in this way, their virtue must fall short of the “absolute” virtue of full and free self-direction towards an ideal end, which belongs to the good man who acts simply and absolutely without such limitations”, pág. 291.

<sup>775</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, I 2, 1094 b 7 – 11, “For even if the end is the same for a single man and for a state, that of the state seems at all events something greater and more complete both to attain and to preserve; for though it is worth while to attain the end merely for one man, it is finer and more godlike to attain it for a nation or for city-states”.

**b) *Hombre bueno y buen ciudadano***

De igual modo que sucedía en el apartado anterior, a la hora de estudiar si son los mismos el bien del individuo y el de la comunidad, al entender que el individuo está tan íntimamente relacionado con la *polis*, como hasta aquí hemos defendido, debemos también atender a si es lo mismo ser un hombre bueno que un buen ciudadano, y si son las mismas sus virtudes.

Que son distintas las virtudes del filósofo y las del político parece claro. La sabiduría teórica parece ser la virtud del filósofo, mientras que la virtud del político parece ser la prudencia. Ésta última es definida por Aristóteles como la capacidad de deliberar bien. Es saber calcular los medios para obtener un buen fin. La prudencia no es una ciencia, ya que no versa sobre universales, sino sobre acciones. Y las acciones son contingentes, pueden ser de otro modo. Esta virtud de la prudencia parece ser necesaria no sólo para gobernar la *polis* sino también para gobernar el *oikos* o la propia vida individual. Por tanto parece que son la misma la virtud del gobernante y la del hombre bueno prudente que sabe guiar su vida.

La prudencia implica el conocimiento necesario para elegir los medios adecuados para conseguir el fin deseado. Así como presupone la capacidad de deliberación. La prudencia debe hacer ver al hombre qué le es propicio y qué no lo es. Debe mostrarle no el qué es bueno o malo en sentido absoluto sino qué es bueno para él y qué le resulta pernicioso. Y en este modo actúan tanto el buen gobernante de la *polis* como el buen gobernante de una vida. Por esa razón podemos hablar de distintos “grados” de prudencia:

“Aristóteles advierte que también en el ámbito de la prudencia, como en el de la filosofía práctica, se da una forma “arquitectónica”, esto es una



prudencia superior a las otras, que es la prudencia política, podemos decir aquella referente a la ciudad. Ésta coincide, como hábito, con la prudencia en general, pero no es exactamente la misma cosa, porque normalmente con el nombre de “prudencia” se suele indicar sólo la prudencia que atañe a uno mismo como individuo. En el ámbito de la prudencia se delinea así una articulación en formas diversas: la prudencia más arquitectónica, esto es, superior a todas las otras, es la prudencia política, mejor dicho la prudencia legislativa (*nomothetike*), esto es la capacidad de hacer buenas leyes. Existe además otra prudencia política, que es la capacidad de tomar decisiones particulares, como los decretos, en cuyo caso es únicamente política, o las sentencias, en cuyo caso es judicial. Más allá de la prudencia política están la prudencia doméstica (*oikonomia*), que versa sobre el bien de la familia, y la prudencia propiamente dicha, que trata, como hemos dicho, del bien del individuo”<sup>776</sup>.

Parece, por tanto, claro que buen gobernante y hombre bueno necesitan de una misma virtud: la prudencia. La pregunta sería ahora si son también la misma la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano según Aristóteles. Para conocer si son o no la misma debemos atender a qué es un ciudadano. Y esto no en modo

---

<sup>776</sup> Berti, E.: *Filosofía práctica, op. cit.*, “Aristotele avverte che anche nell’ambito della saggezza, come in quello della filosofia pratica, si dà una forma “architettonica”, cioè una saggezza superiore alle altre, che è la saggezza politica, vale a dire quella che riguarda la città. Questa coincide, come abito, con la saggezza in generale, ma non è esattamente la stessa cosa, perchè normalmente col nome di “saggezza” si suole indicare solo la saggezza che riguarda se stessi come singoli. Nell’ambito della saggezza si delinea così un’articolazione in forme diverse: la saggezza più architettonica, cioè superiore a tutte le altre, è la saggezza politica, anzi più propriamente la saggezza legislatrice (*nomothetike*), cioè la capacità di fare delle buone leggi. C’è poi un’altra saggezza politica, che è la capacità di prendere decisioni particolari, come i decreti, nel qual caso è semplicemente politica, o le sentenze, nel qual caso è giudiziaria. Al di sotto della saggezza politica ci sono la saggezza domestica (*oikonomia*), che verte sul bene della famiglia, e la saggezza propriamente detta, che verte, come abbiamo detto, sul bene del singolo”, pág. 30.

absoluto, ya que dependiendo de bajo qué constitución lo analicemos serán cosas distintas.

Aristóteles comienza dando una definición amplia de lo que es el ciudadano, para ir restringiéndola poco a poco. La definición concluyente que nos da Aristóteles es que, son ciudadanos aquellos que tienen la facultad, *exousia*, de participar en las funciones deliberativa y judicial, en el sentido en el que participarían si vivieran en democracia.

Parece que nuestro autor identifica su concepción de ciudadano con la que da de la democracia de su tiempo. Nos dice que, ciudadanos no son sólo los gobernantes, sino también aquellos que son gobernados, aunque no todos. Sólo son ciudadanos los que poseen la ciudadanía por nacimiento. Y únicamente acceden a esta condición los adultos, padres de familia, libres y propietarios<sup>777</sup>. O lo que es lo mismo, los que eran libres e iguales, requisitos básicos del régimen democrático.

La *polis* necesita de un gran número de personas pertenecientes a distintas clases y oficios: hacen falta esclavos que provean de las necesidades materiales; hacen falta campesinos y artesanos que provean de otro tipo de necesidades; necesita soldados para la defensa; sin duda son necesarios los propietarios; y entre ellos debe haber algún sacerdote y algún juez. Todos ellos son necesarios, pero no todos pueden poseer la condición de ciudadano. Ni los esclavos, ni los artesanos manuales, ni los mercaderes podrán serlo, ya que no poseen la condición previa de ser libres. Pero tampoco los campesinos poseen dicho título, pese a ser libres.

Ciudadanos son aquellos propietarios que poseen armas. Estos deben ser soldados cuando jóvenes, más tarde, en la edad adulta, consejeros, y en la ancianidad,

---

<sup>777</sup> De ahí la importancia de la propiedad privada en Grecia. A este aspecto dedicamos parte del apartado 3.4.4.1. *Oikos* y *oikonomia*.

sacerdotes. Además entre los que poseen la capacidad de ejercer los cargos públicos del gobierno debe haber turnos para ejercerlos. El gobierno es, en Atenas, entendido como un servicio<sup>778</sup>, y por eso deben turnarse. No es justo que siempre sean los mismos los que gobiernen. Pero las razones no son las que hoy daríamos, sino que es justo que los ciudadanos después de haber ofrecido un servicio a la comunidad, esto es, después de haber servido a los otros gobernándolos durante un periodo, sean servidos y otros gobiernen por ellos.

En cualquier caso, dependiendo de la constitución bajo la que se viva, ciudadano será uno u otro. En la democracia serán los que sean libres, pero en la oligarquía o en la monarquía los parámetros para ser ciudadano son distintos del propuesto por las democracias. Como dice el profesor Adkins: “Debemos llamar a la *polis eudaimon* respecto de todos sus ciudadanos; pero como no todos los habitantes pueden tener esa *areté* y esa *eudaimonia*, los ciudadanos deben ser únicamente aquellos capaces de tenerlas”<sup>779</sup>. Aquellos que compartan la virtud y el fin de la *polis* serán los verdaderos ciudadanos.

Es importante, digamos decisivo para esta cuestión, el vivir bajo una u otra constitución. Aristóteles dice que la *polis* es la misma cuando es la misma su constitución. De hecho, la *polis* es una asociación de ciudadanos que participan de una constitución. Es más, hay quien defiende que la constitución es la causa formal de la *polis*. Y por tanto que es ésta la que la determina y le da una identidad. Luego, dependiendo de la constitución en la que se viva, será una cosa u otra ser buen ciudadano.

---

<sup>778</sup> Esta es una idea que aparece clara en el pensamiento del profesor Berti, pero que no todos los estudiosos de la Antigüedad parecen compartir. Berti, E: *Il pensiero politico di Aristotele*, op. cit., pág. 90.

<sup>779</sup> Adkins, A. W. H.: “Aristotle’s *Ethics and Politics*”, op. cit., “We must call a *polis eudaimon* with respect to all its citizens; but since not all the inhabitants can have such *arete* and such *eudaimonia*, citizenship must be confined to those who are capable of these attainments”.

Se pregunta, entonces, explícitamente el profesor Adkins:

“Entonces, ¿cuáles son las características del buen ciudadano en la mejor constitución para Aristóteles? Puede que no sea un tendero, un artesano, o un granjero, porque la *areté* y las actividades políticas necesitan ocio (P 1328 b 24 – 1329 a 2); puede que no sea un marinero, parte de la defensa naval de su *polis* (P 1327 b 8). Su ocio está asegurado por la posesión de tierras, que deben ser cuidadas para él por no-ciudadanos (P 1329 a 25). Él debe emplear este tiempo de ocio en política y, si fuera necesario, en la guerra: “los que toman parte en la guerra y los que deliberan sobre lo que es conveniente y juzgan sobre lo que es justo son inherente y manifiestamente partes de la *polis*” (P 1329 a 2 – 5). Cada uno de estos papeles, el de el arte de la guerra y el de deliberar-gobernar, deberían ser desarrollados por las mismas personas; pero como cada uno de estos *erga* llega a su punto más alto en diferentes periodos de la vida, en cierto sentido deben ser desarrollados por diferentes personas: la guerra por los jóvenes, la deliberación por los mayores; porque lo primero necesita de fuerza física, lo otro, *phronesis*, sabiduría práctica. (Nótese que Aristóteles añade una consideración práctica: aquellos que poseen armas no pueden ser excluidos permanentemente del poder). La idea de la total *arete* es inseparable de la de defender la *polis* y ejercer el poder político en ella. Si dejamos la *theoria* a un lado, estos son los *erga*, o este es el *ergon* esencial, del hombre bueno (*aner*) y – aparentemente- el buen ciudadano que satisface la definición de *eudaimonia*, el *ergon* del hombre (*anthropos*) manifestado con la apropiada excelencia (*arete*), ofrecido en la *Ética a Nicómaco* 1, 7”<sup>780</sup>.

---

<sup>780</sup> *Ibid.*, “What then are the characteristics of the good citizen in Aristotle’s best constitution? He may not be a shopkeeper, a craftsman, or a farmer, for *arete* and political activities need leisure (P

Al hacer estas afirmaciones surge de nuevo la pregunta, ¿es lo mismo ser un hombre bueno que un ciudadano virtuoso? Esta pregunta nos resulta de gran importancia, pues en su respuesta encontramos una de las premisas para defender que, frente a las teorías del maestro, para Aristóteles, ética y política son ontológicamente diferenciables. Y que dependiendo de la constitución a la que atendamos, la virtud de uno y otro serán la misma o distinta. Mientras que, debemos recordar que, ser hombre bueno será siempre una misma cosa.

La virtud del ciudadano, esto es, lo que hace que un individuo sea un buen ciudadano es la contribución que el individuo hace al bien de la *polis*. La virtud de éste varía según la constitución, es distinto ser un buen ciudadano en una oligarquía que en una democracia. Por eso mismo, la virtud del ciudadano no puede coincidir con la del hombre en general sin más determinación. Pues, la virtud de ese hombre bueno no depende de la constitución en la que vive. Y por tanto, al haber ciertas constituciones malas, ser un buen ciudadano en dichas constituciones desviadas estará en contradicción con ser un buen hombre.

---

1328 b 24 – 1329 a 2); he may not be a sailor, part of the naval defense of his *polis* (P 1327 b 8). His leisure is assured by the possession of a landed estate, to be farmed for him by noncitizens (P 1329 a 25). He is to employ that leisure in politics and, if need be, war: “the part that engages in warfare and the part that deliberates about what is expedient and gives judgement about what is just are inherent and manifestly especially parts of the *polis*” (P 1329 a 2 – 5). Each of these roles, the warlike and the deliberative-ruling, should be discharged by the same people; but since each of the *erga* reaches its peak at different periods of life, in a sense they should be discharged by different people: war by the young, deliberation by their elders; for the one needs physical strength, the other, *phronesis*, practical wisdom. (Note that Aristotle adds a practical consideration: those who have weapons cannot permanently be excluded from power). The idea of complete *arete* is inseparable from that of defending the *polis* and exercising political power in it. If *theoria* is set on one side, these are the *erga*, or taken together this is the essential *ergon*, of the good man (*aner*) and – apparently – the good citizen that satisfies the definition of *eudaimonia*, the *ergon* of a man (*anthropos*) manifested with appropriate excellence (*arete*), offered in *Nicomachean Ethics* 1.7”, págs. 43 – 44.

Como decíamos, este es un punto en el que se ve la distancia que Aristóteles toma respecto de Platón. Para este último ética y política, como ya hemos hecho patente, coinciden plenamente. En cambio para Aristóteles esta distinción implica que no existe identificación total entre ética y política.

En la filosofía aristotélica, la virtud de uno y otro, únicamente, coinciden en la figura del buen gobernante en el régimen mejor. Éste debe ser bueno y debe poseer la prudencia. En cambio, el ciudadano común debe obedecer y ser bueno, pero no necesita de la prudencia, necesaria para el individuo que debe gobernarse a sí mismo. Aristóteles al final del libro III de la *Política*<sup>781</sup> nos dice que la virtud del hombre y la del ciudadano coinciden en la *polis* mejor<sup>782</sup>.

Las reflexiones del propio Aristóteles a este respecto dicen:

“¿No se dará el caso en que la virtud del buen ciudadano y la virtud del hombre bueno coincidan? A esto respondemos que el buen gobernante es un hombre bueno y sabio, pero el ciudadano no necesita ser sabio. [...] Si la virtud del buen gobernante es la misma que la del hombre bueno, y asumimos además que el sujeto es un ciudadano al igual que el gobernante, la virtud del buen ciudadano y la virtud del hombre bueno no pueden ser absolutamente las mismas, aunque puede que así sea en algún caso; porque la virtud del gobernante es distinta de la del ciudadano. [...] Pero, por otro lado, se puede argumentar que los

---

<sup>781</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, III 18.

<sup>782</sup> Aristóteles distingue entre la constitución mejor en sentido absoluto y la más apta para cada circunstancia. La mejor en sentido absoluto podría ser el reino. Pero, el reino es casi irrealizable en su forma más perfecta, al fundarse en la superioridad casi divina del que reina, porque hombres así son muy difíciles de encontrar. En cuanto a las constituciones más aptas para las situaciones normales, dice que las más comunes son la oligarquía y la democracia, y diferencia varios tipos de éstas. Las respectivas formas rectas son la aristocracia y lo que Aristóteles llama *politeia*. La *politeia* es una mezcla de oligarquía y democracia.

hombres son alabados por conocer tanto el como gobernar como el como obedecer, y se dice que es un ciudadano virtuoso aquel que sabe hacer ambas bien. Si suponemos que la virtud del hombre bueno es la del que sabe mandar, y la virtud del ciudadano la que incluye el mandar y el obedecer, no podemos decir que éstas sean iguales”<sup>783</sup>.

La virtud del ciudadano debe ser relativa a la constitución si tenemos en cuenta las palabras de Aristóteles, ya que la constitución provee el criterio para la virtud cívica, y como existen distintos tipos de constitución no podemos hablar de una virtud única y específica del buen ciudadano. Además, será posible ser un buen ciudadano sin poseer la virtud específica del hombre bueno. Cada ciudadano para ser bueno debe llevar a cabo su función dentro de la *polis* del modo más adecuado, y cada función requerirá de virtudes diversas. Esa es otra de las razones por las que podemos defender que la virtud del hombre bueno no es la misma que la del buen ciudadano. La virtud política o cívica debe ser poseída por todos los ciudadanos si, como hemos defendido anteriormente, Aristóteles tiene la concepción de que para que la *polis* funcione y sea feliz todos y cada uno de sus miembros debe funcionar y ser feliz. Sólo así la *polis* podrá ser la mejor. Y recordemos que Aristóteles está hablando de la mejor de las *polis* realizables.

Nosotros estamos de acuerdo en la precisión que hace el profesor Adkins de que: “Incluso en la mejor constitución, Aristóteles distingue entre el hombre *agathos*

---

<sup>783</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1277 a 13 – 28, “But will there be no case in which the excellence of the good citizen and the excellence of the good man coincide? To this we answer that the good ruler is a good and wise man, but the citizen need not be wise. [...] If the excellence of a good ruler is the same as that of the good man, and we assume further that the subject is a citizen as well as the ruler, the excellence of the good citizen and the excellence of the good man cannot be absolutely the same, although in some cases they may; for the excellence of a ruler differs from that of a citizen. [...] But, on the other hand, it may be argued that men are praised for knowing both how to rule and how to obey, and he is said to be a citizen of excellence who is able to do both well. Now if we suppose the excellence of a good man to be that which rules, and the excellence of the citizen to include ruling and obeying, it cannot be said that they are equally worthy of praise”.

y el ciudadano *agathos*. Pero seguramente todos los ciudadanos *agathoi* son hombres *agathoi*, al llevar a cabo los mejores *erga*”<sup>784</sup>.

Nuestro autor además defiende la multiplicidad en la *polis* lo que significa que no todos los ciudadanos tienen la misma virtud. Además, si cada ciudadano desempeña su función en su esfera, cada uno de ellos desarrollará la virtud propia de dicha función. La cuestión es que nos dice Aristóteles que existen algunas circunstancias concretas en las que estas virtudes, la del hombre y la del ciudadano, coinciden. Eso es lo que ocurre en la vida del buen gobernante. El buen gobernante debe poseer *phronesis*. Y esa es, precisamente, la virtud propia del hombre bueno. El hombre bueno al igual que el buen gobernante, debe poseer esa sabiduría moral e intelectual.

Digamos, entonces, que el gobernante y el gobernado tienen virtudes diferentes, pero el ciudadano, en la *polis* propuesta por el discípulo de Platón, debe estar en posesión de ambas, ya que debe tener la capacidad tanto de gobernar como de ser gobernado.

En el gobierno bueno de la *polis*, que describe Aristóteles, aquel que se ejercita sobre libres e iguales, el ciudadano debe saber mandar y obedecer. Ese gobierno será la constitución de la justa mezcla o la constitución media. En ella se da el justo medio entre la oligarquía y la democracia. Ésta es una constitución mejor no en el sentido de ideal, como proponía Platón, sino la mejor realizable en circunstancias normales. Dicha constitución tiene para la *polis* el mismo grado de

---

<sup>784</sup> Adkin, A. W. H.: “Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, *op. cit.*, “There, even in the best constitution, Aristotle distinguishes between the *agathos* man and the *agathos* citizen. But surely all the *agathoi* citizens are *agathoi* men, in performing the best *erga*”, pág. 44.



realidad que para el individuo su propia felicidad, por eso el profesor Berti la llamará “la ciudad feliz”<sup>785</sup>.

En ese régimen todos pueden participar del gobierno, por turnos. La virtud del ciudadano consiste precisamente en eso, en saber mandar y en saber obedecer, porque no se puede gobernar bien si uno no es capaz de obedecer. Si bien, ambas virtudes difieren. La virtud del que obedece es la opinión verdadera. La del que manda es la prudencia, que es la virtud por excelencia del hombre político. Ésta implica la responsabilidad de las consecuencias de las acciones, sobre todo cuando éstas tienen que ver con los otros.

Sólo en la *politeia*, fundada sobre el justo medio y por tanto la más estable, pueden ser iguales las virtudes del buen hombre y del buen ciudadano, siendo en la mayoría de las ciudades distintas<sup>786</sup>. Pero lo cierto es que debemos reflexionar con el profesor Berti, quien nos invita a pensar que ni siquiera en la constitución mejor la virtud del ciudadano coincide con la virtud del hombre sin mayor calificación:

“La virtud del ciudadano varía cuando varía la constitución, en el sentido que es diferente ser un buen ciudadano en una oligarquía o en una democracia. Por eso ésta no puede coincidir con la virtud del hombre en general, la cual no depende de la constitución. Ni siquiera en la constitución mejor la virtud del ciudadano coincide con la virtud del hombre, por que para aquella es suficiente que cada uno desarrolle bien su función en relación a la ciudad, esto es, que posea la virtud del

---

<sup>785</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Pertanto possiamo chiamarla “la città felice””, pág. 84.

<sup>786</sup> Aristot., *Pol.*, III 4, 1276 b 34, “It is evident that the good citizen need not of necessity possess the excellence which makes a good man”.

ciudadano, y no es necesario, ni posible, que todos los ciudadanos sean hombres virtuosos”<sup>787</sup>.

Queremos, ahora que hemos determinado en qué circunstancias y en qué constitución ambas “virtudes” podrían coincidir, hacer una precisión sobre estos términos que continuamente estamos usando.

La precisión de conceptos a la que nos acerca el profesor Robert Develin<sup>788</sup> nos parece fundamental para aclarar el tema de la identificación o no de las virtudes del hombre bueno y el buen ciudadano:

“Los epítetos para hombre y ciudadano han sido traducidos igualmente por “bueno”. Las palabras del texto griego, sin embargo, son diferentes: el hombre es *agathos*, el ciudadano *spoudaios*<sup>789</sup>”. La diferencia entre uno y otro término aparece clara, aunque también su íntima unión con

---

<sup>787</sup> Bertì, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “La virtù del cittadino varia col variare della costituzione, nel senso che è diverso essere un buon cittadino in un’oligarchia o in una democrazia. Perciò essa non può coincidere con la virtù dell’uomo in generale, la quale non dipende della costituzione. Nemmeno nella costituzione migliore la virtù del cittadino coincide con la virtù dell’uomo, perché in essa è sufficiente che ciascuno svolga bene la funzione in rapporto con la città, cioè possieda la virtù del cittadino, e non è necessario, ne possibile, che tutti i cittadini siano uomini virtuosi”, pág. 60.

<sup>788</sup> A la diferenciación entre el hombre bueno y el buen ciudadano dedica Robert Develin su artículo “The good man and the good citizen in Aristotle’s “Politics””, en “Phronesis”, 1973, vol. 18, no.1. En él precisa la distinción que Aristóteles hace a la hora de calificar al hombre y al ciudadano. Aristóteles no habla de “bueno” en ambos casos sino que denomina *agathos* al hombre y *spoudaios* al ciudadano.

<sup>789</sup> “The epithets for man and citizen alike have been translated “good”. The words in the Greek text, however, are different: the man is *agathos*, the citizen *spoudaios*”. Tengamos en cuenta como apunta Develin, R., que: “Now philosophical language in general, as the very translation of these adjectives indicates, does not seek to avoid repetition if the same meaning is required, and Greek is – or was – no different in this respect. So when, as here, we find a variation in terminology, our immediate reaction should be to examine the possibilities of a difference in the significance of the terms involved”, en “The good man and the good citizen in Aristotle’s “Politics””, en “Phronesis”, 1973, vol. 18, no.1, pág. 73.

la *areté*<sup>790</sup>. “*Agathos* puede implicar bondad moral – sería sorprendente si no la incluyera- y seguramente es concebida refiriendo a personas o cosas cuya bondad es parte de su carácter intrínseco y puede ser relativo a algún estándar absoluto de juicio”<sup>791</sup>. Por lo tanto *agathos* está en estrecha relación con *areté*. También *spoudaios* está íntimamente unido a *areté*, pero en un modo distinto, tiene más bien que ver con la *areté* práctica. “El hombre *spoudaios* es el hombre que mejor consigue seguir adelante. [...] Su *areté*, por tanto, consiste en su habilidad para ser eficaz, esto es suficiente, pero no se dice que ésta sea una capacidad innata. Sus cualidades son admirables y le llevan a un buen fin – descrito con el uso de *agathos* porque aquello a lo que se refiere es intrínsecamente bueno en sí mismo”<sup>792</sup>.

Con todas las anteriores precisiones creemos estar en disposición de afirmar que *agathos* y *spoudaios* no son sinónimos, y por tanto no deben traducirse indistintamente por bueno. Pues, como también señala el profesor Develin: “además, sabemos que *agathos* implica una cualidad inherente, si cultivada, mientras que con *spoudaios* el acento recae en la efectividad de la acción, normalmente significando “el hombre correcto para la tarea”, usado cuando no se hace hincapié en el aspecto ético”<sup>793</sup>.

<sup>790</sup> La asociación entre *spoudaios* y *areté*, la encontramos en Aristot., *Cat.* 10 b 7.

<sup>791</sup> Develin, R.: “The good man and the good citizen in Aristotle’s “Politics””, en “Phronesis”, 1973, vol. 18, no.1, “*Agathos* can imply goodness – it would be surprising if it did not – and most certainly is conceived as referring to people or things whose goodness is part of their intrinsic character and can be seen as relative to some absolute standard of judgment”, pág. 74.

<sup>792</sup> *Ibid.*, “The *spoudaios* man is the man who is best able to get along. [...] His *areté*, therefore, consists in his ability to be effective; it is sufficient, but it is not said to be an inborn capacity. His qualities are nonetheless admirable and lead him to a good end – described by the use of *agathos* because what is referred to is intrinsically good in itself”, pág. 75.

<sup>793</sup> *Ibid.*, “Also we have indications that *agathos* implies some inherent, if cultivated, quality, while with *spoudaios* the accent is on effectiveness in action, often intimating “the right man for the job”, being used when no ethical aspect is to be stressed”.

Una vez dicho esto, afirmamos que el hombre *agathos* y el ciudadano *spoudaios* no poseen la misma virtud, ya que ambos buscan fines diversos. No puede haber una sola virtud para todos los ciudadanos, mientras la virtud de todos los hombres buenos sí debe ser idéntica. Además, el hombre que se gobierna a sí mismo debe ser *agathos* y *phronimos*, mientras que el hombre que es gobernado no tiene por que ser *phronimos*, basta con que sepa obedecer. Cosa distinta es el caso del buen gobernante quien también debe ser *phronimos* al igual que el hombre *agathos*. Por tanto, podemos concluir que el *spoudaios* gobernante y el hombre *agathos* deben tener la misma *areté*. Sólo cuando ambos son no sólo *agathos* sino también *phronimos*, entonces ambos coinciden en *areté*.

Robert Develin zanja la cuestión, al final de su artículo, del siguiente modo:

“Por tanto, el problema del hombre “bueno” y del “buen” ciudadano se vuelve claro. El ciudadano *spoudaios* trabaja por el beneficio de la *koinonía* que es el Estado, que debe producir hombres *agathoi*. (El Estado promueve la realización del potencial). Estos hombres siguen siendo ciudadanos, pero ahora son también *agathoi*, gracias a que poseen *phronesis*. Luego, ellos están preparados para ser gobernantes y, habiendo aprendido la *areté* necesaria al ser gobernados, conocen la *areté* de gobernar. Ya que son *agathoi* y *phronimoi*, pueden ser gobernantes *spoudaioi*, en virtud de que son ciudadanos *spoudaioi*, sirviendo al fin del Estado”<sup>794</sup>.

---

<sup>794</sup> *Íbid.*, “So thus the problem of the “good” man and the “good” citizen becomes clear. The *spoudaios* citizen works for the benefit of the *koinonía* which is the state: the *politeia* is the point of reference for his *areté*. This contributes to the end of the state, which is to produce *agathoi* men. (The state promotes the realisation of the potential). These men are still citizens, but are now *agathoi* as well, due to their possession of *phronesis*. So they are fettet to be rulers and, having known the *areté* necessary in being ruled, they now know the *areté* of ruling. Since they are *agathoi* and *phronimoi*, they are able to be *spoudaioi* rulers, by virtue of which they are still *spoudaioi* citizens serving the end of the state”, pág. 79.

En resumen, la virtud del ciudadano *spoudaios* y la del hombre *agathos* pueden ser o no ser la misma. Dependiendo de la *polis* bajo la que viva el ciudadano que estudiemos coincidirán ambas virtudes o no. En principio, podemos decir que “la obediencia habitual a un mandato externo constituye la virtud del buen ciudadano, la virtud del hombre bueno reside en la facultad del auto-gobierno consciente”<sup>795</sup>. Siendo así no coinciden ambas virtudes, y por lo tanto ética y política serán dos ciencias diferenciadas. Pero lo que ocurre es que esa virtud del hombre bueno coincide con aquella de los gobernantes o legisladores, quienes también necesitan, no de una obediencia a las leyes, sino de la capacidad de auto-gobierno y de gobernar al pueblo, es decir, de la *phronesis*, la capacidad moral más importante para el hombre ético-bueno. Por tanto, si entendemos la *polis* como la *polis* feliz de la que habla Aristóteles, en el cual todo ciudadano es gobernante, entonces sí podrán coincidir la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano.

### **3.4.2. Visión holística o visión individualista de la *polis***

En el apartado anterior nos hemos encargado de hacer ver que la mejor constitución propuesta por Aristóteles debe promover el bien común. De igual modo que nos hemos preguntado por cómo se relaciona el bien de la *polis* con el bien de cada uno de los miembros que a ella pertenecen y ante esta cuestión hemos afirmado que el bien es el mismo.

---

<sup>795</sup> Sir. E. Barker: *Political Thought of Plato and Aristotle*, *op. cit.*, “while habitual obedience to an external command constitutes the virtue of a good citizen, the virtue of a good man resides in a faculty of conscious self-guidance”, pág.286.

La pregunta que nos hacemos ahora, crucial para conocer la relación entre lo público y lo privado en el pensamiento aristotélico, es la siguiente: ¿la política debe aspirar, en opinión de Aristóteles, al bien de la *polis*, como bien de todos y cada uno de los ciudadanos? o por el contrario ¿la *polis* tiene un fin superior e independiente del de sus miembros?

Varias son las teorías que se han argumentado defendiendo diferentes posturas frente a esta pregunta. En un extremo hay quien defiende que el bien de la *polis* es superior e independiente del de los ciudadanos, en el otro extremo aparecen aquellos que creen que Aristóteles es un individualista. Nosotros, como se sigue de nuestra argumentación, creemos estar en disposición de afirmar que, también aquí, en el justo medio se sitúa Aristóteles.

A analizar su postura ante esta cuestión dedicaremos este apartado. Estrechamente relacionado con este tema encontramos la candente actualidad del debate sobre la existencia o no de “derechos” en la filosofía de nuestro autor. Por lo que, también aquí, atenderemos a la concepción aristotélica de la justicia y analizaremos si podemos hablar de derechos en su filosofía. Ya que, en el caso de que podamos hablar del reconocimiento de derechos individuales, en el pensamiento de Aristóteles, deberíamos otorgar mayor valor a las posiciones de aquellos que afirman su individualismo. Mientras que, por el contrario, la no existencia o reconocimiento de esos derechos para el individuo nos llevaría a estar más cerca de los posicionamientos que afirman el holismo aristotélico. Además, el reconocimiento de derechos individuales por parte de Aristóteles nos afirmaría aún más para poder hablar de la importancia de lo privado en su filosofía.

### 3.4.2.1. Distintas visiones del bien común

En primer lugar nos acercaremos a las distintas visiones que los estudios de la filosofía de Aristóteles nos proporcionan respecto de lo que éste entiende por bien común<sup>796</sup>. Debemos hablar de dos posturas básicas desde las que se suele atender a esta cuestión. Por un lado aquellos autores que defienden el individualismo de Aristóteles. Estos suelen ser autores liberales que pretenden así recoger las teorías aristotélicas como base de sus propias enseñanzas. Por otro lado encontramos a los autores que defienden el holismo aristotélico. Estos, en cambio, suelen ser autores republicanos o comunitaristas, que intentan hacer lo propio con las teorías de Aristóteles.

Los primeros entienden que para el Estagirita promover el bien común es promover el fin de sus miembros. Los segundos defienden que la *polis* es como un organismo, y que ésta tiene un fin distinto y superior al de los miembros que la componen. Las dos posturas básicas son las anteriormente mencionadas, pero en ambas, a su vez, podemos diferenciar distintas versiones. Miller establece cuatro posicionamientos distintos que se le atribuyen a Aristóteles: holismo extremo, holismo moderado, individualismo extremo e individualismo moderado.

El holismo extremo subyace a los modernos totalitarismos y propugna que el todo tiene un fin que va más allá que los fines de las partes. En este caso se traduciría en que la *polis* persigue un bien mayor y diferente que el que persiguen y pueden alcanzar sus miembros. Esto tiene claras implicaciones morales y políticas, ya que el individuo debe cooperar para la consecución de ese bien mayor. La razón de ello es que la parte sólo tiene sentido y existencia en el todo, pero no ocurre de

---

<sup>796</sup> Para este análisis seguimos a Fred D. Miller Jr. en su *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, capítulo 6, "The best constitution".

igual modo a la inversa, el todo no existe por la parte<sup>797</sup>. Nosotros entendemos que Aristóteles no puede defender esta teoría, ya que él mismo la desecha atribuyéndosela a Sócrates y arremetiendo contra él<sup>798</sup>. Aristóteles critica el comunismo, holismo, de Platón y de Sócrates, y les achaca el no saber distinguir entre lo público y lo privado. Son pocos los autores que han adscrito las teorías aristotélicas a esta visión “totalitaria” de la *polis*<sup>799</sup>.

El holismo moderado, en cambio, entiende que existe el bien de la *polis*, pero defiende que éste engloba el bien de los miembros individuales. El político debe, por tanto, tener en cuenta la perfección de los individuos así como la felicidad propia de estos. Lo cual no implica que el bien común deba promover el bien de todos y cada uno de los ciudadanos, ya que esta teoría entiende que el bien político es un bien colectivo, distinto del bien de todos y cada uno de sus miembros.

Esta es la teoría que Alasdair MacIntyre atribuye a Aristóteles, en su *Tras la virtud*<sup>800</sup>. Miller lo expone del siguiente modo:

“Él entiende que las tesis de Aristóteles sobre que el ser humano es un animal político implican que los individuos únicamente pueden conseguir su fin en la *polis* que es una “comunidad cuyo bien compartido es la realización del bien humano”, que “presupone la existencia de un amplio acuerdo en los bienes y virtudes”. Esto necesita de la amistad política o cívica, “el que todos participen del proyecto

<sup>797</sup> Nosotros, como Popper, entendemos que esa es la postura platónica, como se desprende de *Las leyes* 903 c, pero no la postura aristotélica. Cfr. Karl Raimund Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, (1902-1994), Paidós, Barcelona, 1982.

<sup>798</sup> Cfr. Aristot., *Pol.*, II 1-5.

<sup>799</sup> Jonathan Barnes sí habla de la tendencia totalitaria de Aristóteles, cfr. Barnes, J.: “Aristotle and political liberty” en Patzig, G.: *Aristotle’s “Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum 1987*, Göttingen, 1990.

<sup>800</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2004.



común de crear y sostener la vida de la ciudad, una participación incorporada en la inmediatez de las amistades particulares de los individuos. Es “esta noción de comunidad política como proyecto común” que MacIntyre encuentra “ajena al individualista mundo moderno liberal”. Aristóteles, dice, consideraría el moderno estado individualista liberal, no como una genuina polis, sino, “únicamente como una colección de ciudadanos, pertenecientes a ningún lugar, unidos por su protección común”. Porque Aristóteles concibe la polis como una comunidad “en la que los hombres en compañía buscan *el* bien humano y no simplemente como – tal y como el moderno estado liberal se entiende a sí mismo – proporcionando la arena sobre la que cada individuo busca su propio bien privado”. En esta interpretación, el bien es *esencialmente* colectivo o político. El moderno problema del egoísmo y el altruismo no aparece, porque “mi bien como hombre es uno y el mismo bien que el de aquellos otros a quienes estoy unido en la comunidad humana. No existe el modo en el que yo buscando mi bien obre de modo antagónico a ti buscando el tuyo porque el bien no es ni mío propio ni tuyo propio – los bienes no son una propiedad privada”<sup>801</sup>.

---

<sup>801</sup> Miller, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, “He takes Aristotle’s thesis that a human being is a political animal to imply that individuals can achieve their end only within a *polis* which is a “community whose shared aim is the realisation of the human good”, presupposing “a wide range of agreement in that community on goods and virtues”. This necessitates political or civic friendship, “the sharing of all in the common project of creating and sustaining the life of the city, a sharing incorporated in the immediacy of an individual’s particular friendships”. It is “this notion of political community as a common project” which MacIntyre finds “alien to the modern liberal individualist world”. Aristotle, he says, would regard the modern liberal individualist state as not a genuine polis at all, but, “only as a collection of citizens of nowhere who have banded together for their common protection”. For Aristotle conceives the polis as a community “in which men in company pursue *the* human good and not merely as – what the modern liberal state takes itself to be – providing the arena in which each individual seeks his or her own private good”. On this interpretation, the good is *essentially* collective or political. The modern problem of egoism and altruism does not arise, because “my good as a man is one and the same as the good of those others with whom I am bound up in the human community. There is no way of my pursuing me good which is necessarily antagonistic to

MacIntyre entiende que al ser el hombre un animal político, según la filosofía de Aristóteles, sólo puede alcanzar su fin en la *polis*. Porque, precisamente, ese es el propósito de la *polis*, la realización del bien humano, mediante la participación de todos en el proyecto común. La *polis* es ese proyecto común. Esta concepción parte de una interpretación muy particular del bien. Parte de que se debe buscar el “bien humano”, que es un bien colectivo, político. El bien es entendido como uno, compartido por todos, porque el bien de un hombre es el mismo que el bien del resto de hombres con los que se comparte el proyecto común de la *polis*. Por eso esta teoría defiende que el principio liberal de que cada uno debe buscar su propio bien es un error, y mayor error aún atribuírselo a Aristóteles. Para MacIntyre, y para los demás autores que atribuyen esta visión holística moderada a Aristóteles, el punto fundamental es que la búsqueda y logro de mi bien no es incompatible ni antagónica con la búsqueda y consecución del bien del otro, sino todo lo contrario, son perfectamente complementarios.

Frente a estas posturas que atribuyen una concepción holista a Aristóteles encontramos a aquellos que defienden que Aristóteles es un individualista. Y esto de dos modos bien distintos, por un lado los individualistas extremos y por otro los individualistas moderados.

El individualismo extremo defiende que las actividades que constituyen el bien del individuo se hacen única y exclusivamente por el bien del propio individuo. Como afirma Miller: “No es sorprendente que ningún estudioso (al menos conocido por mí) haya atribuido la visión de individualismo-extremo a Aristóteles. Sin embargo, dicha interpretación es concebible, si, por ejemplo, el bien humano es entendido en líneas puramente intelectuales, como exclusiva contemplación. Porque

---

you pursuing yours because the good is neither mine peculiarly nor yours peculiarly – goods are not private property”, pág. 198.

la contemplación es una actividad autosuficiente, que no necesita necesariamente de otros”<sup>802</sup>.

En cambio, sí hay autores que atribuyen un individualismo moderado a Aristóteles. Entre los autores clásicos encontramos a Zeller o Grote, quienes cuentan a Aristóteles entre las filas de los seguidores de estas posturas<sup>803</sup>. Esta teoría defiende que:

“La actividad virtuosa relativa al otro es una parte esencial de la perfección individual. La buena vida del individuo sería una vida mixta, que incluye no sólo la contemplación sino también el ejercicio de las virtudes que conciernen a los otros como la amistad, la justicia, y la generosidad. En esta interpretación no existe una estricta dicotomía entre egoísmo y altruismo, porque los individuos entienden que actuar en beneficio de otros es también actuar en su propio interés. Esta interpretación es sugerida por la teoría aristotélica de la amistad, [...] Un verdadero amante de sí mismo desea trabajar por sus amigos y conciudadanos, ceder sus bienes externos en beneficio de estos, incluso de morir por ellos. [...] En la interpretación individualista moderada, el provecho del individuo promueve la vida buena, en este sentido amplio, para cada individuo de la polis”<sup>804</sup>.

---

<sup>802</sup> *Íbid.*, “Not surprisingly, no scholar (at least none known to me) has ascribed the extreme-individualist view to Aristotle. However, such an interpretation is conceivable, if, for example, the human good is understood along strictly intellectualist lines as consisting exclusively of contemplation. For contemplation is a selfsufficient activity not essentially involving other persons”, pág. 199.

<sup>803</sup> Cfr. Zeller, E.: *Aristotle and the earlier peripatetics*, London, 1897; Grote, G.: *Aristotle*, London, 1883.

<sup>804</sup> Miller, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, *op. cit.*, “Other-regarding virtuous activity is an essential part of individual perfection. The good life of the individual would be a mixed life, including not only contemplation but also the exercise of other-regarding virtues such as friendship, justice, and generosity. On this interpretation there is no strict dichotomy between egoism and altruism, for individuals would correctly regard it as in their own self-interest

Ambas concepciones moderadas, holismo moderado e individualismo moderado, nos parecen bastante ajustadas al pensamiento de Aristóteles. Y ambas son compatibles con la concepción aristotélica, aquí expuesta, del bien del individuo y el bien de la *polis*, y la relación entre ambos. Existen razones claras para argumentar a favor de una u otra. Es más, podemos decir que incluso se parecen mucho en algunos aspectos. Miller recoge tres de esos aspectos en los que ambas teorías parecen converger:

“Para ambas el bien del individuo tiene una dimensión relativa al otro. Coinciden en que la perfección de los individuos incluye actos morales virtuosos llevados a cabo en beneficio de los otros, y por tanto ambas rechazan la estricta dicotomía egoísmo-altruismo, aunque por diferentes razones. Es más, las más moderadas formas de holismo (especialmente la de Irwin) casi convergen con el individualismo moderado en poner el acento en el interés de los individuos”<sup>805</sup>.

La diferencia entre ambas concepciones que nos hace decantarnos más por una de ellas que por la otra es que el individualismo moderado entiende que el bien común debe promover la felicidad o el bien de cada individuo, sin olvidar, claro está, el bien de los otros individuos, y que los bienes de todos ellos están en estrecha unión. En cambio, el holismo moderado no cree que necesariamente el bien común

---

to act for the sake of others. This interpretation is suggested by Aristotle’s theory of friendship, [...] A true self-lover is willing to labour for his friends and fellow citizens, to give up external goods for their sake, and even to die for them. [...] On the moderate-individualist interpretation, the individual advantage promotes the good life, in this wider sense, for each individual in the polis”, pág. 200.

<sup>805</sup> *Íbid.*, “For both the good of the individual has an other-regarding dimension. They agree that the perfection of individuals includes morally virtuous acts performed for the sake of others, and thus they both reject the strict egoism-altruism dichotomy, albeit for somewhat different reasons. Moreover, the most moderate forms of holism (especially Irwin’s) almost converge with moderate individualism in stressing the interest of individuals”, pág. 203.

deba tener en cuenta el bien de cada individuo. Puede tenerse en cuenta sólo el bien de algunos individuos si con eso se engrandece y consigue el bien de la *polis* en su conjunto.

Nosotros, por nuestra parte, estamos inclinados a defender que la postura aristotélica casa en mayor medida con el individualismo moderado que con el holismo moderado. Normalmente se esgrime como argumento para defender el holismo de Aristóteles el que la *polis* es, para nuestro autor, fin y además es natural. Ciertamente, como ya hemos analizado en estas páginas<sup>806</sup>, Aristóteles defiende que la *polis* es por naturaleza y anterior al individuo, pero eso no lleva necesariamente a afirmar el holismo. Lo que sí nos lleva es a desechar el individualismo extremo. Aristóteles está defendiendo que es la *polis*, natural y anterior al individuo, la que proporciona lo necesario para que el hombre consiga su fin, su perfección, su autorrealización. Pero, no dice en ningún lugar que el individuo sea un medio para el fin político. Luego, lo que se nos está diciendo es que la *polis* tiene como fin último la buena vida para sus miembros. El individualismo moderado no niega que la participación en la *polis* es necesaria para el desarrollo del individuo así como para su perfección, algo evidente en los textos aristotélicos. En cambio, dicha teoría recoge perfectamente las siguientes afirmaciones aristotélicas:

“Una *polis* puede ser excelente sólo cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son excelentes, y en nuestra *polis* todos los ciudadanos participan en el gobierno: veamos entonces cómo un hombre se vuelve excelente. Porque aunque pudiéramos suponer que la ciudadanía fuera excelente, sin serlo cada uno de los miembros, aún así

---

<sup>806</sup> Cfr. Apartado 3.4.1.1. El fin del individuo y el de la comunidad.

esto último sería mejor, porque en la excelencia de cada uno se encuentra la excelencia de todos”<sup>807</sup>.

Además de estas afirmaciones, otra de las razones con mayor peso que nos hace reconocer a Aristóteles dentro del individualismo moderado frente al holismo moderado es su concepción de la *philia*<sup>808</sup>. Así como la crítica a Sócrates por parte de Aristóteles en lo referente a la felicidad también nos hace acercarnos más a la visión de individualismo moderado. Aristóteles critica la postura socrática de que la felicidad pertenece al todo y no a sus individuos<sup>809</sup>. Aristóteles, frente a Sócrates, defiende que debe ser protegida la felicidad de cada individuo y que cada uno se beneficia de cooperar en la comunidad<sup>810</sup>.

La propia concepción aristotélica de la *polis* nos lleva a defender esta postura de individualismo moderado, pues la *polis* es entendida como una asociación basada en la cooperación. Aristóteles no entiende la *polis* como un todo superior que aniquila la identidad de sus partes, es decir de los individuos. Es una asociación de individuos, que da lugar a un todo nuevo, con una nueva identidad, donde las asociaciones o

---

<sup>807</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1332 a 33 – 35, “A city can be excellent only when the citizens who have a share in the government are excellent, and in our state all the citizens share in the government: let us then inquire how a man becomes excellent. For even if we could suppose the citizen body to be excellent, without each of them being so, yet the latter would be better, for in the excellence of each the excellence of all is involved”.

<sup>808</sup> Para nuestro análisis de la *philia* en el pensamiento aristotélico remitimos al apartado 3.4.3. *Homonía y philia*.

<sup>809</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1264 b 15 – 24, “Again he deprives the guardians even of happiness, and says that the legislator ought to make the whole state happy. But the whole cannot be happy unless most, or all, or some of its parts enjoy happiness. In this respect happiness is not like the even principle in numbers, which may exist only in the whole, but neither of the parts; not so happiness”.

<sup>810</sup> Aristot., *Pol.* III 6, 1278 b 19 – 30. “Men even when they do not require one another’s help, desire to live together; not but that they are also brought together by their common interests in so far as they each attain to any measure of well-being. This is certainly the chief end, both of individuals and of states. And mankind meet together and maintain the political community also for the sake of mere life (in which there is possibly some noble element so long as the evils of existence do not greatly overbalance the good). And we all see that men cling to life even at the cost of enduring great misfortune, seeming to find in life a natural sweetness and happiness”.

partes individuales siguen teniendo su propia identidad. Es una asociación de individuos, que en el caso de la *polis* ideal de la que habla, están unidos por unos sentimientos y que además viven bajo una vida común de virtud. Siendo esto así, Aristóteles cree en la posibilidad de la propiedad privada y por supuesto de la familia como teniendo su propia entidad dentro de la *polis*<sup>811</sup>. Lo cual nos lleva, nuevamente, a desechar la posibilidad del holismo. Para Aristóteles la *polis* no es el fin sino un medio para conseguir la felicidad individual, de cada uno de sus miembros.

Todas estas son razones que nos hacen reafirmarnos en nuestra postura, aunque lo cierto es que lo que realmente nos hace defenderla es la concepción aristotélica de la justicia. En esa concepción de la justicia encontramos, como enseguida veremos, que la búsqueda del bien común implica para Aristóteles la protección del bien individual.

### 3.4.2.2. Justicia política y derechos individuales

La justicia, es esencial en la filosofía política griega. Ya Platón dedica su tratado ético-político, la *República*, al estudio de la justicia. También Aristóteles le dedica casi toda su *Política*, y muy especialmente el capítulo V de su *Ética a Nicómaco*, así como un largo capítulo en su *Magna Moralia*<sup>812</sup>. Es tal la importancia

---

<sup>811</sup> De ahí las duras críticas que hace a Platón por su teoría de la familia y la propiedad privada. El fallo de la política platónica es, precisamente, en nuestra opinión, el mismo fallo que el del comunismo. Para Aristóteles la *polis* es, por su naturaleza, una cierta pluralidad y si la entendiéramos de un modo totalmente holista y la hiciéramos más una, como proponen Sócrates y Platón, de *polis* pasaría a ser casa de modo que aunque alguien fuera capaz de hacerlo, de hacerla más una, no debería, porque supondría su destrucción.

<sup>812</sup> Cfr. Aristot., *Magna Moralia*, libro I, capítulo 33.

de la justicia en la política que el que gobierna es nombrado por nuestro autor como el guardián de la justicia<sup>813</sup>. Y la justicia es, también según él, lo que propicia la unión de los hombres en la *polis*. Es el principio de orden en la sociedad política<sup>814</sup>.

Para Aristóteles la *polis* sólo puede sobrevivir si existe en ella un orden dado por unas normas o leyes, una justicia. Y ese orden implica el cultivar los hábitos de sus miembros. Cuando Aristóteles habla de cultivar hábitos no habla sólo de los hábitos públicos sino también de aquellos privados. Pues, nos dice Aristóteles, “que necesitamos leyes en general para la totalidad de la vida”<sup>815</sup>. Las leyes deben hacer que los ciudadanos se encuentren más cercanos al régimen en el que viven, deben intentar que los propios individuos suscriban las normas de la *polis*. Únicamente de ese modo el régimen subsistirá. Porque el gobierno debe estar asentado en el consentimiento, que no es un aceptar pasivo, sino un vivir conforme con el régimen y sus leyes.

En este sentido, encontramos que las leyes cumplen una función de utilidad política, la conservación de la *polis*. Pero, además, deben cumplir una función moral. El hombre debe controlar sus pasiones mediante la razón y, precisamente, las leyes buenas son, para Aristóteles, la expresión de la razón sin pasión, por ello deben acercar a los hombres a comportarse según la razón. Deben acercarlos a la virtud. Las leyes deben inculcar en los ciudadanos, mediante el hábito, el beneficio de obrar de modo recto y virtuoso, en conformidad con el régimen. Por eso el legislador debe asentar los principios de una educación que haga que los ciudadanos obedezcan las leyes de modo natural, que deseen la ley. Y es que nos dice Aristóteles que los

---

<sup>813</sup> Aristot., *Pol.*, V 6, 1134 b 1, “The magistrate on the other hand is the guardian of justice, and, if of justice, then of equality also”.

<sup>814</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 38 – 39, “But justice is the bond of men in states; for the administration of justice, which is the determination of what is just, is the principle of order in political society”.

<sup>815</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 3 – 4, “We shall need laws for this as well, and generally speaking to cover the whole of life”.



hombres sólo conseguirán ser buenos a través de las leyes<sup>816</sup>. Del mismo modo que será mediante la virtud y la bondad de los ciudadanos que la *polis* será virtuosa y buena<sup>817</sup>.

En esta concepción de la justicia podemos observar la unión entre la esfera que entenderíamos como política con aquella que definiríamos como privada, la ética. Ya que, según Aristóteles, la ley es la más pura expresión de la razón, y la razón es obligación moral, la ley no puede más que ser obligación moral<sup>818</sup>. Luego, actuar de acuerdo con la justicia de la comunidad política es actuar moralmente, desde la virtud. O lo que es lo mismo, actuar legalmente es actuar de modo justo.

Aristóteles nos dice que éste, el de justicia, no es un concepto unívoco, sino análogo. La justicia se dice en muchos sentidos, aunque estos sean muy parecidos<sup>819</sup>. Debemos analizar estos sentidos y estudiar hasta qué punto podemos hablar de un reconocimiento de derechos en la filosofía aristotélica para así poder perfilar en mayor medida hasta dónde está dispuesto a reivindicar un lugar para el individuo dentro de la *polis*.

---

<sup>816</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 b 24 - 26, “And surely he who wants to make men, whether many or few, better by his care must try to become capable of legislating, if it is through laws that we can become good”.

<sup>817</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1332 a 33 – 35, “A city can be excellent only when the citizens who have a share in the government are excellent”.

<sup>818</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 1, 1129 b 14 – 25, “Since the lawless man was seen to be unjust and law-abiding man just, evidently all lawful acts are in a sense just acts; for the acts laid down by the legislative art are lawful, and each of these, we say, is just. Now the laws in their enactments on all subjects aim at the common advantage either of all or of the best or of those who hold power, or something of the sort; so that in one sense we call those acts just that tend to produce and preserve happiness and its components for the political society. And the law bids us do both the acts of a brave man (e.g. not to desert our post or take to flight or throw away our arms), and those of a temperate man (e.g. not to commit adultery or outrange), and those of a good-tempered man (e.g. not to strike another or speak evil), and similarly with regard to the other excellences and forms of wickedness, commanding some acts and forbidding others; and the rightly-framed law does this rightly, and the hastily conceived one less well”.

<sup>819</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 1, 1129 a 27 – 29, “Now “justice” and “injustice” seem to be ambiguous, but because the homonymy is close, it escapes notice and is not obvious as it is, comparatively, when the meanings are far apart”.

*a) La justicia se dice de muchas maneras*

El hombre es el único animal capaz de darse una justicia, de pensar en términos de qué es justo y qué no lo es. Esta afirmación tan contundente viene avalada por la concepción aristotélica del hombre, según la cual, éste es el único animal dotado de *logos*, de palabra, a través de la cual puede manifestar qué es justo y qué injusto. La justicia, por tanto, aparece gracias a la propia *physis* humana. Lo cual no significa que venga determinado por naturaleza lo justo.

Desde la concepción aristotélica podemos decir que es porque el hombre está dotado de *logos* que es capaz de formar un concepto de justicia. Y esto por dos motivos: porque es mediante el *logos* que únicamente el hombre se puede expresar en términos de justicia; y porque es relacional y necesita de la cooperación con los otros hombres, y en esa cooperación surgen las relaciones basadas en la justicia y la injusticia.

Es en esas relaciones, esto es, cuando forman parte de asociaciones, cuando los hombres se van perfeccionando, y uno de los motivos de ese perfeccionamiento es que viven bajo un régimen justo, y en él adquieren su sentido de la justicia. Nos dice Aristóteles que cuando los hombres se encuentran separados de la ley y la justicia son los peores de los animales<sup>820</sup>. Por lo tanto, podemos hablar de la

---

<sup>820</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1253 a 30 – 39, “A social instinct is implanted in all men by nature, and yet he who first founded the state was the greatest of benefactors. For man, when perfected, is the best of animals, but, when separated from law and justice, he is the worst of all; since armed injustice is the more dangerous, and he is equipped at birth with arms, meant to be used by intelligence and excellence, which he may use for the worst ends. That is why, if he has not

necesidad de la justicia para el perfeccionamiento y auto-realización de los hombres. Es por eso que tanto en su *Ética* como en su *Política* Aristóteles está atento a este tema. Entiende la justicia como una virtud, como una virtud muy especial, porque, lo cierto es que, ésta es una virtud esencialmente política<sup>821</sup>. Aunque no podemos obviar la importancia de ésta para lo privado del individuo, para su propia perfección personal.

La virtud de la justicia consiste en conocer qué es lo justo y en actuar según lo que se nos presenta como tal. Pero parece que esto puede ser entendido de varias maneras:

“La justicia se da en dos modos, de los cuales uno es la justicia legal. Porque la gente dice que lo que la ley ordena es justo. Y la ley nos ordena actuar de modo valiente y moderado, y en general que realicemos acciones que caigan bajo las virtudes. Por esta razón también afirman que la justicia parece ser un tipo de virtud total. Ya que si las cosas que la ley nos ordena hacer son justas, y la ley ordena lo que es conforme con la virtud, se sigue que el que obra de acuerdo con la justicia legal será completamente bueno, luego el hombre justo y la justicia son un tipo de virtud total”<sup>822</sup>.

---

excellence, he is the most unholy and the most savage of animals, and the most full of lust and gluttony. But justice is the bond of men in states; for the administration of justice, which is the determination of what is just, is the principle of order in political society”.

<sup>821</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1283 a 38 – 39, “For justice has been acknowledged by us to be a social excellence, and it implies all others”.

<sup>822</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1193 b 1 – 10, “Justice is twofold, of which one kind is legal justice. For people say that what the law commands is just. Now the law commands us to act bravely and temperately, and generally to perform the actions which come under the head of the excellences For which reason also, they say, justice appears to be a kind of complete excellence. For if the things which the law commands us to do are just, and the law ordains what is in accordance with all excellences, it follows that he who abides by legal justice will be completely good, so that the just man and justice are a kind of complete excellence”.

Esto por un lado, pero nos dice Aristóteles que existe otro tipo de justicia, que es el que a él realmente le interesa:

“Lo justo, entonces, en un sentido se encuentra en estas cosas y es sobre estas cosas. Pero no es lo justo en este sentido, ni la justicia relativa a estas cosas, la que nosotros estamos examinando. Porque en lo relativo a la conducta justa de este tipo es posible ser justo cuando uno está solo (porque el moderado y el valiente y el que tiene dominio de sí lo son cada uno de ellos cuando están solos). Pero lo que es justo en relación con nuestros vecinos no es posible que sea justo cuando se está solo. Pero es lo justo en este sentido que nosotros buscamos, y la justicia que tiene que ver con estas cosas”<sup>823</sup>.

Por tanto podemos decir que existen varios tipos de justicia. O como dice Aristóteles: “el término “justo” se usa en más de un sentido”<sup>824</sup>. Y podemos también decir que ésta debe ser sobre todo una virtud relacional, esto es, que debe presidir nuestras relaciones con los otros, sobre todo en nuestras relaciones con los otros en la *polis*. Ya que esas relaciones políticas están presididas por un ordenamiento justo de la sociedad política, el derecho. Pues, una *polis* que no esté fundada sobre un orden justo, no es una verdadera *polis*.

Lo anteriormente expuesto parece inducir a pensar que sólo se puede dar la justicia en la *polis*, porque por un lado está íntimamente unida a la legislación de

---

<sup>823</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1193 b 11 – 18, “The just, then, in one sense is in these things and about these things. But it is not the just in this sense, nor the justice which deals with these things, of which we are in search. For in respect of just conduct of this sort it is possible to be just when one is alone (for the temperate and the brave and the self-controlled is each of them so when alone). But what is just towards one’s neighbour is different from the legal justice that has been spoken of. For in things just toward one’s neighbour it is not possible to be just when alone. But it is the just in this sense of which we are in search, and the justice which has to do with these things”.

<sup>824</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1194 b 3, “The term “just” is used in more senses than one”.

ésta, y por otro tiene que ver con nuestras relaciones con los otros. Nosotros, en cambio, creemos que Aristóteles reconoce formas de justicia que no tienen que ver estrictamente con la *polis*. La justicia según la entiende Aristóteles aparece donde los hombres tienen algo en común, por eso es una virtud comunal. La forma más perfecta de comunidad es la comunidad política, la *polis*, y por tanto, la forma más perfecta de justicia será la que tenga lugar en ella. Lo cual no impide que existan también formas “menores” de justicia, por ejemplo en las relaciones de amistad o en las relaciones entre los miembros de la casa. Incluso entre el amo y el esclavo puede haber relación de justicia en palabras de Aristóteles<sup>825</sup>.

Aristóteles se refiere a estos tipos “inferiores” de justicia, en su *Ética a Eudemo*, del siguiente modo:

“El preguntarse, entonces, cómo comportarse con un amigo es buscar un particular tipo de justicia, porque generalmente toda justicia está en relación con el amigo. La justicia implica un número de individuos que son compañeros, y el amigo es un compañero bien sea en familia o en los esquemas de vida de uno. Porque un hombre no es únicamente un animal político sino que también pertenece a la casa, y sus uniones no son, como las de otros animales, reducidas a ciertos tiempos, y formadas con parejas fortuitas, sean éstas hombre o mujer; sino que [texto corrupto] el hombre tiene tendencia a asociarse con aquellos a los cuales se asemeja por naturaleza. Por lo tanto ahí existirá una asociación y un tipo de justicia, incluso aunque no hubiera *polis*; y la casa es un tipo de amistad; la relación, de hecho, entre amo y esclavo es como la del arte y

---

<sup>825</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 11, 1161 b 4 – 8, “*Qua* slave then, one cannot be friends with him. But *qua* man one can; for there seems to be some justice between any man and any other who can share in a system of law or be a party to an agreement”.

sus herramientas, el alma y su cuerpo; y éstas no son amistades, ni formas de justicia, sino algo similar a la justicia”<sup>826</sup>.

Y en *Ética a Nicómaco*, nos dice:

“La justicia del amo y la del padre no son lo mismo que ésta [la justicia del gobernante] aunque se parecen a ella; porque no puede haber injusticia en el sentido de absoluta hacia las cosas que son de uno mismo, porque los bienes de un hombre, o su hijo hasta que éste no llegue a una cierta edad y se emancipe, son como si fueran parte de él, y nadie elige dañarse a sí mismo (por esta razón no puede haber injusticia contra uno mismo). Por tanto, la justicia o la injusticia de los ciudadanos no se manifiesta en estas relaciones; porque ésta, como vimos, es de acuerdo con la ley, y entre aquellos que están sujetos a la ley de modo natural y estos, como vimos, son las personas que son iguales en el mando y la obediencia. Por lo que la justicia se puede manifestar de modo más verdadero hacia la mujer que hacia los hijos y la propiedad, y ésta es la justicia doméstica; pero incluso ésta es diferente de la justicia política”<sup>827</sup>.

---

<sup>826</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1242 a 19 -29, “To inquire, then, how to behave to a friend is to look for a particular kind of justice, for generally all justice is in relation to a friend. For justice involves a number of individuals who are partners, and the friend is a partner either in family or in one’s scheme of life. For man is not merely a political but also a household-maintaining animal, and his unions are not, like those of the other animals, confined to certain times, and formed with any chance partner, whether male or female; but [text corrupt] man has a tendency to partnership with those to whom he is by nature akin. There would, then, be partnership and a kind of justice, even if there were no state; and the household is a kind of friendship; the relation, indeed, of master and servant is that of an art and its tools, a soul and its body; and these are not friendships, not forms of justice, but something similar to justice” .

<sup>827</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 7, 1134 b 8 -17, “The justice of a master and that of a father are not the same as this, though they are like it; for there can be no injustice in the unqualified sense towards things that are one’s own, but a man’s chattel, and his child until it reaches a certain age and sets up for itself, are as it were part of himself, and no one chooses to hurt himself (for which reason

Algo que es también afirmado en *Magna Moralia*:

“Existe, entonces, un tipo de justicia, según dicen, del siervo frente al amo, y del hijo frente a su padre. Pero lo justo en estos casos parece ser homónimo de la justicia política”<sup>828</sup>.

Que defendamos la existencia de una justicia prepolítica en la filosofía de Aristóteles, no significa que defendamos que la justicia política se derive de ésta. Queremos resaltar, por tanto, que Aristóteles no defiende una teoría *iusnaturalista*<sup>829</sup>, no admite un derecho natural preexistente a la sociedad política. Sin embargo, sí nos dice que: “las cosas son justas bien por naturaleza o por ley”<sup>830</sup>. Por tanto, podemos hablar de una justicia basada en la *physis* y de otra, la justicia de la *polis*, basada en las leyes<sup>831</sup>. La justicia natural es aquella que no está sujeta al parecer humano, en cambio la justicia legal pertenece a las cosas que pueden ser de otra manera<sup>832</sup>.

---

there can be no injustice towards oneself). Therefore the justice or injustice of citizens is not manifested in these relations; for it was as we saw according to law, and between people naturally subject to law, and these as we saw are people who have an equal share in ruling and being ruled. Hence justice can more truly be manifested towards a wife than towards children and chattels, for the former is household justice; but even this is different from political justice”.

<sup>828</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1194 b 5 -7, “There is, then, a sort of justice, as they say, for a servant as against his master, and a son as against his father. But the just in these cases would seem to be homonymous with political justice”.

<sup>829</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Aristotele non è un giusnaturalista, dato che non ammette un “diritto naturale” preesistente alla società politica, ma riconosce come unico diritto l’ordinamento stesso della società politica, ossia della città. Tuttavia il “diritto”, per lui, coincide col “giusto” anche in senso morale, cioè è un bene, è una parte del bene (abbiamo visto che, grazie al logos, gli uomini hanno la percezione non solo di ciò che è fievole e nocivo, ma anche “del bene e dal male, del giusto e dell’ingiusto”), perché il fine della città è il bene supremo dell’uomo”, pág. 27.

<sup>830</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1194 b 30, “Things are just either by nature or by law”.

<sup>831</sup> Sobre la justicia natural y la legal véase Aristóteles, libro V, capítulo 7, de *Ética a Nicómaco*.

<sup>832</sup> Sin embargo debemos tener en cuenta, a este respecto, ciertas puntualizaciones. Aristóteles nos dice: “We must not regard the natural as being something which cannot by any possibility change; for even the things which are by nature partake of change. I mean, for instance, if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand, even if we do

Aunque lo cierto es que la justicia de la *polis*, si pretende ser también justa en sentido moral ha de tener en cuenta la *physis* humana. Pues, para Aristóteles: “la justicia natural es mejor que la legal”<sup>833</sup>.

Podemos calificar a la ley de “natural” en el sentido de que es idéntica a las leyes de la moral. Cuando Aristóteles habla de lo natural de la justicia se refiere a que si los hombres actúan de modo justo entonces realizarán sus fines naturales. El problema aparece porque los hombres normalmente no consiguen actuar de modo justo si no están habituados a ello<sup>834</sup>. La constitución y las leyes deben promover la perfección de los ciudadanos según los fines de su naturaleza. En tanto que una constitución promueva dichos fines será justa y esa justicia coincidirá con la justicia moral. Por eso la naturaleza definirá qué constitución es la mejor. Lo cual, como ya hemos afirmado, no implica que estemos hablando de ley natural en el sentido actual. La ley, según Aristóteles, puede y debe ser cambiada y mejorada porque puede ser interpretada. Luego, no podemos hablar de una ley natural válida eternamente por estar anclada en la naturaleza.

Para Aristóteles las distintas constituciones, esencia de la *polis*, se fundan sobre una determinada idea de justicia<sup>835</sup>, son la expresión de la justicia política. Las leyes de cada *polis* deben ajustarse al fin determinado por la constitución, y cuando la constitución es buena y justa, las leyes también lo son. En ese caso las leyes se corresponderán con las leyes de la naturaleza, con las leyes morales. Por el contrario,

---

everything with the left as we do with the right. Nor because things change does it follow that they are by nature. But if for the most part and for the greater length of time the left continues thus to be left and the right right, this is by nature. The same is the case with things just by nature. Do not suppose that, if things change owing to our use, there is not therefore a natural justice; because there is: For that which continues for the most part can plainly be seen to be naturally just. As to what we establish for ourselves and practise, that is thereby just, and we call it just according to law”, Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1194 b 30 – 1995 a 5.

<sup>833</sup> Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1195 a 5, “Natural justice is better than legal”.

<sup>834</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 26, “It is through laws that we can become good”.

<sup>835</sup> La conexión entre la justicia y las distintas constituciones es tema de gran importancia en el libro III de la *Política*.



cuando la constitución es mala, sus leyes son injustas y por tanto contra natura e inmorales. La diferencia entre las distintas constituciones dependerá del modo diverso en el que se entienda la idea de la justicia. La democracia, por ejemplo, se basa en la idea de que los que son iguales en la libertad, deben ser iguales en todo. Mientras que la oligarquía se funda sobre la idea de que los que son desiguales en la riqueza deben ser desiguales en todo.

El ciudadano en cualquiera de ellas ha de ser capaz de participar en la “distribución de la justicia”, sea ésta entendida en un modo u otro. Y la justicia para Aristóteles es entendida como virtud, tal vez como la mayor de todas las virtudes. Representa la ley “moral” de la comunidad. Lo cual refleja la visión griega de la *polis* como una sociedad ética. Ser un buen ciudadano de una buena *polis* es ser justo también en sentido moral. Y precisamente la *polis* feliz propuesta por Aristóteles es natural en el sentido de que es moral, y también lo son sus leyes, por eso ser buen ciudadano en dicha *polis* implica el ser virtuoso.

La gran distinción entre las constituciones la encontramos entre aquellas que miran al interés común, esas son justas, porque atienden al auténtico gobierno político, y aquellas que miran sólo al interés de quien gobierna, esas son desviaciones, son injustas<sup>836</sup>. Precisamente, la constitución más justa, la *politeia*, es para Aristóteles aquella en la que el gobierno es ejercido en ventaja de todos. Y su justicia viene marcada por el concepto de igualdad, pero una igualdad proporcional.

Estas distinciones a la hora de hablar de las constituciones están levantadas sobre el concepto de justicia universal, que es aquella que se da en cualquier *polis* con unas leyes. Porque en una constitución buena, lo legal, lo justo, promoverá y

---

<sup>836</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1279 a 17 – 21, “The conclusion is evident: that governments which have a regard to the common interest are constituted in accordance with strict principles of justice, and are therefore true forms; but those which regard only the interest of the rulers are all defective and perverted forms, for they are despotic, whereas a state is a community of freemen”.

protegerá el bien de todos los individuos. Mientras que en una constitución desviada lo justo, en el sentido de legal, promoverá únicamente el bien de los gobernantes, no coincidirá con lo justo en sentido moral. Aristóteles entiende la justicia universal como aquella que tiene que ver con promover el bien total de la comunidad también en sentido moral<sup>837</sup>.

La justicia universal es entendida por Aristóteles como obediencia a la ley, y en ese sentido coincide con todas las virtudes, ya que la ley dice que hemos de vivir de acuerdo con todas las virtudes. La justicia es virtud pero no coincide totalmente con lo que de normal entendemos por virtud, por que la virtud es un estado del carácter, mientras la justicia se manifiesta en nuestras relaciones con los demás. El hombre justo es el que “hace deliberadamente lo que es justo, y el que distribuirá entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que dé más de lo que es deseable a sí mismo y menos a su prójimo, (y de lo perjudicial a la inversa), sino de manera que dé lo que es igual según la proporción, y del mismo modo se distribuye entre otras dos personas”<sup>838</sup>.

Junto a ésta, Aristóteles sitúa otro tipo de justicia, la que él llama justicia particular<sup>839</sup>. Ésta no tiene que ver con promover el bien total de la comunidad, sino que es relativa a acciones concretas en relación con los otros. Ambas, la justicia universal y la particular, atienden al bien de los otros, porque ambas son relativas a

---

<sup>837</sup> Aquí se puede apreciar claramente como no es lo mismo ser un buen ciudadano que un hombre bueno.

<sup>838</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 5, 1134 a 1 – 13, “The just man is said to be a doer, by choice, of that which is just, and one who will distribute either between himself and another or between two others not so as to give more of what is desirable to himself and less to his neighbour (and conversely with what is harmful), but so as to give what is equal in accordance with proportion; and similarly in distributing between two other persons”.

<sup>839</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 2, 1130 b 30 – 1131 a 1, “Of particular justice and that which is just in the corresponding sense, one kind is that which is manifested in distributions of honour or money or the other things that fall to be divided among those who have a share in the constitution (for in these it is possible for one man to have a share either unequal or equal to that of another), and another kind is that which plays a rectifying part in transactions”.

aquellos que interactúan, que tienen algo en común. Ambas buscan el bien común, y es que la justicia en cualquiera de sus formas es una virtud comunal, relativa al otro<sup>840</sup>. Cuando Aristóteles habla de la justicia particular expone diversos modos en los que ésta se puede dar, promoviendo así el bien común de diferentes maneras. Y habla de tres formas concretas<sup>841</sup>: justicia distributiva<sup>842</sup>, justicia correctiva<sup>843</sup> y justicia recíproca o conmutativa<sup>844</sup>.

Tanto la justicia universal que pone el límite entre las constituciones rectas y las desviadas como la justicia particular en sus diferentes formas se encuentran recogidas en las constituciones:

“La distinción de constituciones en *Política*, III 6 – 7, entre correctas (que promueven el bien común) y desviadas (que promueven el bien de los gobernantes) es paralela a la distinción dentro de la justicia universal entre leyes que buscan el bien común de todos y las que buscan el bien de los que tienen la autoridad (EN V 1, 1129 b 14 – 19). La constitución también ejemplifica particulares formas de justicia. La justicia distributiva guiará al legislador y otros políticos que distribuyan los cargos y la propiedad entre los ciudadanos, al igual que a los que asignan cargas (impuestos, obligaciones militares, y servicios públicos). La justicia correctiva será ejercitada por los jurados y por aquellos magistrados encargados de corregir injusticias. La justicia recíproca

---

<sup>840</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 1, 1130 a 2 – 3, “Justice, alone of the excellences, is thought to be another’s good, because it is related to others”.

Aristot., *M. Mor.*, I 33, 1193 b 33 – 36, “Since, then, justice consists in just and equal dealing and in a mean, we must notice that the just is said to be just and equal dealing and in a mean, we must notice that the just is said to be just as between certain persons, and the equal is a relation between certain persons, and the mean is a mean for certain persons; so that justice and the just will have relation to certain persons and be between certain persons”.

<sup>841</sup> Cfr. Aristóteles, libro V de *Ética a Nicómaco*.

<sup>842</sup> Cfr. Aristóteles, libro V, capítulo 3, de *Ética a Nicómaco*.

<sup>843</sup> Cfr. Aristóteles, libro V, capítulo 4, de *Ética a Nicómaco*.

<sup>844</sup> Cfr. Aristóteles, libro V, capítulo 5, de *Ética a Nicómaco*.

deberá guiar a los magistrados al regular los intercambios del mercado y a los ciudadanos cuando les toque desempeñar un cargo público (Pol. II 2, 1261 a 30 – 37)”<sup>845</sup>.

La *polis* es un todo y cada uno de los miembros debe contribuir a ese todo. Y si hemos dicho que es un todo con un fin moral cada uno de los miembros debe contribuir a él con su propia virtud moral, debe aportar su virtud, además de las aportaciones materiales pertinentes. Pero esa asociación resultará justa no cuando haya recibido por igual de sus miembros sino cuando distribuya entre sus miembros aquello que merecen, bien sea esto algo material bien sean honores. Cada individuo debe recibir su parte de la asociación. Sólo entonces podremos hablar de una asociación justa, y esto según la justicia distributiva. No se debe recibir en igualdad sino en proporción a aquello que se ha aportado a la totalidad. En este sentido el individuo reclama lo que es suyo frente a la *polis* como totalidad. Y por tanto, la justicia será una cierta proporción<sup>846</sup>.

Esta justicia significará cosas diversas dependiendo del régimen en el que nos encontremos. Mientras en la democracia lo que los individuos aportan a la asociación es su libertad, y en eso son iguales; en la oligarquía lo que aportan a la asociación es su riqueza y esto de forma desigual. Luego, en la oligarquía el patrón no será la igualdad sino precisamente la desigualdad en la riqueza. Lo que se buscará, entonces,

---

<sup>845</sup> Miller, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, op. cit., “The distinction of constitutions in Politics, III 6 – 7, into correct (promoting the common advantage) and deviant (promoting the advantage of the rulers) parallels the distinction within universal justice between the laws aiming at the common advantage of all and the advantage of those in authority (EN V 1, 1129 b 14 – 19). The constitution will also exemplify particular forms of justice. Distributive justice will guide the lawgivers and other politicians who are concerned with distributing offices and property among the citizens, as well as assigning burdens (taxes, military obligations, and public services). Corrective justice is to be exercised by the jurors and by those magistrates charged with rectifying injustices. Reciprocal justice is to guide magistrates in regulating market exchanges and also the citizens as they take turns in holding office (Pol. II 2, 1261 a 30 – 37)”, pág. 80.

<sup>846</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 28, “The just, then, is a species of the proportionate”.

será una igualdad proporcional, y según esa proporción se obtendrá la posición en el gobierno.

Aristóteles habla de la reciprocidad en la justicia, y de la importancia de ésta para las comunidades que, como en el caso de la *polis*, encuentran su base en el intercambio. Porque “en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida”<sup>847</sup>.

Pero, decíamos que Aristóteles también habla de una justicia particular correctiva. De ésta no encontramos rastro en su *Política*, sin embargo en la *Ética a Nicómaco* habla de ella como de aquella justicia que reestablece la igualdad violada en las relaciones entre individuos<sup>848</sup>. Cuando entre los individuos se quebranta la igualdad, ésta debe ser restablecida si la asociación o relación quiere seguir siendo justa. Es, entonces, cuando se puede hablar de penalización para el agresor y de devolverle lo suyo al que ha padecido la injusticia. En este sentido parece hablar Aristóteles de “derechos y obligaciones” respecto de los otros.

La pregunta que nos surge ahora es: según esta concepción de la justicia ¿existe algún indicio en el pensamiento aristotélico para hablar de derechos individuales? Lo cierto es que Aristóteles habla de la justicia como virtud relacional, comunal, ¿deja eso resquicio para poder hablar de derechos para los individuos?, ¿implica la justicia particular el reclamar derechos frente a otros?

---

<sup>847</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 5, 1132 b 31– 1133 a 1, “In associations for exchange this sort of justice does hold men together – reciprocity in accordance with a proportion and not on the basis of equality. For it is by proportionate requital that the city holds together”.

<sup>848</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 3, 1131 b 25 – 26, “The injustice opposed to this kind of justice is that which violates the proportion”.

***b) ¿Existen derechos individuales en la filosofía aristotélica?***

La mayoría de los estudiosos de Aristóteles respondería a la pregunta, ¿existen derechos en la filosofía aristotélica?, con un rotundo no. Casi todos ellos niegan la existencia de derechos en la filosofía aristotélica a la vez que le atribuyen una concepción holística. Este es, por ejemplo, el caso de MacIntyre. Sin embargo, también encontramos algunos autores que defienden la existencia de derechos en la filosofía aristotélica. Entre los autores clásicos encontramos a E. Barker<sup>849</sup>, A. C. Braldley<sup>850</sup> o H. H. Joachin<sup>851</sup>. Y entre los contemporáneos encontramos a Miller<sup>852</sup>. Veamos las razones que unos y otros tienen para defender sus respectivas posturas.

Los autores que niegan la existencia de derechos en la filosofía de Aristóteles, lo hacen desde una premisa básica: es un anacronismo hablar de derechos tanto de la civilización griega como romana. Y para hacer esta afirmación se apoyan en el hecho de que, según ellos, no existe ninguna palabra o expresión en el lenguaje clásico para referirse a los “derechos”. Según estos autores no sólo no existe este concepto reflejado en el lenguaje clásico, es que ni siquiera existe dicho espacio conceptual. Por lo tanto, no sólo niegan que Aristóteles pueda tener una teoría de los derechos o que pueda reconocer derechos a los individuos, miembros de la *polis*, sino que niegan que algún autor clásico pueda hacerlo.

---

<sup>849</sup> Barker, Sir E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover publications, New York, 1959.

<sup>850</sup> Bradley, A. C.: “Aristotle’s Conception of the State” in Keyt and Miller, *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford 1991.

<sup>851</sup> Joachin, H. H.: *Aristotle’s, The Nicomachean Ethics: A Commentary*, Oxford, 1951.

<sup>852</sup> Sus teorías han abierto un polémico debate. A este debate se ha dedicado el volumen de “The review of metaphysics a philosophical quarterly”, June 1996, vol. XLIX, nº 4, ISSUE nº 196.

Frente a estos estudiosos encontramos por ejemplo a Musti quien, como ya hemos analizado, habla de que ya Pericles<sup>853</sup> o Sócrates tenían conciencia de la existencia de derechos. Incluso llega a afirmar que: “con Sócrates comienza la fuerte afirmación de los derechos individuales”<sup>854</sup>. Barker, más explícito, afirma que Aristóteles reconoce la existencia de derechos en su filosofía política<sup>855</sup>, frente a la teoría platónica en la que resultaría imposible hablar de dichos derechos.

Es Miller quien se ha encargado de rebatir de modo más vehemente estas tesis relativas a la Antigüedad y a defender que Aristóteles sí reconoce derechos. En *Nature, Justice and Rights*, desmonta las teorías sobre la no existencia de un concepto o expresión para referirse a dichos derechos<sup>856</sup>. Y tras un análisis<sup>857</sup> exhaustivo concluye que podemos hablar de cuatro tipos de derechos: *claim rights*, *privileges (liberties)*, *powers*, *immunities*<sup>858</sup>.

Miller, siguiendo a Hohfeld, nos dice que existe una familia de palabras que hace referencia a nuestros modernos derechos. Estos términos son: *to dikaion*, *exousia*, *kurios*, *akuros-adeia*; que se corresponderían, según ambos autores,

---

<sup>853</sup> Musti, D.: *Demokratía*, *op. cit.*, “Pericles aborda el argumento entre la mayoría y la totalidad [...] en la concepción democrática, la mayoría que gobierna debe permitir la salvaguardia de los derechos de *todos* ante la ley”, pág. 18.

<sup>854</sup> *Ibid.*, pág. 158.

<sup>855</sup> Barker, Sir E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle*, *op. cit.*, “The life-breath of the State, we may say, is a justice which assures to each his rights, enforces on all their duties, and so gives to each and all their own”, pág. 35.

<sup>856</sup> Cfr. Miller, F. D.: *Nature, Justice and Rights*, *op. cit.*, 4.3. Rights, págs. 93 - 111.

<sup>857</sup> Para este análisis Miller se basa en las teorías expuestas en el libro W. N. Hohfeld: *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning*, New haven, 1923.

<sup>858</sup> Miller, F. D.: *Nature, Justice and Rights*, *op. cit.*, “For example, Coriscus’ right to a certain jar of olive oil includes the claim right against Callicles’ taking it without his permission, the liberty right to use or dispose of it himself, the power right to offer it for sale or enter into a contract promising its future sale, and the immunity right from Callicles’ selling it without Coriscus’ claim right against Callicles entails that Callicles has a correlative duty to Coriscus – e.g. not to take the olive oil without permission. But Coriscus’ liberty right does not entail any correlative duty on the part of another; it entails rather that Coriscus himself does *not* have a duty to Callicles not to use or dispose of it. Thus, some rights (viz. liberty rights) do not entail correlative duties”, pág. 95.

respectivamente con los términos ingleses de: *claim, liberty-privilege, authority-power, immunity*. Nosotros vemos clara la implicación o significado de “derecho” en el uso aristotélico de *dikaion* y de *exousia*.

*To dikaion* parece ser usado como un reclamo de aquello que es de uno, y en este sentido podemos decir que es usado como reivindicación de derechos. En cuanto a *exousia*<sup>859</sup>, las *exousiai* defendidas por Aristóteles también creemos que pueden ser entendidas como “derechos” en un sentido similar al moderno.

Creemos que las teorías sobre la no existencia de palabras o locuciones para hablar de derechos son rebatidas por Miller. Lo que debemos analizar es ¿qué significan esas locuciones?, ¿hasta dónde llevan esas reclamaciones de derechos y qué implican?

La interpretación que hace Miller es resultado de que, según él, la constitución en la política aristotélica determina cómo son distribuidos los cargos en la *polis*<sup>860</sup>. Y en la *politeia*, la ciudadanía se define precisamente por ello, por el derecho a desempeñar los cargos. Miller afirma que para Aristóteles la constitución es un sistema de derechos políticos. Los derechos se asignarán dependiendo de la particular concepción que se tenga del bien en cada constitución<sup>861</sup>, porque la constitución es la causa final; es la “forma” de la *polis*; es el principio de identidad

---

<sup>859</sup> Al respecto de *exousia* y de sus implicaciones, así como de la diferencia con *eleutheria*, remitimos al apartado 3.3.2.1. *Eleutheria* y *exousia*.

<sup>860</sup> Miller, F. D.: *Nature, Justice and Rights, op. cit.*, “Aristotle represents the basic problem of politics as a dispute over who in the polis has a just claim or right to be a citizen and over what rights the citizens should have”, pág.15.

<sup>861</sup> Aristot., *Pol.*, III 12, 1282 b 23-29, “For very likely some persons will say that offices of state ought to be unequally distributed according to superior excellence, in whatever respect, of the citizen, although there is no other difference between him and the rest of th community; for those who differ in any one respect have different rights and claims. But, surely, if this is true, the complexion or heigth of a man, or any other advantage, will be a reason for his obtaining a greater share of political rights”.



de ésta. La constitución es como la *ousia* de la metafísica, es lo que organiza la *polis*, es lo que la guía a su fin.

En la *politeia* los derechos serán asignados según el mérito. Y según la justicia distributiva los individuos tienen derecho a los cargos políticos según su contribución a la *polis*. En ella los que tienen autoridad gobiernan en vistas del bien común y no en beneficio privado. Este fin marcado por la constitución de la *politeia* es lo que da forma a la teoría de la justicia aristotélica. Lo que se persigue con dicha constitución es que el *individuo* consiga su fin, su vida auto-suficiente, feliz<sup>862</sup>. Y para ello es necesario que todos participen del bien común y que cada uno de ellos “tenga” algo de esa vida buena. La justicia debe regular eso y Aristóteles nos habla de dos cosas que deben existir necesariamente en la *polis* para que así suceda, aunque éstas no son suficientes por sí solas.

La primera de ellas es que la justicia debe trabajar para facilitar la cooperación entre los miembros de la *polis*. En segundo lugar, y lo que a nosotros ahora nos atañe, el respeto por los derechos de los demás. Que afirmemos esta necesidad se desprende de que Aristóteles al valorar las teorías de Licofrón así lo hace. Para Aristóteles la *polis* debe estar ahí para reconocer y hacer que no se vulneren los derechos de los individuos. Si bien eso por sí solo no hace una *polis*<sup>863</sup>. Digamos que son condiciones necesarias pero no suficientes. Aristóteles con esto desecharía las teorías individualistas extremas y rechazaría el moderno liberalismo, para el que el Estado no es más que un mero vigilante de esos derechos. Pero a la vez estas son

---

<sup>862</sup> Aristot., *Pol.*, III 6, 1278 b 19-23, “men, even when they do not require one another’s help, desire to live together; not but that they are also brought together by their common interests in so far as they each attain to any measure of well-being”.

<sup>863</sup> Aristot., *Pol.*, III 9, 1280 b 8-14, “for without this end the community becomes a rare alliance which differs only in place from alliances of which the members live apart; and law is only a convention, a surety to one another of justice, as the sophist Lycophron says, and has no real power to make the citizens good and just”.

afirmaciones que implican que los intereses de algunos ciudadanos no pueden verse comprometidos por los intereses de otros, eso no sería justo.

Podemos decir que esta concepción de la *polis*, del bien común y de la justicia implica un respeto por los derechos de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política. Y esa es, según Miller, una de las razones por las que cada uno de los individuos encuentra razones para apoyar dicho sistema. Hasta aquí estamos de acuerdo con las teorías de Miller. Aunque también entendemos que es controvertido hablar de derechos en la filosofía aristotélica, sobre todo, de derechos naturales, como hace este autor.

Hay otros autores, que pese a aceptar que pueda hablarse de derechos en la filosofía aristotélica, creen que no se puede hablar de derechos naturales. Una crítica que también a nosotros nos parece acertada. Miller ante dichas críticas especifica y afirma que podemos hablar de derechos naturales en dos sentidos. Y que es cierto que sólo en uno de esos sentidos existen derechos naturales en la filosofía aristotélica.

Los derechos basados en la naturaleza se sostienen bajo la afirmación aristotélica de que aquellos individuos que son similares por naturaleza tienen los mismos derechos por naturaleza a gobernar y a ser gobernados<sup>864</sup>, porque “sólo una constitución es en todos sitios por naturaleza la mejor”<sup>865</sup>. Esto no significa, dice Miller, que Aristóteles defiende que los derechos políticos deriven de unos derechos

---

<sup>864</sup> Aristot., *Pol.*, III 16, 1287 a 10-18, “absolute monarchy, or the arbitrary rule of a sovereign over all the citizens, in a city which consists of equals, is thought by some to be quite contrary to nature; it is argued that those who are by nature equals must have the same natural right and worth, and that for unequals to have an equal share, or for equals to have an unequal share, in the offices of state, is as bad as for different bodily constitutions to have the same food and clothing. That is why it is thought to be just that among equals everyone be ruled as well as rule, and therefore that all should have their turn”.

<sup>865</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 7, 1135 a 4 – 5, “since constitutions also are not the same, though there is but one which is everywhere by nature the best”.

naturales preexistentes a la comunidad política<sup>866</sup>. Como decíamos anteriormente, Aristóteles no es un *iusnaturalista*. Sino que lo que Aristóteles defiende es que la justicia natural es una parte de la justicia política<sup>867</sup>.

Miller distingue los dos sentidos en los que se puede hablar de derechos naturales. “Los usos pueden ser distinguidos como sigue: un derecho natural 1 está *basado en la justicia natural*; un derecho natural 2 se posee *en un estado de naturaleza*, por ejemplo, en un estado prepolítico. Estos sentidos no son equivalentes, porque los derechos políticos que un ciudadano posee en una *polis* justa puede ser natural 1 y no ser natural 2. [...] Aristóteles tiene una teoría de los derechos natural 1 – pero no natural 2”<sup>868</sup>.

Y añade: “Una teoría de los derechos naturales 2 implicaría que los individuos poseen ciertos derechos únicamente por su naturaleza como individuos y aparte de cualquier consideración social o política. Teniendo en cuenta que Aristóteles también defiende que es parte de la naturaleza *humana* el ser un animal *político*, es

---

<sup>866</sup> Miller, F. D.: *Nature, Justice and Rights*, *op. cit.*, “It would be misleading to ascribe to Aristotle a theory of “natural rights” in the same sense as modern theorists like John Locke. Aristotle would not agree that individuals start from a non-political state of nature in which they already possess a robust set of natural rights merely by existing, or that these natural rights are pre-existing claims which must be subsequently recognized by a political constitution. Rather, on his view, the political community is a naturally existing phenomenon which may be in a natural or unnatural condition. When the polis is in a natural condition, it is governed according to natural justice and its citizens possess rights “based on nature” (*kata phusin*). In this qualified sense, Aristotle, is an ancestor of the natural rights tradition”, págs. 16 – 17.

<sup>867</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 7, 1134 b 18 – 19, “Of political justice part is natural, part legal, - natural, that which everywhere has the same force and does not exist by people’s thinking this or that”.

<sup>868</sup> Miller, F. D.: *Nature, Justice and Rights*, *op. cit.*, “The uses can be distinguished as follows: a natural 1 right is *based on natural justice*; a natural 2 right is possessed *in a state of nature*, i. e. in a prepolitical state. The senses are not equivalente, because the political rights which a citizen possesses in a just *polis* may be natural 1 without being natural 2. [...] Aristotle has a theory of natural 1 – but not natural 2 – rights”, pág. 88

muy improbable que reconozca algún derecho inherente a los humanos *qua* individuos”<sup>869</sup>

Con todo lo anterior, Miller pretende demostrar que Aristóteles es el fundamento de las teorías lockeanas de la “Ley de la naturaleza”<sup>870</sup>. Si bien es cierto que afirma que eso no implica hacer de Aristóteles un liberal<sup>871</sup>. Nuevamente, creemos que Miller lleva al extremo sus afirmaciones y fuerza la lectura de Aristóteles. Lo cual implica olvidar el peso que para Aristóteles tiene la comunidad, así como confundir los “fines” por los que podemos hablar de derechos en una y otra teorías.

Nosotros lo que sí creemos es que se puede defender la existencia de algo similar a los modernos derechos en la filosofía de Aristóteles. Porque “como asociación cooperativa, la *polis* justa debe reconocer los derechos de los miembros que contribuyen a ella. Reconocer “derechos” en Aristóteles es reconocer el respeto

---

<sup>869</sup> *Ibid.*, “A theory of natural 2 rights would typically hold that individuals possess certain rights solely on account of their natures as individuals and apart from any social or political considerations. Given that Aristotele also holds that it is a part of *human* nature to be a *political* animal, it is highly unlikely that he would recognize any rights inhering in humans *qua* individuals”, pág. 90.

<sup>870</sup> *Ibid.*, “Locke’s theory of “The Law of Nature” is a direct descendant of Aristotele’s theory of natural justice. In his early work, *Questions concerning the Law of Nature*, (untitled and unpublished, written in Latin c. 1664), Locke’s first argument for the existence of natural law appeals explicitly to Aristotle’s claim in *Nichomachean Ethics*, I 7, “that the proper function of man is the activity of the soul according to reason”. Locke also notes a similarity with the notion of natural justice in *Nichomachean Ethics*, V 7, as “that the law which has everywhere the same force”. Locke defends Aristotle’s distinction between natural and positive law at some length (*Questions*, I, 13 – 17). The *Two Treatises of Government* (published in 1690) also implicitly places Locke’s theory in the Aristotelian tradition, since he appeals a number of times to the writings of the “judicious” Richard Hooker (1554-1600), whose views on natural law derive from Thomas Aquinas (1225-74) and ultimately from Aristotele. Both Aristotle and Locke view nature as a standard by which legal systems and laws may be compared and evaluated”, pág. 122.

<sup>871</sup> *Ibid.*, “To attribute a theory of rights based on nature to Aristotle is not *per se* to locate him in the liberal tradition”, pág.91.

a la individualidad que es tema central de su teoría política”<sup>872</sup>. Estamos de acuerdo en esto con Miller, lo cual nos reafirma en nuestra posición de hablar del individualismo moderado del Estagirita.

### 3.4.2.3. Educación y leyes

“*Paideia*. Es difícil encontrar un término que sintetice de manera más ajustada la permanente dinámica de interacción voluntaria entre los ideales colectivos y las prácticas individuales”<sup>873</sup>. Estas palabras del profesor Lorite expresan de modo contundente el porqué creemos que la educación en la filosofía aristotélica representa una pieza clave en nuestro intento por mostrar que ética y política, público y privado, no responden a esferas separadas sino a ámbitos interrelacionados en la propia vida del individuo y de la *polis*.

La razón de esa interacción nos la da el profesor Calvo cuando nos recuerda que: “la cuestión de la educación no afecta solamente a los individuos: afecta a las familias y afecta sobre todo al Estado. En definitiva, para Aristóteles la educación no es otra cosa que la formación integral del individuo humano en el seno de una comunidad política”<sup>874</sup>. La educación debe adecuar a los individuos para formar

---

<sup>872</sup> *Ibid.*, “as a cooperative association a just polis must recognize the claims of each of its contributing members. To recognize “rights” in Aristotle is to acknowledge the respect for individuality which is a central theme of his political theory”, pág. 17.

<sup>873</sup> José Lorite Mena: “Introducción” al número 30 de *Daimon. Revista de filosofía*. “Paideía. Filosofía y educación”, septiembre-diciembre, 2003, Universidad de Murcia, Murcia, pág. 5.

<sup>874</sup> Tomás Calvo Martínez: “¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles” en *Daimon. Revista de filosofía*. “Paideía. Filosofía y educación”, septiembre-diciembre, 2003, Universidad de Murcia, Murcia, pág. 10.

parte del todo. Eso hace que se les deba formar como individuos éticos al igual que como individuos políticos.

También, respecto de la educación, las teorías aristotélicas vienen marcadas por su teleología. La educación se organiza en vistas a una causa final: el fin de la *polis* y el fin del individuo. Y como el bien de ambos es la consecución de la autorrealización, de la felicidad, a ello debe dirigirse la educación. Para conseguir dicho fin, la felicidad, los individuos deben ser virtuosos, en todos los ámbitos de la vida. Porque sí la vida feliz es una vida según la virtud y la razón, para alcanzar dicha vida deben ser educados tanto en lo moral como en lo intelectual

La educación es cuestión importante tanto para la ética como para la política. Desde el punto de vista de la *polis*, se debe educar a los individuos, ya desde niños<sup>875</sup>, a ser buenos ciudadanos porque de ellos dependerá el futuro de la *polis*. Deben aprender a ser buenos ciudadanos y buenos gobernantes, por lo que se les debe educar en la virtud cívica. Esto es, su educación debe estar en consonancia con la constitución bajo la que viven. Precisamente, la educación, dirá Aristóteles, será la responsable de que los regímenes permanezcan<sup>876</sup>. Por eso es tan importante para los legisladores la educación de los jóvenes<sup>877</sup>.

El cometido de educar a los individuos para ser buenos ciudadanos tiene una clara implicación moral. En primer lugar porque la *polis* es entendida por Aristóteles

---

<sup>875</sup> Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 14 -18, “The best laws, though sanctioned by every citizen of the state, will be of no avail unless the young are trained by habit and education in the spirit of the constitution, if the laws are democratic, democratically, or oligarchically, if the laws are oligarchical”.

<sup>876</sup> Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 12 -13, “Of all the things which I have mentioned that which most contributes to the permanence of constitutions is the adaptation of education to the form of government”.

<sup>877</sup> Aristot., *Pol.* VIII 1, 1337 a 10 – 11, “No one will doubt that the legislator should direct his attention above all to the education of the youth; for the neglect of education does harm to the constitution”.

como una asociación moral, pero además porque para ser buen ciudadano se debe estar educado, sobre todo, en las facultades morales. Se debe educar, como ya hemos afirmado, según la teleología aristotélica, para conseguir el fin tanto de la *polis* como de los individuos. Porque el fin de ésta depende del fin de todos y cada uno de sus miembros. Conseguir la felicidad tanto de la *polis*, como un todo, como la de los ciudadanos, implica actuar de modo virtuoso según la razón. Por lo que si la educación debe ser la piedra angular de esa consecución de la felicidad, ésta debe ser educación en la virtud y en la razón. Y que esto es así nos es confirmado al analizar las propuestas aristotélicas sobre la *paideía* que debe llevarse a cabo en la *polis* que nos propone.

Aristóteles a la hora de proponer una educación para los individuos vuelve la vista hacia su concepción del hombre, de aquellos hombres que van a ser educados, y desde ese atender a la *physis* de los individuos, Aristóteles nos habla de tres momentos en el desarrollo del alma<sup>878</sup>. Nos encontramos, en un primer lugar, con las disposiciones naturales de cada cual, con la *physis*. Y nos dice Aristóteles que ésta queda fuera del ámbito de la educación. En segundo lugar nos encontramos con el *ethos* del individuo, con el apetito y los deseos, que deben ser educados. Y en último lugar con el *logos*, que es el que, en última instancia, debe controlar los deseos.

La tarea de la educación es inculcar hábitos que dirijan de modo racional los apetitos de los jóvenes. Se debe educar de tal modo que la acción moral sea un “hábito”.

“Tanto en la *Ética a Nicómaco* (I 13, 1102 a 26 – 3 a 10) como en la *Política* (VII 15, 1334 b 15 ss.), al referirse expresamente a los objetivos de la educación, Aristóteles distingue dos partes en la

---

<sup>878</sup> Aristot., *Pol.*, VII 13, 1332 a 39 – 40, “There are three things which make men good and excellent; these are nature, habit, reason”.

naturaleza humana, en tanto que es una naturaleza racional. Hay en el ser humano una parte *racional*, la razón o entendimiento, cuya función es el conocimiento, y hay además una parte *irracional*, aquella que corresponde a las pasiones y a los apetitos. Esta parte, aun siendo de suyo irracional, puede, sin embargo, “obedecer” a los dictados de la razón. Por tanto, para el ser humano “vivir racionalmente” tiene una doble vertiente: en primer lugar y como aspiración más elevada, vivir racionalmente consistirá en cultivar el conocimiento, en *ejercitar la actividad intelectual*; en segundo lugar, vivir racionalmente consistirá en *acomodar los deseos y las pasiones a los dictados de la razón*. A la primera de estas dos dimensiones corresponde la educación intelectual que se lleva a cabo mediante la enseñanza y el razonamiento; a la segunda de estas dimensiones corresponde la educación moral que se lleva a cabo mediante la formación del carácter”<sup>879</sup>.

El culmen de la educación reside en la educación de la razón, para que se deseen y elijan las cosas bellas y buenas, y para que se conozca qué es necesario y útil, como medio para lograr lo bello y bueno. Una vez llegado a este punto culmen el hombre ha de estar en disposición de dirigirse a sí mismo, de ser dueño de sí, y por tanto de ser libre. Porque como afirma la profesora Swanson: “una educación completa es la que permite al ser humano no sólo ser un buen ciudadano sino gobernarse a sí mismo y a los demás”<sup>880</sup>.

Un hábito no se consigue en un día sino en la práctica continua. La realización de un acto virtuoso no significa *areté*, sino que ésta ha de ser un estado

---

<sup>879</sup> Calvo Martínez, T.: “¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles” en *Daimon. Revista de filosofía*. “Paideía. Filosofía y educación”, *op. cit.*, pág. 12.

<sup>880</sup> Swanson, J.A.: *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, *op. cit.*, “A complete education is one that enables a human being not only to be a good citizen but to rule both self and others”, pág. 155.



permanente. Pero, es que además, Aristóteles dice que no es la acción la que es buena en sí misma, sino que se convierte en buena debido al *ethos*, al carácter de quien lleva a cabo dicha acción. La acción no es buena porque tenga un resultado bueno, sino que hace falta que dicha acción sea realizada por el sujeto, con conocimiento de lo que hace, tras una deliberación libre y además con coherencia. La ética de Aristóteles es, como ya hemos mencionado, una ética de la acción, y será entonces, mediante las acciones como sabremos quien es un hombre bueno-virtuoso.

Para llevar a cabo esa vida feliz de acuerdo con las virtudes necesitamos que se nos eduque, necesitamos que se nos inculquen hábitos buenos. La *areté* no puede ser algo natural porque nada dado por naturaleza podría ser modificado por el hábito. “No son por naturaleza, ni contrarias a la naturaleza, las virtudes implantadas en nosotros. Estamos más bien adaptados por naturaleza para adquirirlas, pero se perfeccionan por el hábito”<sup>881</sup> y eso gracias a la educación. Es claro, por tanto, que no basta con estar bien educados, aunque esa buena educación sea crucial<sup>882</sup>.

Por todo lo dicho hasta aquí estamos en disposición de afirmar que:

“en esta cuestión de la educación se muestra, por lo demás, la conexión estructural entre la ética y la política que es característica del pensamiento aristotélico. Esta conexión se basa en dos convicciones fundamentales: (1) en primer lugar, que el fin último de la vida humana es uno y el mismo, tanto desde la perspectiva del

---

<sup>881</sup>Aristot., *Eth. Nic.*, II 1, 1103 a 24 -25, “Neither by nature, then, nor contrary to nature do excellences arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit”.

<sup>882</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, III 3, 1104 b 9 – 13, “For moral excellence is concerned with pleasures and pains; it is on account of pleasure that we do bad things, and on account of pain that we abstain from noble ones. Hence we ought to have been brought up in a particular way from our very youth, as Plato says, so as both to delight in and to be pained by the things that we ought; for this is the right education”.

individuo como desde la perspectiva del estado, y este fin [...] no es otro que procurar que los individuos-ciudadanos puedan vivir de un modo digno y satisfactorio, es decir, en último término, que les sea posible llevar una vida feliz; (2) en segundo lugar, que esta forma de vida digna y satisfactoria solamente puede conseguirse en el seno de una sociedad política, es decir integrado en el marco de una vida ciudadana”<sup>883</sup>.

Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿es, entonces, la educación algo, únicamente público, o es también privado?, y por tanto ¿a quién corresponde educar?

#### *a) Educación ¿pública o privada?*

El propio Aristóteles cierra el último capítulo del libro VIII de la *Política* con esta cuestión, diciendo: “Examinemos, entonces, [...] si la educación [de los niños] debe ser cosa de la *polis* o de los individuos privados, siendo esto último la costumbre común en nuestros días”<sup>884</sup>.

Y su respuesta es contundente:

“Ya que la totalidad de la *polis* tiene un fin, es manifiesto que la educación debe ser una y la misma para todos, y que ésta debe ser

---

<sup>883</sup> Calvo Martínez, T.: “¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles” en *Daimon. Revista de filosofía*. “Paideía. Filosofía y educación”, *op. cit.*, pág.17.

<sup>884</sup> Aristot., *Pol.*, VII 17, 1337 a 5 – 6, “Let us then inquire [...] wheter the care of the [children] should be the concern of the state or of private individuals, which latter is in our own day the common custom”.

pública, y no privada – no como en la actualidad, que cada uno se encarga de sus propios hijos de modo separado, y les da instrucciones separadas del tipo que mejor le parece; la preparación en las cosas que son de interés común debería ser la misma para todos. No debemos suponer que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, porque pertenecen a la *polis*, y son cada uno de ellos una parte de la *polis*, y el cuidado de una parte es inseparable del cuidado de la totalidad. En este particular como en otros los Lacedemonios deben ser alabados, porque se toman las mayores molestias en lo relativo a sus hijos, y hacen de la educación una cuestión de la *polis*”<sup>885</sup>.

Aristóteles, además, se pregunta, expresamente, sobre si la educación debe ser igual para todos o diversa según los que gobiernan y los que son gobernados. Y su respuesta es que a todos debe dársele la misma ya que los mismos ciudadanos unas veces gobiernan y otras son gobernados. Y como en la figura del gobernante coinciden ambas virtudes la del hombre *agathos* y la del ciudadano *spoudaios*, y todos los ciudadanos serán gobernantes en la *politeia*, todos deben ser educados en las mismas virtudes<sup>886</sup>. La educación de lo que el profesor Berti llama la “*polis feliz*” debe ser única e igual para todos los ciudadanos, porque todos y cada uno de ellos es

---

<sup>885</sup> Aristot., *Pol.*, VIII 1, 1337 a 21 -32, “Since the whole city has one end, it is manifest that education should be one and the same for all, and that it should be public, and not private – not as at present, when everyone looks after his own children separately, and gives them separate instruction of the sort which he thinks best; the training in things which are of common interest should be the same for all. Neither must we suppose that anyone of the citizens belongs to himself, for they belong to the state, and are each of them a part of the state, and the care of each part is inseparable from the care of the whole. In this particular as in some others the Lacedaemonians are to be praised, for they take the greatest pains about their children, and make education the business of the state”.

<sup>886</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “La conclusione è dunque che, dovendo gli stessi cittadini da giovani essere governati e da uomini maturi governare, a tutti dovrà essere fornita la stessa educazione, la quale sarà necessariamente un’educazione tanto ad essere governati che a governare, ma soprattutto a governare; e poiché, come è stato chiarito nel libro III, nel governante la virtù del cittadino coincide con quella dell’uomo in generale (cioè con la saggezza), l’educazione di tutti i cittadini dovrà essere anche educazione alla virtù in generale; quella che noi oggi chiamiamo educazione “umanistica””, pág. 93.

parte de la *polis*<sup>887</sup>. Y es, en ese sentido, en el que Aristóteles defiende una educación pública, si bien, como ya hemos hecho patente, no niega las bondades de la educación privada.

En este sentido, queremos precisar que si bien la educación pública parece ser más adecuada para la formación de los individuos no podemos aceptar, con los autores que niegan la existencia de lo privado o que hablan de la casa como el ámbito de la necesidad y como algo oscuro, que en la casa no se adquieran enseñanzas o que ésta no contribuya a la formación del individuo.

No podemos olvidar las apreciaciones que la profesora Swanson hace al respecto de esta problemática en su defensa de que en la filosofía aristotélica es mejor la educación privada<sup>888</sup>. Pues, si bien no creemos que la conclusión a la que llegue sea una conclusión aceptable, sí es cierto que presenta algunas premisas que nos parecen contundentes.

Creemos importante puntualizar que en el *oikos* los individuos se familiarizan con la mayor de las virtudes: la prudencia. Porque en el *oikos* se llevan a cabo juicios no con la ayuda de las leyes, sino desde la simple reflexión personal, ya que los gobernantes de la casa sólo pueden remitir a su concepción de la virtud moral. Y en este sentido se adquiere en la vida privada una de las mayores enseñanzas morales.

De igual modo es importante el papel que el *oikos* tiene en la crianza y educación de los individuos, desde su nacimiento, ya que hasta los siete años los niños están en manos de sus progenitores para ser cuidados y educados<sup>889</sup>. Es en la

---

<sup>887</sup> *Íbid.*, “L’educazione nella città felice – afferma Aristotele all’inizio del libro VIII – deve essere unica e uguale per tutti i cittadini, perché ciascuno di essi è parte della città, e la cura di essa deve essere pubblica e non privata”, pág. 98.

<sup>888</sup> Cfr. 2.2.2. Público y privado para Aristóteles según Swanson.

<sup>889</sup> Aristot., *Pol.*, VII 17, 1336 b 1, “Until they are seven years old they must live at home”.

familia, por tanto, donde se reciben las primeras enseñanzas. “Así como en las *polis* las leyes y las costumbres tienen fuerza, así también en la casa las palabras y los hábitos del padre, incluso más por causa del parentesco y de los beneficios que ofrece; porque los hijos comienzan con afecto y disposición a obedecer”<sup>890</sup>. Pero es que además, la “vida buena” depende, sobre todo, de la educación y la virtud<sup>891</sup>, y la casa debe asumir el papel de asegurar esa vida buena, debe ser un modelo<sup>892</sup>.

Aceptamos, como ya hemos dicho, al igual que hace Swanson, que Aristóteles cree que todos los ciudadanos deben ser educados según la ley, pero no podemos olvidar, que nuestro autor añade: “cada ciudadano debe también recibir una educación privada, superior a la educación pública, al no ser uniforme sino confeccionada según las necesidades y habilidades individuales”<sup>893</sup>. Por lo que las actividades de la casa están mejor adaptadas para la instrucción individualizada y para el reconocimiento de la individualidad que la educación pública.

Por lo que también a la hora de estudiar la educación podemos hablar de una interconexión entre lo público y lo privado. Y si, ciertamente, en este ámbito el peso recae de parte de lo público, no podemos menospreciar el papel que la casa, lo

---

<sup>890</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 b 4 - 7, ““For as in cities laws and character have force, so in households do the injunctions and the habits of the father, and these have even more because the tie of blood and the benefits he confers; for the children start with natural affection and disposition to obey”.

<sup>891</sup> Aristot., *Pol.*, III 13, 1283 a 24 - 26, “If we take into account a good life, then, as I have already said, education and excellence have superior claims”.

<sup>892</sup> Swanson, J.A.: *The Public and the private in Aristotle’s political philosophy, op. cit.*, “Since the “good life” depends on “education and virtue above all”, the household must assume a rule in securing the good life”, págs. 16-17.

<sup>893</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 b 7 – 13, “Individual education has an advantage over education in common, as individual medical treatment has; for while in general rest and abstinence from food are good for a man in a fever, for a particular man they may not be; and a boxer presumably does not prescribe the same style of fighting to all his pupils. It would seem, then, that the detail is worked out with more precision if the care is particular to individuals; for each person is more likely to get what suits his case”.

privado, tiene en la educación de los individuos, no sólo para la vida privada sino también para la vida como ciudadanos de la *polis*.

Podemos resumir la enseñanza aristotélica a este respecto con sus propias palabras:

“Sólo en la ciudad de Esparta, o en pocas más, el legislador parece haberse preocupado por la cuestión de la educación y de las ocupaciones; en la mayoría de las ciudades estas cuestiones han sido descuidadas, y cada hombre vive como le parece, “legislando sobre su mujer y sus hijos” a la manera de los Cíclopes. Ahora bien, lo mejor es que exista un cuidado público y recto de estas cuestiones; pero si la comunidad las descuida, parece lo justo que cada hombre ayude a sus hijos y amigos a conseguir la virtud, o al menos, deberían ser capaces o elegir hacerlo”<sup>894</sup>.

### ***b) A la educación por las leyes***

Una vez que hemos afirmado que compete a la comunidad política la educación de sus miembros, debemos analizar si es suficiente con la educación propiamente dicha o si es también necesario el uso de la fuerza a la hora de educar a los individuos. Y parece que esta segunda es la opción defendida por nuestro autor.

---

<sup>894</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 25 – 32, “In the Spartan state alone, or almost alone, the legislator seems to have paid attention to questions of nurture and occupations; in most states such matters have been neglected, and each man lives as he pleases, Cyclops-fashion, “to his own wife and children dealing law”. Now it is best that there should be a public and proper care for such matters; but if they are neglected by the community it would seem right for each man to help his children and friends towards excellence, and that they should be able or at least choose, to do this”.

Varias ideas subyacen a esta defensa. La *polis* es una multiplicidad que ha de unirse y constituir una comunidad. Eso se consigue, en gran medida, mediante la educación<sup>895</sup>. Para que a través de la educación se consiga la unidad necesaria para la existencia de la *polis* dicha educación debe ser de acuerdo a los principios constitucionales y del régimen bajo el que se encuentra la *polis*. Así se acomodará la forma de vida de los individuos y sus valores a la vida de ésta. Y para conseguir el objetivo debe educarse a los individuos ya desde niños, porque: “las mejores leyes, aun siendo consentidas por todos los ciudadanos de la *polis*, serán en vano a no ser que se forme a los jóvenes mediante el hábito y la educación en el espíritu de la constitución, si las leyes son democráticas, de modo democrático, o oligárquicamente, si las leyes son oligárquicas”<sup>896</sup>.

Luego, se debe educar bajo el espíritu de las leyes. Porque, como ya hemos visto, según nuestro autor, para ser buenas personas no es suficiente con el conocimiento y el buen razonamiento sino que tienen que entrar en juego otros factores, como el buen carácter que depende de la naturaleza de cada cual, y una buena educación que debe ser proporcionada desde la *polis* y en consonancia con su constitución<sup>897</sup>.

Es manifiesta la dificultad de educar a los individuos ya que, cuando se les deja a su libre actuación, estos suelen dirigir sus actos más por la persecución de los

---

<sup>895</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 b 36 – 37, “The state, as I was saying, is a plurality, which should be united and made into a community by education; and it is strange that the author of a system of education which he thinks will make the state virtuous, should expect to improve his citizens by regulations of this sort, and not by philosophy or by customs and laws”.

<sup>896</sup> Aristot., *Pol.*, V 9, 1310 a 14 -18, “The best laws, though sanctioned by every citizen of the state, will be of no avail unless the young are trained by habit and education in the spirit of the constitution, if the laws are democratic, democratically, or oligarchically, if the laws are oligarchical”.

<sup>897</sup> Aristot., *Pol.* VIII 1, 1337 a 12. “The citizen should be moulded to suit the form of government under which he lives”.

placeres y el rechazo de los dolores que por la propia razón. Esto es, parece que en el compuesto de razón y pasión, que es el hombre, la pasión tiene mucha fuerza a la hora de determinar las actuaciones. Y si es propio y bueno para el hombre el dirigirse según la razón, parece que esa educación, en la mayoría de los casos, sólo puede ser provista por unas buenas leyes. Porque, si realmente son buenas leyes, deben estar fundadas sobre la sabiduría y la inteligencia, sobre la razón. Esa es precisamente su esencia.

Podría bastar con la educación en la familia, o con una mera educación intelectual. Sin embargo, Aristóteles nos dice que las leyes deben tener capacidad coercitiva para que, pese a los deseos de los individuos, sean capaces de hacerles obrar en modo recto. En esa capacidad coercitiva, precisamente, son superiores a la autoridad paternal. Desde su realismo, el propio Aristóteles nos dice que:

“En cualquier caso, si (como hemos dicho) el hombre que debe ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos adecuados, y pasar su tiempo en buenas ocupaciones y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente malas acciones, y si esto puede lograrse si los hombres viven de acuerdo con un tipo de razón y de orden recto, si éste tiene fuerza, - si esto es así, las ordenes del padre no tienen la fuerza ni la obligatoriedad requerida (ni en general las ordenes de un sólo hombre, a no ser que sea un rey o algo similar), pero la ley tiene el poder de obligar, mientras es al mismo tiempo la expresión de la sabiduría práctica y de la inteligencia. Y mientras los hombres odian a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hacen rectamente, la ley no es odiada al ordenar hacer el bien”<sup>898</sup>.

---

<sup>898</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 15 – 24, “However that may be, if (as we have said) the man who is to be good must be well trained and habituated, and go on to spend his time in worthy occupations and neither willingly nor unwillingly do bad actions, and if this can be brought about



Ahí radica la necesidad de las leyes y su importancia: en que son racionales y tienen fuerza coercitiva. En muchos casos, quizá en la mayoría<sup>899</sup>, esta fuerza coercitiva resulta necesaria. Pero también es cierto que la educación privada, de la familia, en los hombres con predisposición al bien, puede influir más en los individuos que la propia ley, porque cuenta con la fuerza del afecto hacia el que educa. Al igual que es cierto que hay individuos que van más allá en su virtud que lo que exigiría la virtud del régimen, porque hay ocasiones en que las leyes no son buenas.

Por tanto, la educación debe ser una labor fundamental para el legislador. La educación que Aristóteles propone, como ya hemos visto al hablar de las libertades<sup>900</sup>, debe dar directrices al respecto del matrimonio, de la generación de los hijos y el aborto, el adulterio, la educación y crianza de los hijos, que serán los futuros ciudadanos de la *polis*. En todos esos y otros ámbitos deben las leyes inculcar hábitos a los ciudadanos.

El hombre necesita correctivos y por tanto necesita de la educación y de las leyes. Pues, el hombre cuando vive en una *polis* buena es el mejor de entre todos los animales, pero nos dice Aristóteles, cuando se aparta de las leyes y de la justicia, o sea de la *polis*, es el peor de todos ellos. El motivo de que pueda ser el mejor o llegar a ser el peor es, sobre todo, porque es inteligente y es capaz de ser más injusto que

---

if men live in accordance with a sort of intellect and right order, provided this has force, - if this be so, the paternal command indeed has not the required force or compulsive power (nor in general has the command of one man, unless he be a king or something similar), but the law has compulsive power, while it is at the same time an account proceeding from a sort of practical wisdom and intellect. And while people hate men who oppose their impulses, even if they oppose them rightly, the law in its ordaining of what is good is not burdensome”.

<sup>899</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 10, “A good man (they think), since he lives with his mind fixed on what is noble, will submit to beast of burden”.

<sup>900</sup> Cfr. Nuestro apartado 3.3.3. El valor de la libertad en la filosofía práctica aristotélica.

cualquier otro animal. Por tanto, podemos decir que para completar la obra de la ciencia política es necesaria la colaboración de los buenos legisladores. O lo que es lo mismo, hay necesidad de buenos políticos, aquellos que poseen sabiduría práctica política, entendida como sabiduría legislativa, para educar tanto en lo moral como en lo político.

### 3.4.3. *Homonoia y philia*

Citando a Pedro Laín Entralgo decimos que: “pocas realidades humanas tan estimadas por el griego antiguo como la *philia*, y pocas tan frecuentes entre los temas de su meditación”<sup>901</sup>. Son muchas las grandes y virtuosas amistades que nos ofrece la cultura griega. Ya en la *Iliada* Homero nos proporciona algunos de los más bellos ejemplos y escenas de *philia*. Pues, en Grecia parece lugar común la creencia de que el amigo es una de las más necesarias cosas para la vida. Como demuestran frases como ésta: “cuando dos van juntos, uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene; cuando se está solo, aunque se piense, la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil”<sup>902</sup>.

Ésta es, también, a nuestro entender, la opinión de Aristóteles, quien presta una atención sorprendente a este tema<sup>903</sup>. Además, nos parece fundamental la

---

<sup>901</sup> Pedro Laín Entralgo: *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 19.

<sup>902</sup> Homero, *Iliada*, X, 224.

<sup>903</sup> Lledó, E.: *Memoria de la ética*, *op. cit.*, pág. 107, “Tal vez sea esta descripción de la capacidad humana para sentir y asimilarse al prójimo, la parte más sorprendente de la ya sorprendente obra aristotélica. No hay en toda la literatura griega, ni siquiera en Platón, un análisis más minucioso ni más rico. El que, en Aristóteles, tenga lugar esta apasionada reflexión manifiesta una constante de la vida griega. El sentimiento de amistad inunda los poemas homéricos, irrumpe en la lírica y en el teatro, y se discute y analiza en los diálogos de Platón”.

concepción del filósofo de Estagira sobre la *philia* para poder comprender la esencia tanto de su ética como de su política. Ya que, como afirma Emilio Lledó, “la “medida” del hombre bueno es también la medida de la amistad. Su bondad se expresa en esa capacidad para sentir lo otro como bueno, como agradable y útil, y también como *medida de sí mismo*”<sup>904</sup>.

Como ya hemos hecho patente, defendemos, por un lado, que no existe separación entre las esferas de lo público y lo privado en la filosofía de Aristóteles, y por otro, defendemos su distinción. Y en esa distinción encontramos lo que para nosotros son conceptos clave de una y otra. El ámbito de la ética, de lo privado, aparece fuertemente marcado por lo que Aristóteles entiende por *eudaimonia*, *areté* y *philia*. El de la política por los conceptos aristotélicos de vida buena, justicia y *homonoia*.

A nuestro entender, el matiz diferenciador entre estas dos ciencias será el matiz que marca la diferencia entre la *philia* y la concordia o *homonoia*. Esto se debe a que la ética tiene como base la relación con uno mismo y con los *philoí*. Al ser el espacio de relación consigo mismo y con el amigo donde el individuo puede construir su *ethos* personal<sup>905</sup>. Mientras que, la política sólo puede tener lugar en la concordia, en ese espacio de consenso con el resto de ciudadanos. Por ello, la ligera diferencia de finalidades de ambas ciencias vendrá determinada porque mientras que en la *philia* lo que el individuo busca es su propio perfeccionamiento, mediante la

---

<sup>904</sup> *Íbid.*, pág. 109.

<sup>905</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1169 b 5-12, “It is also disputed whether the happy man will need friends or not. It is said that those who are blessed and self-sufficient have no need of friends; for they have the things that are good, and therefore being self-sufficient they need nothing further while a friend being another self, furnishes what a man cannot provide by his own effort; whence the saying “when fortune is kind, what need of friends?”. But it seems strange, when one assigns all good things to the happy man, not to assign friends, who are thought the the greatest of external goods. And if it is more characteristic of a friend to do well by another than to be well done by, and to confer benefits is characteristic of the good man and of excellence, and it is nobler to do well by friends than by stangers, the good man will need to do well by”.

concordia lo que busca es el consenso, un clima agradable, para perfeccionar el espacio común en el que se mueve. Si bien, éste al final repercutirá en la vida ética, porque sólo en una buena *polis* puede el hombre llegar a ser un hombre bueno<sup>906</sup>.

Pero, ¿qué entiende Aristóteles por *philia* y por concordia?

La *philia* es para Aristóteles el espacio donde, desde nuestro planteamiento, se debe dar la actividad más perfecta del hombre, que es la felicidad<sup>907</sup>. Y decimos desde nuestro planteamiento porque, como veremos al analizar la filosofía y la política, hay gran cantidad de estudiosos que defienden que la felicidad sólo puede tener lugar en el ámbito de la vida del sabio, del hombre de estudio, que vive aislado por ser autárquico<sup>908</sup>.

Nosotros, en cambio, desde nuestra lectura de los textos aristotélicos y desde las premisas que hasta aquí hemos presentado, defendemos que la *philia* es lo que perfecciona el acto ético. Es una afición por el otro, como deseo basado en la reciprocidad<sup>909</sup>. Es fundamento de la solidaridad, y por ello es el lazo social por

---

<sup>906</sup> Remitimos al apartado 3.4.1.1. b) Hombre bueno y buen ciudadano.

<sup>907</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1169 b 29 – 1170 a 3, “We have said at the outset that happiness is an activity; and activity plainly comes into being and is not present at the start like a piece of property. If happiness lies in living and being active, and the good man’s activity is virtuous and pleasant in itself, as we have said at the outset, and if a thing’s being one’s own is one of the attributes that make it pleasant, and if we can contemplate our neighbours better than ourselves and their actions better than our own, and if the actions of virtuous men who are their friends are pleasant to good men (since these have both the attributes that are naturally pleasant) – if this be so, the blessed man will need friends of this sort, since he chooses to contemplate worthy actions and actions that are his own, and the actions of a good man who is his friend have both these qualities”.

<sup>908</sup> Remitimos al apartado 3.4.5. Filosofía y política.

<sup>909</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 4, 1156 b 34 – 35, “In it each gets from each in all respects the same as, or something like what, he gives; which is what ought to happen between friends”. VIII 2, 1156 a 4, “To be friends, then, they must be mutually recognized as bearing goodwill and wishing well to each other”

excelencia<sup>910</sup>. Es la nobleza de la amistad lo que perfecciona el *ethos*. La *philia* es el fundamento de la comunidad social que da lugar a la *polis*<sup>911</sup>, y el fundamento de la individualidad, que da lugar a la ética. Es un hábito, es algo espontáneo pero tenemos que trabajarla. Las características necesarias para que ésta tenga lugar serán, según Aristóteles: el desinterés, la reciprocidad, la libertad y el conocimiento.

Respecto de este término griego, hemos de tener en cuenta la pérdida del significado original que conlleva su traducción<sup>912</sup>. Y es que la *philia* es extensionalmente más amplia que la amistad, incluye, además de lo que hoy llamaríamos “amistad”, las relaciones familiares, el vínculo entre marido y mujer y las relaciones eróticas<sup>913</sup>. Incluso es más fuerte afectivamente, ya que, “para que haya *philia*, debe existir sentimiento de afecto y la *philia* incluye los vínculos afectivos más fuertes e íntimos. Se puede decir de dos personas que son “sólo amigos”, pero no “sólo *philoí*”<sup>914</sup>.

---

<sup>910</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 8, 1155 a 21 – 28, “Friendship seems to hold states together and lawgivers to care more for it than for justice; for unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy; and when men are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a friendly quality”.

<sup>911</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 9, 1159 b 28 – 30, “In every community there is thought to be some form of justice, and friendship too; at least men address as friends their fellow-voyagers and fellow soldiers, and so too those associated with them in any other kind of community. And the extent of their association is the extent of their friendship, as it is the extent to which justice exists between them”.

<sup>912</sup> Ross, D.: *Aristóteles, op.cit.*, “La palabra griega tiene un sentido más amplio que en nuestra lengua; puede designar cualquier atracción mutua entre dos seres humanos”, pág. 327.

<sup>913</sup> Platón distingue claramente entre la *philia* y el *eros*, aunque ambos están íntimamente conectados. Platón analiza la naturaleza del *eros* en el *Fedro* y el *Banquete*, mientras que atiende a la naturaleza de la *philia* en el *Lisis*. El *eros* se realiza como *philia*, nos dice Platón en el *Fedro*, 209 b, “el amado es por naturaleza amigo del amante”.

También Aristóteles distingue ambos, por un lado el *eros* comienza con el placer visual, mientras que por otro la *philia* comienza con la benevolencia. Aunque la verdad es que el *eros* no es más que una exageración de la *philia*. Aristot., *Pol.*, VIII 6, 1158 a 11 – 12, “One cannot be a friend to many people in the sense of having friendship of the complete type with them, just as one cannot be in love with many people at once (for love is a sort of excess, and it is the nature of such only to be felt towards one person)”. En cualquier caso su íntima unión parece clara.

<sup>914</sup> Martha Nussbaum: *La Fragilidad del Bien*, Visor, Madrid, 1995, pág. 413.

Algunas de las notas características de la *philia* griega son: la mutua ayuda, fidelidad, aprecio en el estimar al amigo tanto como uno se estima a sí mismo, mutuo cuidado. Estas son características que ya encontramos en la amistad de los héroes griegos que nos presenta Homero. Ejemplos de ella encontramos entre Diómedes y Ulises, quienes deben prestarse ayuda si quieren cumplir su hazaña, o en la amistad entre Aquiles y Patroclo, quienes se muestran fieles y se cuidan mutuamente. Del mismo modo encontramos un Sócrates que nos dice que nada le ha importado tanto en su vida como la amistad<sup>915</sup>. Y es que tanto para Platón como para Sócrates es en la *philia* donde la *physis* humana puede realizarse plenamente.

En cuanto a la concordia, *homonoia*, Aristóteles dice que hay íntima relación entre benevolencia, concordia y *philia*<sup>916</sup>. Hay, incluso, quien pudiera pensar que éstas son lo mismo. Pero, realmente, la benevolencia es el principio de la *philia*, ya que ésta será benevolencia mutua<sup>917</sup>. La *homonoia* es una forma particular de *philia*, aquella que se da entre ciudadanos, entre miembros de una comunidad<sup>918</sup>. Precisamente por eso es presentada por Aristóteles como amistad civil, porque está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida tanto privadamente como en comunidad. Nuestro autor la define del siguiente modo: “La

---

<sup>915</sup> Este es también un tema importante en la filosofía de su maestro, Platón, quien dedica varios escritos a la *philia* y al *eros*. Los más importantes a este respecto son: *Lisis*, *Cármides* y *Banquete*. En el diálogo *Lisis*, diálogo dedicado a la *philia* y al *eros*, Sócrates muestra toda la pasión que tiene por dicho asunto. Éste lo que desea es tener amigos, y es que ni tan siquiera todo el dinero del mundo se puede comparar con un amigo. Platón, *Lisis*, 211 e, “Preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío. Tan grande es mi avidez por la amistad”.

<sup>916</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 5, 1166 b 30 – 32, “Goodwill is a friendly sort of relation, but is not identical with friendship; for one may have goodwill both towards people whom one does not know, and without their knowing, but not friendship”.

<sup>917</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 2, 1155 b 32 – 35, “To those who thus wish good we ascribe only goodwill, if the wish is not reciprocate; goodwill when it is reciprocal being friendship. Or must we add “when it is recognized”? For many people have goodwill to those whom they have not seen but judge to be good or useful; and one of these might return this feeling. These people seem to bear goodwill to each other; but how could one call them friends when they do not know their mutual feelings?”.

<sup>918</sup> Según la traducción del diccionario Vox, Griego – Español, *homonoia* significa conformidad de sentimientos, unanimidad, concordia, unión.

concordia parece entonces ser la amistad política, como comúnmente se dice; porque tiene que ver con las cosas que nos interesan y tienen influencia en nuestras vidas”<sup>919</sup>.

Este tipo de amistad civil, se da entre los buenos y semejantes<sup>920</sup>, aquellos que desean para ellos y para los demás lo justo y lo conveniente. Es una amistad en la que los hombres buscan el bien de todos y en este sentido está muy unida a la justicia política<sup>921</sup>. La concordia, por tanto, no puede darse entre malos porque ellos no se ponen de acuerdo, no pueden concordar casi ni con ellos mismos, porque son cambiantes y porque no desean lo justo para los demás. Dice nuestro autor que los malos: “En los beneficios aspiran a alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye”<sup>922</sup>. Los malos no ponen su grano de arena en lo común, y así no puede haber amistad cívica.

---

<sup>919</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 6, 1167b 1 – 3, “Unanimity seems, then, to be political friendship, as indeed is commonly said to be; for it is concerned with things that are to our interest and have an influence on our life”.

<sup>920</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 6, 1167 b 5 – 9, “Such unanimity is found among good men; for they are unanimous both in themselves and with one another, being, so to say, of one mind (for the wishes of such men are constant and not at mercy of opposing currents like a strait of the sea), and they wish for what is just and what is advantageous, and these are the objects of their common endeavour as well”.

<sup>921</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 9, 1160 a 9 – 30, “All forms of community are like parts of the political community; for men journey together with a view to some particular advantage, and to provide something that they need for the purposes of life; and it is for the sake of advantage that the political community too seems both to have come together originally and to endure, for this is what legislators aim at, and they call just what which is to the common advantage. Now other communities aim at some particular advantage, [...] All the communities, then, seem to be parts of the poolitical community; and the particular kinds of friendship will correspond to the particular kinds of community”.

<sup>922</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 6, 1167 b 9 - 14, “Bad men cannot be unanimous except to a small extent, any more than they can be friends, since they aim at getting more than their share of advantages, while in labour and public service they fall short of their share; and each man wishing for advantage to himself criticizes his neighbour and stands in his way; for if people do not watch it carefully the common interest is soon destroyed”.

La importancia de la *philia* en la filosofía práctica aristotélica nos parece evidente. Sobre todo si tenemos en cuenta que contra la propuesta platónica de la comunidad de mujeres, hijos y propiedad, Aristóteles alega, contra su maestro<sup>923</sup>, que ésta es contraria a la *philia*, fundamento de la concordia de la *polis*. Y es que dice Aristóteles que cuando la amistad es “de todos” ésta se diluye<sup>924</sup>. De este modo, nuestro autor hace patentes dos cosas fundamentales para las tesis que aquí estamos defendiendo. Por un lado, la importancia del ámbito privado en su filosofía, y por otro, la intrínseca unión existente entre lo público y lo privado. Lo primero se desprende de la defensa que Aristóteles hace de la familia y del *oikos* frente a lo que Platón defendía como el bien para la *República* por él diseñada. Lo segundo se deduce de la necesidad de la *philia* para la unidad de la *polis*, según las palabras de Aristóteles.

### 3.4.3.1. La *philia* en la ética aristotélica

Si nos centramos en la ética de Aristóteles observaremos que existen en ella tres conceptos íntimamente relacionados entre sí: el bien último del hombre o *eudaimonía* (felicidad), la *areté* (virtud) y la *philia* (amistad). Clara queda esta relación en palabras de Emilio Lledó: “La felicidad es algo que pretende cada individuo, y cada individuo realiza esa felicidad con su interpretación del bien. La virtud significa una organización de la *psyche* para que nos facilite distinguir el bien y conseguirlo. Pero la amistad es también una virtud. A través de ella, el bien

---

<sup>923</sup> Para la crítica que Aristóteles hace del comunismo de Platón vease Aristot., *Pol.*, libro II, caps. 1 - 4.

<sup>924</sup> Aristot., *Pol.*, II 4, 1262 b 14 - 15, “In an state having women and children common, love will be diluted”.



individual se amplía, consolida y confirma”<sup>925</sup>. Es, por tanto, claro que para Aristóteles la *philia* es un factor importante en su filosofía ya que la entiende como el fundamento y término de las relaciones. Y es, precisamente, entre el fundamento y el fin donde se da la ética.

A nuestro entender es, precisamente, la *philia*, la que pone en marcha y sirve de base a la ética aristotélica. El discípulo de Platón le otorga una importancia capital a este tema al dedicarle dos libros completos de su *Ética a Nicómaco*, y otras secciones amplias de su *Ética a Eudemo* y de su *Magna Moralia*. Tal vez, esa importancia venga dada por la propia experiencia personal de Aristóteles, como afirma Barker:

“En su amistad por Hermias, al igual que en su más temprana amistad por Eudemo, uno detecta la base de esta teoría de la amistad que defiende en la *Ética*, y que le sirvió en la esfera de la política al ayudarle a explicar la unidad del Estado [...] vemos en su vida el fondo de esa creencia en la familia como esfera de un tipo peculiar de amistad, teniendo, en virtud de dicha amistad, una gran influencia para el bien”<sup>926</sup>.

Aristóteles defiende en varios momentos de su obra que ser feliz es vivir bien y actuar bien. Y ya que la actividad es mejor que el reposo, la actividad de la virtud

---

<sup>925</sup> Lledó, E.: *Memoria de la Ética*, op. cit., pág. 112.

<sup>926</sup> Barker, Sir E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle*, op. cit., “In his friendship for Hermias, as in his still earlier friendship for Eudemus, one detects the basis of that theory of friendship which he preached in the *Ethics*, and which served him in the sphere of politics by helping to explain the unity of the State [...] we see the background in his life of that belief in the family as the sphere of a peculiar friendship, and as having, in virtue of that friendship, a great influence for good”, pág.214.

o excelencia del alma es la mejor, y ésta es precisamente la felicidad<sup>927</sup>. Pero, también defiende que no se puede hacer el bien sin los recursos necesarios, luego, la *eudaimonia* necesita de los bienes externos. Es más, “los que afirman que el que está en la tortura o ha sufrido infortunios es *eudaimon* si es bueno, están, intencionadamente o no, diciendo tonterías. Si bien porque necesitamos de la fortuna al igual que de otras cosas, algunos piensan que la buena fortuna es la misma cosa que la felicidad; pero eso no es así”<sup>928</sup>. Y es que la felicidad conlleva actividad, no vale el mero “estado virtuoso”, si no se deriva de él ninguna actividad<sup>929</sup>.

Si, como acabamos de afirmar, no se puede hacer el bien sin los recursos necesarios, entonces, no podremos actuar bien sin estos y por tanto no podremos ser felices. Uno de esos recursos materiales necesarios, si bien no el único, son los amigos. Es más, la amistad es virtud o implica virtud necesaria para la vida feliz, por un lado. Por otro los amigos, como acabamos de afirmar, son el bien máspreciado.

Veamos las palabras con las que Aristóteles comienza su reflexión sobre la *philia*:

---

<sup>927</sup>Aristot., *Eth. Eud.*, II 1, 1219 a 31 – 40, “Since the activity is better than the state, and the best activity than the best state, and excellence is the best state, that the activity of the excellence of the soul is the best thing. But happiness, we say, was the best of things; therefore happiness is the activity of a good soul. But since happiness was something complete, and living is either complete or incomplete and so also excellence – one excellence being a whole, the other a part – and the activity of what is incomplete is itself incomplete, therefore happiness would be the activity of a complete life in accordance with complete excellence”.

<sup>928</sup>Aristot., *Eth. Nic.*, VII 13, 1153 b 19 – 21, “Those who say that the victim on the rack or the man who falls into great misfortunes is happy if he is good, are, whether they mean to or not, talking nonsense. Now because we need fortune as well as other things, some people think good fortune the same thing as happiness; but it is not that”.

<sup>929</sup> Perfectamente ejemplarizado queda esto en *La Fragilidad del Bien* de Martha Nussbaum, *op. cit.*, quien traslada los ejemplos de Aristóteles a nuestros días, pensando en el caso de un coma irreversible de una persona virtuosa, su carácter continúa ahí, pero no se produce actividad, no podemos entonces decir que ahí existe felicidad alguna. El ejemplo usado por Aristóteles es el de aquel que pasa su vida durmiendo. Igualmente, puntualiza Aristóteles que las personas buenas sólo se apartarán de la felicidad en el caso de soportar muchos infortunios.

“[La amistad] es una excelencia o la implica, y está entre lo más necesario para vivir. Porque sin amigos uno no elegiría vivir, aunque tuviera todos los demás bienes; incluso los hombres ricos y los que están en posesión de cargos y de poder se piensa que necesitan amigos más que nada; pues ¿qué es el uso de la propiedad sin la oportunidad de beneficencia, la cual es ejercitada sobre todo y en el modo más alabable para con los amigos? ¿O cómo puede la prosperidad estar defendida y protegida sin amigos? <sup>930</sup>”.

La necesidad de los amigos viene avalada por la teoría aristotélica de que el hombre es un ser político. El hombre es un ser social por naturaleza y por tanto las actividades humanas son relacionales, luego, los elementos de una vida buena han de serlo también. Es por esto, que el Estagirita afirmará que la vida solitaria es insuficiente para la *eudaimonia*<sup>931</sup>.

“Ciertamente es extraño, también, hacer del hombre feliz un solitario; porque nadie elegiría poseer todas las cosas buenas con la condición de estar solo, ya que el hombre es una criatura política y alguien cuya naturaleza es vivir con otros. Por tanto, incluso el hombre feliz vive con otros; porque tiene las cosas que son por naturaleza buenas. Y, evidentemente, es mejor vivir los días con amigos y hombres buenos

---

<sup>930</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 4 -10, “[Friendship] is an excellence or implies, and is besides most necessary with a view to living. For without friends no one would choose to live, though he had all other goods; even rich men and those in possession of office and of dominating power are thought to need friends most of all; for what is the use of such property without the opportunity of beneficence, which is exercised chiefly and in its most laudable form towards friends? Or how can prosperity be guarded and preserved without friends?”.

<sup>931</sup> Este tema será objeto de estudio en el apartado 3.4.5. Filosofía y política.

que con extraños y otro tipo de personas. Por tanto, el hombre bueno necesita amigos<sup>932</sup>.

De nuestra naturaleza misma surge esa necesidad de tener amigos, y no sólo eso, sino que, además, para ser felices debemos llevar una vida buena basada en las virtudes. Y resulta que es esa nobleza de la *philia* la que dará perfección a nuestras actividades. Pues, como acabamos de ver, es la *philia* una *areté*, según apunta Aristóteles al comienzo de su libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, o al menos, no existe sin dicha *areté*. Como dice Pierre Aubenque, “la amistad es un sustituto imperfecto de la autarquía divina, igual que el pensamiento discursivo es un sustituto de la contemplación de sí mismo [...] y que la virtud es un sustituto de una sabiduría más que humana. [...] La amistad no deja de prolongar a nivel humano las intenciones divinas”<sup>933</sup>.

Pero, ¿cómo entiende nuestro autor la *philia*? Para responder a esto debemos analizar los textos fundamentales sobre este tema: los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*.

Comienza Aristóteles en el libro VIII, capítulo 1, haciendo grandes elogios a la amistad. Todos necesitamos de los amigos, estos son indispensables. Nadie desea vivir sin amigos, defiende Aristóteles. Es más, los hombres lo son para la vida en común y, por tanto, la *philia* es un sentimiento innato del corazón de los hombres

---

<sup>932</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1169 b 17 -21, “Surely it is strange, too, to make the blessed man a solitary; for no one would choose to possess all good things on condition of being alone, since man is a political creature and one whose nature is to live with others. Therefore even the happy man lives with others; for he has the things that are by nature good. And plainly it is better to spend his days with friends and good men than with strangers or any chance persons. Therefore happy man needs friends”.

<sup>933</sup> Aubenque, P.: *La prudencia en Aristóteles*, op. cit. pág. 209.

Para la interpretación de Pierre Aubenque de las aporías que presenta la concepción aristotélica de la amistad véase el apéndice “Sobre la amistad en Aristóteles” en Aubenque, P.: *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.

para quienes es parte de su *physis*. Incluso, afirma que es la *philia* la que mantiene unida la familia y la *polis*. Por eso, es necesaria no sólo para los individuos sino también para la vida de la *polis*. Ésta es necesaria para todos<sup>934</sup>, jóvenes, viejos y hombres en plenitud de la vida. En los primeros es necesaria, ya que hará que estos eviten sus faltas. En los segundos, será indispensable para contribuir a sus cuidados. En los hombres en plenitud de la vida es en los que se dará la “buena amistad”, y será ésta la que los estimule a acciones bellas y honestas. Recuerdan estas afirmaciones aristotélicas el diálogo de su maestro en el que se habla de que un ejército perfecto sería aquel formado por amantes y amados, ya que estando en presencia de sus amados, los amantes actuarían siempre con valentía por no sentirse avergonzados frente a aquellos<sup>935</sup>.

La *philia* es lo más necesario para la vida, dice Aristóteles. Sin embargo, hay opiniones muy dispares respecto de lo qué es la amistad, en quiénes se da, cuántas formas de amistad hay, etc...<sup>936</sup>. Lo que nos lleva a señalar que es éste un asunto discutible. Lo cual no equivale a decir que es algo subjetivo, pues Aristóteles cree que, si usamos el *logos*, llegaremos a una solución válida para dichas cuestiones.

Nuestro autor analiza qué es realmente la *philia*<sup>937</sup>. Se pregunta si existe la amistad en todos, si pueden los malos tener amigos, si existe sólo un tipo de amistad o varios<sup>938</sup>, y poco a poco va argumentando y dando respuesta a estas preguntas. No es Aristóteles un filósofo que se conforme con la aporía, él se compromete,

<sup>934</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 11 – 16, “It helps the young, too, to keep from error; it aids older people by ministering to their needs and supplementing the activities that are failing from weakness; those in the prime of life it stimulates to noble actions – “two going together” – for with friends men are more able both to think and to act”.

<sup>935</sup> Cfr. Discurso de Fedro en el *Banquete* de Platón.

<sup>936</sup> También Platón discute, por boca de Sócrates, muchas de estas cuestiones en el *Lisis*. Si la amistad se da entre los iguales o los distintos, si se da entre los buenos, o si puede darse entre los malos. Cfr. Platón, *Lisis*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993, 213 a – 216 c.

<sup>937</sup> Para un análisis detallado de lo que Aristóteles afirma sobre la amistad veáse Adomeit Klauss, *Aristóteles, sobre la amistad*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995.

<sup>938</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 1.

normalmente, a dar una respuesta a ésta. Además, debemos ser conscientes de que muchas de las respuestas que da a estas preguntas parecen algo muy actual, parecen algo obvio desde nuestra mentalidad del siglo XXI; aunque, tal vez, no lo fuera tanto en la Grecia en la que él vivió y defendió dichas posturas.

El discípulo de Platón afirma que sólo amamos lo que es amable, y que esto puede serlo de tres modos distintos: lo bueno, lo agradable y lo útil<sup>939</sup>. Pero, no todos juzgamos como amable lo mismo, cada uno juzgaremos como tal lo que entendemos es un bien para nosotros<sup>940</sup>. Lo amable será lo que parece bueno. Y añade que no podemos hablar de *philia* con los objetos, al no ser ésta una relación recíproca<sup>941</sup>. Y es que, precisamente, una condición esencial para que pueda tener lugar la *philia* es la reciprocidad. La benevolencia, desear el bien del otro por él, no es lo mismo que la *philia*. La primera se volverá *philia* cuando sea recíproca. Y es que insiste constantemente Aristóteles en que la amistad no puede permanecer secreta, que hay que conocer los sentimientos mutuos. Ésta es, a nuestro modo de entender, una de las grandes diferencias con el *eros*<sup>942</sup>. Uno sí puede amar sin ser correspondido, pero parecería ridículo decir que se es amigo del otro sin que el otro lo sepa. Por eso mismo el *eros* no podría ser el paso de lo privado a lo público.

Aristóteles explica esos tres modos de *philia*<sup>943</sup>, que hemos dicho que son: lo útil, lo placentero y lo bueno. Los dos primeros modos de amistad no los considera

---

<sup>939</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 2, 1155 b 16 – 21, “The kinds of friendship may perhaps be cleared up if we first come to know the object of love. For not everything seems to be loved but only the lovable, and this is good, pleasant or useful; but it would seem to be that by which some good or pleasure is produced that is useful, so that it is the good and the pleasant that are lovable ends”.

<sup>940</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 2, 1155 b 23 – 26, “It is thought that each loves what is good for himself, and that the good is without qualification lovable, and what is good for each man is lovable for him; but each man loves not what is good for him but what seems good”.

<sup>941</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 2, 1155 b 28, “Of the love of lifeless objects we do not use the word “friendship”; for it is not mutual love”.

<sup>942</sup> El *eros* pertenece única y exclusivamente al ámbito de lo privado.

<sup>943</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 3 y 4. En estos capítulos Aristóteles explica los tres tipos de *philia*, así como las diferencias entre ellas.

verdadera amistad, ya que no se ama al otro por sí mismo, y por tanto las califica Aristóteles de amistades accidentales, al ser estas débiles y mudables<sup>944</sup>. Esas relaciones no se miden más que por la esperanza del bien personal que se sacará de ellas. Estas amistades son muy variables, no tienen consistencia, la variabilidad es propia de lo accidental. En cambio, la amistad verdadera debe ser duradera y permanente. Es más, para que se forme una amistad buena hace falta mucho tiempo<sup>945</sup>.

Los que se quieren por el interés, por lo útil, no se quieren por sí mismos, sino en la medida en la que son útiles el uno para el otro. Tampoco los que se quieren por placer se quieren por sí mismos. No se tienen afecto por la manera de ser, sino por lo que proporcionan de agradable. Estas amistades no tienen que ver con el cómo es la persona, no se quiere al amigo por ser él mismo. Por ello, son amistades de segundo grado, son accidentales, inconstantes, porque aquello por lo que se ama al amigo también lo es. La amistad por utilidad, dice Aristóteles, es la propia de los viejos y de los jóvenes que buscan su conveniencia.

En cambio, la amistad por placer es característica sobre todo de los jóvenes. Estos aman por pasión. Por eso, tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, cambiando muchas veces en un mismo día. Sí esto es así, ciertamente, a tal amistad

---

<sup>944</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 4, 1157 b 1 – 4, “Friendship being divided into these kinds; bad men will be friends for the sake of pleasure or of utility, being in this respect like each other, but good men will be friends for their own sake, i. e. in virtue of their goodness. These, then, are friends without qualification; the others are friends incidentally and through a resemblance to these”.

<sup>945</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 3, 1156 b 26 - 32, “Such friendship requires time and familiarity; as the proverb says, men cannot know each other till they have “eaten salt together”; nor can they admit each other to friendship or be friends till each has been found lovable and been trusted by each. Those who quickly show the marks of friendship to each other wish to be friends, but are not friends unless they both are lovable and know the fact; for a wish for friendship may arise quickly, but friendship does not”.

debemos considerarla accidental. Aun así, esta amistad por placer, es mejor que la amistad utilitaria<sup>946</sup>.

Por su parte, la *philia* por lo bueno sí estará basada en el amigo en sí, reconocido como bueno<sup>947</sup>. Y es que, para Aristóteles, son los mismos los que son buenos amigos y los que son buenos hombres<sup>948</sup>. Si algo tiene claro Aristóteles es que la *philia* se da entre los buenos, es algo que repite constantemente. Esa amistad será duradera, ya que se dará entre hombres buenos que se asemejan en virtud. Y es que la *philia* verdadera se da entre semejantes<sup>949</sup>.

Las características de esta *philia* perfecta serán, como ya hemos afirmado: el desinterés, la reciprocidad, la libertad y el conocimiento. Esta forma de *philia* contiene en sí las otras dos, ya que los buenos serán siempre útiles para el amigo, y por supuesto agradan de una manera absoluta. La razón de esto es que, sólo las personas buenas se aman por su propio valer<sup>950</sup>, pues los malos no hallan ningún placer en frecuentarse los unos a los otros, de no ser que les mueva a ello algún interés<sup>951</sup>. Esto requiere conocer al amigo, y amarlo por sí mismo, pero este amor ha de ser recíproco.

Frecuentemente, oímos el tópico de que “los amigos buenos se pueden contar con los dedos de una mano”, o que “amigos de verdad hay muy pocos”. Y tal vez

---

<sup>946</sup> Para todos estos aspectos veáse Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 3.

<sup>947</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 6, 1158 a 26 - 27, “They should look out for friends who, being pleasant, are also good, and good for them too; for so they will have all the characteristics that friends should have”.

<sup>948</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 30, “We think it is the same people that are good men and friends”.

<sup>949</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 6, 1158 b 1 - 6, “Friendships involve equality; [...] It is by their likeness to the friendship of excellence that they seem to be friendship”.

<sup>950</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX capítulo 8, sobre la amistad del hombre bueno y su amistad consigo mismo.

<sup>951</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 4, 1166 b 25 - 29, “The bad man does not seem to be amicably disposed even to himself, because there is nothing in him to love”.



sea cierto, pero si queremos encontrar un porqué para estas frases y, tal vez, la verdad de estas afirmaciones, tendremos que escuchar las razones que da Aristóteles<sup>952</sup>. Dice que no se puede tener amistad perfecta con muchos<sup>953</sup>, al igual que no podemos enamorarnos de muchos a la vez. Entre otras razones porque *philia* significa acción<sup>954</sup>. Además, porque es difícil que muchos agraden fuertemente a uno. Aunque sí podemos tener muchos “amigos” útiles o por placer.

Sócrates también insiste en el *Lisis*<sup>955</sup> sobre la dificultad de encontrar buenos amigos, y más aun de saber realmente lo que es la verdadera *philia*. Estas amistades, dice Aristóteles, son raras ya que los hombres con esas condiciones son pocos. Y no sólo eso, sino que este tipo de relación necesita tiempo y vivir en comunidad, ya que hemos de comprobar que el otro es digno de amistad y de confianza<sup>956</sup>. Es fuerte la

---

<sup>952</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 10, 1171 a 6 – 12, “It is found difficult, too, to rejoice and to grieve in an intimate way with many people, for it may likely happen that one has at once to be merry with one friend and to mourn with another. Presumably, then, it is well not to seek to have as many friends as possible, but as many as are enough for the purpose of living together; for it would seem actually impossible to be a great friend to many people. This is why one cannot love several people; love tends to be a sort of excess friendship, and that can only be felt towards one person; therefore great friendship too can only be felt towards a few people”.

<sup>953</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 6, 1158 a 11 – 16, “One cannot be a friend to many people in the sense of having friendship of the complete type with them, just as one cannot be in love with many people at once (for love is a sort of excess, and it is the nature of such only to be felt towards one person); and it is not easy for many people at the same time to please the same person very greatly, or perhaps even to be good for him. One must, too, acquire some experience of the other person and become familiar with him, and that is very hard. But with a view to utility or pleasure it is possible that many people should please one”.

<sup>954</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 7, 1168 a 19 - 20, “Love is like activity, being loved passivity; and loving and its concomitants are attributes of those who are the more active”.

<sup>955</sup> Platón: *Lisis*, 211 d – 212 a, “Hay algo que deseo desde niño, como otros desean otras cosas. Quién desea tener caballos, quién perros, quién oro, quién honores. A mí, sin embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío. ¡Tan amigo de los amigos soy! Viéndoos a vosotros, a ti y a Lisis, me asombro, y os felicito porque, tan jóvenes, habéis llegado a poseer tal don, de una manera tan rápida y sencilla. Has logrado rápida y fácilmente que él sea tu amigo y tú, el suyo. Pero yo estoy tan lejos de tal cosa que no sé de qué modo se hace uno amigo de otro”.

<sup>956</sup> Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, libro VIII, capítulo 4, afirma que sólo la *philia* entre personas honestas está al abrigo de toda calumnia. La calumnia es uno de los grandes peligros para la *philia*,

necesidad de convivencia, ya que según dice en el capítulo 5<sup>957</sup>, la ausencia parece dejar la *philia* en el olvido. Ésta, fuera de la convivencia, parece más benevolencia que amistad, “ya que nada hay tan propio de los amigos como la convivencia”<sup>958</sup>. Además, en el capítulo 6, dirá que ni los viejos ni los agrios de carácter suelen tener amigos, ya que es difícil la convivencia con ellos<sup>959</sup>.

Un punto que merece la pena resaltar es si la amistad se da entre los iguales o entre los diferentes. Importante es este tema también en el diálogo platónico *Lisis*, diálogo sobre la *philia*. Platón, o en su caso, Sócrates, no consiguen darnos una respuesta clara. Tras muchos argumentos a favor de la amistad como semejanza, y otros tantos a favor de ella como desemejanza, Sócrates no puede más que concluir diciendo que no sabe lo que es amigo<sup>960</sup>. En cambio, Aristóteles, parece tenerlo clarísimo, y dirá que la *philia* es igualdad. El concepto clave de la *philia* parece ser precisamente éste, porque la amistad es definida por Aristóteles como relación recíproca entre iguales. La igualdad es condición de la verdadera amistad<sup>961</sup>.

---

pero los amigos buenos no darán crédito a una calumnia. Y es que sólo los buenos tendrán confianza plena el uno en el otro.

<sup>957</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 5, 1157 b 6 -11, “For those who live together delight in each other and confer benefits on each other, but those who are asleep or locally separated are not performing, but are disposed to perform, the activities of friendship; distance does not break off the friendship absolutely, but only the activity of it. But if the absence is lasting, it seems actually to make men forget their friendship”.

<sup>958</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 5, 1157 b 19, “There is nothing so characteristic of friends as living together”.

<sup>959</sup> Llama la atención el “desprecio” que parece sentir hacia los ancianos en este tema de la amistad, cuando, en cambio, los admira y alaba en casi todos los demás terrenos a causa de su experiencia y sabiduría.

<sup>960</sup> Platón: *Lisis*, 22 e, “¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el discurso? Es claro que nada. Quizá nos falte, como a los oradores en los juicios, reconsiderar todo lo que ha sido dicho. Porque, si ni los queridos ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido – pues ni yo mismo me acuerdo, de tantas como han sido –, si nada de esto es objeto de amistad, no me queda nada más que añadir”.

<sup>961</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 5, 1157 b 32 – 1158 a 2, “In loving a friend men love what is good for themselves; for the good man in becoming a friend becomes a good to his friend. Each, then, both love what is good for himself, and makes an equal return in goodwill and in pleasantness; for friendship is said to be equality, and both of these are found most in the friendship of the good”.

Las personas de baja moral serán amigos por placer o por interés; mientras que las personas buenas estarán unidas por lazos personales, ya que son semejantes en ese bien. No sólo han de ser iguales los amigos por virtuosos, o por sus aficiones, sino que todo ha de estar igualado en ellos. Ambos reciben beneficios semejantes el uno del otro. Y es que las diferentes clases de amistad remiten siempre a la igualdad. Aunque, en el libro VIII, capítulo 7, dice nuestro autor que, es cierto que existe otra especie de *philia*, la que se da entre desiguales, la que se da entre uno superior y otro inferior<sup>962</sup>. Pero, pese a esa desigualdad, cuando se ama de manera proporcional al mérito, se establece la igualdad. Ejemplos de este tipo de *philia* son la que existe entre el padre y el hijo, el marido y la mujer, o el jefe y su subordinado. Pero dice Aristóteles que es difícil precisar hasta dónde puede llegar este tipo de *philia* entre desiguales.

Más adelante, en el capítulo 13, dirá que, en esa *philia*, donde se da la superioridad de uno respecto del otro, ambos pueden llegar a ser iguales en *areté* si ambos son realmente buenos, o pueden llegar a serlo bajo el punto de vista del agrado. Lo que parece claro es que deben llegar a ser iguales dando a los que son superiores una compensación proporcionada. Tener en cuenta el mérito de cada uno es poner a los amigos en pie de igualdad y salvar la amistad<sup>963</sup>. Esto es lo que debe regular la *philia* entre personas desiguales.

Lo que aparece de modo claro en la filosofía aristotélica y aquí nos sirve para defender nuestra afirmación de la unidad del ámbito de lo privado y el de lo público es que el hombre para ser plenamente feliz, para sentirse plenamente realizado, necesita de otros. Suele decirse que el hombre feliz no necesita amigos, pues es autárquico. Se dice que tiene todos los bienes externos necesarios. Y añadimos

---

<sup>962</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7.

<sup>963</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 13.

nosotros con Aristóteles, precisamente, por eso mismo no sería comprensible que no gozara de uno de los mayores bienes, los amigos. Un ser humano bueno y feliz debe tener alguien a quien hacer el bien, y en caso de desgracia poder compartirla o en caso de felicidad serlo aun más. Además, el ser humano bueno está rodeado de otros que le quieren precisamente por su bondad. Y en ese querer se da la unión en la que el amigo es para el amigo un segundo yo.

Como último punto nos gustaría mencionar el tema del amor a uno mismo, ya que éste es fundamental en la filosofía de Aristóteles, quien presenta al amigo como otro yo. Por un lado, nos dice que “la mayoría de las personas por ambición desean, al parecer, más ser amados que amar ellos mismos”<sup>964</sup>, y por otro, nos apunta que la amistad no es eso sino lo que demuestran las madres por los hijos. La *philia*, dice, consiste más en amar que en ser amado, por eso mismo la relación de la madre con el hijo representa la *philia* por excelencia<sup>965</sup>. En cambio, en el capítulo anterior, tan solo unas líneas antes, formula la pregunta de si puede uno desear para sus amigos los más grandes bienes, por ejemplo que lleguen a ser dioses. Y dice que en ese caso desaparecerá la *philia* y con ella los bienes que ésta conlleva. Es entonces, cuando Aristóteles dice que no hace falta que deseemos todos los bienes al amigo pues cada uno desea los bienes principalmente para sí mismo<sup>966</sup>.

---

<sup>964</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 8, 1159 a 13, “Most people seem, owing to ambition, to wish to be loved rather than to love”.

<sup>965</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 8, 1159 a 27 – 1159 b 1, “It seems to lie in loving rather than in being loved, as is indicated by the delight mothers take in loving; for some mothers hand over their children to be brought up, and so long as they know their fate they love them and do not seek to be loved in return (if they cannot have both), but seem to be satisfied if they see them prospering; and they themselves love their children even if these owing to their ignorance give them nothing of a mother’s due. Now since friendship depends more on loving, and it is those who love their friends that are praised, loving seems to be the characteristic excellence of friends, so that it is only those in whom this is found in due measure that are lasting friends, and only their friendship that endures”.

<sup>966</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 8, 1159 a 6 – 12, “The question whether friends really wish for their friends the greatest goods, e.g. that of being gods; since in that case their friends will no longer be friends to them, and therefore will not be good things to them (for friends are good things). Now if we were right in saying that friend wishes good to friend for his sake, his friend must remain the

Por un lado, encontramos que parece ser despreciable el egocentrismo, el amor a sí. Ya que, a más se ocupe uno de sí mismo, menos se ocupará de los demás. Por otro lado, es cierto, para nuestro autor, que es un hecho que los sentimientos de amistad entre los hombres nacen del amor a sí mismo. Sólo el que puede ser amigo de sí puede también ser amigo de otro. El hombre ético, bueno, puede y debe amarse porque en él se da lo deseable. Debe ser su propio objeto de deseo. En cambio los pobres de espíritu, los malos, los antipáticos, no ofrecen nada amable, y por tanto no se amarán ni tan siquiera ellos mismos. Por tanto, el amor a sí mismo es deseable sólo para aquellos buenos. En ese caso, dicho amor será beneficioso y en él podemos encontrar el paso de la necesidad de perfeccionamiento ético personal al amor al otro, al amigo, al que el hombre bueno quiere como a sí mismo<sup>967</sup>.

El amor a sí es un tema controvertido en Aristóteles, pero lo cierto es que nuestro autor diferencia entre el amor de sí de aquellos que siguen su parte racional del alma y el de aquellos que siguen su parte irracional<sup>968</sup>. El amor de estos últimos es más parecido al egoísmo<sup>969</sup> y dañará tanto al propio hombre como a su vecino<sup>970</sup>. En cambio, el hombre bueno que actúa según la parte racional de su alma sabe que la

---

sort of being he is, whatever may be; therefore it is for him only so long as he remains a man that he will wish the greatest goods. But perhaps not all the greatest goods; for it is for himself most of all that each man wishes what is good”.

<sup>967</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX 4.

<sup>968</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 8, 1168 b 18 – 23, “So those who are grasping with regard to these things gratify thier appetites and in general their feelings and the irrational element of the soul; and most men are of this nature thus the epitete has taken its meaning from the prevailing type of self-love, which is a bad one; it is just, therefore, that men who are lovers of self in this way are reproached for being so”.

<sup>969</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 b 1 – 3, “Surely the love of self is a feeling implanted by nature and not given in vain, although selfishness is rightly censured; this, however, is not the mere love of self, but the love of self in excess”.

<sup>970</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 8, 1169 a 12 – 14, “The good man should be a lover of self (for he will both himself profit by doing noble acts, and will benefit his fellows), but the wicked man should not; for he will hurt both himself and his neighbours, following as he does evil passions”.

mayor satisfacción es actuar de modo razonable y noble<sup>971</sup>. Lo cual implica actuar teniendo en cuenta los intereses propios así como los de los amigos. Para un hombre así, lo privado posibilita la vida noble haciendo posible el servicio a lo público. Por tanto, dicho amor de sí servirá tanto a lo privado como a lo público, otorgará los mayores bienes tanto a la *polis* como a sí mismo.

Este es uno de los puntos que nos parecen esenciales para poder defender la diferencia existente entre el ámbito de lo público y el de lo privado. Nos parece que señala perfectamente la diferencia entre la búsqueda de la perfección personal, que es tarea de la ética, y la búsqueda del bien común, que pertenece a la política. Si bien, ambos ámbitos están intrínsecamente marcados por la naturaleza relacional del ser humano. Es, precisamente, aquí donde podemos ver la diferente naturaleza de esas relaciones en uno y otro ámbito.

También David Ross lo entiende así:

“A través de toda la *Ética*, fuera de los libros sobre la amistad, hay raras alusiones a la posibilidad o a la necesidad de que el hombre se interese personalmente por los otros; el altruismo está casi completamente ausente. Huellas de la concepción egoísta se encuentran hasta en la descripción de la amistad, como tenía que ser, porque la amistad no es una simple benevolencia, sino que exige correspondencia. Pero se hace justicia al elemento altruista; amar, dice Aristóteles, es más esencial a la

---

<sup>971</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 8, 1168 b 29 – 34, “Such a man would seem more than the other a lover of self; at all events he assigns to himself the things that are noble and best, and gratifies the most authoritative element in himself and in all things obeys this; and just as a city or any other systematic whole is most properly identified with the most authoritative element in it, so is a man; and therefore the man who loves this and gratifies it is most of all a lover of self”.

amistad que ser amado, y cuando un hombre quiere bien a su amigo, es en razón del amigo y no en vistas de su propia felicidad”<sup>972</sup>.

En nuestra opinión parece claro que la *philia* aristotélica, y en general la que propone la concepción griega, es en cierta medida una amistad egoísta e instrumentalizada. El hombre se relaciona y crea la *polis* porque por su *physis* necesita perfeccionarse, necesita completarse y eso lo hace completando su esencia en la *polis*. Al no poder relacionarse con todos de modo perfecto y virtuoso, para perfeccionarse elegirá a unos pocos, los amigos. Entonces, desde nuestro punto de vista de ciudadanos del siglo XXI, podríamos entender que lo que se busca es una amistad interesada. Si bien, lo cierto es que Aristóteles busca en la *philia* por excelencia el interés supremo, un interés sustancial, no accidental. Se busca la perfección de ambos amigos, y eso hemos de considerarlo lícito.

Observamos que esta búsqueda de utilidad se da en la amistad en todas las edades. En los jóvenes la amistad “sirve” para evitar las faltas, en los ancianos para contribuir a sus cuidados. Y, entre los hombres de mediana edad es la que los hace mejores a ellos mismos, los estimula a las bellas acciones. El amigo que hace la buena acción sale ganando porque la acción buena queda en él. Esto que nosotros entendemos como egoísmo se debe a la concepción estática del hombre que tienen los griegos, ya que para ellos la esencia parece ser la identidad del sujeto<sup>973</sup>.

---

<sup>972</sup> W. David Ross, *Aristóteles*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1981.

<sup>973</sup> Hará falta un cambio de visión del hombre para cambiar esta concepción de la amistad, y ese cambio llegará con el Cristianismo. Era necesaria una visión relacional del hombre para poder pasar a tener amistades desinteresadas. En la concepción cristiana el individuo no tiene que completarse sino que lo que debe de hacer es darse a sí mismo. No pretende mejorar su esencia sino afirmar al otro, como distinto de uno mismo. No es necesaria la identificación con el otro, que parece tan necesaria bajo la concepción griega del hombre.

A este respecto y para un estudio sobre ese cambio de mentalidad a una visión dinámica de la naturaleza humana véase: Luis Álvarez Munárriz: *Perspectivas sobre la naturaleza humana*, Diego Marín ed., Murcia, 1996.

Sin embargo el ejemplo de la *philia* por excelencia propuesto por Aristóteles, el de la madre y el hijo, parece basado en el mayor de los desintereses posibles. Dicho ejemplo nos da una razón por la que desechar la postura que Hannah Arendt ponía en boca de nuestro autor respecto del papel de las mujeres y la infravaloración que éste hacía de ellas. Nos parece contundente que Aristóteles proponga a la mujer como ejemplo supremo de *philia*. Quizá, el ejemplo parezca disonante con la caracterización que hace de la *philia* verdadera, pues de ésta dice que es sólo posible entre hombres de unas determinadas características, como ya hemos mostrado. Pero, lo cierto es que Aristóteles no infravalora ni mucho menos el papel de la mujer<sup>974</sup>.

### 3.4.3.2. Política y concordia

De modo análogo a como ocurre en la ética, creemos que existen tres conceptos fundamentales en la política de Aristóteles. Estos son la vida buena<sup>975</sup>, la justicia<sup>976</sup> y la concordia (*homonoia*). La vida buena es, según Aristóteles, el fin último de la *polis*. La justicia, a su vez, es la virtud política por excelencia y la concordia o amistad cívica será la que dé la posibilidad del espacio donde se realice la política. La concordia es la que posibilita el espacio a la justicia, siendo incluso superior a ésta.

Las asociaciones existentes en la *polis*, como por ejemplo la familia, tienen sentido por sí mismas pero su fin está integrado en el de aquella. Dice Aristóteles, y

---

<sup>974</sup> Para un análisis más detallado de este aspecto véase el apartado 3.4.4.3. Hombre y mujer.

<sup>975</sup> Lo que Aristóteles considera vida buena o mejor, para el individuo, lo analizaremos en el apartado 3.4.5. Filosofía y política.

<sup>976</sup> Remitimos al apartado 3.4.2.2. Justicia política y derechos individuales.



aquí ya ha sido motivo de estudio<sup>977</sup>, que al igual que en el cuerpo humano cada órgano tiene su finalidad, pero todos actúan articuladamente en la finalidad del ser vivo. De modo análogo, cada una de las comunidades ha de tener su propia finalidad; ha de tener su propia justicia, que regule los intercambios; y debe gozar de su propia amistad que sirva de lazo entre los individuos de dicha asociación, integrándose todas ellas en la finalidad de una única *polis*. Pero, añade Aristóteles que la amistad en la *polis* tiene incluso mayor importancia que la justicia, ya que es la amistad la que no sólo permitirá la unión de los individuos dentro de ésta, sino que también servirá de lazo entre las diferentes *polis*<sup>978</sup>.

De lo dicho con anterioridad se sigue la radical unión de la justicia y la amistad como elementos de la *polis*. Las leyes y, lo que es más, la Constitución de la *polis* sólo cumplirán su papel bajo un estado de concordia entre los ciudadanos. Esto se debe a que dicha asociación política es un compuesto de materia y forma. La Constitución de la *polis* es su “forma”. Pero ésta no puede darse sin “materia”, que en este caso no es otra cosa que los ciudadanos. Y sólo si estos cooperan unos con otros tendrá sentido la asociación.

Por decirlo con palabras de Sir Ernest Barker:

“La íntima unidad del Estado, al igual que la de las asociaciones, se encuentra en la justicia y la amistad que une a sus miembros. Ellos dan y reciben, esto puede ser de acuerdo con los dictados de una justicia que implique una compensación imparcial, o según el espíritu de una amistad generosa. En la *Ética* justicia y amistad están íntimamente

---

<sup>977</sup> Remitimos al apartado 3.4.2. Visión holística o visión individualista de la *polis*.

<sup>978</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 21 -27, “Friendship seems to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice; for unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy; and when men are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a friendly quality”.

conectadas; pero mientras la justicia se entiende como necesitada de la amistad, la amistad es entendida como suficiente por sí misma para el Estado en el que se encuentra”<sup>979</sup>.

Aristóteles añade a esto que existen varios tipos de justicia en las diferentes constituciones y formas de gobierno, y que éstas se corresponden con los distintos tipos de amistad. Analiza esa correspondencia entre los tipos de amistad y los formas de gobierno en el libro VIII, capítulo 10, de su *Ética a Nicómaco*. Dice que existen tres tipos de regímenes políticos, así como tres desviaciones de estos, y que a cada uno de ellos le corresponde un tipo de amistad<sup>980</sup>.

El primer tipo de gobierno que presenta es “la realeza”, en el que el mando lo tiene un hombre, al que caracteriza como bueno. La desviación de ésta es “la tiranía”. El segundo tipo de régimen que presenta Aristóteles es “la aristocracia”, que es el gobierno de los mejores. Su desviación es “la oligarquía”. En último lugar habla de un régimen basado en la propiedad, y que por tanto debería ser llamado “timocracia”, si bien parece ser denominado, comúnmente, “*politeia*”. Su perversión es la “democracia”. Esta última es presentada por Aristóteles como la menos perversa de las desviaciones.

En la realeza, la amistad del rey con sus súbditos se asemeja a la que existe entre el padre y el hijo. El rey bueno cuida de sus súbditos, como el padre cuida del hijo. Estas formas de amistad implican superioridad. En la aristocracia la amistad se asemeja a la del marido y la mujer. Ésta es la amistad correspondiente a la

---

<sup>979</sup> Barker, Sir E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle*, op. cit., “The inner unity of the State, like that of associations, is to be found in the justice and friendship which unite its members. They give and receive, it may be according to the dictates of a justice which means even-handed requital, it may be in a spirit of generous friendship. In the *Ethics* justice and friendship are closely connected; but while justice is regarded as needing friendship in addition, friendship is viewed as of itself sufficient for the State in which it is found”, pág.235.

<sup>980</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 9 - 11.

excelencia, en la que al mejor le corresponde un mayor bien, igual que ocurre en la justicia. En cuanto a la *politeia*, la amistad de los miembros se asemeja a la amistad que existe entre los hermanos o compañeros, que son iguales y de la misma edad. En ella los ciudadanos pretenden ser iguales y equitativos.

En las desviaciones de estas formas de gobierno, “como apenas hay justicia, tampoco hay amistad. Ésta existe menos en la peor; pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia”<sup>981</sup>. Y aunque en la democracia, siendo la mejor de las desviaciones sí existe amistad, gracias a que los ciudadanos tienen muchas cosas en común, esa amistad es como la de aquellas casas en las que no hay amo.

Tras observar la importancia que tiene la amistad en las formas de gobierno, hemos de prestar atención a cuál es la forma de amistad que Aristóteles defiende para su *polis*. Esa amistad será presentada por nuestro autor como *homonoiá*. Pero, ¿qué es para Aristóteles la amistad cívica o concordia<sup>982</sup>? La respuesta a esta pregunta nos la ofrece en su ética. Los tres textos que nos parecen fundamentales para dicha cuestión son los libros VIII y IX de *Ética a Nicómaco* y el libro VII, capítulos 7, 9 y 10, de *Ética a Eudemo*.

Si cuando hablábamos de la *philia* en los escritos de la ética de Aristóteles decíamos que esta concepción era en cierto modo egoísta. Ahora, hemos de decir que es aquí, en estos capítulos sobre la amistad cívica donde Aristóteles parece

---

<sup>981</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 11, 1161 a 30 – 33, “In the deviation-forms, as justice hardly exists, so too does friendship. It exists least in the worst form; in tyranny there is little or no friendship. For where there is nothing in common to ruler and ruled, there is not friendship either, since there is not justice”.

<sup>982</sup> Llama la atención observar que este término, concordia, sea tan poco analizado por los estudiosos de Aristóteles. De entre los materiales usados para esta investigación ninguno de ellos hace referencia explícita a dicho concepto.

desechar ese egoísmo, para atender “al otro”. Y, esa “preocupación” por los demás viene de la mano de cómo entiende Aristóteles tanto la justicia como la concordia. Pues, “mientras, el hombre, dice Aristóteles, tiende y debe tender a su propia *eudaimonia*. En la teoría de la justicia hay un reconocimiento implícito de los derechos de los demás”<sup>983</sup>.

Pero es que, además, justicia y amistad no pueden ir separadas, “el reencuentro con el otro supone el reconocimiento de una semejanza. Por eso la amistad engendra justicia. Nadie puede, así, desear mal alguno para su semejante, o sea para aquel que es otro “sí mismo””<sup>984</sup>. Podemos afirmar que mientras la *eudaimonia* buscada en la ética es una felicidad individual, mediante la concordia, en la búsqueda de la vida buena, el bien individual se amplía a los otros.

La concordia, por tanto, es necesaria en aquellos regímenes políticos en los que ha de haber consenso para llevar a cabo el gobierno de la *polis*. Pues, la concordia no implica el acuerdo total, pero sí el acuerdo en las cosas prácticas que afectan a la vida de la *polis*, no sólo respecto de los fines, sino también de los medios. Hay concordia en la propia propensión natural a formar la *polis*, que en el fondo implica percepciones o concepciones morales compartidas.

El gobierno que propone Aristóteles, la *politeia*, es uno de esos regímenes políticos en los que ha de haber consenso para poder gobernar. En él los gobernados comparten muchas cosas al igual que sucede en la *polis* democrática. Nuestro autor defiende la solidaridad necesaria de la democracia frente a la insolidaridad de los regímenes tiránicos. La concordia, como ya hemos dicho, será el elemento de unión de toda *polis* democrática, así como de toda *politeia*. En estos tipos de gobierno la

---

<sup>983</sup> Ross, W. D.: *Aristóteles, op. cit.*, pág. 328.

<sup>984</sup> Lledó, E.: *Memoria de la Ética, op. cit.* pág. 108.

ley ha de ser fruto del diálogo, del consenso. Aquí vuelve a aparecernos este término tan importante en la filosofía aristotélica: el *logos*.

La *polis* es comunicación, en ella vivir o ser es realmente convivir. Sin lenguaje la sociabilidad sería imposible, pero con él es inevitable. La concordia en cierto modo es eso, es diálogo y es ponerse de acuerdo. No hace falta que los que disfrutan de la concordia sean iguales, ni que tengan los mismos deseos, basta con que se pongan de acuerdo en las decisiones encaminadas a encontrar lo mejor para la vida en común.

Esa es la opinión de Aristóteles:

“Decimos que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés. Es, por tanto, sobre las cosas que deben ser hechas por lo que se dice que hay concordia entre ellos, y de entre esas cosas sobre aquellas que tienen consecuencias y en las que es posible para ambas o todas las partes conseguir lo que desean”<sup>985</sup>.

Por esto mismo, la amistad cívica de la *polis* no puede ser egoísta. En el momento en que entra en juego el egoísmo ésta se rompe. El egoísmo suele aparecer en la *polis* cuando hay escasez de recursos. Pues, como dice Emilio Lledó: “nadie puede sentirse vivir si la vida no le permite despegarse, por la miseria, de percibir su

---

<sup>985</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 6, 1167 a 27 – 29, “We do say that a city is unanimous when men have the same opinion about what is to their interest, and choose the same actions, and do what they have resolved in common. It is about things to be done, therefore, that people are said to be unanimous, and, among these, about matters of consequence and in which it is possible for both or all parties to get what they want”.

propia e insuperada indigencia. Nadie puede amar al otro, si está obligado todavía a defender duramente su propio cuerpo, su propio ser”<sup>986</sup>.

Hemos dicho que esta amistad no puede ser egoísta, pero ciertamente sí es utilitarista. Aristóteles acepta que, la amistad política está constituida principalmente en función de la utilidad<sup>987</sup>. Esta amistad por utilidad se da no sólo entre los ciudadanos de una misma *polis*, que no se bastan a sí mismos y que buscan el buen vivir en consenso y para todos, si no que ella también sirve de lazo entre las diversas *polis*, lo cual es de clara utilidad para éstas. Pero, además, ésta se dará básicamente entre hombres buenos, ya que son ellos los únicos capaces de consensuar sus opiniones<sup>988</sup>.

Aristóteles habla de dos tipos de amistad política basada en la utilidad semejantes a los tipos de justicia: la ética y la legal<sup>989</sup>. Cuando la amistad cívica se

---

<sup>986</sup> Lledó, E.: *Memoria de la Ética*, op. cit., pág.113.

<sup>987</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1242 a 6 – 8, “Civic friendship has been established mainly in accordance with utility; for men seem to have come together because each is not sufficient for himself, though they would have come together anyhow for the sake of living in company”. Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1242 b 21, “Civic friendship is that resting on equality; it is based on utility; and just as cities are friends to one another, so in the like way are citizens. “The Athenians no longer know the Megarians”; nor do citizens one another, when they are no longer useful to one another, and the friendship is merely a temporary one for a particular exchange of goods”.

<sup>988</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 5, 1167 b 5 – 9, “Such unanimity is found among good men; for they are unanimous both in themselves and with one another, being, so to say, of one mind (for the wishes of such men are constant and not at the mercy of opposing currents like a strait of the sea), and they wish for what is just and what is advantageous, and these are the objects of their common endeavour as well”.

<sup>989</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 13, 1162 b 22 – 1163 a 1, “Now it seems that, as justice is of two kinds, one unwritten and the other legal, one kind of friendship of utility is moral and the other legal. [...] The legal type is that which is on fixed terms; its purely commercial variety is on the basis of immediate payment, while the more liberal variety allows time but stipulates for a definite *quid pro quo*. In its variety the debt is clear and not ambiguous, but in the postponement it contains an element of friendliness; and so some states do not allow suits arising out of such agreements, but think men who have bargained on a basis of credit ought to be content. The moral type is not on fixed terms; it makes a gift, or does whatever it does, as to a friend; but one expects to receive as much or more, as having not given but lent; and if a man is worse off when the relation is dissolved than he was when it was contracted he will complain. This happens because all or most

basa en un acuerdo, ésta es legal. Pero, cuando se da desde la confianza de unos en otros esa es una amistad ética. Esta misma distinción la hace el discípulo de Platón respecto de la justicia: “la amistad política mira, pues, el acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención; por ello ésta es más justa, es una justicia amistosa”<sup>990</sup>. Es más, la amistad ética es más noble, pero la útil es más necesaria<sup>991</sup>.

Esto nos lleva a ver que Aristóteles defiende una política algo más altruista de lo que era su ética, en la que el individuo, sobre todo, buscaba su completitud, su propio bien. Aquí, en la política, lo que se busca es lo justo y lo conveniente para todos, y eso se encuentra en la amistad por utilidad que proporciona la amistad cívica<sup>992</sup>. En este sentido, buscar cómo hay que comportarse con el amigo es buscar una cierta justicia, siempre una justicia proporcional. Pues, “hay que medir con un solo criterio, no numéricamente, sino proporcionalmente. Hemos de medir en efecto, según una proporción, como se mide la comunidad política”<sup>993</sup>.

Con todo lo dicho en este análisis de la concordia, hemos de aceptar la radical unión entre la justicia y la amistad cívica en la filosofía política del Estagirita. Según éste, si se practicase la *philia* no haría falta la justicia, y es que la justicia en su punto máximo se asemeja a la *philia*. Los legisladores buscan la concordia que, como decimos, es parecida a la *philia* y huyen de la discordia. Pues, como dice Aristóteles, ella es el verdadero lazo entre las *polis*. Además, la justicia y la amistad se hallan en

---

men, while they wish for what is noble, choose what is advantageous; now it is noble to do well by another without a view to repayment, but it is the receiving of benefits that is advantageous”.

<sup>990</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1243 a 32 - 33, “Civic friendship, then, looks to the agreement and the thing, moral friendship to the choice; here then we have a truer justice, and a friendly justice”.

<sup>991</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1243 a 34 -36, “Moral friendship is more noble, but useful friendship more necessary; men start, then, by proposing to be moral friends, i.e. friends through excellence; but as soon as some private interest arises, they show clearly they were not so”.

<sup>992</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1243 b 4 – 5, “If their friendship is of the useful or civic kind, we must consider what would have been profitable lines for an agreement”.

<sup>993</sup> Aristot., *Eth. Eud.*, VII 10, 1243 b 28-31, “The measurement must be by one measure, only here not by a term but by a ratio; we must measure by proportion, just as one measures in the associations of citizens”.

toda asociación. La medida de la asociación es precisamente la *philia*. Y es que, “la obligación de ser justo naturalmente aumenta con la amistad, lo que implica que justicia y amistad existen entre las mismas personas y tienen una extensión igual”<sup>994</sup>.

Aristóteles parece tener claros todos estos puntos. Pero ¿lo tienen tan claro nuestros legisladores actuales? Desde nuestra perspectiva parece que no. Es en cuestiones como ésta en la que creemos que deberíamos escuchar la voz griega del Maestro. No encontramos actualmente un tratado de política donde aparezca la amistad. En cambio:

“Cuando Aristóteles redacta sus reflexiones sobre la amistad recoge, como último testimonio de un espíritu democrático en extinción, la memoria de aquella aventura en la que durante siglos los hombres habían aprendido a encontrarse en el afecto. El suelo sobre el que se había levantado aquella democracia estaba forjado por una idea de verdad, *aletheia*, que obligaba a los hombres a coincidir en algo que podía trascender el corto alcance de sus intereses, y por un sentimiento de “solidaridad” (*philia*), que les llevaba a encontrarse en el otro, para seguir aceptándose y queriéndose, de una nueva manera, a sí mismos”<sup>995</sup>.

Precisamente, en este hecho nos basamos nosotros para defender que la amistad es el ámbito del paso de lo privado a lo público, de las relaciones íntimas del sujeto consigo mismo y con los amigos íntimos a la amistad cívica con los miembros de la comunidad con los que estamos necesariamente avocados al entendimiento,

---

<sup>994</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 9, 1160 a 6 – 8, “The demands of justice also naturally increase with the friendship, which implies that friendship and justice exist between the same persons and have an equal extension”.

<sup>995</sup> Lledó, E.: *Memoria de la Ética*, *op. cit.*, pág. 108.



tanto por el bien personal, individual, como por el colectivo, que también repercute, en última instancia en el del individuo.

Es como dice Emilio Lledó: “Como si en el horizonte de las relaciones humanas, que se había sostenido sobre los vínculos de la sangre, de la familia y de la tribu, hubiese aparecido otra nueva forma de mirarse los hombres, de entenderse y de asociarse”<sup>996</sup>. Esta nueva forma de relacionarse es la amistad, la amistad política, a la que Aristóteles no puede menos que poner como fundamento de toda relación en la *polis*, frente a las teorías de su maestro.

Platón defendía la unidad de la *República* mediante la forzosa comunidad de mujeres e hijos, a lo que Aristóteles alega que eso sería contraproducente para la *polis*. Dicho comunismo acabaría con la verdadera amistad que, como hemos dicho, es fundamento de la concordia necesaria para la *polis*. Aristóteles no es contrario a la unidad, pero cree que la *polis*, que él entiende como pluralidad, sólo podrá encontrar dicha unidad mediante la *philia*, la educación, las costumbres comunes y las leyes. No acepta, por tanto, Aristóteles la abolición de lo que para él tan importante es: el ámbito de lo privado. No puede supeditar éste al ámbito de lo público.

Con esto creemos estar en posición de negar las teorías republicanas que defendían la negación e infravaloración del *oikos* y, más genéricamente, de lo que nosotros hemos caracterizado por ámbito privado. Al igual que nos parece haber fundamentado nuestro rechazo a las posturas individualistas de los liberales aristotélicos. Pues, a este respecto, estamos de acuerdo con el profesor Berti en que:

---

<sup>996</sup> *Ibíd*, pág. 107.

“no estamos, por tanto, demasiado lejanos de las posiciones platónicas, mientras que ciertamente sí lo estamos de posiciones como las del individualismo moderno”<sup>997</sup>.

Y podemos concluir diciendo que la *philia* es un bien tanto público como privado, pues ni la *polis* ni los individuos particulares pueden vivir sin ella. Es una virtud para el individuo, y surge precisamente de la iniciativa privada en la que los gobernantes no pueden inmiscuirse. Pero, al mismo tiempo, ha de ser tema de estudio y preocupación para los legisladores pues sin ésta no puede sobrevivir el régimen. Luego, la *philia* es una necesidad tanto como un bien. Además, la relación más privada que pueda existir, la del amor a sí mismo proporciona, seguramente, una de las mayores oportunidades para llevar a cabo la virtud si uno vive de acuerdo con la razón. De igual modo, la concordia de la *polis* favorecerá la privacidad de los individuos.

#### **3.4.4. *Oikos y polis***

La ciencia política, en palabras de Aristóteles, trata sobre el bien supremo del hombre, al que identifica con el bien de la *polis*<sup>998</sup>. Pues, la *polis* es definida por nuestro autor como la sociedad constituida en vistas del bien supremo, y comprende todos los demás bienes. Atiende al bien supremo, ya que sólo en ella se pueden llevar a cabo todas las virtudes y, por tanto, sólo en ella pueden los individuos ser

---

<sup>997</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Non siamo dunque così lontani dalla posizione platonica, mentre lo siamo certamente di più da posizioni come quelle dell’individualismo moderno”, pág.53.

<sup>998</sup> Estas ideas ya han sido expuestas y defendidas en el apartado 3.4.1.1. El fin del individuo y el de la comunidad.

felices<sup>999</sup>. La *polis* es, además, un “todo” en tanto que es el conjunto de muchas casas con lo que ello implica.

Si bien todo lo anterior es cierto, debemos matizar algunos aspectos sobre la relación entre las familias u *oikos* y la *polis*. Podríamos pensar, como dice Aristóteles, que muchos defienden, que la *polis* no es más que un *oikos* grande. O lo que es lo mismo, que la diferencia entre el *oikos* y la *polis* no es más que de tamaño. Ésta es, precisamente, la postura de su maestro, de Platón. Por eso en Platón, como veíamos, uno y otro ámbito coinciden. Para él público y privado se identifican. En cambio para Aristóteles, la diferencia no es únicamente de tamaño, sino de especie. Por ello, también sus gobiernos son diversos así como la legitimidad de estos. Por eso, para el filósofo de Estagira la relación entre lo público y lo privado, como venimos analizando, es mucho más compleja.

Nos dice Aristóteles que los que creen que el poder de familia y el político son lo mismo se equivocan. Tanto la familia como la *polis* deben tener un jefe, pero la diferencia entre familia y *polis* no es de tamaño sino que éstas son sociedades de especie diversa. Esa es su gran polémica a este respecto con Platón. Ya que tanto el modo de entender la organización de la *polis* como el bien de ésta son distintamente concebidos en las teorías de discípulo y maestro.

Para conocer cuál es la postura aristotélica respecto del lugar que éste otorga tanto a lo público como a lo privado debemos estudiar y analizar qué entiende nuestro autor por *oikos* y por *polis*, siendo éstos los espacios a los que normalmente se ha reducido lo público y lo privado. Analizaremos primero el *oikos* y sus particularidades, para después pasar a estudiar la sociedad perfecta o *polis*.

---

<sup>999</sup> A este respecto remitimos al apartado 3.4.5. Política y filosofía.

#### 3.4.4.1. *Oikos y oikonomia*

El objeto de estudio de la política, en el sentido estricto de ciencia política, es la *polis*. Y entiende Aristóteles a ésta como un conjunto de muchas familias, por tanto, si queremos estudiar la *polis* debemos comenzar, siguiendo las propias indicaciones del Estagirita, por las partes más simples de aquello que queremos conocer que, en este caso, serían las unidades que forman la *polis*: las familias.

La familia antigua, como ya hemos expuesto anteriormente, tenía una extensión muy distinta de lo que hoy entendemos por familia. La familia griega viene referida por el término *oikos*, y éste implica tanto las propiedades privadas en el sentido de casa, territorio y animales, así como los miembros de ésta, padre, mujer e hijos. Y, por tanto, también las relaciones entre estos se incluían en lo que se entendía por *oikos*: la del marido con la esposa, la del padre con sus hijos y la del amo con los esclavos. Por eso, Aristóteles, al hablarnos de lo que es el *oikos*, analiza esas tres relaciones, así como la propiedad privada. Éstas son el objeto de estudio de lo que se llamó *oikonomia*, o arte del gobierno del *oikos*.

La familia nace, según nos dice Aristóteles, de dos tipos de asociación: la del hombre y la mujer, y la del amo y el esclavo. Ambas uniones son naturales al estar basadas las dos en la satisfacción de los instintos. La unión del hombre y la mujer se basa en el instinto sexual, y de ésta surgirá la segunda de las relaciones existentes en la familia, la del padre con sus hijos. En cuanto a la relación entre el amo y el esclavo podemos decir que nace del instinto de conservación tanto del que manda como del que obedece. Ya que para el primero es natural mandar. Y en la naturaleza

del segundo está el obedecer, el servir al amo<sup>1000</sup>. Por lo tanto, ésta es una unión mutuamente beneficiosa para ambos.

Entre las partes del *oikos* encontramos tanto a la mujer como al esclavo. Y frente a posturas que identifican a ambos, aquí es importante resaltar, para nuestro propósito, que Aristóteles diferencia claramente entre la mujer y el esclavo. Sitúa a ambos en un distinto nivel debido, sobre todo, a la capacidad que la mujer tiene para autogobernarse, de la que carece el esclavo.

Aristóteles caracteriza los tres tipos de relaciones existentes en el *oikos* según ciertos tipos de gobierno. A la relación existente entre el marido y la mujer la denomina de tipo político, porque tiene lugar entre iguales. Si bien, la diferencia entre el gobierno del hombre sobre la mujer y el de la *polis* se encuentra en que en el de la *polis* existe alternancia en el mando, mientras que en el gobierno del marido sobre la mujer es siempre el hombre quien manda. Y esto es así porque, dice nuestro autor que, el hombre es más apto para mandar que la mujer. Al gobierno del padre sobre los hijos lo denomina real, en el sentido de que se ejercita sobre desiguales. Mientras que la relación del amo y el esclavo es de tipo despótico.

Además de estas relaciones, hemos dicho que forma parte del *oikos* la propiedad privada. Por eso, el arte de gobernar el *oikos*, la *oikonomia* o administración familiar, debe atender tanto a esas relaciones familiares como a la adquisición y conservación de bienes.

---

<sup>1000</sup> Este es un tema muy controvertido, pues en nuestra opinión la verdadera explicación aristotélica de la esclavitud es económica y no de carácter antropológico. En el mundo antiguo existe una necesidad material de esclavos, por ello los autores anteriores a Aristóteles no justifican la esclavitud, simplemente la suponen como algo que no puede ser de otro modo. Aristóteles intenta demostrar que existe una esclavitud natural al margen de aquella que tiene lugar por ley. Pero los argumentos que ofrece parecen entrar en contradicción con su propia antropología. Creemos, por ello, que Aristóteles intenta justificar la esclavitud por la necesidad de que algunos provean las necesidades materiales para que otros, los libres, puedan dedicarse a la política y a la filosofía.

No podemos, tampoco aquí, confundir los términos *oikonomía* y economía. *Oikonomia* habiendo dado lugar a lo que hoy conocemos por economía, no significa lo mismo que esta segunda. Dichos términos no coinciden ni en contenido ni en su extensión y pretensiones. La economía moderna nada tiene que ver con la “economía antigua”. En la economía antigua, como dice el profesor Enrico Berti, “la adquisición de riquezas tiene como objeto la familia y como finalidad única la satisfacción de las necesidades de ésta, por tanto es una economía esencialmente “doméstica””<sup>1001</sup>. Y debemos añadir que, para los griegos de la época de Aristóteles, ningún sentido tenía hablar de economía política<sup>1002</sup>.

También debemos hacer hincapié en la diferencia existente entre *oikonomia* y crematística. Aristóteles distingue entre la *oikonomia*, que es el arte de gobernar la familia y de hacer uso de las riquezas, y la crematística que tiene por objeto la adquisición de bienes necesarios tanto para la familia como para la *polis*. Nada tiene en contra de la crematística natural que genera riqueza y que es parte del arte de gobernar la familia. Este modo de adquirir riqueza para el bien vivir es totalmente legítimo, es más, lo entiende Aristóteles como algo que contribuye a la moral, al satisfacer las necesidades de la vida sin las que un hombre no puede conseguir su fin. Esta crematística natural es finita, conoce su límite. Frente a ésta, presenta Aristóteles otro tipo de obtención de riquezas. Esta segunda, en cambio, será ilimitada y denominada por Aristóteles crematística artificial, o lo que nosotros llamaríamos economía en sentido moderno. Esa es contraria a la naturaleza.

---

<sup>1001</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Nell’economia antica l’acquisizione di ricchezza ha come soggetto la famiglia ed è finalizzata unicamente alla soddisfazione dei bisogni di questa, quindi è un’economia essenzialmente “domestica””, pág. 29.

<sup>1002</sup> Aunque de modo excepcional y atendiendo únicamente al uso común del término “economía”, esto es, como adquisición de dinero, puede ser algo útil a los políticos. Aristot., *Pol.*, I 11, 1259 a 33 – 36, “Statesman as well ought to know these things; for a state is often as much in want of money and of such schemes for obtaining it as a household, or even more so; hence some public men devote themselves entirely to finance”.

Distingue, por tanto, el filósofo de Estagira entre un intercambio de mercancías finito, cuya finalidad es satisfacer las necesidades, y un intercambio en el que media la moneda y que tiene lugar no como un fin ético, sino por el mero enriquecimiento. Y, como bien es sabido, el enriquecimiento es infinito y, según nuestro autor, *contra natura*. Lo que le lleva a considerarlo inmoral. Para él, la riqueza es justa en tanto que instrumento para la vida feliz. En cambio, la adquisición de dinero no puede ser considerado un fin en sí.

Se usa el mismo nombre para hablar tanto de la *oikonomia* antigua como de la economía moderna, siendo éstas disciplinas con un carácter ampliamente diverso<sup>1003</sup>. Esa es la causa de muchos malentendidos a la hora de valorar los trabajos de los antiguos respecto de la *oikonomia*. Pues, hoy los estudiosos buscan en esos tratados clásicos cuestiones que los autores antiguos bajo ningún concepto encuadrarían dentro del buen gobierno del *oikos*.

Preguntémonos, entonces, qué es para Aristóteles la *oikonomia*<sup>1004</sup>. Al igual que debemos preguntarnos qué significan estos términos en el contexto en el que nuestro autor se mueve. “Parece lo suficientemente cierto que en los siglos VI y V a.C. el término *oikonomos* fuese usado sobre todo para indicar la gestión de la casa por parte de la mujer, como su dominio reservado. La mujer tenía a su cargo el interior de la casa y la responsabilidad de la conservación de los bienes”<sup>1005</sup>. En

---

<sup>1003</sup> Para un análisis de estas disciplinas véase M. I. Finley: *Economy and society in ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1981

<sup>1004</sup> Queremos puntualizar que a la hora de analizar estas cuestiones atendemos, básicamente, a la *Política* aristotélica, sobre todo 1278 b 17 – 19, y nos apoyamos escasamente en lo que se conoce como su *Económico*. Pues, siguiendo a Carlo Natali, somos de la idea de que dicho tratado no es del propio Aristóteles sino más bien de alguno de sus discípulos o incluso de la escuela pitagórica. Cfr. Introducción a Aristotele, *L'amministrazione della casa*, a cura di Carlo Natali, Universale Laterza, Roma-Bari, 1995, págs. 36 – 56.

<sup>1005</sup> Aristotele, *L'amministrazione della casa*, Introducción a cura di Carlo Natali, “pare abbastanza certo che nei secoli VI e V a.C. il termine *oikonomos* fosse usato soprattutto per

cambio, a lo largo del tiempo el concepto de *oikonomia* se va ampliando y en el siglo IV a.C. esa distinción entre la *polis* como espacio público en el que debe situarse el hombre, y *oikos*, como espacio privado en el que debe refugiarse la mujer, parece difuminarse. “Se comienza en el IV siglo a.C. a introducir una nueva distinción, aquella entre la *oikonomia* masculina y la *oikonomia* femenina<sup>1006</sup>”.

Ésta parece ser también la idea de Aristóteles sobre la *oikonomia*, pues en su *Política* nos dice: “de hecho, su parte en el gobierno de la casa es diferente, porque la tarea de uno es adquirir, la del otro preservar”<sup>1007</sup>. Para él la *oikonomia* comprende no sólo el conservar los bienes que es tarea de la mujer, sino también la adquisición de estos, o sea, la que corresponde al hombre, también llamada crematística. Pero, Aristóteles subordina la crematística a la *oikonomia* como gestión de las relaciones de los miembros de la familia<sup>1008</sup>. La crematística no es más que una parte de la *oikonomia* bien entendida<sup>1009</sup>. Y los que piensan que sólo es adquisición se equivocan.

Como ya hemos afirmado, el *oikos* no se reduce tan sólo a los bienes, ni al espacio físico de la casa, sino que también comprende a los animales, los esclavos, la mujer y los hijos. Y, por tanto, las relaciones existentes entre ambos. Luego, implica tanto lo que entendemos por adquisición y conservación de bienes como el saber

---

indicare la gestione della casa da parte della moglie, come suo dominio riservato. La donna aveva la cura dell'interno della casa e la responsabilità della conservazione dei beni”, pág. 10.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, “Si comincia nel IV secolo a.C., ad introdurre una nuova distinzione, quella tra l'*oikonomia* maschile e l'*oikonomia* femminile”, pág. 12.

<sup>1007</sup> Aristot., *Pol.*, III 4, 1277 b 24 – 25, “Indeed their part in the management of the household is different, for the duty of the one is to acquire, and of the other to preserve”.

<sup>1008</sup> Aristot., *Pol.*, I 13, 1259 b 18 – 20, “Thus it is clear that household management attends more to men than to the acquisition of inanimate things, and to human excellence more than to the excellence of property which we call wealth”.

<sup>1009</sup> Aristot., *Pol.*, I 8, 1256 a 3 – 11, “The first question is whether the art of getting wealth is the same as the art of managing a household or a part of it, or instrumental to it; [...] Now it is easy to see that the art of household management is not identical with the art of getting wealth, for the one uses the material which the other provides”.



mandar. Y, por tanto, son necesarias las virtudes pertinentes a tal respecto, la de saber gobernarse a sí mismo; la de saber mandar sobre los otros, sean estos iguales o desiguales; y la de organizar la familia; tanto como la de saber hasta dónde es lícito “enriquecerse”, hasta dónde es ético acumular bienes. Además, el padre de familia debe poner en práctica un tipo determinado de justicia, la particular del *oikos*<sup>1010</sup>.

También, Aristóteles llama sabio, en el sentido de una sabiduría práctica, al que sabe gobernar su casa. Éste necesita *phronesis*<sup>1011</sup>. Pues, el hombre por naturaleza se une en familias y alguien debe llevar el peso del gobierno de la comunidad familiar, para lo que debe ejercer un tipo de poder análogo al del gobernante de la *polis*, para conseguir, en este caso, el bien de la familia. Para Aristóteles el bien de los individuos de la familia no se opone al de la *polis*, sino que se identifica con éste.

Con lo hasta aquí expuesto nos parece evidente que Aristóteles otorga gran importancia a la primera de las uniones de los individuos para el vivir que, consideramos, es la familia. Ésta la considera nuestro autor como el germen de la más excelsa forma de vida, que es la vida de la *polis*. Nuevamente en esto encontramos su contrapartida en Platón, a quien la *oikonomia* le parece algo indigno del filósofo<sup>1012</sup>, precisamente por su desprecio hacia lo privado, al *oikos* que debe ser

---

<sup>1010</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, V 6, 1134 b 8 – 15, “The justice of a master and that of a father are not the same as this, though they are like it; for there can be no injustice in the unqualified sense towards things that are one’s own, but a man’s chattel, and his child until it reaches a certain age and sets up for itself, are as it were parts of himself, and no one chooses to hurt himself (for which reason there can be no injustice towards oneself). Therefore the justice or injustice of citizens is not manifested in these relations; for it was as we saw according to law, and between people naturally subject to law, and these as we saw are people who have an equal share in ruling and being ruled”.

<sup>1011</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VI 8, 1141 b 30 - 32, “Practical wisdom also is identified especially with that form of it which is concerned with a man himself [...] of the other kinds one is called household management”; VI 5, 1140 b 8 – 11, “Pericles and men like him have practical wisdom, viz. because they can see what is good for themselves and what is good for men in general; we consider that those can do this who are good at managing households or states”.

<sup>1012</sup> Platón, *República*, 330 c.

eliminado de su República Ideal<sup>1013</sup>. Frente al desprecio de Platón, Aristóteles apunta la necesidad de las virtudes del *oikos*, que servirán de ejemplo y entrenamiento para la *polis*. Ejemplo manifiesto de ello es el uso de la justicia y de la *phronesis* que tanto hombre como mujer hacen en el ámbito privado.

#### 3.4.4.2. *Polis y propiedad privada*

La política aristotélica está penetrada de la concepción teleológica que impregna toda su filosofía. El hombre va constituyendo asociaciones, ya que éste es un ser que tiende al otro. El fin de todas estas asociaciones es la *polis*. Puesto que,

“toda *polis* es una comunidad de algún tipo, y toda comunidad está constituida con miras a algún bien; pues todos siempre actúan en orden a obtener lo que consideran bueno. Pero, si todas las comunidades aspiran a algún bien, la *polis* o comunidad política, que es la más alta de

---

“Tal como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, análogamente los que se han enriquecido ponen su celo en la riqueza, como obra de ellos; y, por otro lado, como los demás, por la utilidad que les prestan. Son gente difícil de tratar, por no estar dispuestos a hablar bien de nada que no sea el dinero”.

<sup>1013</sup> Platón, *República*, 416 d – 417 b.

“Nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. [...]Les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en torno a la moneda corriente [...]De ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si, en cambio, poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes, serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado”.

todas, y que abarca todas las demás, aspira al bien en mayor grado que cualquier otra, y al mayor bien”<sup>1014</sup>.

Aristóteles distingue entre *koinonía* y *polis*. Esta segunda es un tipo de comunidad o asociación. La *koinonía* es la asociación en la que existe colaboración y acuerdo común. La *polis*, en cambio, es la:

“forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra *polis* ni a otro poder extranjero”<sup>1015</sup>.

Únicamente en la vida de la *polis* el hombre se realiza plenamente. Pero, Aristóteles dice que antes de la creación de ésta, el hombre se fue asociando en comunidades que después serían integradas en la vida de la *polis*. En primer lugar, es necesaria la unión hombre-mujer para la procreación, ésta es una asociación natural<sup>1016</sup>. Pero la verdadera primera comunidad será la casa, en la que se incluyen el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes. La segunda comunidad,

---

<sup>1014</sup> Aristot., *Pol.*, I 1, 1252 a 1- 6, “Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for everyone always acts in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at a good in greater degree than any other, and at the highest good”.

<sup>1015</sup> Cfr. Nota a pie de página número 2, en Aristóteles *Política*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

<sup>1016</sup> Aristot., *Pol.*, I 1, 1152 a 25 – 30, “In the first place there must be a union of those who cannot exist without each other; namely, of male and female, that the race may continue (and this is a union which is formed, not of choice, but because, in common with other animals and with plants, mankind have a natural desire to leave behind them an image of themselves), and of natural ruler and subject, that both may be preserved”.

Para Platón esta asociación será una de las pocas maneras de conseguir la inmortalidad, *Leyes*, IV, 721 b -c.

antes de llegar a la asociación perfecta de la *polis*, será la aldea. Ésta está formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas<sup>1017</sup>. Y, la asociación perfecta de varias aldeas es la *polis*<sup>1018</sup>. Ésta, como ya hemos dicho, tiene en su propia naturaleza el ser autosuficiente.

Aristóteles distingue entre el fin de la *polis*, que ciertamente es la vida buena, de la razón de ser de ésta. Pues, nos dice que: “se originó por las necesidades de la vida, y continúa su existencia por la vida buena”<sup>1019</sup>. Su razón de ser viene dada por la *physis* humana misma: es la vida, la pura supervivencia de la especie. Y es que hay instintos en la naturaleza humana que llevan a los hombres a asociarse entre sí, como la reproducción y la conservación de la especie. La *polis*, podemos decir que nace para asegurar la vida, pero, realmente, su fin es satisfacer el deseo de vivir bien. Si el hombre necesita desarrollarse en dos aspectos esenciales, en lo moral y en lo intelectual, será en la *polis* donde podrá llevar a cabo dicha necesidad, donde se desarrollará como hombre propiamente dicho. El hombre que Aristóteles predica en la *Ética*, será el hombre que se realizará en la *Política*, en la vida en la *koinonía politikè*.

Debemos hacer una precisión antes de adentrarnos en el estudio de lo que para Aristóteles significa la *polis* que, como ya vimos, no se corresponde ni con lo que hoy entendemos por ciudad ni con el moderno concepto de Estado. “*Koinonía politikè*” es la expresión aristotélica para designar a la *polis*. Analicemos, entonces, el significado de dicha expresión.

---

<sup>1017</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 16 – 18, “When several families are united, and the association aims at something more than the supply of daily needs, the first society to be formed is the village”.

<sup>1018</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 28 – 29, “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence”.

<sup>1019</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 29 – 30, “Originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life”.

Encontramos dos modos habituales de traducir *koinonia*, como sociedad o como comunidad<sup>1020</sup>. Ambas, tanto la sociedad como la comunidad se fundan en algo común a muchos individuos. Pero, ese algo común puede ser existente antes de que la comunidad se funde o algo que no venga dado con anterioridad. Cuando la unión tiene su base en algo existente con anterioridad a ésta, estamos hablando de una comunidad. Por tanto podemos definir la comunidad como un conjunto de individuos que están juntos por una realidad que no han elegido ellos. Ejemplo de ello nos proporciona la nación. Los individuos nacen en un país y aprenden la lengua materna, y sobre ese objeto se funda una comunidad. Cuando hablamos de sociedad, estamos hablando igualmente de un conjunto de individuos que están juntos por algo común. Pero, ese algo común no viene ya dado, sino que es algo elegido por los individuos de ese grupo. La sociedad, podemos decir, nace de la decisión libre de los individuos.

Una vez hecha esta aclaración, debemos tener en cuenta que, para Platón al igual que para su discípulo, la verdadera naturaleza es la *polis*, que no es un contrato social. El hombre se realiza como tal, como hombre, sólo en la *polis*. La *polis* es natural, pero no es una comunidad, sino una sociedad, porque cada uno elige a qué *polis* pertenece. Por tanto, en opinión del profesor Berti<sup>1021</sup>, y nosotros con él siguiendo al profesor J. Maritain<sup>1022</sup>, *koinonia* debe ser traducido como sociedad<sup>1023</sup>. Pues, toda *polis* es una sociedad constituida en busca de un fin.

“Ferdinand Tönnies, ha definido la “comunidad” como un conjunto de personas unidas por un vínculo preexistente e independiente de su propia voluntad, por ejemplo el origen común, la lengua, la tradición, la

<sup>1020</sup> La diferencia entre comunidad y sociedad ha sido teorizada por F. Tönnies en *Comunità e società*, Milano, 1979.

<sup>1021</sup> Cfr. Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele*, op. cit., págs. 14 -16.

<sup>1022</sup> Cfr. Maritain, J.: *El hombre y el estado*, op. cit.

<sup>1023</sup> Aunque comunidad parece más cercano a la palabra griega *koinonia*, es mejor traducir por sociedad según la distinción teorizada por F. Tönnies.

cultura, y la “sociedad” como un conjunto de personas unidas por un fin común, elegido por ellos libremente y que se llevará a cabo a través de una forma de colaboración entre ellos. A la luz de esta distinción se debe afirmar que la *polis*, al menos como la define Aristóteles, no es una comunidad, sino, más bien, una sociedad”<sup>1024</sup>.

Todas las acciones, para Aristóteles, lo son en busca de un fin y todas tienden a un bien. Y el bien más importante lo encontramos en la sociedad o *polis*, lo que Aristóteles llama *koinonia politike*. Ésta es una sociedad que se distingue de las otras porque es la que comprende a todas las otras sociedades y, por tanto, su fin comprende todos los otros fines. Su fin es el bien que comprende todos los otros bienes. La *polis* es entendida como un todo. Hay idea de completitud, de autosuficiencia. Si dejara de ser autárquica dejaría de ser un todo, debería integrarse en otra cosa y dejar de ser *polis*. Esta es una idea que no cabe en el pensamiento de Aristóteles ni de su maestro. Sólo con Alejandro cambiaría el concepto de *polis* y agrandaría sus dimensiones formando reinos.

La diferencia, por tanto, entre *polis* y familia, que servirá a Aristóteles para argumentar contra Platón que éstas sean lo mismo, la encontramos en que la *polis* se constituye en vistas a un bien, mientras la familia se origina por el instinto. La *polis* es perfecta, es, existe por el bien vivir. Busca la plenitud de la vida. En cambio, la familia existe para el vivir. El error de Platón es creer que entre la *polis* y el *oikos* no hay más diferencia que la de la cantidad, pensando que la *polis* no es más que una familia grande.

---

<sup>1024</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Ferdinand Tönnies, ha definito la “comunità” come un insieme di persone unite da un vincolo preesistente e indipendente dalle loro volontà, per esempio la comune origine, la lingua, la tradizione, la cultura, e la “società” come un insieme di persone unite da uno scopo comune, da loro scelto liberamente e da attuarsi attraverso una forma di collaborazione tra di loro. Alla luce di questa distinzione si deve affermare che la *polis*, almeno come viene definita da Aristotele, non è una comunità, ma piuttosto una società. pág. 15.

Existe una doble razón de ser de la *polis*. Por la doble razón de asociación de los individuos por su imperfección y por su perfección. La naturaleza nos insta desde el instinto debido a la incompletitud del ser humano recogida en su propia *physis*. Y, por otro lado, deseamos perfeccionarnos con el otro buscando la felicidad, buscando nuestro fin último. La *polis* es considerada, por tanto, por Aristóteles como una sociedad natural al ser su razón de ser la misma que la de las otras asociaciones que la preceden.

En la *polis* el hombre puede realizarse como tal plenamente y ser feliz, al ser la naturaleza del hombre política. Y esto debe ser escogido libremente, pues si no, como nos dice Aristóteles, el hombre estaría en la misma situación que las abejas que se agrupan para vivir y no para el buen vivir. El hombre en cambio posee *logos*.

Comenzábamos el anterior apartado, referente a la familia, señalando que el gobierno de la *polis* y el del *oikos* difieren en gran medida, al diferir también, no sólo en tamaño, como decía Platón o como más tarde defenderá Hobbes, sino al pertenecer *oikos* y *polis* a especies diferentes. Y decíamos que el gobierno de la casa es como el del rey. En cambio el gobierno de la *polis* buena no es como el de la casa.

En el buen gobierno de la *polis*, el que propone Aristóteles como el gobierno de la *polis* que tiene como fin el bien supremo, el gobernante viene legitimado porque todos forman parte del gobierno debido a la naturaleza política de los hombres. En el gobierno de la *polis* mejor, gobernantes y gobernados se alternan en el poder. Y los que en cada momento se encuentren como gobernantes ejercerán su actividad en vistas del bien común. Además, el gobierno de la *polis* se ejercita sobre hombres libres e iguales. Es el gobierno en el que se busca la felicidad de todos y

cada uno de los componentes de la *polis*<sup>1025</sup>. Es importante, por tanto, subrayar nuevamente aquí la importancia del individuo en la política aristotélica.

El modo de gobierno defendido por Aristóteles así como la legitimidad de éste distan mucho, como afirma el profesor Berti, tanto del *iusnaturalismo* hobbesiano como del contractualismo de Rousseau.

“Ha sido justamente objetado que las sociedades humanas, en Aristóteles, implican por naturaleza relaciones de poder, porque éstas son necesarias para asegurar la unidad de la sociedad; por lo que se puede decir que mientras para Rousseau el hombre nace libre, para Aristóteles el hombre nace para ser parte de una sociedad estructurada jerárquicamente y no puede ser feliz sin entrar en relaciones de poder; la autoridad, en resumen, es necesaria, porque sin ella no existiría la sociedad y por tanto el hombre no podría realizar su fin. A eso se puede añadir que en la ciudad de Aristóteles no tiene lugar el tipo de legitimación constituido por el contrato social, con el cual todos los súbditos se obligan a obedecer a la autoridad del soberano a cambio de algunas garantías. Pero el hecho mismo de formar parte de una ciudad implica, para aquellos que forman parte de ella, la elección de colaborar en la realización de un bien común, y de colaborar en un nivel de paridad, esto es, participando todos, aunque sea por turnos, en el ejercicio de la autoridad”<sup>1026</sup>.

<sup>1025</sup> Remitimos al apartado 3.4.2. Visión holística o individualista de la *polis*.

<sup>1026</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “É stato giustamente obiettato che le società umane, in Aristotele, implicano per natura dei rapporti di potere, perché questi sono necessari ad assicurare l’unità della società; per cui si può dire che, mentre per Rousseau l’uomo è nato libero, per Aristotele l’uomo è nato per far parte di una società strutturata gerarchicamente e non può essere felice senza entrare in rapporti di potere; l’autorità, insomma, è necessaria, perché senza di essa non esisterebbe la società e quindi l’uomo non potrebbe realizzare il suo fine. A ciò si può aggiungere che nella città di Aristotele non c’è il tipo di legittimazione costituito dal



Aristóteles defiende la anterioridad natural de la *polis* no porque ésta haya existido siempre sino porque el hombre tanto desde el instinto como desde la razón entiende que es en la *polis* donde puede realizar su buen vivir. Para él, por tanto, no existe ningún problema entre lo natural y lo racional de la *polis*. El hombre por instinto natural necesita asociarse y por el *logos*, que le caracteriza, elige libremente que la forma mejor para hacerlo es la *polis*. Porque en ella puede conseguir su bien máspreciado: ser feliz. La elección de vivir en la *polis* es por tanto una decisión natural pero también una decisión ética y política.

Una vez que Aristóteles tiene claro que la mejor manera de vivir para el hombre es la vida de la *polis*, se hace una pregunta muy relevante para nuestros propósitos de ver hasta dónde la libertad del individuo y hasta dónde el poder de lo público. Se pregunta Aristóteles qué deben tener en común los ciudadanos de una *polis*. Y responde que, al menos el territorio debe ser común. Frente a las proposiciones de su maestro de que también mujeres e hijos deben ser comunes, Aristóteles defiende que no sería beneficioso para la *polis* tal comunidad de mujeres e hijos.

La diferente postura de maestro y discípulo ante el compartir o no mujeres e hijos deriva, como ya hemos hecho patente<sup>1027</sup>, de la distinta concepción que ambos tienen del bien supremo de la *polis*. Mientras Platón cree que la unidad de la *polis* será altamente beneficiosa, Aristóteles, en contra de aquel, dice que la unidad de la *polis*, tal y como la entiende su maestro, no sólo no será beneficiosa, sino que no es ni tan siquiera válida, porque no es ni buena ni realizable.

---

contratto sociale, col quale tutti i sudditi si obbligano ad obbedire all'autorità del sovrano in cambio di alcune garanzie. Ma il fatto stesso di far parte di una città implica, per coloro che ne fanno parte, la scelta di collaborare alla realizzazione di un bene comune, e di collaborarvi su un piano di parità, cioè partecipando tutti, sia pure a turno, all'esercizio dell'autorità", pág. 18.

<sup>1027</sup> Remitimos al apartado 3.4.1.1. El fin del individuo y el de la comunidad.

“Aun si fuese válido el principio defendido por Platón en la *República*, esto es, que el bien supremo para la ciudad fuese la unidad, la comunidad de las mujeres y los hijos, que según Platón consiente a todos decir “ésta es mi mujer” o “este es mi hijo”, no contribuiría a realizar tal unidad. De hecho – observa Aristóteles – en el régimen de comunidad esas frases no podrían ser dichas por “cada uno” tomado individualmente, sino sólo por “todos” tomados colectivamente, porque las palabras “mía” y “mío” no tienen significado propio para el individuo, sino para la colectividad. Además, de aquello que es de todos no se preocupa nadie, porque cada uno se preocupa de lo que le es propio a él, y porque cada uno piensa que se preocupen los otros de ello”<sup>1028</sup>.

Platón defiende una unidad de tipo familiar para la *polis*. Pero es que ésta no es una familia, dice Aristóteles. No es una unidad, sino que es una pluralidad. También aquí aparece la disensión con el maestro, para quien el bien es identificado con la unidad. La *polis*, para Aristóteles, no puede ser como la familia, sino que hace falta que sea plural para que pueda ser autárquica. La *polis* es más plural que la familia y por supuesto que el individuo, por eso es también más autárquica que estos. Además, para que pueda ser autárquica debe ser articulada internamente y, por tanto, debe tener menos de unidad que la familia y el individuo.

---

<sup>1028</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Anche se fosse valido il principio sostenuto da Platone nella *Repubblica*, cioè che il bene supremo per una città sia l’unità, la comunanza delle donne e dei figli, che secondo Platone consente a tutti di dire “questa è mia moglie” o “questo è mio figlio”, non contribuirebbe a realizzare tale unità. Infatti – osserva Aristotele – in regime di comunanza quelle frasi non potrebbero essere dette da “ciascuno” preso singolarmente, ma solo da “tutti” presi collettivamente, perché le parole “mia” e “mio” non significherebbero proprio del singolo, ma proprio della collettività. Ora, di ciò che è di tutti non si preoccupa nessuno, perché ciascuno si preoccupa di ciò che è proprio a lui, e perché ciascuno pensa che se ne preoccupino gli altri”, pág. 50.

Como defiende el profesor Berti, la *polis* debe ser una según su fin, pero debe ser múltiple para su articulación interna. “La ciudad de Aristóteles, como se ve, debe ser a la vez una y múltiple: una por su fin, que es el bien común, esto es el vivir bien, y, por tanto, la autosuficiencia; múltiple por sus articulaciones internas, aquellas constituidas por las familias, por las profesiones y por las funciones políticas”<sup>1029</sup>. Añade Aristóteles otro argumento contra la comunidad de mujeres e hijos. Dice que ésta es contraria a la amistad y por tanto negativa para la *polis*. Ya que la amistad es el fundamento de la concordia, necesaria para el buen funcionamiento de la *polis*<sup>1030</sup>.

Volviendo a la pregunta que el filósofo de Estagira se hace sobre qué debe y qué no debe ser común, nos habla de la conveniencia o inconveniencia de la comunidad de la propiedad. Aristóteles plantea varias alternativas y estudia sus ventajas e inconvenientes. Tras ese análisis, Aristóteles desecha la bondad del planteamiento platónico y afirma que tener la propiedad en común presenta muchas dificultades. Aristóteles propone una solución muy distinta, y según él muy superior, de la que planteaba su maestro.

“El régimen actual, mejorado por buenas costumbres y por leyes justas, puede ser aún mucho mejor, y podrá tener las ventajas de ambos sistemas. Pues la propiedad debe ser en cierto modo común, pero como regla general, privada; porque cuando cada uno tiene intereses distintos, los hombres no se quejarán los unos de los otros, y obtendrán mayores progresos, porque cada uno atenderá a lo suyo. Pero, gracias a la bondad, y por el uso, “Los amigos”, según el proverbio, “tendrán todo en común”. Incluso actualmente hay trazas de ese principio como para

---

<sup>1029</sup> *Ibid.*, “La città di Aristotele, come si vede, deve essere insieme una e molteplice: una per il fine, che è il bene comune, cioè il vivere bene, e quindi l'autosufficienza; molteplice per le sue articolazioni interne, quelle costituite dalle famiglie, dalle professioni e dalle funzioni politiche”, pág.50.

<sup>1030</sup> A este respecto veáse nuestro apartado 3.4.3. *Homonoia* y *philia*.

probar que no es imposible, pero, en las ciudades bien administradas ya existe en cierta medida y podría llevarse aún más allá. Porque cada ciudadano, aun teniendo su propiedad privada, pone unos bienes al servicio de los amigos, mientras de otros hace uso común”<sup>1031</sup>.

Y zanja Aristóteles esta cuestión, tras haber analizado las distintas posibilidades, diciendo: “Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común”<sup>1032</sup>.

Aristóteles defiende, por tanto, la existencia de propiedad privada. Si bien lo hace de un modo particular. El profesor Berti llama a esta propuesta aristotélica tercera vía. Ya que es algo entre el individualismo y el colectivismo. La propiedad debe estar en manos de los ciudadanos, pero el uso debe ser en parte común, ya que estos deben colaborar en los gastos comunes de la *polis*. Para estas afirmaciones, Aristóteles hace hincapié en la virtud y no tanto en la ley como hacía Platón para defender el cómo debían estar distribuidos y gestionados los bienes. Esto último nos parece de gran importancia ya que imprime una fuerte carga ética al modo en el que debe organizarse la *polis*.

Varias son las razones que esgrime Aristóteles para defender su propuesta. Por un lado, dice que es uno de los mayores placeres el poseer<sup>1033</sup>. Uno es feliz por

---

<sup>1031</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 a 24 – 35, “The present arrangement, if improved as it might be by good customs and laws, would be far better, and would have the advantages of both systems. Property should be in a certain sense common, but, as a general rule, private; for, when everyone has a distinct interest, men will not complain of one another, and they will make more progress, because everyone will be attending to his own business. And yet by reason of goodness, and in respect of use, “Friends”, as the proverb says, “will have all things in common”. Even now there are traces of such a principle, showing that it is not impracticable, but, in well-ordered states, exists already to a certain extent and may be carried further. For, although every man has his own property, some things he will place at the disposal of his friends, while of others he shares the use with them”.

<sup>1032</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 a 38, “It is clearly better that property should be private, but the use of it common”.

poseer. Además, es necesario tener una serie de bienes para poder desarrollarse como ser moral, pues, si uno está preocupado por procurarse las necesidades de la vida no puede dedicarse a actividades más nobles. Otra de las razones de la defensa de Aristóteles de la propiedad privada es que cree que una de las cosas más agradables para un hombre es poder ayudar al amigo<sup>1034</sup>. Y para ello debemos poseer aquello que queremos ofrecer a éste. Ya que sin propiedad privada no podemos ser generosos<sup>1035</sup> y, por tanto, no podríamos desarrollar dicha virtud. Por todo lo anterior, dirá Aristóteles, la propiedad privada debe tenerse de tal modo que permita al hombre vivir de modo generoso. Y es que todas estas ventajas se pierden por una excesiva unificación de la *polis*; por ello, Aristóteles arremete contra la propuesta platónica. Además dicha comunidad de bienes lo único que llevaría consigo, dirá nuestro autor, es aumentar las discusiones entre aquellos que tienen las posesiones en común<sup>1036</sup>.

Como acabamos de exponer, Aristóteles es favorable a la existencia de la propiedad privada. Patente queda esto en su crítica a la comunidad de bienes propuesta por Platón. Esa defensa de la propiedad privada en la *polis*, parece venir necesariamente de que la *polis* mejor debe asegurar el bien vivir: la felicidad. Ese es precisamente su fin. Y para alcanzar ese fin se necesitan medios. Uno de esos medios será el cubrir las necesidades materiales. Otro el poder satisfacer a los amigos que son el mayor y mejor de los bienes posibles. Podemos concluir, por tanto, que la propiedad privada es entendida por Aristóteles como un bien público.

---

<sup>1033</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 a 40, “How immeasurably greater is the pleasure, when a man feels a thing to be his own”.

<sup>1034</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 b 4 – 6, “There is the greatest pleasure in doing a kindness or service to a friend of guests or companions which can only be rendered when a man has private property”.

<sup>1035</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 b 11 – 13, “No one, when men have all things in common, will any longer set an example of liberality or do any liberal action; for liberality consists in the use which is made of property”.

<sup>1036</sup> Aristot., *Pol.*, II 5, 1263 b 24 – 26, “We see that there is much more quarreling among those who have all things in common, though there are not many of them when compared with the vast numbers who have private property”.

### 3.4.4.3. Hombre y mujer

Muy importante, para conocer la visión aristotélica de lo público y lo privado, resulta el comprender la concepción que Aristóteles tiene de la mujer. Las mujeres suponen la mitad de la población de la *polis*, y a ellas parece que pertenece el ámbito de lo privado o, al menos, digamos que a él están relegadas.

Lo cierto es que, pese a la importancia de este tema, o quizá precisamente por su importancia, la disparidad de opiniones al respecto es abrumadora. Sirvan como ejemplo las posiciones de nuestras dos autoras, representativas del pensamiento liberal y republicano. Éstas son no sólo distintas sino totalmente opuestas.

Como ya hemos visto, Arendt entiende que la mujer en la filosofía aristotélica está relegada a la casa, sin posibilidad de que las cosas sean de otro modo. La función de la mujer, en el pensamiento de Aristóteles según Arendt, tiene que ver única y exclusivamente con las actividades más bajas, aquellas referentes a la necesidad, a la supervivencia física de la especie. Según Arendt, para Aristóteles mujer y esclavo son equivalentes, al ser ambos propiedad de alguien y porque ambos dedican su vida a lo corporal.

Frente a esta postura defendida por Arendt, representante del pensamiento republicano, encontramos las teorías de la liberal Swanson. Esta autora, por el contrario, no cree que la mujer no disfrute de cierta libertad. Ciertamente, la mujer está a cargo del ámbito de lo privado pero éste no es el ámbito de la violencia ni de la injusticia. Pues, ni tan siquiera en el gobierno de los esclavos proclama Aristóteles la necesidad de la violencia, cuánto menos en la relación con las mujeres. Además,

para los liberales, y según su concepción de la filosofía aristotélica, lo privado implica virtud, y poder de decisión libre. Es en la casa, según estos autores, donde tienen lugar las acciones virtuosas y donde se debe dar la justicia natural. Y de todo eso participa la mujer.

Debemos añadir algo importante para entender la figura que representa la mujer, según los liberales, en el pensamiento del Estagirita. La mujer pertenece al ámbito de la casa, lo que no significa que no esté preparada para la vida pública. Pues, la mujer tiene capacidad de deliberar, además, adquiere práctica para producir sus juicios, al gobernar a los esclavos y a los hijos. Al igual que adquiere práctica para llevarlos a cabo. En estos menesteres hace uso de dos virtudes fundamentales tanto para el ámbito de lo público como para el de lo privado: justicia y prudencia. Además, posee *logos*, lo que la hace capaz de conocer y transmitir el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Swanson añade que es más capaz de filosofar que el hombre, ya que es más capaz de llevar una vida solitaria. Si no fuera porque la mujer no puede acceder ni al reconocimiento necesario ni a la opinión con la que da comienzo la actividad filosófica sería una perfecta filósofa.

Si comparamos estas dos concepciones, republicana y liberal, con la concepción común que parece existía en Grecia<sup>1037</sup>, desde Homero y casi hasta el siglo I d.C., sin duda, parece que la interpretación de Hannah Arendt está más cercana al pensamiento griego de la época en la que le tocó vivir a Aristóteles. Los lugares comunes en dicha época sobre la mujer son: que ésta es pasiva; inferior al hombre; un error de la naturaleza; un mal enviado por Zeus o una desgracia. Un

---

<sup>1037</sup> Sobre la situación de la mujer en la Grecia clásica véase: Duby, G. y Perrot, M.: *Historia de las mujeres*. Tomo 1, Ed. Taurus, 1992; Mossé, C.: *La mujer en la Grecia clásica*. Ed. Nerea, 1990; AA. VV.: *La mujer en el mundo antiguo*. Editorial Universidad Autónoma de Madrid, 1986; Devereux, G.: *Mujer y mito*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982; Vernant, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ed. Ariel, 1973.

pensamiento, el de entonces, que mirado desde la perspectiva actual, no puede ser más que calificado de machista y misógino.

Ya Homero parece tener una imagen negativa de la mujer, que no duda en expresar en su *Odisea*. Una de esas afirmaciones en las que relega a la mujer al ámbito de lo privado así como a un cierto tipo de actividades muy concretas puede ser la siguiente:

“Conque, vamos, marcha a tu habitación y ocúpate de las labores que te son propias, el telar y la rueca. Y ordena a tus esclavas que se apliquen a las suyas. El arco será cuestión de hombres y, principalmente, de mí, de quien es el poder en este palacio”<sup>1038</sup>.

O sobre el carácter negativo y engañoso de las mujeres encontramos cosas como:

“Te voy a decir otra cosa que has de poner en tu pecho: dirige la nave a tu tierra patria a ocultas, y no abiertamente, pues ya no puede haber fe en las mujeres”<sup>1039</sup>.

Igual concepción encontramos entre los poetas<sup>1040</sup>, en las obras de Hesíodo<sup>1041</sup>, o entre los trágicos<sup>1042</sup>. Ejemplo claro de estas teorías es la obra de Simónides de

---

<sup>1038</sup> Homero, *Odisea*, 21. 350 – 353.

<sup>1039</sup> *Ibid.*, 11. 454 – 456

<sup>1040</sup> Simónides. 7. 21 – 42, “A la otra la moldearon con tierra los Olímpicos y se la dieron al hombre como embotada; nada malo ni bueno sabe una mujer de tal tipo; la única labor que sabe hacer es comer. Y si los dioses mandan un duro invierno tirita de frío antes que acercarse a su banqueta al fuego. Otra procede del mar, y se comporta de dos maneras: se ríe y está contenta un día, y la elogia el huésped que la viera en su casa: “No hay mujer mejor que ésta en toda la humanidad, ni más hermosa”. Pero al otro día no es sufrible mirarla ni acercarse a ella, sino que anda enloquecida, inabordable, como una perra vigilando a sus cachorros, y resulta áspera con todos y desagradable tanto para sus enemigos como para sus amigos. Como el mar muchas veces



Amorgos, de quien conservamos apenas 29 fragmentos. El más extenso de ellos es, precisamente, una sátira contra las mujeres, a las que contraponen a las yeguas<sup>1043</sup>. Nos dice Simónides:

“La mayor calamidad que hizo Zeus fue ésta, las mujeres. Aunque parezca servir para algo, para el que la tiene sobre todo es un mal; pues no pasa contento un día completo el que vive con una mujer”<sup>1044</sup>.

Y Eurípides:

“¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres esa calamidad ambigua, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda, y vivir en casas libres de mujeres. Ahora, en cambio, para llevar una desgracia a nuestros hogares, empezamos por

---

sereno se queda calmo y propicio, gran alegría para los marinos, en la estación del verano, pero muchas veces enloquece, por olas de sordo golpear arrebatado: a él es a quien más se parece una mujer así, por su carácter agitado: también el mar tiene naturaleza cambiante”.

<sup>1041</sup> Hesíodo. 373 – 375, “Que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones”.

<sup>1042</sup> Anacreonte: *Anacreónticas*. (Selección, introducción y comentario por Julio Fantini), Escelicer, Madrid, 1946. *Anacreónticas*, 25, “La naturaleza cuernos a los toros, cascos les dió a los caballos, ligereza de patas a las liebres, a los leones su abismal dentadura, a los peces el arte de nadar, a los pájaros el volar, a los hombres la cordura; para las mujeres ya nada tenía. ¿Qué les da, entonces? La belleza en vez de todos los escudos, en vez de todas las lanzas; pues vence el hierro y al fuego la que es bella”.

<sup>1043</sup> Simónides de Amorgos, fue un poeta yámbico griego del siglo VII a.C., creador, junto con Arquiloco, de la sátira griega. En su crítica a las mujeres, afirma de ellas que son sucias como cerdos, astutas como zorros, quisquillosas como perros, tan antipáticas como la tierra, tan veleidosas como el mar, tan obstinadas como los asnos, tan incontinentes como las comadreas, tan orgullosas como las yeguas pura sangre y más feas que un mono; por el contrario las buenas mujeres son tan hacendosas y melíferas como las abejas.

<sup>1044</sup> Simónides, 7. 96 – 100.

agotar la riqueza de nuestras casas. He aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: el padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes de su casa. [...] Mejor le va a aquél que coloca en su casa una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad. La mujer de cortos alcances, por el contrario, debido a su misma cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele un sirviente; fieras que muerden pero no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. [...] ¡Así muráis! Nunca me hartaré de odiar a las mujeres, aunque se me diga que siempre estoy con lo mismo, pues puede asegurarse que nunca dejan de hacer el mal”<sup>1045</sup>.

Tampoco Platón parece otorgar un lugar mejor a la mujer en su filosofía, aunque su ataque parece menos feroz:

“- ¿Conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?

---

<sup>1045</sup> Eurípides, *Hipólito*, 616 – 648.

- Dices verdad –contestó Glaucón-, pues podría decirse que un sexo es completamente aventajado por el otro en todo. Claro que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; pero en general es como tú dices.

- Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto que hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre”<sup>1046</sup>.

Efectivamente, la concepción griega sobre la mujer no parece muy alentadora. Y es esta perspectiva la que Arendt atribuye a Aristóteles. No podemos negar que nuestro autor es hijo de su tiempo, pero, en nuestra opinión, y sin llegar al otro extremo, presentado por Swanson, defendemos que la concepción aristotélica de la mujer es mucho menos negativa que la de estos literatos.

Muchos autores, sobre todo mujeres, califican las posturas aristotélicas de misóginas, ejemplo de ellos son S. R. L. Clark, Jean B. Elshtain u Okin<sup>1047</sup>. Estos entienden que Aristóteles relega a la mujer al ámbito de la necesidad y que la equipara a un esclavo, al igual que defendía Hannah Arendt, no siendo por tanto aptas para ninguna actividad que se salga de ese ámbito de la necesidad. Además, estos autores asumen que Aristóteles asocia la libertad con el mundo público mientras que la no libertad es característica del ámbito privado. Giulia Sissa, por

---

<sup>1046</sup> Platón, *República*, 455 c – e.

<sup>1047</sup> Cfr. Clark, R. L.: *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon, Oxford, 1975; Clark, R. L.: “Aristotle's woman”, en *History of Political Thought* 3, no. 2, 1982; Elshtain, *Public Man, Private Woman: women in social and political thought*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

ejemplo, atribuye a Aristóteles la teoría de que la mujer es inferior en todo al hombre<sup>1048</sup>.

Nosotros, en cambio, creemos que Aristóteles entiende a las mujeres como seres libres, y dotadas de *logos*, con capacidad de juicio, a diferencia de los esclavos<sup>1049</sup>. Esto nos hace defender que para él no existe ningún problema en decir que la vida del *oikos* a la que pertenece la mujer es una vida libre, frente a la postura que le atribuye Arendt, o Elshtain<sup>1050</sup>. Aunque debemos aceptar que nuestro autor no ofrece lugar alguno a la mujer en la vida política. Relega a la mujer al ámbito privado. Si bien, es cierto que ese ámbito no es tan negativo como lo interpretan estos autores.

En el *Económico*<sup>1051</sup>, se le atribuye a la mujer una economía específica: el conservar. De igual modo que Teofrasto afirma que la mujer no debe ser hábil en política sino en la administración de la casa. Podemos ver, entonces, la diferencia existente entre el ámbito al que pertenece la mujer<sup>1052</sup>, el interior de la casa, y el ámbito del hombre, el exterior de ésta.

---

<sup>1048</sup> Cfr. Sissa, G.: “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en Duby, G. y Perrot, M. (Ed.) *Historia de las Mujeres*, Taurus, Madrid, 1991. Para esta afirmación se basa la autora en Aristot., *Generación de los Animales*, 716 b 32.

<sup>1049</sup> Aristot., *Pol.*, I 2, 1252 b 1 - 6, “Nature has distinguished between the female and the slave. [...] But among barbarians no distinction is made between women and slaves, because there is no natural ruler among them”.

<sup>1050</sup> Elstain, J. B.: *Public Man, Private Woman*, *op. cit.*, “Since woman is obviously a language-user and language is, in turn, evidence of man’s reasoning capacity and a unique *human* quality, the means whereby humans can lodge the arguments and claims and embrace the values necessary to do politics, why are women methodologically and politically struck dumb by being shunted into a sphere Aristotle declares devoid of *significant* speech if not speech-less? [...] The woman, also a speech-user, is not capable of reasoned: this makes her a household animal as her unreasoning speech along with her incomplete rational faculty, lesser goodness, and lack of authority fit her for the “lesser” sphere”, pág. 49.

<sup>1051</sup> Sobre si éste es un escrito aristotélico o no, veáse la introducción de Carlo Natali, de Aristóteles: *L’administrazione della casa*, Universale Laterza, Roma-Bari, 1995.

<sup>1052</sup> Para el papel que debe desarrollar la mujer veáse Aristófanes, *Las Ranas* y las *Tesmoforias*. También en las *Leyes* de Platón se encuentran especificadas tareas referentes a la esfera privada.

Cierto es que hombre y mujer son distintos en la filosofía aristotélica. Eso se ve bien en sus escritos biológicos. Pero, que sean distintos no implica que uno sea peor que el otro, ni que pertenezcan a especies distintas<sup>1053</sup>. Hombre y mujer cultivan ambos las virtudes. La mujer cultiva, en la casa, la virtud moral. Y sólo la unión del hombre y la mujer hace a ambos virtuosos, para que se dé la perfección hacen falta tanto las virtudes femeninas como las masculinas. Aristóteles defiende que la unión de hombre y mujer no sólo ayuda a la perfección, sino que además es placentera, lo cual ayuda a conseguir la felicidad. Luego, no podemos concluir que Aristóteles entienda a la mujer como algo tan negativo como nos quieren hacer creer los anteriormente citados autores.

R. L. Clark en su “Aristotle’s Woman” defiende que las virtudes cívicas, o sea, las masculinas, deben preceder sobre las virtudes familiares, femeninas<sup>1054</sup>. En cambio en su *Aristotle’s Man* defendía que “debe haber diferencias entre el hombre y la mujer pero ninguna relevante a las capacidades éticas o intelectuales”. Esas diferencias responderían únicamente a lo físico. Nosotros estamos mucho más cercanos a estas últimas afirmaciones que a las primeras. Aristóteles diferencia al hombre de la mujer. Y piensa que esas diferencias no pertenecen únicamente a lo cultural sino que están ancladas en lo biológico. Además, en la especie animal en los que más se notan esas diferencias, dirá, es en los seres humanos<sup>1055</sup>. Pero, no podemos olvidar que hombre y mujer son una especie y ambos son necesarios para la humanidad.

---

<sup>1053</sup> Aristot., *Metaph.*, X 9, 1058 a 29 –33, “One might raise the question, why woman does not differ from man in species, female and male being contrary, and their difference being a contrariety; and why a female and a male animal are not different in species, though this difference belongs to animal in virtue of its own nature, and not as whiteness or blackness does; both female and male belong to it *qua* animals”.

<sup>1054</sup> Clark, R. L.: “Aristotle’s woman” en *History of Political Thought*, 1982, vol. 3, no.2, pág. 177.

<sup>1055</sup> Aristot., *His. An.*, 9, 608 b 5, “The traces of these characteristics are more or less visible everywhere, but they are especially visible where character is the more developed, and most of all in man”.

El matrimonio<sup>1056</sup> es entendido por el discípulo de Platón como un equilibrio entre las virtudes femeninas y las masculinas. El matrimonio es uno en virtud, al poner ambos sus particularidades en común<sup>1057</sup>. Y esa unión es necesaria, para nuestro autor<sup>1058</sup>, pues la completitud, el total, sólo se da en el matrimonio. Como dice Clark<sup>1059</sup>, la mujer es presentada como incompleta en lo social y en lo biológico, pero en el coito los dos animales se vuelven uno y lo femenino es completado<sup>1060</sup>.

El hombre aparece como el alma de la pareja, pero ambos son necesarios. Y si ella debe obedecer al hombre no es porque sea inferior sino porque el hombre es más capaz de gobernar. Sin embargo la mujer es entendida por Aristóteles como un ser ético, en quien el hombre delega el gobierno del *oikos*, con todo lo que éste lleva consigo<sup>1061</sup>. Por tanto, también es capaz de gobernar, si bien no en tan alto grado como el hombre. En la política de Aristóteles, tiene lugar un reparto de labores<sup>1062</sup> en el ámbito de lo privado, como ya hemos visto al analizar el *oikos* y la *oikonomia*. La justicia de la casa, además, lleva consigo que el marido delegue en la mujer el

---

<sup>1056</sup> Sobre el tema del matrimonio y cómo lo entienden tanto Platón como Aristóteles véase, Platón, *República*, V; y Aristóteles, *Política*, I y VII.

<sup>1057</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 12, 1162 a 20 – 24, “With the other animals the union extends only to this point, but human beings live together not only for the sake of reproduction but also for the various purposes of life; for from the start the functions are divided, and those of man and woman are different; so they help each other by throwing their peculiar gifts into the common stock”.

<sup>1058</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 12, 1162 a 16, “Between man and wife friendship seems to exist by nature; for man is naturally inclined to form couples”.

<sup>1059</sup> Clark, S. R. L.: *Aristotle’s Man*, *op. cit.*, pág. 210.

<sup>1060</sup> Aristot., *Gen. An.*, I 23, 731 a 10 - 14, “In a certain sense the same thing happens also in those animals which have the sexes separate. For when there is need for them to generate the sexes are no longer separated any more than in plants, their nature desiring that they shall become one; and this is plain to view when they copulate and are united [that one animal is made out of both]”.

<sup>1061</sup> Aristot., *Pol.*, III 4, 1277 b 24 – 25, “Indeed their part in the management of the household is different, for the duty of the one is to acquire, and of the other to preserve”; *Eth. Nic.*, VIII 10, 1160 b 34 – 35, The man rules in accordance with merit, and in those matters in which a man should rule, but the matters that befit a woman he hands over to her”.

<sup>1062</sup> Cfr. Carlo Natali, Introducción a Aristóteles, *L’administrazione della casa*, en ella se ve como el elenco de funciones que Aristóteles atribuye a la mujer en su *Política* es algo distinto del que le otorga en el *Económico*.

gobierno de ciertas cosas. Hombre y mujer gobiernan la casa, no por turnos sino en división de tareas, y en ella encontramos tanto las virtudes de él como las de ella. Además, la *polis* necesita de las dos virtudes, la del hombre y la de la mujer.

Pues, como afirma Aristóteles:

“La virtud de las mujeres reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte, y, por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sean hacendosas y sin mezquindad. Y, por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres que entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual hacerse con estas cualidades. Porque en aquellos pueblos en que hay inmoralidad en las mujeres, como acontece entre los lacedemonios, cabe decir que no son más que a medias felices”<sup>1063</sup>.

La mujer debe tener la virtud de usar la propiedad con moderación y generosidad. Además, pueden y deben ser prudentes y justas para gobernar a los esclavos. Tienen el elemento deliberativo, pero sin autoridad<sup>1064</sup>. Esto es, la mujer posee el *logos* necesario para el *oikos*. Pues, sin el *logos* el *oikos* no existiría, en tanto que sin el *logos* no se podría poner en común lo bueno y lo malo; ni lo justo y lo injusto; no se podría gobernar a los esclavos ni ordenar el *oikos*. No basta con poseer *logos*, sino que la mujer, además, debe ser educada. Si ella es la encargada de educar a los hijos, que serán los futuros ciudadanos de la *polis* debe ser ella misma

---

<sup>1063</sup> Aristot., *Reth.*, I 5, 1361 a 6 - 11, “The excellences of the latter [women] are, in body, beauty and stature; in soul, self-command and an industry that is not sordid. Communities as well as individuals should lack none of these perfections, in their women as well as in their men. Where, as among the Lacedaemonians, the state of women is bad, almost half of them are not happy”.

<sup>1064</sup> Aristot., *Pol.*, I 13, 1260 a 12 -13, “The slave has no deliberative faculty at all; the woman has, but it is without authority”.

educada. Debe ser educada en vistas al régimen para que el régimen funcione bien, pues educarla contribuye al bien de la *polis*<sup>1065</sup>.

Aristóteles, al contrario que Platón, no desea quitarles los hijos a sus madres, y se preocupa por éstas. En cambio, Platón no se preocupa por los individuos, y mucho menos por las mujeres. Pese a que se pueda pensar que tiene más en cuenta a las mujeres al reconocerlas como parte importante e integrante de su *República*, o al tener en cuenta su modo de vida, realmente no es así. El objetivo de sus preocupaciones es siempre cívico.

Aristóteles, frente a las afirmaciones de Arendt, no dice que la mujer no puede ser feliz, como sí lo afirma de los esclavos. Es cierto que la mujer no participa del poder político, y por tanto no puede participar de la felicidad del gobernante, pero puede ser feliz todo lo que su vida se lo permita.

Por las anteriores razones, también nosotros estamos de acuerdo con las afirmaciones de la profesora Swanson en que la mujer puede ser apta para filosofar. Lo cierto es que no hay ninguna afirmación de Aristóteles que niegue tal posibilidad. Si bien es cierto que le falta la autoridad que llega del reconocimiento de los otros. Esa autoridad sólo llega mediante la participación en el *ágora*. Al igual que la opinión verdadera sólo llega cuando uno puede estar en relación con los otros individuos. Y únicamente a través de esa relación y puesta en común de opiniones tiene lugar el discurso filosófico. Pero es igualmente cierto que para filosofar hace falta razón intuitiva al igual que virtud moral, ambas, según Aristóteles, las posee la mujer. Ya que para poseerlas no hace falta poder.

---

<sup>1065</sup> Aristot., *Pol.*, I 13, 1260 b 13 – 20, “For inasmuch as every family is a part of a state, and these relationships are the parts of a family, and the excellence of the part must have regard to the excellence of the whole, women and children must be trained by education with an eye to the constitution, if the excellences of either of them are supposed to make any difference in the excellences of the state. And they must make a difference: for the children grow up to be citizens, and half the free persons in a state are women”.



Precisamente porque creemos con Swanson que la filosofía sólo tiene lugar a partir de la opinión y con el reconocimiento de los otros, no podemos estar de acuerdo con esta autora en que la mujer sea más apta para filosofar porque es más propicia a la vida solitaria. En nuestra opinión no hay nada en las teorías aristotélicas que niegue a la mujer la posibilidad de llevar a cabo razonamientos filosóficos. Esa imposibilidad real viene del modo en el que está organizada la *polis*. Dicha organización es la que no permite que la mujer pueda acceder a la opinión verdadera, con la que comienza el pensamiento filosófico. Y la que le niega la oportunidad de ver reconocido su pensamiento.

Tampoco podemos estar de acuerdo con la afirmación de Swanson en la que defiende que la mujer es más apta para filosofar porque el tipo de vida femenino es un tipo de vida pasivo, al igual que la vida filosófica. A nuestro entender, Aristóteles en ningún momento defiende que la filosofía sea pasiva, sino todo lo contrario, pues, ésta es una actividad.

Nos gustaría cerrar este apartado haciendo referencia a la propia experiencia personal de Aristóteles. Al igual que hacíamos al hablar de la amistad, defendemos que la concepción de nuestro autor debe estar apoyada por su propia experiencia. Y lo que sabemos al respecto de su relación con las mujeres lo podemos resumir del siguiente modo: “el testamento de Aristóteles deja claro que él vivió de modo excelente tanto con su mujer como con su amante (Diog. *Vit.* V, I-II): como es de esperar de alguien que vio la necesidad humana de parejas que se quieren y se ayudan mutuamente en busca de hacer el bien”<sup>1066</sup>.

---

<sup>1066</sup> Clark, R. L.: *Aristotle's Man*, *op. cit.*, “Aristotle's will makes it clear that he lived on excellent terms with both wife and mistress (Diog. *Vit.* V, I – II): it is to be expected of one who saw the human need for loving couples aiding each other in the pursuit of right-doing”, pág. 211.

### 3.4.5. Filosofía y política

El último de los puntos que aquí vamos a tratar, por parecernos de importancia capital en el planteamiento aristotélico de los ámbitos de lo público y lo privado, es la relación existente entre la actividad filosófica y la actividad política.

La actividad filosófica es presentada por Aristóteles como la más privada y autosuficiente de las actividades humanas<sup>1067</sup>. Y dada la importancia que nuestro autor otorga a la filosofía nos vemos en disposición de afirmar que, contrariamente a lo que los autores republicanos defendían, Aristóteles no relega al olvido ni abomina el ámbito de lo privado.

Para Aristóteles el fin último al que atiende el hombre libre<sup>1068</sup>, no el esclavo<sup>1069</sup>, es la felicidad, de eso nadie dudaría. Pues, es la felicidad la única actividad que se elige por sí misma y por ninguna otra razón o motivo. Y por ello, es por lo que todos la reconocemos como fin último de la naturaleza humana. Además de ser elegida por sí misma es la única actividad a la que no le falta nada, es autárquica.

---

<sup>1067</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 6, 1176 b 3 – 6, “Evidently happiness must be placed among those desirable in themselves, not among those desirable for the sake of something else; for happiness does not lack anything, but is self-sufficient. Now those activities are desirable in themselves from which nothing is sought beyond the activity”.

<sup>1068</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 6, 1176 a 32, “Happiness, this is what we state the end of human nature to be”.

<sup>1069</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 6, 1177 a 8 – 9, “No one assigns to a slave a share in happiness – unless he assigns to him also a share in human life”.

Aristóteles defiende en repetidas ocasiones que la felicidad propia del hombre es una actividad de acuerdo con la virtud. Por tanto, es razonable que si la felicidad es la actividad más alta y noble a la que se puede aspirar, que sea de acuerdo con la virtud más alta, la mejor y más característica del hombre. Y ésta no es otra que la virtud del intelecto, pues el *nous* es el más divino elemento que hay en nosotros. Por tanto, la actividad de esa facultad de acuerdo con su virtud será la felicidad<sup>1070</sup>. Y ésta es, ciertamente, una actividad contemplativa: la contemplación de la verdad. Dicha contemplación es una actividad autárquica, es más: “sólo esta actividad parece ser amada por sí misma; pues nada surge de ella aparte de la contemplación”<sup>1071</sup>. Es lo mejor y más continuo que puede hacer el hombre<sup>1072</sup>.

La felicidad, además, ha de ser agradable, sin ser ella un mero placer. Y, precisamente, la filosofía es la actividad que mejores placeres otorga debido a su pureza<sup>1073</sup>. Nos anima, por tanto, Aristóteles a llevar una vida de acuerdo con dicha virtud porque: “Aquello que es propio a cada cosa es por naturaleza lo mejor y más placentero para cada cosa; para el hombre, por tanto, la vida de acuerdo con el intelecto es la mejor y más placentera, ya que el intelecto más que ninguna otra cosa es el hombre. Esa, por tanto, es la más feliz”<sup>1074</sup>.

---

<sup>1070</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 a 11 – 16, “If happiness is activity in accordance with excellence, it is reasonable that it should be in accordance with the highest excellence; and this will be that of the best thing in us. Whether it be intellect or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, wheter it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper excellence will be complete happiness. That this activity is contemplative we have already said”.

<sup>1071</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1177 b 1 – 2, “This activity alone would seem to be loved for its own sake; for nothing arises from it apart from the contemplating”.

<sup>1072</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 a 22, “It is the most continuous, since we can contemplate truth more continuously than we can do anything”.

<sup>1073</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 a 23 – 25, “We think happiness has pleasure mingled with it, but the activity of wisdom is admittedly the pleasantest of excellent activities; at all events philosophy is thought to offer pleasures marvellous for their purity and their enduringness”.

<sup>1074</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1178 a 5 – 8, “That which is proper to each thing is by nature the best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to intellect is best and pleasant, since intellect more than anything else is man. This life therefore is also the happiest”.

Hasta aquí nos parece clara la defensa que Aristóteles hace del individuo como tal, sobre todo, de aquel que ejercita lo que de mejor hay en él: su parte intelectual. El filósofo, por tanto, sabe ser un *idiotes*<sup>1075</sup>, con todo lo que eso implica. Por su naturaleza excepcional el filósofo es más autárquico que los demás hombres, al igual que es el más feliz y el más amado<sup>1076</sup>. Sin embargo, a éste si le agrada estar en compañía de otros filósofos con los que puede compartir esas reflexiones. Aunque tiene menos necesidad que los demás, pues puede reflexionar también en solitario.

Es más, el propio Aristóteles es el primer historiador de la filosofía, ya que en todos sus tratados, sean estos de física, ética, política o metafísica, tiene en cuenta las opiniones expresadas por aquellos que antes que él se han dedicado al estudio de estas cuestiones. El propio método que nuestro autor defiende para la filosofía, sobre todo para la filosofía práctica<sup>1077</sup> hace patente la necesidad del diálogo con otros sobre las opiniones vertidas por otros y, por tanto, hace patente la necesidad de no estar en solitario. Aristóteles defiende el método dialéctico para la filosofía práctica, entendido éste no en el sentido moderno del término, sino como dialéctica en sentido antiguo, como diálogo y discusión en la búsqueda de la verdad.

---

<sup>1075</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 4, 1166 a 24 – 27, “Such a man wishes to live with himself; for he does so with pleasure, since the memories of his past acts are delightful and his hopes for the future are good, and therefore pleasant. His mind is well stored too with subjects of contemplation. And he grieves and rejoices, more than any other, with himself”.

<sup>1076</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 8, 1179 a 30 – 32, “He, therefore, is the dearest to the gods. And he who is that will presumably be also the happiest; so that in this way too the wise man will more than any other be happy”.

<sup>1077</sup> Berti, E.: *Filosofia pratica, op. cit.*, “La filosofia pratica, si serve di argomentazioni dialettiche, nel senso che discute le varie opinioni alla luce degli *endoxa*. Le opinioni che essa discute, cioè i “pareri” (*ta phainomena*), possono essere, e in genere sono, le opinioni dei filosofi precedenti, ma non vanno confuse con gli *endoxa*, cioè con le opinioni di tutti o della maggior parte o degli sperti (nei *Topici* Aristotele dice dei *sophoi*, cioè di coloro che sanno). Gli *endoxa*, infatti, non vengono messi in discussione, ma rappresentano il sentire comune, il costume (*ethos*), espresso ad esempio dalle leggi, o dalla religione, e fungono da criteri alla luce di quali si giudicano i pareri dei filosofi”, págs. 24-25.

Debemos apuntar que Aristóteles, de este modo, está defendiendo el ámbito de la privacidad, al igual que el del esparcimiento y los momentos de ocio, que nada tienen que ver con la actividad pública, política. El hombre bueno disfruta de esa privacidad, mientras que el filósofo la necesita en determinados momentos. Pero es el orden político el que debe proveerla, para cultivar la diversidad que, como hemos visto, es necesaria para la unidad de la *polis*.

Los seres humanos no son única y exclusivamente seres políticos, pues en tanto que tienen algo de divino en ellos son también seres privados. Por eso necesitan tanto de lo que ofrece lo privado como de lo público. Pues, del mismo modo que acabamos de decir que para que pueda tener lugar la filosofía hace falta la política, Aristóteles defiende ya en el *Protréptico*<sup>1078</sup> que la filosofía es necesaria para la vida práctica.

Por lo hasta aquí expuesto en este apartado, podemos ver que la relación que pueda existir entre la filosofía y la política viene marcada por lo que entendamos por *eudaimonia*. Y queremos, antes de nada, llamar la atención sobre la controversia existente entre los estudiosos de Aristóteles acerca de la concepción que éste tiene de la *eudaimonia*. Por un lado, encontramos unos autores que defienden que la felicidad consiste única y exclusivamente en el ejercicio de la virtud dianoética. Esto es, que sólo tiene que ver con la actividad teórica, con la vida contemplativa. Por otro lado, están los estudiosos que afirman que la felicidad tiene como punto álgido esa vida contemplativa, pero que no se puede reducir a ella. Defienden estos últimos autores que la felicidad incluye todas las virtudes. No sólo tiene que ver con la virtud dianoética sino también con las virtudes morales. Por tanto, la felicidad englobaría todas las virtudes. La segunda de estas posiciones es la defendida por el profesor

---

<sup>1078</sup> Cfr. Aristóteles: *Protreptico. Esortazione alla filosofia*. A cura di Enrico Berti, UTET libreria, Torino, 2004.

Enrico Berti<sup>1079</sup>. También nosotros abogamos por la segunda de estas posturas, por las razones que aquí vamos a exponer.

Todo lo anteriormente expuesto es así, pues Aristóteles lo afirma no ya en su *Metafísica* sino también en sus obras prácticas. Y, ciertamente, nos llevaría a aceptar que la concepción aristotélica de la *eudaimonia* responde únicamente a la actividad del *nous*, al pensamiento que se piensa. Pero, es que Aristóteles no sólo afirma la vida autárquica del sabio. Sino que, añade el discípulo de Platón, que si bien es cierto que el sabio cuando está sólo puede contemplar la verdad, y que nada sale de esta actividad, también es cierto que “quizá podrá hacerlo mejor en compañía”, aunque él sea el más auto-suficiente, ya que en última instancia es un hombre.

Resume Aristóteles todo esto del siguiente modo:

“La auto-suficiencia de la que se habla debe pertenecer sobre todo a la actividad contemplativa. Pues, mientras el hombre sabio, tanto como el hombre justo y los demás, necesitan lo necesario para la vida, cuando están suficientemente equipados con cosas de este tipo el hombre justo necesita personas a las que y con quien actuar justamente, y el hombre temperado, el hombre bravo, y cada uno de los otros de igual modo, pero el sabio, incluso cuando está solo, puede contemplar la verdad, y de modo mejor cuanto más sabio es; él puede quizá hacerlo mejor en compañía, pero aun así es el más auto-suficiente”<sup>1080</sup>.

---

<sup>1079</sup> Cfr. Berti, E.: *Filosofía práctica, op. cit.*, pág. 85. También es ésta la postura defendida por la profesora Martha Nussbaum en su *La fragilidad del bien, op. cit.*

<sup>1080</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 a 27 – 1177 b 1, “And the self-sufficiency that is spoken of must belong most to the contemplative activity. For while a wise man, as well as a just man and the rest, needs the necessaries of life, when they are sufficiently equipped with things of that sort the just man needs people towards whom and with whom he shall act justly, and the temperate man, the brave man, and each of the others is in the same case, but the wise man, even when by himself,

Por tanto, no podemos decir que la actividad de pensar el pensamiento, que parece ser la que Aristóteles propone como filosofía<sup>1081</sup>, es una ciencia tan aislada como en primera instancia parece hacernos creer. Varias son las razones que nos hacen afirmar esto.

En primer lugar, que Aristóteles insta a ejercitar las virtudes intelectuales tanto como las virtudes morales. El ser humano, ciertamente, debe tener la más alta de las virtudes para ser excelente, pero esa virtud, que se da en el pensar el pensamiento, sólo puede darse si se dan las virtudes del carácter. La felicidad sólo podemos alcanzarla si el ejercicio de la inteligencia especulativa presupone o lleva consigo las demás virtudes como por ejemplo la prudencia.

El hombre feliz debe buscar todos y cada uno de los bienes, aunque debe buscar en mayor medida los mejores, y estos son los bienes del alma, las virtudes. Estas virtudes abarcan tanto las éticas como las dianoéticas, las del pensamiento. Dice Aristóteles en el libro VI de su *Ética a Nicómaco* que: “La función del hombre se logra únicamente de acuerdo con la sabiduría práctica así como con la virtud moral; porque la virtud hace el ánimo recto, y la sabiduría práctica las cosas que llevan a ello”<sup>1082</sup>. Y en su *Política* lo expresa del siguiente modo: “Sepamos que cada uno tiene tanta felicidad como virtud y sabiduría, así como virtud y acción sabia”<sup>1083</sup>.

---

can contemplate truth, and the better the wiser he is; he can perhaps do so better if he has fellow-workers, but still he is the most self-sufficient” .

<sup>1081</sup> Aristot., *Metaph.*, XII 9, 1074 b 33 – 34, “The act of thinking cannot be the best of things. Therefore it must be itself that thought thinks (since it is the most excellent of things), and its thinking is a thinking of thinking”.

<sup>1082</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, VI 12, 1144 a 7 – 9, “The function of man is achieved only in accordance with practical wisdom as well as with moral excellence; for excellence makes the aim right, and practical wisdom the things leading to it”.

<sup>1083</sup> Aristot., *Pol.*, VII 1, 1323 b 20 – 21, “Let us acknowledge then that each one has just so much of happiness as he has of excellence and wisdom, and of excellence and wise action”.

En un primer momento parece que Aristóteles defiende que el *nous* es completo, es autárquico, y que no necesita de la prudencia, al no ser éste una ciencia práctica. Pero, por otro lado, Aristóteles defiende que el *nous* presupone las virtudes morales, pues, la prudencia trae consigo sabiduría. No hace falta más que darse cuenta de que una persona que se deja llevar por sus apetitos y deseos no puede dedicarse a la filosofía.

En segundo lugar, vemos que para Aristóteles debe haber un equilibrio entre la filosofía y la política. La filosofía, como veíamos al analizar la situación de la mujer para filosofar, se inicia con la opinión, y por tanto en la convivencia con el otro. Además, los filósofos son educados en la *polis*. A esto debemos sumar que sólo en una *polis* bien organizada puede tener lugar el pensamiento filosófico, pues hace falta tener resuelta la vida diaria, las necesidades diarias y básicas para la vida. A este respecto podemos remitirnos al nacimiento de la filosofía. Éste tuvo lugar cuando hubo “desocupados”, “ociosos”, pues ellos podían permitirse el ser filósofos.

Quizá, los términos desocupado y ocioso nos lleven a engaño. Pero, su importancia es capital en la defensa aristotélica de lo privado. Pues, el buen uso del tiempo libre implica para Aristóteles ciertas virtudes como la templanza, el coraje y la justicia. Aunque, ciertamente, lo más específico del tiempo libre<sup>1084</sup> parece ser para nuestro autor la filosofía.

Lo cierto es que, como muy acertadamente explica el profesor Berti, el tiempo libre, la *scholè*, no significa para los griegos lo mismo que para nosotros. “La distinción entre “ocupación” (*ascholia*) y “tiempo libre” (*scholè*) corresponde a

---

<sup>1084</sup> Para los conceptos de *ascholia* y *scholè*, así como sobre la concepción de Aristóteles sobre el tiempo libre, vease, el capítulo 6. Political education: a preface to justice, más específicamente los apartados “Leisure: education in reason?” y “Leisure: private and public good”, en la obra Swanson, J. A.: *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, *op. cit.*



aquella latina entre *negotium* y *otium*, donde el segundo término, como es sabido, no significa de hecho inercia, o pérdida de tiempo, o reposo o diversión, sino que indica el desarrollo de actividades fines en sí mismas. Esto es, no instrumentales, no practicadas por necesidad o por utilidad, sino sólo por su belleza intrínseca, por el valor que tienen en sí mismas. Y, por tanto, también por el placer que otorgan”<sup>1085</sup>.

La importancia de esta distinción viene de la jerarquía que se establece entre las distintas ocupaciones. Continúa el profesor Berti con su argumentación:

“Eso no quiere decir que la vida práctica coincida con la ocupación y la vida teórica con el tiempo libre, porque la praxis entendida en sentido lato, comprende, como hemos visto, también las actividades teóricas, y por tanto, es siempre actividad fin en sí misma. La llamada jerarquía, sin embargo, quiere decir, sobre todo, que las actividades instrumentales deben ser subordinadas, esto es, orientadas a aquellas fines en sí mismas, y que en el ámbito de éstas últimas la actividad política debe ser subordinada a la teórica. Entre estas dos actividades, por tanto, no existe alternativa, exclusión recíproca, sino continuidad, y a la vez subordinación”<sup>1086</sup>.

---

<sup>1085</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “La distinzione tra “occupazioni” (*ascholìa*) e “tempo libero” (*scholè*) corrisponde a quella latina tra *negotium* e *otium*, dove il secondo termine, come è noto, non significa affatto inerzia, o perdita di tempo, o riposo o divertimento, bensì indica lo svolgimento di attività fini a se stesse, cioè non strumentali, non praticate per necessità o per utilità, ma solo per la loro intrinseca bellezza, per il valore che hanno in sè e quindi anche per il piacere che procurano”, pág. 94.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, “Essa non vuol dire che la vita pratica coincida con l’occupazione e la vita teoretica con il tempo libero, perché la prassi intesa in senso lato comprende, come abbiamo visto, anche le attività teoretiche, e quindi è sempre attività fine a se stessa. La suddetta gerarchia però vuol dire anzitutto che le attività strumentali devono essere subordinate, cioè orientate, a quelle fini a se stesse, e che nell’ambito di queste ultime l’attività politica deve essere subordinata a quella teoretica. Tra queste due attività, dunque, non c’è alternativa, esclusione reciproca, ma continuità, e insieme subordinazione”, pág. 94.

Decimos que la filosofía sólo puede tener lugar cuando la vida de la necesidad, como la denomina Hannah Arendt, está resuelta. Pues, como hombres compuestos de alma y cuerpo necesitamos de una cierta prosperidad externa<sup>1087</sup>. No sólo de la actividad contemplativa podemos vivir. Necesitamos, entre otras cosas, salud, comida y amigos, como ya hemos visto. Pues, el filósofo necesita de otros con quien compartir su sabiduría, el hombre solitario no puede ser el filósofo<sup>1088</sup>. Siendo excelente, el hombre sabio necesita de amigos excelentes<sup>1089</sup>. La compañía no le impide el filosofar. Es más, los mejores aceptan que el mejor modo de pasar sus vidas es sin duda filosofando, lo cual implica, en la mayoría de los casos, el buscar la verdad juntos<sup>1090</sup>.

Teniendo en cuenta precisamente que somos un compuesto de alma y cuerpo, debido a nuestra *physis*, hemos de ser conscientes de que la vida puramente filosófica quizá no es adecuada al hombre normal<sup>1091</sup>. Pues, ésta atiende únicamente a nuestra parte divina, al intelecto. Bien es cierto que el hombre debe aspirar a ello, a lo más alto, debe intentar buscar la vida más agradable y mejor, que es la vida de

---

<sup>1087</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 8, 1178 b 33 – 35, “Being a man, one will also need external prosperity; for our nature is not self-sufficient for the purpose of contemplation, but our body also must be healthy and must have food and other attention”.

<sup>1088</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 a 4 – 8, “Men think that the happy man ought to live pleasantly. Now if he were a solitary, life would be hard for him; for by oneself it is not easy to be continuously active; but with others and towards others it is easier. With others therefore his activity will be more continuous, being in itself pleasant, as it ought to be for the man who is blessed”.

<sup>1089</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 a 10, “A certain training in excellence arises also from the company of the good”.

Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 b 17, “The man who is to be happy will therefore need virtuous friends”.

<sup>1090</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 b 10 – 12, “He needs, therefore, to be conscious of the existence of his friend as well, and this will be realized in their living together and sharing in discussion and thought; for this is what living together would seem to mean in the case of man”.

<sup>1091</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 b 27 – 31, “But such a life would be too high for a man; for it is not insofar as he is man that he will live so, but insofar as something divine is present in him; and by so much as this is superior to our composite nature is its activity superior to that which is the exercise of the other kind of excellence. If intellect is divine, then in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human nature”.

acuerdo con el intelecto<sup>1092</sup>. Pero, también es cierto que Aristóteles es un filósofo realista, y es consciente de que la mayoría de los hombres no pueden aspirar más que a eso, a intentarlo.

Lo cierto es que la felicidad no consta únicamente del ejercicio de las virtudes intelectuales y, por tanto, existen otros tipos de vida que también podrán acercarnos a ser felices, en un segundo grado, eso sí.

Dice Aristóteles:

“En grado secundario la vida de acuerdo con otros tipos de virtud también es feliz; porque las actividades de acuerdo con éstas benefician nuestro estado humano. Actos justos y bravos, y otros actos virtuosos, los hacemos en relación a los otros, observando lo que es propio a cada uno según los contratos y servicios y todos los tipos de acción y según las pasiones; todo eso parece ser humano. Algunos de ellos parecen incluso surgir del cuerpo, y la virtud del carácter estar en cierto modo unida a las pasiones. La sabiduría práctica, también, está unida a la virtud del carácter, y éste a la sabiduría práctica, ya que los principios de la sabiduría práctica son de acuerdo con las virtudes morales y la rectitud en las virtudes morales de acuerdo con la sabiduría práctica. Estando conectadas con las pasiones además, las virtudes morales deben pertenecer a nuestra naturaleza compuesta; y las virtudes de nuestra naturaleza compuesta son humanas; y por tanto, son la vida y la felicidad que corresponden a ellas”<sup>1093</sup>.

---

<sup>1092</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 7, 1177 b 31 – 34, “But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us”.

<sup>1093</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 8, 1178 a 9 – 22, “In a secondary degree the life in accordance with the other kind of excellence is happy; for the activities in accordance with this benefit our human

La virtud del intelecto parece necesitar muy poco equipamiento externo; pero, el hombre, en tanto que hombre, y por su naturaleza social vive con otros, y para ser feliz debe elegir hacer actos virtuosos y justos y, por tanto, necesita de la ayuda de otros. En este sentido, ejercita las virtudes del carácter necesarias para la sabiduría práctica. Pues, también las acciones virtuosas parecen ser para Aristóteles acciones auto-suficientes ya que son, también, deseables por sí mismas.

Para acercarnos a la felicidad desde la vida práctica debemos actuar de acuerdo con las virtudes, no es suficiente conocerlas, debemos practicarlas para así conseguir ser buenos hombres. Esta es una postura muy distinta de la que su maestro tenía al respecto, pues, para Platón, desde el intelectualismo socrático, bastaba con conocer el Bien. Dicho conocimiento nos llevaría a ser buenas personas. En cambio Aristóteles dice: “Cuando hay cosas para ser hechas el fin no es investigar y reconocer varias cosas, sino hacerlas; respecto a la virtud, entonces, no es suficiente conocer, sino que debemos intentar tenerla y hacer uso de ella, o intentar algún otro modo que pueda existir de hacerse bueno”<sup>1094</sup>.

---

state. Just and brave acts, and other excellent acts, we do in relation to each other, observing what is proper to each with regard to contracts and services and all manner of actions and with regard to passions; and all of these seem to be human. Some of them seem even to arise from the body, and excellence of character to be in many ways bound up with the passions. Practical wisdom, too, is linked to excellence of character, and this to practical wisdom, since the principles of practical wisdom are in accordance with the moral excellences and rightness in the moral excellence is in accordance with practical wisdom. Being connected with the passions also, the moral excellences must belong to our composite nature; and the excellences of our composite nature are human; so, therefore, are the life and the happiness which correspond to these”.

<sup>1094</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1179 a 35 – 1179 b 3, “Where there are things to be done the end is not to survey and recognize the various things, but rather to do them; with regard to excellence, then, it is not enough to know, but we must try to have and use it, or try any other way there may be of becoming good”.

Para Aristóteles las buenas acciones nacen del pensamiento y la virtud<sup>1095</sup>, por eso creemos en la necesidad de ambas partes para conseguir la felicidad. Y ya que hemos dicho que para cada hombre la actividad mejor y más deseable es aquella que responde a su mejor parte, para el hombre bueno su excelencia tendrá que ver con su virtud, y de ese modo, a través de buenas acciones conseguirá el hombre bueno su felicidad<sup>1096</sup>.

Nuevamente, desde el realismo, Aristóteles reconoce lo difícil de habituarse a la virtud y hace patente que son los legisladores los que deben preocuparse de la educación de los ciudadanos, ya desde niños. Debe existir una preocupación pública por crear unas buenas leyes que eduquen en la virtud, sólo así conseguirán los individuos y la *polis* ser felices. Pues, la mayoría no obedece más que al miedo y al castigo de las leyes. Si bien Aristóteles reparte también aquí responsabilidades entre el ámbito de lo público y el de lo privado. Pues, insta, igualmente, a los padres a preocuparse por la educación de sus hijos. Ya que si la ley tiene una fuerza que la autoridad paterna no tiene, en la casa el padre cuenta con la importancia de los lazos de sangre y la necesidad que estos crean<sup>1097</sup>. Además, cuenta con la ventaja de que dicha educación privada es más precisa<sup>1098</sup>.

---

<sup>1095</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 6, 1176 b 18 – 19, “Excellence and thought, from which good activities flow”.

<sup>1096</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 6, 1176 b 26 – 28, “To each man the activity in accordance with his own state is most desirable, and, therefore, to the good man that which is in accordance with excellence”.

<sup>1097</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 a 34 – 1180 b 7, “For public care is plainly effected by laws, and good care by good laws; whether written or unwritten would seem to make no difference, nor whether they are laws providing for the education of individuals or of groups – any more than it does in the case of music or gymnastics and other such pursuits. For as in cities laws and character have force, so in households do the injunctions and the habits of the father, and these have even more because of the tie of blood and the benefits he confers; for the children start with a natural affection and disposition to obey”.

<sup>1098</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, X 9, 1180 b 7 – 8, “Further, individual education has an advantage over education in common, as individual medical treatment has”.

Retomando, entonces, la polémica sobre si la concepción aristotélica de la *eudaimonia* identifica ésta con la virtud exclusivamente teórica o exclusivamente práctica, creemos haber dado cumplida cuenta. Pero, para mayor claridad, recojamos lo que el propio Aristóteles dice al respecto<sup>1099</sup>. En un primer momento, Aristóteles se plantea la pregunta de si son la misma la felicidad del hombre individual y la de la *polis*, y responde sin dudar que es evidente que son la misma<sup>1100</sup>. Entonces, pasa a plantearse la cuestión de si es mejor la vida según las virtudes éticas o las dianoéticas y, como suele hacer, busca dos tesis contradictorias. Por un lado, presenta la que defiende que la felicidad tiene que ver únicamente con la práctica. Y, por otro, la que afirma que la felicidad tiene que ver tan sólo con la virtud dianoética, con la contemplación. Propone esta dicotomía con la pregunta sobre qué vida es mejor, la del hombre político que participa del gobierno de la *polis*, o la vida puramente teórica que es la que se dice que llevan los hombres sabios<sup>1101</sup>.

“Están de acuerdo en que la vida según la virtud es la más deseable, difieren en cambio sobre la manera de practicarla. Algunos renuncian al poder político, y piensan que la vida del hombre libre es diferente de la del hombre de estado y la mejor de todas; pero otros piensan que la vida del hombre de estado es la mejor. Este último argumento es que el que no hace nada no puede hacer bien, y que el actuar bien coincide con la felicidad. A ambos les decimos: “estás en parte en lo cierto y en parte equivocado”. Los primeros están en lo cierto en afirmar que la vida del

<sup>1099</sup> A este respecto véase, Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotle, op. cit.*, capítulo 7, “La città felice”.

<sup>1100</sup> Aristot., *Pol.*, VII 2, 1324 a 3 – 6, “There remains to be discussed the question, whether the happiness of the individual is the same as that of the state, or different. Here again there can be no doubt – no one denies that they are the same”.

<sup>1101</sup> Aristot., *Pol.*, VII 2, 1324 a 23 – 36, “Even those who agree in thinking that the life of excellence is the most desirable raise a question, whether the life of bussiness and politics is or is not more desirable than one which is wholly independent of external goods, I mean than a contemplative life, which by some is maintained to be the only worthy of a philosopher. For these two lives – the life of the philosopher and the life of the statesman – appear to have been preferred by those who have been most keen in the pursuit of excellence, both in our own and in other ages”.

hombre libre es mejor que la vida del déspota; pues no hay nada noble en usar al esclavo, en tanto que es esclavo; o en dar órdenes sobre cosas necesarias. Pero, es un error suponer que todo tipo de gobierno es despótico como el del amo sobre el esclavo, porque hay tanta diferencia entre gobernar sobre hombres libres y gobernar sobre esclavos como entre la esclavitud por naturaleza y la libertad por naturaleza, sobre la que he dicho lo suficiente al comienzo de este tratado. Y es igualmente erróneo poner la inactividad sobre la acción, porque la felicidad es actividad, y las acciones del justo y del sabio son la realización de lo que es noble”<sup>1102</sup>.

La respuesta que nuestro autor da, por tanto, es que ambas son en parte justas y en parte erróneas. Si bien la postura que identifica la felicidad con la acción parece ser más acertada que la otra. Pues, si la felicidad debe definirse como un “hacer el bien” entonces la vida práctica debe ser mejor, tanto para la *polis* como para cada uno de los individuos<sup>1103</sup>.

Señala, sin embargo, el profesor Berti que también esta tesis tiene sus límites al entender de Aristóteles. Y el límite está en el identificar la vida práctica con la

---

<sup>1102</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1325 a 17 – 33, “They agree that the life of excellence is the most desirable, differ about the manner of practising it. For some renounce political power, and think that the life of the freeman is different from the life of the statesman and the best of all; but others think the life of the statesman best. The argument of the latter is that he who does nothing cannot do well, and that acting well is identical with happiness. To both we say: “you are partly right and partly wrong”. The first class are right in affirming that the life of the freeman is better than the life of the despot; for there is nothing noble in having the use of a slave, in so far as he is a slave; or in issuing commands about necessary things. But it is an error to suppose that every sort of rule is despotic like that of a master over slaves, for there is as great a difference between rule over freemen and rule over slaves as there is between slavery by nature and freedom by nature, about which I have said enough at the commencement of this treatise. And it is equally a mistake to place inactivity above action, for happiness is activity, and the actions of the just and the wise are the realization of much that is noble”.

<sup>1103</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1325 b 14 – 15, “If we are right in our view, and happiness is assumed to be acting well, the active life will be the best, both for every city collectively, and for individuals”.

vida política. Para Aristóteles la vida práctica engloba no sólo la política sino también las actividades que tienen el fin en sí mismas, como la actividad teórica<sup>1104</sup>.

Por tanto, defendemos con el profesor Berti que “el conjunto de actividades políticas y teóricas, que constituye el ejercicio de todas las capacidades humanas, es propuesto por Aristóteles como ideal de vida, como felicidad, válido tanto para el individuo como para la *polis*”<sup>1105</sup>. Esto parece evidente en la siguiente afirmación aristotélica: “Nadie discutiría la propiedad de esta partición de los bienes que los separa en tres clases, esto es, bienes externos, bienes del cuerpo, y bienes del alma, o rechazaría que el hombre feliz debe tener los tres”<sup>1106</sup>.

También en este punto se separa Aristóteles de su maestro. Ambos, maestro y discípulo, tienen una concepción distinta de la relación en la que deben encontrarse filosofía y política. Mientras para Platón la filosofía tiene como fin la política, el filósofo lo que debe aprender es a gobernar, ya que sólo el filósofo podrá gobernar la *República*; para Aristóteles la política debe ser llevada por un buen estadista, por un hombre práctico, que realmente conozca el hacer práctico y posea las virtudes del carácter. Aristóteles no cree necesario el gobierno del sabio. El filósofo lo que debe hacer es asesorar al hombre de Estado. En cambio, será la política la que, como hemos hecho patente, debe crear las condiciones idóneas para posibilitar la actividad

---

<sup>1104</sup> Aristot., *Pol.*, VII 3, 1325 b 16 – 22, “Not that a life of action must necessarily have relation to others, as some persons think, nor are those ideas only to be regarded as practical which are pursued for the sake of practical results, but much more the thoughts and contemplations which are independent and complete in themselves; since acting well, and therefore a certain kind of action, is an end, and even in the case of external actions the directing mind is most truly said to act”.

<sup>1105</sup> Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele, op. cit.*, “Questo insieme di attività politiche e teoretiche, che costituiscono l’esercizio complessivo di tutte le capacità umane, viene proposto da Aristotele come ideale di vita, cioè come felicità, valido sia per il singolo individuo che per la città”, pág. 87.

<sup>1106</sup> Aristot., *Pol.*, VII 1, 1323 a 25 – 27, “No one will dispute the property of that partition of goods which separates them into three classes, viz. external goods, goods of the body, and goods of the soul, or deny that the happy man must have all three”.



más sublime, la filosofía. Y, por tanto, ambos autores tienen concepciones distintas de la relación en la que deben estar lo público y lo privado.

Si bien, no podemos dejar de lado que la felicidad del individuo y de la *polis* vista en su totalidad es la misma. Y esa concepción de la felicidad surge de la discusión sobre si es preferible la vida activa en el gobierno o la de aquel que vive alejado de dicha vida. Lo que se reduce, en última instancia, a si es mejor la vida práctica o la que no necesita de las cosas externas, que suele denominarse vida teórica. La solución a dicha polémica parece ser que es más ventajosa la vida práctica. Pese a las teorías de Hannah Arendt.

Precisamente, Aristóteles se distinguirá por defender lo contrario de lo que afirmaba Arendt. Hay hombres que no buscan la felicidad en el modo adecuado, dice Aristóteles, y esos son los que prefieren dedicarse a sus asuntos y dejar el gobierno a otros. De ese modo no conseguirán ser virtuosos y, por tanto, no lograrán ser felices. Muy al contrario, los que buscan de modo acertado la felicidad deben preocuparse por ejercer el bien, por llevarlo a la práctica. Todos los ciudadanos deben practicar la virtud. Y la virtud que deben practicar es la del ciudadano *spoudaios*, no necesariamente la del hombre *agathos*. Y como Aristóteles defiende que todos y cada uno de los ciudadanos debe ser feliz para que lo sea la *polis* en su conjunto, todos aquellos que participen de la ciudadanía deben ejercer la virtud, para que también la *polis* sea virtuosa.

En resumen, no podemos aceptar que la vida práctica sea caracterizada por Aristóteles como algo negativo. No sólo eso, sino que ni tan siquiera creemos que Aristóteles la supedita a la vida del filósofo. Porque esta segunda no tiene sentido ni puede ser llevada a cabo fuera de la vida práctica de la *polis*.

Por eso, las acusaciones de intelectualismo, incluso de individualismo, vienen porque quienes así lo entienden se paran en los escritos éticos. Este es el caso, a nuestro parecer de Anthony Kenny quien ofrece una interpretación intelectualista de Aristóteles. En cambio, para comprender la teoría de Aristóteles al respecto de la felicidad hace falta leer también los libros VII y VIII de la *Política*, donde nos dice que la felicidad del individuo sólo puede alcanzarla aquel que vive en una *polis* feliz. También aquellos que se dedican a la vida teórica necesitan llevarla a cabo en una *polis* que proporcione las condiciones para hacerlo. Lo cual implica que ésta goce de una buena constitución. Estos hombres deben desarrollar no sólo las virtudes de la mente, teóricas, sino también las éticas. Porque estos deben, también, saber deliberar qué acciones llevar a cabo para obtener el bien propio, el de la familia, e incluso el de la *polis*, además deben desarrollar la justicia.

De este modo, podemos dar luz al ideal de la vida teórica, que no aparece ya como exclusiva de las otras virtudes sino inclusiva, porque presupone todas las otras. Esta interpretación inclusiva, a la que se suman autores como Martha Nussbaum o John Cooper, defiende que la vida teórica es el culmen de toda la vida, pero para lograrla hacen falta también las condiciones externas: una buena familia, vivir en una buena *polis*, cosas materiales y tener amigos, porque las relaciones personales son imprescindibles. Y es que la felicidad es precisamente filosofar teniendo a los amigos.

UNA TERCERA VISIÓN: LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES

## **4. CONCLUSIONES:**

# **LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA**

*“Estudia el pasado si quieres  
pronosticar el futuro”.*

*Confucio*

El título de este último capítulo dedicado a las conclusiones responde a un claro objetivo: desechar la posible equivocación de pensar que, con todo lo dicho anteriormente, estamos afirmando que Aristóteles ya no es la solución a nuestros problemas éticos y políticos. Nada más lejos de nuestra intención. Lo que aquí hemos pretendido hacer ver es que Aristóteles es mucho más completo y más complejo de lo que algunos filósofos contemporáneos nos han querido hacer creer.

Hemos intentando demostrar que las dos grandes teorías de la filosofía política actual hacen una lectura muy sesgada e interesada de los textos de Aristóteles y esto porque esa lectura es hecha desde unos esquemas de pensamiento muy fuertemente marcados por una concreta concepción de la libertad así como desde la firme convicción de la separación de esferas de lo público y lo privado.

Nosotros, con estos teóricos, compartimos que la filosofía aristotélica está irremediablemente en la base de la filosofía política contemporánea, pero por razones distintas de las que estos defienden. No podemos, en nuestro tiempo, retomar la teoría aristotélica tal cual, esto es claro, pero debemos buscar en ella su verdad y hacerla válida también para nuestra sociedad. La verdad de los textos

aristotélicos es histórica, pero no se agota ahí, lo que debemos hacer, en tanto que intérpretes o hermeneutas, es trasladarla a nuestros días. Esta es nuestra opinión ya que, como se han encargado de hacer ver el profesor Berti, MacIntyre y tantos otros autores, las “racionalidades” modernas no son suficientes para fundamentar nuestra ética y nuestra metafísica hoy.

Que la metafísica, la ética y la política necesitan estar sustentadas sobre una racionalidad parece evidente. Y parece, también, que ya se ha demostrado que ese fundamento no puede ser ni la racionalidad de la matemática ni de la física, como algunos autores han intentado. Durante la modernidad, la ciencia y la filosofía recogen la matemática como modelo de saber para conocer el mundo. Lo cual da lugar a una concepción mecanicista de la realidad. Ejemplo de ello es Descartes, quien funda precisamente sobre la matemática la totalidad de su física y de su filosofía. Pero, también lo es un filósofo mucho más preocupado por la ética que Descartes: Spinoza. Este autor también retoma la matemática y su orden como explicación y fundamento tanto del bien absoluto como de la ley moral.

Pero la metafísica, como la ética, necesitan otra base y otro lenguaje distinto del de la matemática o la física en que anclarse y desde el que expresarse. No se puede partir en estas investigaciones filosóficas de principios ya dados con el rigor de estas ciencias. Pues, como dice Aristóteles, no podemos exigir el mismo rigor a éstas que a la ciencia práctica. Parece que hay que buscar un método propio para estas investigaciones filosóficas. Y, en nuestra opinión, este es el primer punto en el que debemos volver a Aristóteles.

Debemos volver al método dialéctico propuesto por Aristóteles. Debemos retomar el arte de la discusión y partir de las *endoxa* aceptadas por todos, o por la mayoría. Las *endoxa* son opiniones que podemos calificar de calificadas. Ciertamente es que partimos de ellas sin exigirles una verdad absoluta, sólo que lo sean en la

mayoría de los casos. Hay que contrastar las diversas tesis y ver cuál de entre ellas es la más compatible con esas *endoxa* de las que partimos. Ese es el método mejor para la filosofía práctica, para la ética y la política. Ésta habla del bien, pero del bien de los individuos y por ello no podemos fundamentarla sobre razonamientos absolutos. No podemos absolutizar el mundo de la experiencia humana, porque ésta es relativa.

Por todo lo anterior, no podemos asumir la demostración como método para la ética, sino que debemos adoptar el método aristotélico. Lo que sí podemos y debemos hacer es preguntarnos si también hoy estamos en disposición de encontrar unos *endoxa* compartidos por la mayoría desde los que fundamentar nuestra ética. Algunos estudiosos contemporáneos, tras la filosofía nietzscheana, niegan dicha posibilidad. En cambio, nosotros, siguiendo al profesor Berti, creemos que sí existen esos *endoxa*. Hay principios de los que no dudaríamos, como pueden ser: el principio de no contradicción, la existencia de las cosas o el principio de causalidad. Y esto también en el ámbito de la ética.

El profesor Berti, frente al pesimismo de MacIntyre, defiende que algunos de esos *endoxa* de hoy están recogidos en las distintas constituciones o en las declaraciones de derechos. También nosotros creemos que estos recogen unos valores defendidos por la mayoría de los hombres y que sobre ellos podemos buscar la solución a los problemas que en la actualidad presentan la ética y la política.

Esto nos lleva a defender otra de las posturas aristotélicas: que ética y política están basadas en una concepción del hombre. Y también esto es así hoy. Si, digamos, algunos de nuestros modernos *endoxa* pueden ser el derecho a la vida, la igualdad ante la ley o el derecho a la propiedad, estos están perfilando un claro concepto de hombre, o de naturaleza humana que, en nuestra opinión, no está tan lejos de aquello que proponía Aristóteles.

“La atención a la concepción clásica y la puesta en relieve de la inadecuación de las concepciones que le suceden, sean estas modernas o contemporáneas, solo sirve para mostrar que hay algunas adquisiciones a las que no se puede renunciar, so pena de la pérdida del “sentido” de la vida. Éstas son, sobre todo, la conciencia de que una propuesta moral adecuada, esto es, la propuesta de algo por lo que valga verdaderamente la pena vivir, no es posible si no se funda sobre una concepción válida del hombre desde un punto de vista universal, esto es, capaz de indicar un objetivo, un fin, un valor aceptable y realizable por todos, por tanto, la conciencia de la dimensión social del hombre, para quien el fin, la perfección, el bien del individuo no puede ser realizado sin la colaboración de los otros y por tanto implica necesariamente el bien de los otros, esto es, el bien común; en resumen la conciencia de que el fin del hombre no se agota en el bien de la sociedad, sino que lo trasciende e incluye la referencia a un bien absoluto, el cual no puede ser asumido por la sociedad como fin propio, sin embargo, debe ser respetado y facilitado por ésta”<sup>1107</sup>.

Defendemos, por tanto, también la actualidad de esta teoría aristotélica: la importancia de una antropología realista como base de las propuestas ético-políticas,

---

<sup>1107</sup> Berti, E.: *Il bene*, “L’attenzione alla concezione classica e il rilevamento dell’inadeguatezza di quelle ad essa successive, sia moderna che contemporanee, vogliono solo servire a mostrare che ci sono alcune acquisizioni alle quali non si può rinunciare, pena la perdita del “senso” della vita. Queste sono anzitutto la consapevolezza che una proposta morale adeguata, cioè la proposta di qualche cosa per cui valga veramente la pena di vivere, non è possibile se non è fondata su una concezione dell’uomo valida da un punto di vista universale, cioè capace di indicare un obiettivo, un fine, un valore accettabile e realizzabile da tutti, indi la consapevolezza della dimensione sociale dell’uomo, per cui il fine, la perfezione, il bene del singolo non può essere attuato senza la collaborazione degli altri e quindi implica necessariamente il bene degli altri, cioè il bene comune; infine la consapevolezza che il fine dell’uomo non si esaurisce nel bene della società, ma lo trascende e include il riferimento ad un bene assoluto, il quale non può essere assunto dalla società come proprio fine ma tuttavia da questa deve essere rispettato e reso praticabile”, págs. 49-50.

y la necesidad de atenerse a la experiencia, a lo particular, a lo inmediato. Los filósofos de la *praxis* no pueden teorizar en el vacío, porque sus propuestas deben partir de una concepción del hombre hacia el que van encaminadas sus teorías.

Las razones de esto nos las da el profesor Berti, “La ética, en resumidas cuentas, debe estar de algún modo ligada a una concepción general del hombre y del Absoluto, esto es con una metafísica, para evitar el riesgo de caer en la pura arbitrariedad, como ocurre en Sartre, o en el puro formalismo, como ocurre en Kant”<sup>1108</sup>.

Y nosotros añadimos que pese a que es claro que toda teoría ético-política debe ser estructurada dependiendo de la teoría antropológica en que se apoye, hay que tener en cuenta que cuando los teóricos de la *praxis* basan sus teorías en una concepción ideal del hombre, suelen concebir a éste de modo optimista, esto es, fabrican modelos ideales de hombre en los que el hombre de a pie debe ser encajado. Esta es una práctica peligrosa, que ha legitimado grandes crímenes políticos a lo largo de la historia. Los jacobinos, por ejemplo, defienden que el pueblo es el que coincide con la humanidad, por lo que todo lo que no pertenezca al pueblo no encaja en el concepto que ellos tienen de humanidad. La nobleza no pertenece al pueblo, luego no puede pertenecer a ese régimen político perfecto que han ideado, y lo mejor es destruirla. Tampoco los judíos coincidían con el concepto de hombre que manejaba Hitler. En ambos casos, lo mejor fue destruir todo aquello que no concordase con el concepto ideal de hombre que se proponía.

Frente a estas teorías que hacen caso omiso de la experiencia y que pretenden modelar la naturaleza humana, debemos recuperar teorías como la aristotélica, que

---

<sup>1108</sup> *Íbid.*, “L’etica, insomma, deve essere in qualche modo collegata con una concezione generale dell’uomo e dell’Assoluto, cioè con una metafísica, per evitare il rischio di cadere nel puro arbitrarismo, come accade in Sartre, o anche nel puro formalismo, come accade in Kant”, pág. 50.



asumen la realidad empírica de los hombres. Debemos recuperar un realismo político. Éstas suelen ser teorías basadas en una antropología menos optimista, que admite que los hombres no son santos, no son perfectos, y es, precisamente por ello, por lo que necesitan de unas pautas morales y de unas leyes. Precisamente, la grandeza de la teoría de Aristóteles reside en el asumir los límites con los que se encuentra el hombre y en aceptar que es dentro de esos límites que, según nuestro autor, vendrán definidos por la *physis*, donde debe enmarcarse la organización de la vida ética y política. Todo lo cual implica que no se puede establecer, frente a teorías que proponen un concepto ideal de hombre, un bien alejado de lo que los hombres hacen, de su experiencia particular.

De ahí la importancia capital que tiene la experiencia, lo particular, a la hora de definir un teoría de la *praxis*. La deliberación que nos llevará a tomar las decisiones buenas sólo será útil y factible si lo es de lo particular. Por ello, defendemos la teoría de que la potestad para organizar la sociedad no debe recaer en una o unas mentes privilegiadas que desde su experiencia personal creen conocer las soluciones a los problemas de la comunidad. Muy por el contrario, creemos que la verdadera sabiduría práctica reside en el conjunto de los hombres, ya que es la totalidad de estos la que posee la experiencia, única fuente de sabiduría práctica, como ya afirmara Aristóteles, y que es en ellos en quienes debería recaer la posibilidad de gobernarse a sí mismos.

Por lo tanto también creemos en la actualidad de estos dos puntos de la filosofía del Estagirita: la necesidad de atender a lo particular y no sólo a lo absoluto, así como su concepción del hombre. Creemos con Aristóteles que el hombre es ante todo un ser dotado de *logos*, con todo lo que eso implica. Y creemos, también con él, que la otra característica básica del ser humano es su libertad. Creemos que el hombre es dueño de sí, que es capaz de decidir autónomamente, que puede conocer

la verdad y elegirla o no de manera autoconsciente. El hombre aristotélico es libre de elegir y esa es la grandeza y la riqueza de su filosofía frente a Sócrates o Platón.

Creemos esto frente a muchos autores que, como aquí hemos analizado, defienden que Grecia, o más en general el mundo antiguo, era abanderada de la no-libertad. Estos autores defienden que aquel era el mundo de la necesidad. Muchos han sido los textos que aquí hemos expuesto que resultan clarificadores para demostrar que eso no es así y sobre todo que Aristóteles defiende al hombre como ser libre. Y esto en muchos sentidos, tanto en lo relativo a su vida como individuo privado como en lo concerniente a su vida como ciudadano de la *polis*.

Este es el primero de los puntos en el que debemos resaltar la concepción sesgada desde la que muchos estudiosos de Aristóteles se acercan a sus textos. En estas páginas hemos analizado cómo Hannah Arendt y J. A. Swanson entienden la libertad aristotélica. Y hemos hecho patente cómo ni una ni otra son capaces de ver la grandeza de este concepto en la filosofía del Estagirita.

En la actualidad, como hemos visto, es un lugar común el afirmar que no existe libertad en la Grecia clásica en general y más en particular se niega dicha libertad en la filosofía de Aristóteles. Estos autores olvidan no sólo que dicha libertad sí existe, sino también la importancia que ésta tiene una vez que los individuos son conscientes de lo que ella supone.

La libertad tiene un papel fundamental en el mundo clásico y por supuesto en la filosofía aristotélica. Esto lo afirmamos a la vez que decimos que la libertad de la que habla Aristóteles es distinta de lo que nosotros hoy entendemos por tal. Y esto sucede, sobre todo, porque son distintos los conceptos de *polis* y de Estado. Hoy la libertad tiene que ver con la relación hombre-Estado, sin embargo, la libertad para Aristóteles tiene, sobre todo, que ver con la condición personal. La teoría aristotélica

de la esclavitud personal tiene como contrapartida la teoría de la libertad natural. Si el esclavo no es ni tan siquiera hombre porque carece de facultad deliberativa, el verdadero hombre lo será porque sí la posee, porque es capaz de dirigir sus acciones libres. Luego, la libertad es, ante todo, capacidad de gobernarse a sí mismo, bien sea ese uno mismo un individuo o la entera *polis*. Y esto frente al esclavo que no es capaz de gobernarse sino que depende de otros. Luego, la libertad es algo intrínseco al hombre, tanto como su *logos*.

Además, la libertad aristotélica difiere de la actual en que es un derecho a hacer lo que uno debe dentro de un marco jurídico. Aristóteles defiende que uno es *eleutheros*, libre, dentro del marco político. Porque lo importante es conseguir la felicidad y, en ese sentido, los ciudadanos aceptan ser gobernados, por eso son libres aunque deben obedecer ciertas leyes y restricciones a sus *exousiai*. El gobernante debe cumplir su papel de procurar medios para que los hombres sean felices y si para ello hacen falta leyes coercitivas, eso es lo que el gobernante debe hacer.

No podemos, por tanto, decir que Aristóteles no defiende la libertad. Únicamente se puede decir que no defiende la misma libertad de la que hablan los liberales o los republicanos actuales. Así como podemos afirmar que no tiene como fin último la defensa de la libertad sino que ésta es medio para conseguir la felicidad de los individuos, pese a que no sea sólo un instrumento para lograr esa felicidad sino algo constitutivo del ser humano. Lo que hace falta para comprender las restricciones que Aristóteles hace a las libertades particulares, que no a la libertad como *eleutheria*, es entender la realidad de la *polis* que, como hemos analizado, es una realidad muy distinta a la de nuestro Estado moderno. Y es que la *polis* no existe para regular el comportamiento de los individuos. Si lo hace es con otro fin, el buen vivir. Lo hace para promover la virtud que llevará a lograr la felicidad. Las restricciones a las libertades particulares son siempre justificadas por Aristóteles en función de esta finalidad.

En nuestra opinión, por tanto, la concepción aristotélica de la libertad, *eleutheria*, es mucho más importante y está más enraizada en la vida del individuo de lo que está en la teorías políticas actuales. Los liberales al hablar de libertad hablan de algo distinto a lo que entiende el discípulo de Platón al hablar de ésta. Pero igual sucede con los republicanos. Podríamos decir que ambas teorías recogen parte de la totalidad de la concepción aristotélica de la libertad. Y podemos, también, decir que Aristóteles está cercano a las teorías liberales de la libertad en tanto que se preocupa por el consentimiento al marco político. En cambio, su despreocupación por el consentimiento dentro del marco político lo aleja del liberalismo. Del mismo modo podemos hablar cuando analizamos la relación del republicanismo con las teorías aristotélicas de la libertad. Para los republicanos, la verdadera libertad es aquella que tiene lugar en el ámbito público, olvidando así algo fundamental para Aristóteles: que la libertad es intrínseca al hombre.

El otro de los puntos que nos parece básico a la hora de denunciar la sesgada interpretación de los textos aristotélicos es, precisamente, la concepción de lo público y lo privado. Hoy parece imposible concebir lo público y lo privado como algo distinto de dos esferas totalmente determinadas y definidas, casi podríamos decir como burbujas y, además, contrapuestas entre sí. Por lo que el engrandecimiento y ensalzamiento de una de ellas iría en detrimento de la otra. A demostrar que esto está muy lejos del pensamiento griego en general, y del aristotélico en particular, hemos dedicado nuestros esfuerzos.

Pese a estas teorías que se han impuesto en la actualidad, que preconizan la tajante separación de esferas, nosotros defendemos que esa distinción tal como los autores contemporáneos la proponen es más bien ficticia, pues es más que difícil que se encuentre así en cualquier realidad. Extrapolar esa separación a la filosofía de Aristóteles es aún más complicado, diríamos arriesgado. La aplicación de esa

dicotomía, así entendida, distorsiona los conceptos aristotélicos. Al igual que hemos visto que ocurre con el concepto moderno de libertad, sea ésta entendida al modo positivo o negativo. Aplicar estas concepciones modernas lleva a analizar los textos de Aristóteles de modo erróneo.

Aquí, hemos demostrado que es evidente la unión de los tratados de ética y política en la filosofía aristotélica. Algo que se desprende del conjunto de su filosofía, de su concepto de naturaleza, de lo que nuestro autor concibe como hombre, de la teleología que recorre toda su filosofía, así como de su concepto de libertad. La ciencia práctica, o ciencia política, engloba para Aristóteles tanto el bien del individuo, como el de la familia o el de la *polis*. Y es que, frente a los autores que defienden dicha separación de esferas, debemos recordar que en el mundo griego, al que pertenece Aristóteles, el individuo es parte de la *polis* y sólo en ella puede realizarse como tal de modo pleno. En ella, el hombre conoce qué debe hacer para ser feliz y en ella encuentra su libertad para conseguirla.

Pero, también hemos demostrado que ambas, ética y política, no coinciden en la filosofía aristotélica frente a lo que sucede en la filosofía de Platón. Esto último es así, precisamente, por la importancia que Aristóteles otorga a la libertad ya que su filosofía práctica pertenece al ámbito de lo contingente y no de lo necesario como defiende su maestro. Y con esto, creemos haber rebatido las tesis que afirman que en el mundo antiguo y, por tanto, también, en la filosofía del Estagirita no existe lugar para lo privado, porque lo relativo a lo privado y lo perteneciente al individuo queda supeditado, ahogado, por lo público.

En cuanto a los conceptos propiamente dichos de público y privado, no podemos aceptar que únicamente atiendan a lugares o a acciones. Los anteriores análisis de los textos aristotélicos nos han llevado a poder concluir que lo privado no se corresponde con el lugar físico de la casa, ni con el ámbito de lo oscuro.

Igualmente, nos ha llevado a poder defender que lo público no se identifica con el lugar en el que se sitúa el *agora*, o plaza pública. Aunque, es cierto que estos tienen algo de privado y algo de público respectivamente. Pero eso no significa que sean ámbitos inconexos. Las actividades que tienen lugar en lo privado repercuten en lo público, y viceversa. Del mismo modo que las relaciones personales en un ámbito tienen consecuencias en el otro.

Rechazamos que lo público y lo privado se correspondan con lugares, lo cual no implica que aceptemos que estos sean tipos de acciones. No creemos que exista la separación que defienden los liberales entre las acciones que tienen que ver con la virtud del buen ciudadano y las del hombre bueno. A lo largo de estas páginas hemos expuesto que ambas virtudes, la del hombre *agathos* y la del ciudadano *spoudaios*, no coinciden y en ese sentido podríamos hablar de separación entre un comportamiento y otro. Pero no podemos disolver al hombre. El hombre es uno, y en tanto que es unidad no podemos hacer de él dos partes distintas. No podemos fragmentarlo. El hombre actúa en tanto que es uno.

No podemos decir que no actúe de modo virtuoso cuando actúa en lo privado, como afirma Arendt. Porque el hombre cuando ejerce de padre o de marido o de amigo no lo hace desde la necesidad. Existe libertad en el ámbito privado. El hombre, en ese ámbito, toma sus decisiones éticas relativas a su familia y a su casa. Y lo que es aún más importante, su vida íntima tiene lugar en lo privado. Mejor dicho, es parte constitutiva de éste. Su vida ética tiene lugar en la privacidad, y una acción ética, recordemos a Aristóteles, es una decisión libre y racional. La *areté* no podemos reducirla al ámbito de lo público. El hombre, en su casa, debe ser ejemplo de virtud, para sus hijos, su esposa e incluso para sus esclavos.

Al igual que debemos negar que Aristóteles rechace las bondades y la importancia del ámbito privado. Aristóteles crítica duramente las propuestas de su

maestro Platón a la hora de defender la comunidad de bienes y de mujeres. No cree que sea bueno el que todos lo tengan todo en común. Sin embargo, defiende la posesión privada. Porque, si cada uno puede decir de sus cosas que son suyas, individualmente, cada uno sentirá aprecio y cuidará de sus cosas. Eso será lo mejor. En cambio, si se habla en modo colectivo, como defiende Platón, se pierde el aprecio por las cosas. Y es que, es evidente que los hombres no se preocupan de lo que pertenece a los otros, sino de lo que es suyo propio.

Aristóteles, también frente a su maestro, hace una clara defensa de la familia. Para el Estagirita la familia es una sociedad natural que no debe ser reducida en la *polis*. La familia no puede desaparecer, debe continuar y, por tanto, debe continuar la propiedad privada. Aristóteles hace una clara defensa del derecho a la propiedad privada, aunque no podemos hablar de él como de un liberal. Porque nuestro autor no defiende que en esa esfera privada y el individuo pueda hacer lo que quiera, precisamente, por la radical unión de ambas esferas, pública y privada.

Aristóteles defiende que la propiedad sea privada, pero no se queda ahí. Dice que es mejor que el uso de ésta sea común y, aunque esto nos pueda parecer muy distante, es de una rabiosa actualidad. También hoy la propiedad privada es un derecho pero su uso, en muchas ocasiones, debe estar puesto a disposición de la comunidad. Ejemplo de ello lo encontramos cuando se expropián terrenos privados para hacer obras en beneficio de la comunidad. El individuo privado debe vender obligatoriamente sus tierras en vistas del bien público. Dicho individuo debe ser compensado por la comunidad porque lo que se cede es algo privado, propio, pero el individuo sabe que debe ponerlo a disposición del uso común.

De igual modo, debemos negar las teorías de Swanson a este respecto. Para esta autora es el ámbito de lo público el que no representa virtud alguna. Los hombres, nos dice Aristóteles, al igual que la *polis*, deben participar de ambas

virtudes. Tanto las del hombre *agathos* como las del ciudadano *spoudaios* y ambas están en continua relación. No podemos escindir una de la otra porque, como venimos diciendo, el hombre es uno y como tal debemos entenderlo. La esfera privada y la virtud que en ésta se lleva a cabo repercute en la vida de la *polis*, por varias razones que aquí han sido expuestas: la educación de los hijos, el hombre y su desarrollo como hombre ético, que en el gobierno del *oikos* se adquieren y ponen en marcha virtudes como la prudencia.

Digamos, entonces, que lo privado está al servicio de la *polis*, pero igual ocurre a la inversa. El cómo se gobierne la *polis* repercutirá incluso en grado mayor en el cómo funcione el *oikos*, o en las virtudes en las que se va a educar a los ciudadanos a través de la educación pública. Por eso, los buenos legisladores deberán defender y propiciar la amistad entre los ciudadanos así como su virtud.

En lo privado se da la justicia natural que debe servir de modelo a la justicia de la *polis*. De igual modo, la mujer, parece que podemos decir que, pertenece al ámbito de lo privado, pero no podemos negar su importancia y la repercusión de sus actos en la vida de la *polis*. Son importantes sus acciones así como sus virtudes. Pues, sus virtudes, que parecen ser privadas, son necesarias para la sociedad, pues sólo cuando se den tanto las femeninas como las masculinas podremos hablar de una sociedad virtuosa.

No podemos, por tanto, más que defender la intrínseca unión, que no identificación de lo público y lo privado en la filosofía aristotélica. La libertad del individuo no incumbe sólo a éste. Su libertad, bien entendida, tiene casi tanto que ver con el ámbito de lo público como con el de lo privado. Al igual que las virtudes necesarias para la vida del hombre bueno en su vida privada están fuertemente unidas a las virtudes que debe desarrollar en su vida en comunidad. Y es que, Aristóteles, muy coherente con su concepción del hombre, defiende que la actividad



que acerca a éste a la vida perfecta, feliz, ha de ser aquella que le acerque a lo que le es más propio al hombre: su *logos*. Porque, el intelecto es lo mejor que hay en nosotros, lo más divino en lo humano. Y el *logos* es, precisamente, aquello que hace que no podamos ser sino seres relacionales. Por eso, la felicidad no puede ser alcanzada desde la soledad. El hombre, debido a su propia constitución humana, no puede más que construirse, sobre todo, en lo moral sino es en su relación con los otros. El “yo” de cada uno está estrechamente vinculado al “yo” del otro, ya que es en la relación con los otros donde el hombre puede realizarse. El proceso de individuación es un proceso en relación con el otro, tiene lugar en el ser aceptado por los demás.

Seguramente, este sea el punto clave a la hora de mostrar la radical diferencia existente entre la concepción ético-política Aristotélica, y en general griega, y la actual relación entre la ética y la política. El concepto de *polis*, entendida como “asociación ética para conseguir la virtud”, conlleva una visión de la relación individuo-comunidad radicalmente distinta de la imperante hoy día. Porque la *polis* nace para proveer las necesidades, pero una vez nacida para eso, su fin no es sólo vivir, sino el vivir bien, la felicidad. Esto es lo que distingue la concepción aristotélica de la concepción moderna del Estado. Hoy, el Estado sólo tiene como fin garantizar la vida, no hay más que ver el *Contrato Social* de Rousseau o la filosofía de Hobbes. Para poder vivir los hombres necesitan la paz, según Hobbes y, por ello, todos deponen las armas y las ponen al servicio de un hombre o de una institución soberana, que como diría Weber, tiene el monopolio de la fuerza. Para Hobbes y, en general, para muchos filósofos modernos, los individuos renuncian a sus derechos para mantener el derecho a la vida. Aristóteles, en cambio, dirá que ese derecho de vida, esa supervivencia es cuestión de la casa, incluso de la aldea, pero no es el cometido de la *polis*, que tiene un fin mayor, la vida buena.

Ese modo de entender el Estado como “asociación en la virtud” trae consigo la necesidad de introducir la “solidaridad” y la “virtud” en dicho pensamiento político. Lo cual no tiene demasiado “sentido” o aceptación en nuestra sociedad actual. Casi podríamos afirmar que se han cambiado los papeles respecto a la visión aristotélica de la ética y la política. Ahora parece que los hombres se comportan más egoístamente en su plano político, reservando su lado altruista para el comportamiento ético-personal. Para nosotros, lo público ha dejado de ser el garante de nuestra vida individual; la política ya no tiene nada que ver con la moral y, sin duda, las leyes han dejado de ser expresión de la pura razón. Lo que importa no es el bien común, sino el interés privado, y ambos son entendidos como incompatibles. No existe la conciencia de pertenencia a la comunidad que existía entre los antiguos.

En cambio, la *polis* aristotélica tiene un fin común a todos los individuos al que todos contribuyen, este es el buen vivir. El bien practicable del hombre como hombre forma parte de la *polis*. El bien del hombre está insertado en el bien de la *polis*, por eso, la búsqueda del bien del hombre es la búsqueda, en último término, del bien colectivo de la *polis*. Es más, para decidir cuál es la constitución mejor hay que decir cuál es el modo de vida mejor. Lo cual conlleva la unidad de ética y política. Algo que parece haber quedado olvidado tras la filosofía de Maquiavelo. Lo importante, ahora, ya no es trabajar por el bien común sino conseguir y mantener el poder. En este sentido, también ha cambiado la concepción del poder político. Mientras para Aristóteles la ética y la política son parte de una sola ciencia, hoy, la política es una ciencia autónoma de la ética. A partir de Maquiavelo las leyes de la política ya no son las leyes de la ética. La política de Maquiavelo trata de cómo debe el príncipe conservar su poder. Aparece así la política como arte distinta de la ética.

Por todo lo anterior, queremos defender que creemos en la necesidad de anclar nuestras teorías ético-políticas en una racionalidad fuerte como la aristotélica. Así como que si los conceptos fundamentales sobre los que debemos fundar dichas

teorías ético-políticas son, libertad y público y privado, como así lo creemos, debemos también recoger la riqueza de las teorías aristotélicas a este respecto.

Entendemos que volver a reconocer la necesidad de la interacción de lo ético y lo político, así como una mayor valoración de la libertad en sentido total, no sólo como *eleuthería* o no sólo como *exousia*, significaría volver a dotar al hombre de su verdadera naturaleza y olvidar a este hombre fragmentado de las sociedades contemporáneas. Significaría, también, volver a satisfacer la necesidad de pertenencia al grupo, lo cual redundaría en beneficio tanto del grupo como de la comunidad. Y es que en el fondo ambos, singularidad y totalidad, individuo y comunidad, público y privado, están condenados a buscar el justo medio en su relación, pues no tienen sentido el uno sin el otro.

A modo de conclusión final, queremos dejar tres reflexiones básicas por las que creemos que ni republicanos ni liberales pueden invocar a Aristóteles como padre de sus teorías.

En primer lugar, decir que, como ya hemos demostrado, el tema de los límites de lo público y lo privado se encuentra en la base de los principales problemas a los que se enfrenta hoy día la filosofía política. Tanto republicanos como liberales construyen sus teorías sobre la afirmación de que público y privado son dos esferas totalmente independientes. Aunque cada una de estas teorías ponga los límites de dichas esferas en aspectos diferentes. Ambos, liberales y republicanos, siguiendo la concepción que ha permeado la política del siglo XX, entienden que la esfera privada significa llevar a cabo una buena gestión de la vida propia, mientras la esfera pública responde a plantearse un futuro en comunidad.

Si aceptamos éstas como premisas básicas de ambas filosofías no podemos estar de acuerdo en que estén fundamentadas en la concepción aristotélica de lo

público y lo privado. Porque el planteamiento de base de Aristóteles es radicalmente opuesto. Ya que, para nuestro autor, la esfera privada, que nosotros entendemos se identifica básicamente con la ética, responde al intento por parte del individuo de buscar la felicidad. Una felicidad que sólo puede conseguirse participando de la esfera pública, ya que la política tiene como fin la organización justa de la comunidad. Y sólo en una comunidad justa puede el individuo ser feliz.

Esto nos lleva al problema de si es mejor la vida política o la vida teórica. Si por vida política entendemos una vida dedicada a mandar sobre los otros, eso no puede ser la felicidad. Pero es que para Aristóteles el gobierno es un servicio a la comunidad. Y si por vida teórica se entiende el encerrarse en sí mismo y llevar una vida en privado, eso tampoco puede ser la felicidad. Por tanto, debemos concluir que no puede ser felicidad el no interesarse en absoluto por la *polis* y por los otros. No puede ser feliz quien lleva una vida totalmente en privado. Entonces ¿cuál es la vida mejor? La felicidad es un fin y debe ser algo que tenga su fin en sí misma, por eso la vida política no puede ser la felicidad. Ya que ésta tiene su fin fuera de sí misma. Entonces, parece que la felicidad debe estar entre la vida privada y la vida pública, en la coordinación de ambas.

En segundo lugar, tampoco podemos aceptar que Aristóteles sea aval de las concepciones contemporáneas sobre lo público y lo privado. Ya que, actualmente nos encontramos con la concepción, comúnmente aceptada, de que estos conceptos responden únicamente a lugares o acciones. Entendiendo, así, que la dicotomía público-privado responde bien a la distinción entre lugares públicos y lugares privados, o bien a la de acciones públicas y acciones privadas.

En cambio, la concepción aristotélica es mucho más amplia y más compleja. Cada uno de estos conceptos abarca mucho más. Pues, por ejemplo, lo privado no se reduce ni a la casa, como defienden los republicanos, ni a las acciones del hombre

bueno, como afirman los liberales. Sino que en él se engloban ambos, así como también las relaciones familiares, la posesión de los esclavos, los bienes que se poseen, la virtud de la vida ética, algunos derechos “individuales”...

Y en tercer lugar, queremos resaltar que el punto clave por el que no podemos aceptar que Aristóteles sea fundamento ni de las teorías republicanas ni de las liberales se debe a las distintas concepciones de la libertad sobre las que construyen cada uno de ellos sus teorías. No podemos aceptar que el ámbito de la libertad se reduzca, únicamente, a las concepciones positiva y negativa de ésta. Pues, para Aristóteles, libertad no responde ni a “autodominio por parte del individuo” ni mucho menos a “ser libre frente al Estado para hacer uno lo que le plazca”. Muy al contrario, Aristóteles afirma que “ser libre es serlo para obrar según la recta razón”.

Sin embargo, queremos dejar constancia de que estamos de acuerdo con aquellos autores, tanto republicanos como liberales, que defienden la actualidad de Aristóteles, y reclaman su filosofía como válida para la época actual. Nuestra diferencia con estos viene por su lectura de las teorías de Aristóteles. Nosotros creemos que hay que volver a Aristóteles, pero sin nuestros clichés preconcebidos de una separación tajante de esferas, sin una preconcepción de lo que son lo público y lo privado. Y sobre todo, olvidándonos de las, a nuestro entender, erróneas interpretaciones de la libertad. Defendemos, en cambio, una vuelta a esa libertad aristotélica de ser libre para obrar según la recta razón.

Y defendemos, también, que la actualidad de Aristóteles es evidente si rastreamos la filosofía política de nuestro tiempo, pero también lo es si observamos “el hacer político”, al menos en teoría, si bien por razones distintas de las que propugnan los teóricos que aquí hemos analizado. Manifiesta es, como cuenta el profesor Berti, la influencia aristotélica en la Constitución de los Estados Unidos de América. “Ha sido demostrado que a través de un converso al Socinianismo, el

iluminista inglés Joseph Priestly, el americano Thomas Jefferson recogió, a finales del Setecientos, la antigua idea aristotélica según la cual el fin de la sociedad política es la persecución de la felicidad, incluso reflejándolo en la Constitución de los Estados Unidos de América, por lo que no se puede excluir tampoco la influencia del aristotelismo paduano en la corriente antiabsolutista del pensamiento político moderno”<sup>1109</sup>.

La actualidad de las teorías aristotélicas la encontramos incluso al comparar sus teorías ético-políticas con las teorías que a este respecto tienen vigencia en la actualidad. Comparémoslas, por ejemplo, con la Constitución Española del año 1978, que hoy día sigue en vigor. Si nos fijamos en los valores que defiende nuestra constitución encontramos que son, básicamente, los mismos que en su día defendió Aristóteles. Nuestra Constitución se basa sobre unos valores superiores <sup>1110</sup>, llamémosles así, y no sobre meras reglas formales.

Esos valores aparecen explicitados en el artículo 1, párrafo primero, donde se dice que: “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”. De este modo se positivizan los contenidos éticos que deben regir en el ámbito político. Digamos que los objetivos máximos a alcanzar desde lo político se convierten aquí en objetivos éticos. Y que la justicia queda, entonces, anclada a la ética. Los valores superiores son los ideales objetivos éticos que el Estado, u organización política, propone para ser realizados mediante la justicia.

---

<sup>1109</sup> Berti, E.: *Filosofia Pratica, op. cit.*, “É stato dimostrato che da un convertito al socinanesimo, cioè l’illuminista inglese Joseph Priestly, l’americano Thomas Jefferson riprese, alla fine del Settecento, l’antica idea aristotelica secondo cui il fine della società politica è il perseguimento della felicità, trasferendolo addirittura nella Costituzione degli Stati Uniti d’America, non si può escludere nemmeno un’influenza dell’aristotelismo padovano sul filone antiassolutistico del pensiero politico moderno”, pág.66.

<sup>1110</sup> Precisamente esta Constitución es la primera que utiliza este término.

La libertad de la que habla la Constitución Española implica, entre otras cosas, soberanía popular, tolerancia, legitimación de los gobernantes, sometimiento de los gobernantes y gobernados a la ley. Estas son las implicaciones para la totalidad, pero también tiene otra serie de implicaciones para los individuos. La libertad de actuación sin interferencia, la libertad de participación en la organización del poder necesaria para la legitimación del sistema político, así como ciertos derechos, son algunas de esas implicaciones de la libertad para las personas que conforman nuestro Estado. En este sentido la libertad presupone: autonomía para el individuo, capacidad de elección, participación en las decisiones colectivas, así como que el hombre puede y debe gozar de derechos, así como de deberes.

Creemos que este concepto de libertad propuesto por nuestra Constitución no dista demasiado de la concepción aristotélica, estando, quizá, más cercana a ésta que a las posturas kantianas, o a las éticas del deber. La importancia de la justicia y de la igualdad en nuestra Carta Magna también nos recuerda, en gran medida, palabras de Aristóteles. Al igual que la defensa de la unión de la ética y la política, o al menos del tener como fin último la realización de los valores éticos, nos parece mucho más cercana a las posturas aristotélicas que muchas de las concepciones que estuvieron más cerca que él en el tiempo. También, el pluralismo político, defendido por la Constitución Española, que expresa el paso de la libertad como autonomía a la libertad como participación nos parece una concepción cercana al pensamiento aristotélico.

Por último, queremos concluir con la reflexión de que para nosotros, siguiendo al profesor Berti, la *polis* aristotélica es algo que puede ser actual en todos los tiempos, porque ésta es la sociedad autosuficiente. Algo que puede ser entendido como ciudad, como Estado o como Imperio. Puede cambiar sus características pero el concepto permanece el mismo. Hoy día ningún Estado es realmente autosuficiente,

la globalización ha producido la interdependencia de los Estados. Por lo que el Estado moderno está condenado a desaparecer, a ser sustituido por otro tipo de organización política. Quizá hoy podríamos hablar de la Unión Europea o de los Estados Unidos como sociedades autosuficientes, aunque estos también están dejando de serlo. La *polis* del futuro, según el profesor Berti, tendrá que ser una alianza mundial. Esa será autosuficiente. Esa será la *polis*, la sociedad que tendrá como fin el buen vivir, la sociedad perfecta.



CONCLUSIONES: LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA

# BIBLIOGRAFÍA

## I. OBRAS DE ARISTÓTELES

Aristotele: *L'amministrazione della casa*. Ed. Universale Laterza, Roma-Bari, 1995. (Introducción y traducción de Carlo Natali).

Aristotele: *Politica*. Editori Laterza, Bari 1993. (A cura di Renato Laurenti).

Aristotele: *Protreptico. Esortazione alla filosofia*. (A cura di Enrico Berti), UTET Librería, Torino, 2004.

Aristóteles: *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez).

Aristóteles: *Constitución de los atenienses*. Abada, Madrid, 2005. (Edición bilingüe de Alberto Bernabé).

Aristóteles: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemiana*. Gredos, Madrid, 1998. (Introducción por Emilio Lledó Íñigo y traducción y notas por Julio Pallí Bonet).

Aristóteles: *Física*, Gredos, Madrid, 2007. (Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía).

Aristóteles: *Historia de los animales*. Akal, Madrid, 1990. (Edición de José Vara Donado).

Aristóteles: *Magna Moralia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

Aristóteles: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998. (Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez).

Aristóteles: *Obras*. Aguilar, Madrid, 1982. (Traducción del griego de Francisco de P. Samaranch).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles: *Política*. Gredos, Madrid, 1994. (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés).
- Aristóteles: *Política*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1997. (Edición Bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas por Julián Marías).
- Aristóteles: *Retórica*. Gredos, Madrid, 1994. (Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero).
- Aristotle: *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Vols. One and Two. Princeton University Press, 1995. (Barnes, J. (Ed.). Primera edición 1984).

## II. FUENTES CLÁSICAS

- Anacreonte: *Anacreónticas*. (Selección, introducción y comentario por Julio Fantini), Escelicer, Madrid, 1946.
- Aristófanes: *Las Avispas. La Paz. Las Aves. Lisístrata*. Editora Nacional, Madrid, 1981. (Edición y traducción de Francisco Rodríguez Adrados).
- Aristófanes: *Los Acarnienses. Los Caballeros. Las Tesmoforias. La Asamblea de las mujeres*. Ed. Cátedra, Madrid, 1991. (Edición y traducción de Francisco Rodríguez Adrados).
- Esquilo, Sófocles, Eurípides: *Obras Completas*. Cátedra, Madrid, 2004. (Emilio Crespo (Coord.)).
- Esquilo: *Tragedias*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Traducción y notas de B. Perea).
- Eurípides: *Tragedias*. Vols. I y II, Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Traducción y notas de A. Medina, J.A. López Férez y J. L. Calvo).
- Hesíodo: *Obras y Fragmentos*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz).

- Homero: *Ilíada*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo. Revisión de Carlos García Gual).
- Homero: *Odisea*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Traducción de J.M. Pabón. Introducción y revisión de C. García Gual).
- Isócrates: *Discursos*. (Vols. I y II), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1979. (Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida).
- Jenofonte: *La constitución de los atenienses*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005. (Introducción, edición, traducción y notas de Gerardo Ramírez Vidal).
- Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993. (Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza).
- Platón: *Alcibiades II*. Diálogos Vol. VII. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza).
- Platón: *Banquete*. Diálogos Vol. III. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción, introducción y notas por M. Martínez Hernández).
- Platón: *Fedón*. Diálogos Vol. III. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción, introducción y notas por C. García Gual).
- Platón: *Fedro*. Diálogos Vol. III. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción, introducción y notas por E. Lledó Íñigo).
- Platón: *Filebo*. Diálogos Vol. VI. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción, introducción y notas por M. Ángeles Durán).
- Platón: *La república*. Diálogos Vol. IV. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción y notas de Conrado Eggers Lan).
- Platón: *Las leyes*. Diálogos Vols. VII y VIII, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982. (Traducción y notas de Francisco Lisi).
- Platón: *Menón*. Diálogos Vol. II. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2007. (Traducción y notas de F.J. Olivieri).

## BIBLIOGRAFÍA

- Platón: *Político*. Diálogos Vol. V. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción, introducción y notas por M. Isabel Santa Cruz).
- Platón: *Protágoras*. Diálogos Vol. I. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992. (Traducción y notas de C. García Gual).
- Safo - Poetas Arcaicos: *Lírica. Poemas corales y monódicos, 700-300 A. C.*, Biblioteca Gredos, Barcelona, 2006. (Traducción, introducción y notas de P. Rodríguez Adrados).
- San Agustín: *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid, 1988. (Traducción de José Cosgaya).
- Sofistas: *Obras*, Biblioteca Gredos, Barcelona 2007. (Introducción general de Eugenio R. Luján. Traducción y notas de Antonio Melero Bellido).
- Sófocles: *Tragedias*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2006. (Traducción y notas de A. Alamillo. Introducción de J. Bergua Cavero. Revisión de C. García Gual):
- Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Libros I-II. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990. (Introducción general, traducción y notas por Juan José Torres Esbarranch).

### III. OBRAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

- Adkins, A. W. H.: "The connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*", en "Political Theory", vol. 12, no. 1, February 1984.
- Adomeit, K.: *Aristóteles, Sobre la Amistad*, Córdoba Universidad, 1995.
- Annas, J.: "Comments on J. Cooper", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Annas, J.: "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", June 1996, vol. XLIX, nº 4.

- Arendt, H.: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1998.
- Aubenque, P.: *La Prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Badhwar, N. K.: “Friendship, justice and supererogation”, en *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, nº 2, April, 1985.
- Barker, E.: *The political thought of Plato and Aristotle*. Dover publications, New York, 1959.
- Barnes, J.: *Aristóteles*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987. (Traducción de Marta Sansigre Vidal). (Primera edición: *Aristotle*. 1982).
- Barnes, J.: “Aristotle and political liberty”, en *Aristoteles’ “Politik”*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Barnes, J. (Ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge the University Press, 1999.
- Barreau, H.: *Aristóteles y el análisis del saber*. EDAF, Ediciones-Distribuciones, S.A., Madrid, 1977. Traducción y apéndice bibliográfico por Isidro Gómez Romero. (Primera edición: Mondial by Editions Seghers-Paris, 1972).
- Berins, L.: “Aristotle and Adam Smith on justice: cooperation between ancients and moderns?” en “Review of Metaphysics”, sept. 1994, vol. XLVIII, nº 1, ISSUE nº 189.
- Berti, E.: *Aristotele nel novecento*. Laterza & Figli, Bari 1992.
- Berti, E.: *Il pensiero politico di Aristotele*. Editori Laterza, Bari, 1997.
- Berti, E. (a cura di): *Guida ad Aristotele*. Editori Laterza, Bari, 2004. (Primera Edición 1997).
- Booth, W. J.: “Politics and the household. A commentary on Aristotle’s *Politics* book one”, en *History of Political Thought*, vol. II, nº 2, summer, June, 1981.
- Bostock, D.: *Aristotle’s Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 2000.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bradley, A.C.: "Aristotle's Conception of the State" in Keyt and Miller, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991.
- Brown, V.: "'Rights' in Aristotle's Politics and Nicomachean Ethics?", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", december 2001, vol. LV, nº 2.
- Charles, D.: "Comments on M. Nussbaum", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Clark, S. R. L.: *Aristotle's man. Speculations upon aristotelian anthropology*. Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Clark, S. R. L.: "Aristotle's woman", en *History of Political Thought*, Vol. III, No. 2, summer 1982.
- Cooper, J. M.: "Political Animals and Civic Friendship", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Cooper, J. M.: "Justice and Rights Aristotle's Politics", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.
- Develin, R.: "The good man and the good citizen in Aristotle's *Politics*", en "Phronesis", 1973, vol. 18, no.1.
- Grote, G.: *Aristotle*, London, 1883.
- Guthrie, W. K.: *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Vol. VI, Gredos, Madrid 1993.
- Heller, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ediciones Península, Barcelona, 1983.
- Irwin, T.: "The Good of Political Activity" en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

- Irwin, T.: *Aristotle's first principles*. Clarendon Press, Oxford, 1995. (Primera edición 1988).
- Joachim, H.H.: *Aristotle's, The Nicomachean Ethics: A Commentary*, Oxford, 1951.
- Kahn, C. H.: "Comments on M. Schofield", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Kenny, A.: *The aristotelian ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Kraut, R.: *Aristotle on the human good*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989.
- Kraut, R.: "Are There Natural Rights in Aristotle?", en "The review of Metaphysics a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.
- Lledó, E.: "Aristóteles y la ética de la polis", en Camps, V. (Ed.): *Historia de la ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987.
- Long, Roderick T.: "Aristotle's conception of freedom", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.
- Lord, C.: "Politics and Education in Aristotle's "Politics"", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Lord, C. and O'Connor, D.K. (Ed.): *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Oxford 1991.
- Lorite Mena, J.: *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista*. Centro de Filosofía Universidad de los Andes, Uniandes, 1980.
- McGrade, A. S.: "Aristotle's Place in the History of Natural Rights", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.



## BIBLIOGRAFÍA

- Miller, Fred D., Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Miller, F. D. Jr.: "Aristotle and the Origins of Natural Rights" en "The review of metaphysics. A philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.
- Multan, R.: "Aristotle and political participation", *Political Theory*, 18, 2, 1990.
- Natali, C.: Introducción a Aristotle, *L'amministrazione della casa*. Ed. Universale Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Nichols, M.P.: *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Maryland, 1992.
- Nussbaum, M. C.: "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Patzig, H. von G.: "Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987", Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Price, A.W.: *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Reale, G.: *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 4. Aristotele e il primo peripato*, RCS Libri, Milano, 2004.
- Rees, D. A.: "Comments on C. Lord", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.
- Ross, W. D.: *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1981.
- Schall, J.V.: "Friendship and political philosophy" en "The Review of Metaphysics", sept. 1996, vol. L, nº1, ISSUE nº 197.

Schofield, M.: "Ideology and Philosophy in Aristotele's Theory of Slavery", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

Sorabji, R.: "Comments on J. Barnes: State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy", en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

Striker, G.: "Comments on T. Irwin" en Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9.1987, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

Swanson, J. A.: *The public and the private in Aristotle's political philosophy*. Cornell University Press, 1992.

Thiebault, C.: *Cabe Aristóteles*, Ed. Visor, Colección La Balsa de la Medusa, Madrid, 1988.

Zeller, E.: *Aristotle and the earlier peripatetics*, London, 1897.

#### IV. OBRAS SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO

AA. VV.: *La mujer en el mundo antiguo*. Editorial Universidad Autónoma de Madrid, 1986.

AA.VV.: *Athenian identity and civil ideology*. (ed. A cargo de Boegehold A. L. y Scafuro A. C.), Baltimore-Londrés, 1993.

Andrewes, A.: *The greek tyrants*, London, 1974.

Barker, E.: *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*. Methuen & Co. Ltd, London, 1970. (Primera edición 1918).

## BIBLIOGRAFÍA

- Bello, E.: “La invención de la democracia”, en Solana, J., Burgos, E., Blasco, J. L., (Eds): *Las raíces de la cultura europea*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Berti, E.: *Storia della filosofia. Antichità e medioevo*. Editori Laterza, Bari, 2003.
- Biscardi, A.: *Scritti di diritto greco*. (a cura di Cantarella, E. e Maffi, A.), Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1999.
- Camps, V.: *Historia de la Ética, Vol. I. De los Griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Cavarero, A.: *Dialettica e politica in Platone*, CEDAM, Padova, 1976.
- Colli, G.: *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
- Crombie, I.M.: *An examination of Plato's doctrine. Vol. 1. Plato on man and society*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1969. (Primera edición 1962).
- Deverreux, G.: *Mujer y mito*. F. C. E., 1982.
- Duby, G. y Perrot, M.: *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Taurus, 1992.
- Ehrenberg, V.: *The greek state*, Oxford, 1974.
- Finley, M. I., *Economy and society in ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1981.
- Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*. Daniel Jorro Ed., Madrid, 1931.
- Glantz, G.: *La ciudad griega*. Colección “La evolución de la humanidad”, Vol. XV, síntesis colectiva, dirigida por Henri Berr, Unión tipográfica editorial hispano americana, México, 1957. (Nueva edición aumentada y apéndice de Paul Cloché. Traducción al español por José Almoína).
- Grube, G.M.A.: *El pensamiento de Platón*, Ed. Gredos, Madrid, 1984. (Traducción española Tomás Calvo Martínez, primera edición inglesa 1970).
- Guthrie, W. K.: *Historia de la filosofía griega*. Vols. I-VI, Gredos, Madrid 1991.

- Harrison, A.R.W.: *The law of Athens. I. The family and property. II. Procedure.* Oxford, 1968-1971.
- Havelock, E.A.: *The liberal Temper in Greek Politics.* Yale University Press, New Haven, 1964. (Primera edición 1957)
- Inama, V.: *Antichità Greche. Pubbliche, sacre e private,* Ulrico Hoepli editore-libraio della Real Casa, Milano, 1924.
- Irwin, T.: *Plato's moral theory. The early and middle dialogues,* Clarendon Press, Oxford, 1977.
- Irwin, T.: *Plato's Ethics,* Oxford University Press, New York, 1995.
- Isnardi Parente, M.: *Filosofia e politica nelle lettere di Platone,* Guida Editori, Napoli, 1970 .
- Jaeger, W.: *Alabanza de la ley.* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega.* Fondo de cultura económica, México, 1988.
- Jones, J.W.: *The law and legal theory of the greeks,* Oxford, Clarendon Press, 1956.
- Kraut, R. (Ed.): *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999. (Primera edición 1992).
- Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P., *Clistène l'Athenien.* Belles Lettres, París, 1973.
- Livingstone, R.W. : *The legacy of Greece,* Oxford at the Clarendon Press, 1962.
- Lledó, E.: *La memoria del logos,* Ed. Taurus, Madrid, 1990.
- Lledó, E.: *Memoria de la Ética,* Charcas, Buenos Aires, 1994.
- López Melero, R.: *La formación de la democracia ateniense, I. El Estado Aristocrático.* Ediciones Akal, Madrid, 1989.
- Lorite Mena, J.: *A partir de los Griegos. Selección de artículos.* Universidad de los Andes, Bogotá, 1983.

## BIBLIOGRAFÍA

- Lorite Mena, J. : Lorite Mena: *Du mythe à l'ontologie. Glissement des espaces humains*, París, Téqui, 1979.
- MacDowell, D. M.: *The law in classical Athens*. Cornell University Press, Ithaca, 1978.
- Martini, R.: *Diritti greci*. Zanichelli, Bologna, 2005.
- Mas Torres, S.: *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Ediciones Istmo, Madrid, 2003.
- Meier, Chr. e Veyne, P.: *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*. Bolonia, 1988.
- Mossé, C.: *Las doctrinas políticas en Grecia*. A. Redondo Ed., Barcelona, 1970.
- Mossé, C.: *La mujer en la Grecia clásica*. Ed. Nerea, 1990.
- Musti, D.: *Demokratía. Orígenes de una idea*. Filosofía y pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Nussbaum, M.C.: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.
- Ostwald, M.: "Freedom and the Greeks", in Davis, R. W. (Ed.): *The origins of modern freedom in the West*. Stanford, Calif, 1995.
- Pohlenz, M.: *La libertad greca*. Paideia, Brescia, 1963.
- Raaflaub, K.: *The discovery of freedom in ancient Greece*. The University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Reale, G.: *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001. (Primera edición italiana 1998).
- Robinson, D. N.: "Antigone's defense: a critical study of natural law theory: contemporary essays", en "Review of Metaphysics", Dec. 1991, vol. XLV, nº2, ISSUE nº 178.
- Rodríguez Adrados, F.: *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Rodríguez Adrados, F.: *La democracia ateniense*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Rodríguez Adrados, F.: *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997.

Ross, W. D.: *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1986. (Traducción española de José Luís Díez Arias).

Sissa, G.: “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en Duby, G. y Perrot, M., Ed.: *Historia de las mujeres*. Taurus, Madrid, 1991.

Todd, S. C.: *The shape of Athenian law*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

Vernant, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ed. Ariel, Barcelona, 1973.

Vernant, J. P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

Vidal-Naquet, P.: *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Ed. Akal Universitaria, Madrid, 1992.

Wiltshire, S. F.: *Public and private in Vergil's Aeneid*. The University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

## V. OBRAS SOBRE EL PENSAMIENTO LIBERAL Y REPUBLICANO

Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad” en, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Editorial, Madrid, 1998. (Primera edición: *Four Essays on liberty*. Oxford University Press, Oxford, 1969).

Birulés, F.: “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 26, Universidad de Murcia, 2002.

Bobbio, N.: *Il futuro de la democrazia. Una difesa delle regole del gioco*. Einaudi, Turín, 1984.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N.: *Liberalismo y democracia*. Fondo de cultura económica, México, 2000.
- Campillo, A.: “Presentación”, en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 26, Universidad de Murcia, 2002.
- Canovan, M.: *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Constant, B.: “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en *Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Dewey, J.: *The public and its problems*. Ohio University Press, Athens, Georgia, 1954.
- Forti, S.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra. Universitat de València. Madrid, 2001.
- Geuna, M.: “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, en “Filosofía Política”, a. XII, n. 1, aprile, 1998.
- Hayek, F.A.: *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1998. (Primera edición inglesa 1959).
- Inciarte, F.: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Eunsa, Barañáin, 2001.
- Pettit, Ph.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999. (Primera Edición: *Republicanism. A theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford, 1999).
- Pia Lara, M.: “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”, en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.
- Pocock, J.G.A.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos, Madrid, 2002. (Primera edición inglesa 1995).

Rivera García, A.: *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*. G. Olms Verlag, Zürich, 1999

Rivera García, A.: *Republicanism calvinista*. Res Publica, Estudios de filosofía política, Murcia, 1999.

Rivera Garcia, A.: “El republicanismo liberal: hacia una nueva relación entre lo público y privado”, en Ignacio Abelló (Comp): *Hacer visible lo visible: lo privado y lo público*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005.

Roiz, J.: “Hannah Arendt como teórica de la política”, en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 26, 2002.

Sanchez, C.: “Hannah Arendt”, en Vallespín, F. (ed.): *Historia de la teoría política*, Vol. 6. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Skinner, Q.: “The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. Rorty, R.; Schneewind, J.B.; Skinner, Q. (Ed): *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, 1984.

Skinner, Q.: “Il concetto inglese di libertà” en *Filosofía Política*, a III, nº 1, giugno, 1989.

Skinner, Q.: “L’ideale repubblicano di libertà politica”, (1990). (Apendice a la edición italiana de Skinner, Q., *La libertà prima del liberalismo*, Biblioteca Eunadi, Torino, 2001).

Skinner, Q.: *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press, 1998, (Ed.Italiana, *La libertà prima del liberalismo*. Biblioteca Eunadi, Torino, 2001, introducción de M. Geuma).

Springborg, P.: “Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition”, en Kaplan, G. T. y Kessler, C. S. (eds): *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*. Sidney, Allen & Unwin, 1989.

Sprinborg, P.: “Arendt Republicanism and Patriarchalism”, en *History of Political Thought*, X, num.3, 1989.

Stuart Mill, J.: *Sobre la libertad*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.



## BIBLIOGRAFÍA

- Sustein, C.: “Beyond the Republican Revival” in “The Yale Law Journal” XCVII, 1998.
- Turégano Mansilla, I.: “La dicotomía público/privado y el liberalismo político de J. Rawls”, en “Doxa: cuadernos de filosofía del derecho”, nº 24, 2001.
- Velarde, C.: *Liberalismo y liberalismos*. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.
- Villacañas, J. L.: *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal Ed., Madrid, 1999.
- Villacañas, J. L.: “Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit”, en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 27, 2002.

## VI. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

- Diccionario Griego-Español, Vox, Barcelona, 1999.
- Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. Vol. II, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2001.
- Álvarez Munárriz: *Perspectivas sobre la naturaleza humana*, Diego Marín ed., Murcia, 1996.
- Berti, E.: *Il bene*. Editrice La Scuola, Brescia, 1989.
- Berti, E.: *Filosofía práctica*. Guida, Napoli, 2004.
- Bobbio, N., Matteucci, N. (a cura di): *Dizionario di politica*, 1976.
- Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F. (Ed.): *Concepciones de la Ética*. Editorial Trotta, Madrid, 1992.
- Conill, J.: “Ideologías políticas” en Cortina, A. (ed): *Diez palabras clave en filosofía política*. Verbo divino, Estella, 1998.

- Constitución Española*, Boletín Oficial del Estado, Ministerio de la Presidencia, Madrid, 1978.
- Coreth, E.: *¿Qué es el Hombre?, Esquema de una Antropología Filosófica*, Herder, Barcelona, 1978.
- Cortina, A.: “Democracia. Las razones de un sueño que genera monstruos” en *Diez palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- Dahrendorf, R.: *Cittadini e partecipazione: al di là della democrazia rappresentativa?* In *Il cittadino totale*. Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi, Torino, 1977.
- Elshtain, J. B.: *Public man, private woman: women in social and political thought*. Princeton University Press, Princeton, 1981.
- Ferry, L.: *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Finley, M. I.: *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980. (Traducción de Antonio Pérez Ramos).
- Geuss, R.: *Public goods, private goods*. Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Laín Entralgo, P.: *Sobre la amistad*. Revista de occidente, Madrid, 1972.
- Lorite Mena, J.: *La filosofía del Hombre, o el ser inacabado*, ed. Verbo Divino, Estella, 1992.
- Lorite Mena: “Introducción” al número 30 de *Daimon. Revista de filosofía*. “Paideía. Filosofía y educación”, septiembre-diciembre, 2003, Universidad de Murcia, Murcia.
- Lorite Mena, J.: “El mediterráneo como adquisición cultural irreversible”, en Gomez-Heras, J. M<sup>a</sup>., y Febles Yanes, J.: *El Mediterráneo. Un lugar de encuentro entre culturas*. Parlamento de Canarias, Tenerife, 2006. págs. 47-71.

## BIBLIOGRAFÍA

- MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2004. (Traducción castellana de Amelia Valcárcel. Primera edición en Inglés 1984, *After Virtue*).
- MacIntyre, A.: *Tres versiones rivales de la ética*. Enciclopedia y tradición, Ediciones Rialp, Madrid, 1992. (Primera edición en inglés 1990).
- Marín, H.: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Iberoamericana, Madrid, 1997.
- Maritain, J.: *El hombre y el Estado*. Coedición de la Fundación Humanismo y Democracia con Encuentro Ediciones, Madrid, 1983.
- Nestle, D.: "Freiheit", RAC, 8, 1972.
- Popper, K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos, (1902-1994)*, Paidós, Barcelona, 1982.
- Rabotnikof, N.: "El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas", en F. Quesada (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.
- Savater, F.: *Ética para Amador*. Barcelona, Ariel, 2003.
- Savater, F.: *Política para Amador*. Barcelona, Ariel, 2003.
- Sartori, G.: *Democrazia. Cosa é*. Rizzoli Libri, Milano, 1993.
- Schofield, M.: "Sharing in the Constitution", en "The review of Metaphysics, a philosophical quarterly", june 1996, vol. XLIX, nº 4.
- Stanley, F.: *The Ancor Bible Dictionary*. Vol.2. 1992.
- Strauss, L. and Cropsey, J.: *History of Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago, 1987. (Primera edición de 1963).
- Tönnies, F.: *Comunità e società*, Comunità, Milano, 1979.
- Vallespín, F. (Ed.): *Historia de la teoría política*. Vol. 6, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Vallespín, F.: “La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin” en Vallespín, F. (Ed.) *Historia de la teoría política*. Vol. 5, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Weber, M.: *Theory of social and economic organization*, Ed. Freepress, New York, 1997.

## **PUBBLICO E PRIVATO NELLA FILOSOFIA PRATICA DI ARISTOTELE**

Quello della libertà è il gran problema a cui si affronta la società moderna - e di conseguenza le teorie politiche - una volta che appare risolta la questione di quale sia il regime politico più adeguato. Ma non affrontiamo una problematica nuova. Contro la coazione e per la difesa della libertà gli uomini hanno lottato, in forma empirica e intellettuale, per secoli, fin dall'origine della storia. Nella politica attuale questo resta ancora un problema da risolvere e crediamo che, a seconda di come intendiamo e pretendiamo risolvere la questione, così concepiremo e costruiremo i nostri ideali politici e di conseguenza i sistemi politici con quali organizzeremo la società.

Ma non è nostra intenzione dedicare il nostro studio principalmente alla libertà anche se, senza dubbio, in queste pagine il tema conserva un'importanza cruciale. Crediamo nell'idea che a questo soggiace un altro problema ancor più basilico e intimamente relazionato con il primo: la dicotomia fra pubblico e privato; o sia, dipendendo da come possiamo intendere l'uno e l'altro aspetto, e a seconda del valore che attribuiremo a entrambi, così intenderemo la libertà e su questa decideremo come organizzare la nostra vita come individui e, di conseguenza, come società.

E anche appaia paradossale crediamo che la soluzione al problema possiamo trovarla nelle teorie di Aristotele. Fatti dimenticati dalle attuali teorie morali e politiche che dovremmo recuperare - se vogliamo trovare una soluzione ai problemi a cui ci affrontiamo nell'attualità - e che erano punti centrali delle teorie etiche classiche,

sono questioni più che rilevanti, nell'*Etica* e la *Politica* di Aristotele, le relazioni umane o la "eticità" dello Stato, temi che oggi vengono quasi relegati in disparte da questa società individualista e frammentaria. Ma nonostante i teorici non si preoccupino di queste tematiche, resta impossibile sradicarle dalla vita quotidiana; cioè non possiamo dimenticare che - come già diceva Aristotele- l'uomo è un animale che solo può vivere relazionandosi con gli altri.

Sono parecchi gli autori che sembrano coincidere con quest'idea. Incluso quelli che appartengono a tradizioni completamente diverse e continuamente in disaccordo fra loro, come possono essere il repubblicanismo e il liberalismo, sembrano convergere verso un punto comune: la risposta, il punto di partenza dal quale organizzare le proposte per la miglior società possibile e la soluzione ai problemi politici contemporanei, sono rappresentati dalle teorie di Aristotele. Il problema sorge quando vediamo che dalla stessa premessa e dalla lettura degli stessi testi - le opere dello Stagirita - gli uni e gli altri arrivano a interpretazioni non solo differenti, ma totalmente opposte e incompatibili fra loro. È partendo da questa questione, fondamentale per i nostri propositi, che la nostra ricerca si struttura e prende forma.

Ci sembra che queste letture così diverse degli stessi testi, dipendono dal fraintendimento della realtà di quella che era la Grecia in cui Aristotele dette forma alle sue teorie; e crediamo che questo si debba all'estrapolazione di concetti attuali per l'analisi di una realtà così diversa dalla nostra, nonostante i problemi continuino ad apparire gli stessi.

Il punto sta che nell'attualità, incluso sul piano personale, abbiamo assunto come qualcosa di fatto, l'esistenza di due sfere diverse e completamente differenziate: la pubblica e la privata; ciò indipendentemente da quello che si possa intendere per ciascuna di loro, o il limite che siamo disposti a concedere all'una o all'altra. Gli

aspetti di quello che è pubblico gli chiamiamo politici e li opponiamo a quelli della vita privata, a i quali ci riferiamo al momento di parlare di casa e di famiglia.

Per un'analisi di questo confronto fra quello che oggi concepiamo come politico e privato e quello che Aristotele intende come tali, analizziamo l'opera di due autrici appartenenti a tradizioni di pensiero molto diverse - liberalismo e repubblicanismo - che però concordano su un concetto basilico: ambedue reclamano Aristotele come padre delle loro teorie, come garante delle loro proposte, e soprattutto come soluzione ai problemi politici contemporanei. Queste autrici non sono altro che la repubblicana Hannah Arendt e la professoressa, appartenente alla scuola liberale, J.A. Swanson.

Hannah Arendt dedica gran parte della sua opera, *La condizione umana*, a difendere il fatto che le sue teorie repubblicane sul pubblico e sul privato si avvicinino, chiaramente, a quelle proposte da Aristotele. Arendt difende un ritorno alle origini – di questo si tratta – alla filosofia politica della *polis* greca.

D'altro canto, la professoressa Swanson, nel suo libro *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, difende che le teorie politiche dello Stagirita sono degne del migliore tra i filosofi liberali. Swanson dedica la sua opera a dimostrare il perché i teorici del liberalismo debbano prendere in considerazione le teorie aristoteliche di pubblico e di privato.

Entrambe le autrici analizzano ciò che – secondo le proprie prospettive – significano i concetti di pubblico e privato, arrivando a conclusioni completamente diverse e che potremmo definire addirittura opposte. Ambedue intendono questi due concetti secondo clichés contemporanei, da un punto di vista dettato, a grandi linee, dalla società liberale che ha trionfato. Le nostre autrici concepiscono pubblico e

privato come due sfere che si affrontano fra loro, in maniera tale che l'espansione di una significa la contrazione dell'altra.

È nostro interesse dimostrare, in queste pagine, che entrambe le concezioni rappresentano una cattiva interpretazione dei testi di Aristotele; e che questa errata interpretazione si deve, soprattutto, al fatto che entrambi autrici si sono trascinate dietro l'errore di cui parliamo in precedenza: le due applicano i parametri attuali di pubblico e privato a dei testi scritti in un tempo in cui suddetti concetti non erano, se si vuole, nemmeno immaginabili.

Crediamo per tanto necessario prendere in considerazione i tre concetti di libertà, pubblico e privato. Analizzando l'importanza che questi hanno nell'attualità e quella che ebbero in epoche anteriori - soprattutto nell'antica Grecia - pretendiamo smontare tesi più che radicate. Con la nostra analisi dimostriamo che, ben lontani da quello che si impegnano a difendere autori come Fustel de Coulanges o Sartori, è precisamente nella Grecia classica, con la nascita della democrazia, quando queste categorie iniziano a delinearsi.

Insistiamo sull'errore che suppone negare l'esistenza di queste realtà e, allo stesso tempo, richiamiamo all'attenzione per non cadere nell'errore opposto, tentazione in cui cadono molti altri autori al momento di applicare i concetti attuali alla società greca. Questa tentazione non significa altro che trattare dell'esistenza di queste realtà come entità contrapposte, totalmente separate.

È certo che possiamo e dobbiamo parlare della differenza e della realtà di questi due ambiti della vita, ma non significa parlare di una separazione fra i due. Il mondo greco della *polis* non suppone né la negazione della sfera privata, né una separazione di sfere, ma una coordinazione di entrambe le realtà. Nella vita della *polis* la relazione fra queste è così stretta che si può arrivare a dire che, in assoluto, una non



può avere senso se si esclude l'altra. E anche sia vero che entrambe entrano continuamente in conflitto fra loro, è precisamene la loro reciprocità che permette che sia la vita privata dell'individuo, sia la vita della *polis*, siano civilizzate e "umane"; o sia, le azioni e le decisioni dell'uno o dell'altro ambito, non possono essere esclusi dalle conseguenze che provocano nell'ambito opposto. Ed è precisamene questa la sua grandezza rispetto a le teorie attuali.

È questa l'idea che vogliamo ribadire: che, realmente, questa "separazione" - che nell'attualità abbiamo trasformato in evidente e necessaria - non ha spazio nella *polis* greca; e che - per questa ragione - applicare , non quella dicotomia, ma la separazione di entrambe le "sfere", non sia altra cosa che un anacronismo capace di produrre una lettura errata e una concezione deviata della società e della filosofia greca. Per questo è necessario analizzare il concetto greco di libertà e confrontarlo con la libertà tale e quale venga oggi intesa.

La nostra analisi della politica, della cultura e della società greca della *polis* ci portano a difendere che il concetto di libertà è una scoperta greca esattamente come, della stessa maniera, la distinzione fra pubblico e privato nasce nella stessa Grecia. Questa differenza non si presenterà così evidente come lo sarà nella cultura romana, però conserva una grande importanza nella vita della *polis*. È nostra opinione considerare queste due categorie come osservatorio privilegiato al momento di studiare l'esperienza politica e culturale greca. Da loro si può vedere perfettamente come prendono forma la *polis* e la democrazia, così come la stessa realtà dell'individuo.

Per pubblico si intendeva, in suddetta epoca, tutto ciò in relazione con la *polis*, tanto l'individuo nella sua condizione di cittadino, di straniero, di meteco o di esiliato dalla *polis*, come tutto ciò che ha a che fare con il governo comune e la preoccupazione per i fatti politici, il sistema delle istituzioni, così come le leggi e le

norme relative al cittadino. È quest'ambito in Grecia, a nostro vedere, il regno dell'uguaglianza.

D'altro lato consideravano privato tutto quello che aveva a che vedere con l'individuo nell'ambito domestico: l'essere umano nelle sue relazioni con altri individui, il suo ruolo di marito, padre, sposo, moglie o figlio; ma anche tutto quello che si riferiva alla possessione privata: gli interessi, i bisogni, le aspirazioni e i diritti degli individui nell'*oikos*. Questo rappresenta l'ambito della disuguaglianza, della diversità, e - tral'altro - l'ambito dell'intimo.

La nostra analisi, allo stesso modo, ci porta a difendere quello che oggi, per molti teorici, appare difficile da accettare, cioè che l'etica vada oltre il privato inteso come famiglia e proprietà, anche se continua ad essere privato intrecciandosi con gli stessi concetti di famiglia e proprietà.

Per tanto neghiamo in maniera radicale che non esistesse una differenziazione di ambiti. Ciò che succedeva era che gli interessi dell'uomo come cittadino, come capo famiglia e come individuo, in maggior parte coincidevano. Questo non implica che non esistesse libertà, ma che questa fosse intesa in un'altra maniera.

Pretendiamo levarci di dosso i clichés moderni con i quali le due autrici studiate leggono Aristotele, e passare dalla nostra analisi dei concetti e della realtà greca direttamente alla lettura dei testi aristotelici, usando precisamente suddetti concetti come strumenti della nostra analisi. Si tratta di qualcosa di realmente complicato, visto che di qualsiasi pensiero si tratti, questo - in gran parte - è influenzato dalla nostra società, dalle nostre letture, e da tanti altri fattori. Il punto di partenza non è mai asettico. E nell'attualità scopriamo che viviamo in un contesto in cui il liberalismo ha chiaramente vinto la partita, e ci risulta difficile non pensare dal

punto di vista della dicotomia delle due sfere contrapposte, dove etica e politica si vedono affrontarsi.

Per poter dimostrare che Aristotele ci proporziona la teoria perfetta con la quale coniugare gli aspetti pubblici e privati, e con la quale capire che etica e politica devono stare intimamente unite, e per intendere la filosofia pratica del filosofo di Stagira, dobbiamo concentrarci soprattutto nelle opere basilari, dei trattati di etica, così come del suo *Politica*. Ma non dobbiamo dimenticarci che questi trattati non possono essere considerati come pensieri isolati, ma parti che appartengono a un tutto. E questo tutto è il pensiero di Aristotele. Per ciò, capire i trattati di filosofia politica significa concepirli in stretta unione con i concetti che il nostro filosofo ha di natura, o di uomo, o di libertà; e allo stesso modo capire la metodologia o la teleologia che attraversa tutta la sua filosofia.

Analizzando i testi aristotelici difendiamo l'unione fra i trattati di etica e di politica, nello stesso modo in cui difendiamo - dentro dell'interesse del pensiero aristotelico - l'unione fra vita politica dell'individuo e il suo comportamento morale.

Detto analisi raccoglie diversi punti che consideriamo fondamentali al momento di conoscere il pensiero di Aristotele al rispetto. Però prima di dedicarci a questi punti in concreto, abbiamo bisogno di contestualizzare la problematica verso due direzioni: da un lato verso il grosso del suo pensiero, e per l'altro verso l'ambito filosofico in cui si presenta; visto che solo capendo che ruolo gioca la filosofia pratica nella totalità della filosofia aristotelica - e come questa si relazioni con la filosofia teorica - possiamo capire perché ha senso interrogarsi sulla relazione fra pubblico e privato, fra etica e politica. Della stessa maniera questa prospettiva viene in gran parte definita dallo Stagirita al momento in cui prende posizione rispetto alla filosofia del suo maestro, dove farsi queste domande non avrebbe avuto nessun senso, dato che Il Bene è uno dove, di conseguenza, etica e politica coincidono.

E non ci deve scappare l'analizzare il concetto che Aristotele ha dell'uomo, visto che la natura umana rappresenta il campo dove si fondano le regole etiche e politiche. Se vogliamo capire l'etica e la politica aristotelica prima dobbiamo, necessariamente, avvicinarci alla sua teoria di uomo.

È precisamente il *logos* - il carattere che definisce l'uomo - ciò che genera la possibilità di comunicazione fra uomini e la possibilità di andare oltre il semplice vivere, generando, per tanto, l'esigenza della politica. Le caratteristiche definitorie dell'uomo servono ad Aristotele come coordinate nelle quali disegnare la sua filosofia pratica. L'uomo tende, come il mondo, ad una teleologia, a un *telos* che viene definito in modo naturale, scopo verso il quale dobbiamo spingerci per perfezionare e così compiere con la nostra specifica funzione di uomini. Una funzione, o lavoro, che Aristotele chiamerà bene, e che non ci appare in modo chiaro, all'essere l'uomo non solo *logos*, ma un composto di *logos* e desiderio. Però, ciò che realmente condiziona l'etica e la politica è precisamente ciò che determina l'uomo, la sua forma, il *logos* che fa dell'uomo un essere relazionale che non può vivere in solitudine. Questo ci obbliga inevitabilmente a curare la convivenza, la comunicazione, che fanno sì che etica e politica stiano intimamente unite.

Già al momento di studiare il concetto aristotelico di uomo troviamo la prima ragione per difendere l'esistenza di entrambe le realtà, così come la stretta relazione che le unisce. Aristotele afferma che l'uomo aspira alla realizzazione del suo scopo secondo due maniere distinte però complementarie. Da un lato l'uomo agisce cercando la propria felicità partendo da un auto-movimento, essendo lui stesso che concede un'intenzionalità a detto moto. Questo sarà il fine studiato dall'etica. Dall'altro lato l'uomo può ricercare la felicità in congiunzione con altri esseri umani sotto dei principi comuni volontari. Questo sarà il fine del movimento comune, che sarà studiato dalla politica.

È partendo da questa concezione che possiamo capire e parlare della libertà nella filosofia del discepolo di Platone. L'importanza del concetto aristotelico di libertà risiede nell'essere necessario per poter comprendere come il Filosofo articola la sua "*polis* ideale", per avvicinarci il più possibile alla relazione che Aristotele concede alla vita privata dell'individuo e alla vita pubblica, e per poter capire il valore che dà a una e all'altra.

Pretendiamo dimostrare, rispetto all'opinione generalizzata per cui la libertà non ha alcun valore nella filosofia aristotelica, che la libertà svolge un ruolo fondamentale nella concezione aristotelica della *polis* e dell'individuo. Crediamo che il ruolo di questa non sia meno importante nella filosofia dello Stagirita di quanto possa esserlo per le attuali teorie politiche, anche sia certo che la concezione aristotelica della libertà è ben lontana da ciò che oggi intendiamo per tale; tra le altre ragioni perché la libertà viene concepita da Aristotele in maniera diversa all'essere diverse le realtà della *polis* e dello Stato moderno e, ragione per cui, appaiano diverse le relazioni di queste due realtà con l'individuo.

Mentre lo Stato moderno viene inteso come il possessore del monopolio della forza, come il regolatore dell'intercambio di beni o il vigilante che gli uni non facciano del male a degli altri, la *polis*, in cambio, è intesa come luogo dove l'uomo può svilupparsi pienamente come tale, all'essere questo essenzialmente un animale politico. Per tanto esiste una radicale dipendenza da parte dell'individuo rispetto alla vita della *polis*; cosa che difficilmente viene accettata dai teorici politici moderni.

È certo che Aristotele non analizza la libertà nella maniera in cui oggi spereremmo, ma parla più che altro della relazione tra il governare e l'essere governato, occupandosi solo in piccola parte dei suoi limiti. Tra altre ragioni perché, per lui, la libertà appartiene maggiormente a una condizione personale - del libero

rispetto a lo schiavo - più che a una relazione *polis*-individuo, concedendole ciò uno status - in nostra opinione - molto più importante rispetto a quello che possiede oggi giorno. Concepire in questa maniera la libertà ci pone in una posizione che ci obbliga difendere che la relazione tra l'individuo e la *polis* sia totalmente differente da quella che oggi esiste tra l'individuo e lo Stato.

Senza dubbio il grosso del nostro lavoro lo rappresenta il compito di analizzare quegli aspetti che possiamo catalogare come pubblici o privati nella filosofia di Aristotele, per poter così dare fondamento alle ragioni per le quali rifiutavamo le interpretazioni, tanto liberali quanto repubblicane, di ciò che è pubblico e di ciò che è privato nella filosofia pratica aristotelica.

Per ciò il primo passaggio sarà rappresentato dall'analizzare se l'etica - che normalmente viene intesa come appartenente all'ambito del privato - e la politica - che rappresenta l'ambito del pubblico - sono per il nostro autore due scienze diverse, o se al contrario si identificano. Nel caso in cui la nostra analisi ci porti alla conclusione che queste scienze siano ben diverse, dovremo osservare fino a che punto l'ambito del privato abbia un'entità propria e non sia sottomesso al pubblico. In caso contrario, se scopriremo che l'etica si trovi schiacciata dal peso della politica nella filosofia del nostro autore, dovremo accettare le teorie che difendevano la "non-esistenza" del privato nella filosofia aristotelica.

Con lo stesso proposito la nostra analisi deve domandarsi se il bene dell'individuo e quello della *polis* coincidano o no. Di uguale importanza, per conoscere il ruolo del pubblico e del privato nella filosofia di Aristotele, è la sua visione di *polis* e di bene comune; se intende *polis* in modo *olistico* - come il suo maestro - o se al contrario domina, nella sua concezione, l'importanza di tutti e ognuno dei suoi componenti. Per questo è necessario studiare il suo concetto di giustizia e - intimamente relazionato a questo - il suo concetto di amicizia. E,

chiaramente, dobbiamo anche analizzare, per raggiungere i nostri propositi, come Aristotele considera quelli che normalmente sono stati denominati gli spazi del pubblico e del privato: rispettivamente la *polis* e la casa; e a continuazione il ruolo che i diversi individui svolgono dentro di questi. Queste saranno le questioni che ci aiuteranno a definire l'importanza e il profilo di ciò che significa pubblico e privato nel pensiero del Filosofo di Stagira.

Con tutto questo pretendiamo mettere in luce come Aristotele sia molto più completo e complesso di quello che alcuni filosofi contemporanei hanno voluto farci credere. Abbiamo dimostrato che le due grandi teorie della filosofia politica attuale fanno una lettura faziosa e interessata dei testi di Aristotele, e questo perché quella lettura parte da degli schemi di pensiero fortemente marcati da una concreta idea di libertà, così come dalla ferma convinzione della separazione fra le sfere del pubblico e del privato.

Noi, con questi teorici, partecipiamo alla convinzione che la filosofia aristotelica si trova irrimediabilmente alla base della filosofia politica contemporanea, però per ragioni ben diverse da quelle da loro difese. Non possiamo, ai nostri giorni, riprendere la teoria aristotelica tale e quale, questo è certo, però in lei dobbiamo cercare la sua verità e renderla valida anche per la nostra società. La verità dei testi aristotelici è storica, però non si esaurisce lì, quello che dobbiamo fare - in quanto interpreti o ermeneuti - è trasferirla ai nostri giorni. Questa è la nostra opinione, già che - come si occuparono di mettere in luce il professor Berti, MacIntyre, e tanti altri autori - le "razionalità" moderne non sono sufficienti per dar fondamento alla nostra etica e alla nostra metafisica oggi.

Che la metafisica, l'etica e la politica hanno bisogno di reggersi su una razionalità appare evidente. E appare evidente - ed è stato dimostrato - che questo fondamento non può essere né la razionalità della matematica, né della fisica, come

alcuni autori hanno tentato di dimostrare. Durante la modernità la scienza e la filosofia prendono la matematica come modello del sapere per conoscere il mondo, il che dà origine a una concezione meccanicista della realtà. Esempio di questo è Cartesio, che basa fondamentalmente sulla matematica la totalità della sua fisica e della sua filosofia. Ma anche un altro filosofo molto più preoccupato dell'etica di Cartesio: Spinoza. Anche questo autore riprende la matematica e il suo ordine come spiegazione e fondamento tanto del bene assoluto quanto della legge morale.

Però la metafisica come l'etica hanno bisogno di un'altra base e un altro linguaggio diverso dal matematico o dal fisico su cui ancorarsi e dal quale esprimersi. Non si possono iniziare queste ricerche filosofiche da principi già dati con il rigore di queste scienze. O sia, come dice Aristotele, non possiamo pretendere lo stesso rigore di queste alla scienza pratica. Sembra che bisogna cercare un metodo proprio per questo tipo di ricerche filosofiche. E, in nostra opinione, questo è il primo punto da cui dobbiamo tornare ad Aristotele.

Dobbiamo riprendere il metodo dialettico proposto da Aristotele. Dobbiamo tornare all'arte della discussione e partire dalla "*doxa*" accettata da tutti o per lo meno dalla maggioranza. Le "*doxa*" sono opinioni che possiamo qualificare come qualificate. È certo che partiamo da loro senza pretenderle una verità assoluta, ma solamente una che valga per la maggior parte dei casi. È necessario comparare le diverse tesi e vedere quali fra loro sono più compatibili con quelle "*doxa*" dalle quali partiamo. Questo è il metodo migliore per la filosofia pratica, per l'etica, per la politica. La filosofia pratica parla del bene, però del bene degli individui e per questo non possiamo fondarla su ragionamenti assoluti. Non possiamo "Assolutare" il mondo dell'esperienza umana, perché questa è relativa.

Detto tutto questo non possiamo assumere la dimostrazione come metodo per l'etica, ma è necessario adottare il metodo aristotelico. Quello che dobbiamo e



possiamo fare è chiederci se anche oggi stiamo nella condizione di trovare dei *doxa* - condivisi dalla maggioranza - sui quali fondare la nostra etica. Alcuni studiosi contemporanei, dopo la filosofia nietzscheana, negano detta possibilità. In cambio, noi, seguendo le tracce del professor Berti, crediamo di sì, che esistono queste *doxa*. Ci sono principi di cui non dubitiamo, come possono essere: il principio di non contraddizione, l'esistenza delle cose o il principio di casualità. E questo vale anche nell'ambito dell'etica.

Il professor Berti, davanti al pessimismo di MacIntyre, difende il fatto che alcuni di quei *doxa* di oggi sono raccolti nelle diverse costituzioni o nelle dichiarazioni di diritti. Anche noi crediamo che questi raccolgano dei valori difesi dalla maggioranza degli uomini, e che su di essi possiamo cercare la soluzione ai problemi che nell'attualità presentano l'etica e la politica.

Questo ci induce a difendere altre posture aristoteliche come che etica e politica si basano su una concezione dell'uomo. È questo vale anche oggi giorno. Se affermiamo che alcune delle nostre moderne *doxa* possono essere il diritto alla vita, all'uguaglianza davanti alla legge, o il diritto di proprietà, questi stanno disegnando un chiaro concetto di uomo - o di natura umana - che, secondo la nostra opinione, non si allontana da quello che proponeva Aristotele.

Per tanto difendiamo, l'attualità di questa teoria aristotelica: l'importanza di un'antropologia realista come base delle proposte etico-politiche, e l'esigenza di attenersi all'esperienza, al particolare, all'immediato. I filosofi della praxi non possono teorizzare sul vuoto, perché le loro proposte devono partire da una concezione dell'uomo verso la quale devono incamminarsi quelle teorie.

Nonostante appaia chiaro che qualsiasi teoria etico-politica deve essere strutturata dipendendo dalla teoria antropologica alla quale si appoggia, c'è da

prendere in considerazione che quando i teorici della *praxi* basano le loro teorie su una concezione ideale dell'uomo, di solito si riferiscono ad egli in maniera ottimista. Qui il problema: fabbricano modelli ideali di uomo dove l'uomo deve essere incastrato a forza. Questo è una pratica pericolosa.

In opposizione a queste teorie che escludono a priori l'esperienza e che pretendono modellare la natura umana, dobbiamo recuperare teorie come quella aristotelica, che raccolgono la realtà empirica dell'uomo. Dobbiamo recuperare un realismo politico. Queste, normalmente, sono teorie che si basano su un'antropologia meno ottimista, che ammette che gli uomini non sono santi, non sono perfetti; ed è giusto per questo che hanno bisogno di norme morali e di leggi. La grandezza della teoria di Aristotele risiede precisamente nell'accettare i limiti a cui si affronta l'uomo e l'accettare che è dentro di tali limiti che - secondo il nostro autore- verrà definito dalla *physis* dove si debba inquadrare l'organizzazione della vita etica e politica. Tutto ciò implica che non si può stabilire - rispetto a teorie che propongono un concetto ideale di uomo - un bene distante da ciò che gli uomini fanno, dalla loro esperienza particolare.

Da qui l'importanza capitale che assume l'esperienza, il particolare, al momento di definire una teoria della *praxi*. La deliberazione che ci porterà a prendere buone decisioni sarà unicamente utile e fattibile se proviene dal particolare. Per questo difendiamo la teoria secondo la quale la podestà di organizzare la società non deve ricadere su una o alcune menti privilegiate che, attraverso la loro esperienza personale, credono di conoscere le soluzioni ai problemi della società. Giusto al contrario, crediamo che la vera saggezza pratica risiede nell'insieme degli uomini, già che è la totalità di questi che possiede l'esperienza, unica fonte di saggezza pratica - come già affermava Aristotele - ed è su di loro che dovrebbe ricadere la possibilità di governare se stessi.

Di conseguenza crediamo anche nell'attualità di questi due punti della filosofia dello Stagirita: la necessità di prestare attenzione al particolare e non solo all'assoluto, e il suo concetto di uomo. Crediamo come Aristotele che l'uomo prima di tutto sia un essere dotato di *logos*, con tutto ciò che questo comporta. E alla stessa maniera crediamo che l'altra caratteristica basica dell'essere umano è la sua libertà. Crediamo che l'uomo è padrone di se stesso, che è capace di decidere autonomamente, che può conoscere la verità e sceglierla - oppure no - in maniera autocosciente. L'uomo aristotelico è libero di scegliere, ed è questa la grandezza e la ricchezza della sua filosofia rispetto a quelle di Socrate o Platone.

Crediamo questo rispetto a molti autori che difendono il fatto che Grecia, o più in generale il mondo antico, era l'emblema della no-libertà. Questi autori difendono l'idea che si trattasse del mondo dei bisogni. Nonostante tutto non è così; e senza dubbio Aristotele difende l'uomo come essere libero. E questo in molti sensi: tanto in ciò che è relativo alla sua vita come individuo privato, come a ciò che concerne la sua vita come cittadino della *polis*.

Questo è il primo punto su cui dobbiamo mettere in evidenza la concezione faziosa da cui molti studiosi di Aristotele si avvicinano ai suoi testi. In queste pagine abbiamo analizzato come Hannah Arendt e J.A. Swanson intendano la libertà aristotelica, e abbiamo reso patente come né l'una, né l'altra, siano capaci di vedere la grandezza di questo concetto nella filosofia dello Stagirita.

Nell'attualità è luogo comune affermare che non esiste libertà nella Grecia classica e in particolare si nega che questa esista nella filosofia di Aristotele. Questi autori non dimenticano solo che questa libertà esiste, ma anche l'importanza che possiede una volta che gli individui sono coscienti di quello che essa suppone.

La libertà ha un ruolo fondamentale nel mondo classico e certamente nella filosofia aristotelica. Questo lo affermiamo allo stesso tempo in cui diciamo che la libertà di cui parla Aristotele è diversa da quella che noi oggi intendiamo come tale. E questo succede soprattutto perché sono diversi i concetti di *polis* e di Stato. Oggi la libertà si riferisce alla relazione uomo – Stato; ma per Aristotele la libertà ha a che vedere soprattutto con la condizione personale. La teoria aristotelica della schiavitù personale ha come contropartita la teoria della libertà naturale. Se lo schiavo non è uomo perché gli manca la facoltà deliberativa, il vero uomo lo sarà possedendola, perché sarà capace di dirigere le sue azioni libere. Ed in oltre la libertà è prima di tutto la capacità di governare se stessi, sia in quanto individuo, sia in quanto *polis*. Questo rispetto allo schiavo che non è capace di governarsi ma dipende da altri. Ed infine la libertà è qualcosa di intrinseco all'uomo esattamente come il suo *logos*.

In più la libertà aristotelica si differenzia dall'attuale nel fatto che la seconda si svolge dentro di un ambito giuridico. Aristotele difende che qualcuno è *eleutheros*, libero, dentro un ambito politico. Perché l'importante è raggiungere la felicità e in questo senso i cittadini accettano essere governati, per questo sono liberi anche se debbano obbedire a certe leggi, o a certe restrizioni a la loro *exousiai*. Il governante deve adempiere con il suo compito di facilitare i mezzi per i quali gli uomini possano essere felici, e se per questo è necessario realizzare leggi coercitive, questo è compito del governante.

Per tanto non possiamo dire che Aristotele non difende la libertà. Unicamente è possibile dire che non difende la stessa libertà di cui parlano i liberali e i repubblicani attuali. Così come possiamo affermare che il suo fine ultimo non è la difesa della libertà, ma considera questa come un mezzo per raggiungere la felicità degli individui, senza però dimenticare che non si tratta di un mero strumento per ottenere questa felicità, ma qualcosa di costitutivo dell'essere umano. Ciò che è necessario per capire le restrizioni che Aristotele mette alle libertà particolari, - e non alla libertà come

*eleutheria* - è capire la realtà della *polis* che - come abbiamo analizzato - è una realtà ben diversa da quella del nostro Stato moderno. Si tratta del fatto che la *polis* non esiste per regolare il comportamento degli individui. Se lo fa è con altri fini: il buon vivere. Lo fa per promuovere la virtù necessaria per raggiungere la felicità. Le restrizioni alle libertà particolari sono sempre giustificate da Aristotele in funzione di questo obiettivo.

È nostra opinione, quindi, che il concetto aristotelico di libertà, *eleutheria*, è molto più importante, e molto più radicata, nella vita dell'individuo di quanto lo sia nelle teorie politiche attuali. I liberali trattando di libertà parlano di qualcosa di diverso da ciò che intende il discepolo di Platone; e della stessa maniera succede con i repubblicani. Potremmo dire che entrambe le teorie raccolgono solo parte della totalità del concetto aristotelico di libertà. Un esempio lo rappresenta dire che Aristotele si avvicina alle teorie liberali di libertà in quanto si preoccupa della contrazione dell'ambito politico. Ma, allo stesso tempo, il trascurare questa stessa contrazione lo allontana da quelle stesse posizioni. Lo stesso discorso potremmo farlo quando analizziamo la relazione del repubblicanismo con le teorie aristoteliche della libertà. Per i repubblicani la vera libertà è quella che si svolge nell'ambito pubblico, dimenticando così qualcosa di fondamentale per Aristotele: che la libertà è intrinseca all'uomo.

L'altro punto che ci appare basilico al momento di denunciare l'interpretazione faziosa dei testi aristotelici è, precisamente, la concezione di pubblico e privato. Oggi appare impossibile concepire pubblico e privato come qualcosa di diverso da due sfere totalmente determinate e definite, quasi potremmo dire due bolle contrapposte fra loro. Significando ciò che l'espansione e l'innalzamento di una comporta una contrazione e abbassamento dell'altra. E a dimostrare che tutto questo sta ben lontano dal pensiero greco in generale - e dell'aristotelico in particolare - abbiamo dedicato i nostri sforzi.

Nonostante che queste teorie si siano imposte nell'attualità, forgiando questa tangibile separazione di sfere, noi difendiamo che questa distinzione tale e quale viene proposta dagli autori contemporanei è più che fittizia, o sia ben difficile da riscontrare in qualsivoglia realtà. Attuare questo tipo di divisione alla filosofia di Aristotele, risulta addirittura più complicato, rischioso. L'applicazione di questa dicotomia, intesa in tale maniera, distorsiona i concetti aristotelici esattamente nella stessa maniera che succede con il concetto moderno di libertà, sia questo inteso in modo positivo o negativo. Applicare queste concezioni moderne portano ad analizzare i testi di Aristotele in maniera errata.

Qui abbiamo dimostrato che è evidente l'unione fra i trattati etici e politici nella filosofia aristotelica. Qualcosa che emerge dall'insieme della sua filosofia, dal suo concetto di natura, da ciò che il nostro autore considera come uomo, dalla teleologia che attraversa tutta la sua filosofia, così come dal suo concetto di libertà. La scienza pratica, o scienza politica, ingloba per Aristotele tanto il bene dell'individuo, come quello della famiglia o quello della *polis*. Si tratta - rispetto a quegli autori che difendono detta separazione di sfere - di ricordare che nel mondo greco, al quale appartiene Aristotele, l'individuo è parte della *polis*, e solo in questa può realizzarsi come tale nella sua interezza. Nella *polis* l'uomo conosce ciò che deve fare per raggiungere la felicità e li trova la libertà per ottenerla.

Ma abbiamo anche dimostrato che entrambe, etica e politica, non coincidono nella filosofia aristotelica, come invece succede nella filosofia di Platone. Giusto in questo si rappresenta l'importanza che Aristotele dà alla libertà, dato che la sua filosofia pratica appartiene all'ambito del contingente e non del necessario come invece difende il suo maestro. E con questo crediamo aver risposto a quelle tesi che affermano che nel mondo antico, e per tanto anche nella filosofia dello Stagirita, non esiste spazio per il privato, perché ciò che è relativo ad esso e appartenente all'ambito dell'individuo, viene assoggettato, soffocato, dal pubblico.

In quanto ai concetti di pubblico e privato propriamente detti, non possiamo accettare che questi unicamente rispondano a luoghi o azioni. Le anteriori analisi dei testi aristotelici ci hanno permesso arrivare alla conclusione che il privato non corrisponde con lo spazio fisico della casa, né con l'ambito dell'occulto, del nascosto. Della stessa maniera ci ha permesso poter difendere il fatto che il pubblico non si identifica con lo spazio in cui si situa l'*agorà*, o la piazza pubblica; anche se resta certo che questi conservano rispettivamente qualcosa di privato e di pubblico. Ma questo non significa che si tratti di ambiti non connessi. Le attività che si svolgono nell'ambito privato si ripercuotono nel pubblico e viceversa. Della stesso modo in cui le relazioni personali in un ambito provocano conseguenze nell'altro.

Rifiutiamo l'idea che pubblico e privato corrispondano a luoghi fisici, ma ciò non significa che vengano da noi accettati come azioni. Non crediamo che esista quella separazione difesa dai liberali fra le azioni relative alla virtù del buon cittadino e quelle relative all'uomo buono. Attraverso queste pagine abbiamo esposto che entrambe le virtù, quelle dell'uomo *agathos* e del cittadino *spoudaios*, non coincidono, ed in questo senso potremmo parlare di una separazione di un comportamento dall'altro. Ma non possiamo scindere l'uomo. L'uomo è uno; e in quanto unità non possiamo ridurlo a due parti distinte. Non possiamo frammentarlo. L'uomo agisce in quanto uno.

Non possiamo dire che non si comporti in maniera virtuosa quando agisce nel privato, come afferma Arendt. Perché l'uomo quando agisce da padre, o marito, o amico, non lo fa spinto dalla necessità. Esiste libertà nell'ambito del privato. L'uomo in quest'ambito prende decisioni etiche relativamente alla sua famiglia e alla sua casa. E quello che è ancora più importante è che la sua vita intima si svolge nel privato; o, più chiaramente è parte costitutiva di questo. La sua vita etica si svolge nel privato; e un'azione etica – ricordiamo Aristotele – è una decisione libera e razionale. *L'areté*

non possiamo ridurla all'ambito pubblico. L'uomo in casa sua deve essere un modello di virtù per i suoi figli, per la sua sposa e incluso per i suoi schiavi.

Della stessa maniera dobbiamo negare l'idea che Aristotele rifiuti le bontà e l'importanza dell'ambito privato. Aristotele critica duramente le proposte del suo maestro Platone nel momento di difendere la comunità di beni e di donne. Non crede sia buono che tutti abbiano tutto in comune. Certamente difende la proprietà privata; perché se ognuno può dire che le sue cose sono sue - individualmente - ognuno apprezzerà e rispetterà quelle cose. Questa è la cosa migliore. In cambio se si parla in modo collettivo, come difende Platone, si perde il valore delle cose. Ed è evidente che l'uomo non si preoccupa di ciò che è degli altri, ma di ciò che è propriamente suo.

E Aristotele, sempre rispetto al suo maestro, difende chiaramente la famiglia. Per lo Stagirita la famiglia è una società naturale che non deve essere assorbita dalla *polis*. La famiglia non può scomparire, deve continuare, e di conseguenza deve continuare la proprietà privata. Qui Aristotele presenta una chiara difesa della proprietà privata. Nonostante ciò non possiamo parlare del nostro filosofo come di un liberale. Perché non difende il fatto che nella sfera privata l'individuo possa fare ciò che voglia, e precisamente a causa della radicale unione delle due sfere: la pubblica e la privata.

Aristotele difende la proprietà privata, ma non si ferma lì. Afferma che sarebbe meglio che l'uso di questa fosse comune; e anche se ciò può apparirci molto lontano è di una rabbiosa attualità. Anche oggi la proprietà privata è un diritto, però il suo uso - in molte occasioni - deve essere messo a disposizione della comunità. Un esempio di questo lo troviamo nell'espropriazione di terreni privati per la realizzazione di opere di beneficio alla comunità: l'individuo privato deve vendere obbligatoriamente le sue terre a pro del bene pubblico; e lo stesso individuo deve essere ricompensato dalla comunità perché ciò che cede è privato, proprio.



Della stessa maniera dobbiamo rifiutare le teorie di Swanson rispetto al tema. Per questa autrice l'ambito pubblico non rappresenta nessun tipo di virtù. Gli uomini - ci dice Aristotele - come la *polis*, devono partecipare di entrambe le virtù: tanto di quelle dell'uomo *agathos* come di quelle del cittadino *spoudaios*; ed entrambe devono stare in continua relazione. Non possiamo scindere l'una dall'altra, perché - come detto - l'uomo è uno e come tale dobbiamo considerarlo. La sfera privata, e la virtù che in essa si genera, si ripercuote nella vita della *polis* per varie ragioni che qui sono state esposte: l'educazione dei figli, l'individuo e il suo sviluppo come uomo etico, cose che si ottengono nel governo dell'*oikos* e che mettono in marcia virtù come la prudenza.

Diciamo allora che il privato sta al servizio della *polis*. Ma avviene anche il contrario. La maniera di governare la *polis* si ripercuoterà - addirittura in grado maggiore - su come funziona l'*oikos*, o sulle virtù in cui si formeranno i cittadini attraverso l'educazione pubblica. Per questa ragione i buoni legislatori dovranno difendere e proporzionare l'amicizia fra i cittadini e promuovere tale virtù.

Nel privato si manifesta la giustizia naturale che serve da modello alla giustizia della *polis*. In maniera simile possiamo dire che la donna appartiene alla sfera del privato, ma resta innegabile la sua importanza - e le ripercussioni delle sue azioni - nella vita della stessa *polis*. Sono importanti tanto le sue azioni come le sue virtù. Le virtù femminili, che possono apparire come private, sono necessarie alla società, perché solo quando si generino sia le maschili che le femminili potremo parlare di una società virtuosa.

Per tanto non possiamo che difendere l'intrinseca unione - più che l'identificazione - del pubblico e privato nella filosofia aristotelica. La libertà dell'individuo non incombe sull'uno o sull'altro ambito. La sua libertà, ben intesa, ha

tanto a che vedere con il pubblico quanto con il privato. Allo stesso modo, le virtù necessarie per la sua vita di uomo buono nella vita privata sono fortemente unite alle virtù che deve sviluppare nella sua vita in comunità. E Aristotele è estremamente coerente con la sua concezione di uomo, e difende il fatto che l'attività che lo avvicina alla vita perfetta, felice, deve essere quella che l'avvicini a ciò che è più proprio dell'uomo: il suo *logos*. Perché l'intelletto è il meglio di noi stessi, il più divino dell'umano. Ed è giustamente il *logos* ciò che non ci permette essere nient'altro che esseri relazionali. Per questo non si può raggiungere la felicità dalla solitudine. L'uomo, dovuto alla sua propria costituzione umana, solo può costruirsi sul morale nella relazione con gli altri. L'"io" di ognuno è strettamente vincolata all'"Io" dell'altro, già che è nella relazione con gli altri che l'uomo può realizzarsi. Il processo di individuazione è un processo in relazione con l'altro, ha luogo nell'essere accettato dagli altri.

Sicuramente sia questo il punto chiave al momento di dimostrare l'immensa differenza esistente tra la concezione etico-politica Aristotelica, e in generale greca, e l'attuale relazione fra etica e politica. Il concetto di *polis* intesa come "associazione etica per raggiungere la virtù", produce una visione della relazione individuo-comunità radicalmente diversa da quella imperante oggi giorno. Perché la *polis* nasce per soddisfare le necessità, ma -nata per questo -il suo fine non sarà solo vivere, ma vivere bene. Sarà la felicità. Questo è quello che distingue la aristotelica dalla concezione moderna di Stato. Oggi lo Stato non ha altro scopo che garantire la vita. Basta vedere il "Contratto Sociale" di Rousseau o la filosofia di Hobbes. Per poter vivere gli uomini hanno bisogno di pace - secondo Hobbes - e per questo lasciano le armi per metterle al servizio di un uomo o di un'istituzione sovrana che - come dirà Weber - ha il monopolio della forza. Per Hobbes, e in generale per molti filosofi moderni, gli individui rinunciano ai loro diritti per mantenere il diritto alla vita. Aristotele, in cambio, dirà che quel diritto alla vita, quella sopravvivenza in questione

di casa, ed incluso di borgo, non è la missione della *polis*, che ha uno scopo più grande: la vita buona.

Il modo di concepire lo Stato come “associazione nel nome della virtù”, porta con se la necessità di introdurre la “Solidarietà” e la “Virtù” dentro di suddetto pensiero politico. Cosa che non ha “gran senso” o corrispondenza nella società attuale. Possiamo quasi affermare che è cambiato il ruolo, rispetto alla visione aristotelica, dell’etica e della politica. Oggi sembra che gli uomini si comportino più egoisticamente sul piano politico, riservando il loro lato altruista al comportamento etico-personale. Per noi il pubblico ha smesso di essere il garante della nostra vita individuale; la politica non ha più niente a che vedere con la morale e, senza dubbio, le leggi hanno smesso di essere espressione della pura ragione. Ciò che importa non è il bene comune, ma l’interesse privato, ed entrambi vengono considerati incompatibili. Non esiste la stessa coscienza di appartenenza alla comunità che esisteva fra gli antichi.

In cambio la *polis* aristotelica ha uno scopo comune a tutti gli individui e al quale tutti contribuiscono: il buon vivere. Il bene praticabile dall’uomo come uomo fa parte della *polis*. Il bene dell’uomo è incastonato nel bene della *polis*; per questa ragione la ricerca del bene dell’uomo è la ricerca - in fine - del bene collettivo della *polis*. Meglio detto: per decidere quale sia la costituzione migliore, bisogna scegliere quale sia il miglior modo di vita. Ciò comporta l’unità fra etica e politica. Qualcosa che sembra essersi dimenticato dalla filosofia di Macchiavelli. Da allora l’importante non è lavorare per il bene comune, ma ottenere e mantenere il potere. Ed in questo senso ha cambiato la concezione di potere politico. Mentre che per Aristotele la etica e la politica sono parti di una stessa scienza, oggi la politica appare come una scienza autonoma dall’etica. A partire da Macchiavelli le leggi della politica non sono più le leggi dell’etica. La sua politica si occupa di come il principe debba mantenere il potere. Ed è così che appare la politica come arte diversa dall’etica.

Per tutto ciò finora detto vogliamo difendere le nostre convinzioni di un bisogno di ancorare le nostre teorie etico-politiche in una razionalità forte come quella aristotelica; così come, se crediamo che i concetti fondamentali sui quali dobbiamo basare le nostre teorie etico-politiche sono libertà, pubblico e privato, è necessario – riguardo a ciò – recuperare la ricchezza delle teorie aristoteliche.

Siamo convinti che riconoscere il bisogno di tornare all'interazione dell'etico con il pubblico, così come una maggiore attenzione della libertà nel suo significato più totale - e non solo come *eleutheria* o *exousia*, significherebbe restituire all'uomo la sua vera natura e dimenticarci di quest'uomo frammentato della società contemporanea. Significherebbe ritornare a soddisfare il bisogno di appartenenza al gruppo, risultando benefico non solo per il gruppo, ma per l'intera comunità. Il fatto sta che, nel fondo, entrambi, singolarità e totalità, individuo e comunità, pubblico e privato, sono condannati a ricercare il giusto equilibrio in quella stretta relazione dove non avrebbe senso l'uno senza l'altro.

E come conclusione, vogliamo lasciare tre riflessioni basiche secondo le quali crediamo che né repubblicani, né liberali stiano nelle condizioni di invocare Aristotele come padre delle loro teorie.

Come prima cosa dire che, come già abbiamo dimostrato, il tema dei limiti del pubblico e del privato si trova alla base dei principali problemi a cui si affronta oggi giorno la filosofia politica. Tanto repubblicani come i liberali costruiscono le loro teorie sul concetto che pubblico e privato sono due sfere totalmente indipendenti, anche se ognuna di queste due teorie metta i limiti di dette sfere secondo aspetti differenti. Entrambi, liberali e repubblicani, seguendo una concezione che ha impregnato il XX secolo, intendono che la sfera privata significa portare a termine una

buona gestione della propria vita, mentre la sfera pubblica risponde al progettare una vita in comunità.

Se accettiamo queste premesse basiche di entrambe le filosofie, non possiamo stare d'accordo sul fatto che siano basate sulla concezione aristotelica di pubblico e di privato. Perché la pianificazione di base di Aristotele è radicalmente opposta, già che - per il nostro autore - la sfera privata, che noi tendiamo a identificare come etica, risponde al tentativo dell'individuo di cercare la felicità. Una felicità che solo si può ottenere partecipando alla sfera pubblica, visto che la politica ha come scopo la giusta organizzazione della comunità; e solo in una comunità giusta l'individuo può essere felice.

Questo ci trasporta al problema se sia migliore la vita politica o la vita teorica. Se per vita politica intendiamo una vita dedicata a comandare sugli altri, questa non può essere una vita felice. Per Aristotele il governo è un servizio alla comunità. E se per vita teorica si intende il chiudersi in se stessi, e portare avanti una vita in privato, nemmeno ciò può rappresentare felicità. Da questo dobbiamo dedurre che non può essere felicità il disinteressarsi completamente della *polis* e degli altri. Non può essere felice chi abbia una vita completamente nel privato. Allora quale è la vita migliore? La felicità è uno scopo che deve aver senso nello scopo stesso, e per questa ragione la vita politica non può essere la felicità, visto che il suo scopo si situa fuori da se stessa. Allora sembra che la felicità debba risiedere tra la vita privata e quella pubblica, nella coordinazione fra entrambe.

In seconda istanza, non possiamo neanche considerare Aristotele come garante delle concezioni contemporanee di pubblico e privato, dato che, oggi giorno, ci troviamo davanti alla concezione comunemente accettata, che questi due concetti rispondono unicamente a luoghi o azioni, tenendo così in considerazione che la

dicotomia pubblico-privato risponde fundamentalmente alla differenza di luoghi pubblici e privati e alla differenza fra atti pubblici e privati.

Al contrario, la concezione aristotelica è molto più ampia e complessa. Ognuno di questi concetti comprende molto di più. Ad esempio il privato non si riduce né alla casa, come difendono i repubblicani, né alle azioni dell'uomo buono, come affermano i liberali, ma in questo si inglobano entrambi, come, nella stessa maniera, le relazioni familiari, la possessione di schiavi, i beni che si posseggono, la virtù della vita etica, alcuni diritti "individuali"...

E in un terzo momento vogliamo mettere in risalto che il punto chiave per cui non possiamo accettare che Aristotele sia fondamento né delle teorie repubblicane, né delle liberali, si deve alle diverse concezioni di libertà sulle quali ognuno costruisce la sua propria teoria. Non possiamo accettare che l'ambito della libertà si riduca solamente a la concezione positiva o negativa della stessa. Per Aristotele, la libertà non risponde né a " un auto dominio da parte dell'individuo", né " all'essere libero davanti allo Stato per poter fare ciò che più gli piaccia". Giusto al contrario afferma Aristotele che: "essere libero significa esserlo per operare secondo la giusta ragione".

Nonostante ciò, vogliamo mettere in chiaro che siamo in accordo con quegli autori, liberali e repubblicani, che difendono l'attualità di Aristotele e reclamano la sua filosofia come valida in epoca attuale. Le differenze nascono al momento della lettura delle teorie di Filosofo. Noi crediamo che bisogna ritornare ad Aristotele, però senza clichés di preconcetti di una separazione tangibile di sfere, senza preconcetti di cosa sia pubblico e cosa sia privato. Ma soprattutto, dimenticandoci di quella che consideriamo un'errata interpretazione della libertà. Difendiamo in cambio, un ritorno a quella libertà aristotelica per poter agire secondo la giusta ragione.

Difendiamo tra l'altro che l'attualità di Aristotele risulta evidente se setacciamo la filosofia politica del nostro tempo, così come osservando “il fare politico” – per lo meno in teoria – anche se con ragioni ben diverse da quelle proposte dai teorici che qui abbiamo analizzato.

E, per ultimo, vogliamo concludere con la riflessione che per noi, seguendo il professor Berti, la *polis* aristotelica è qualcosa di attuabile in qualsiasi tempo, perché si tratta di una società autosufficiente. Qualcosa che può essere inteso come città, come Stato, come Impero. Può cambiare le sue caratteristiche, ma il suo concetto resta lo stesso. Oggi giorno nessuno Stato è autosufficiente. La globalizzazione ha prodotto una interdipendenza degli Stati, per cui lo Stato moderno è condannato a scomparire per essere sostituito da un altro tipo di organizzazione politica. Chissà oggi si possa parlare di Unione Europea o di Stati Uniti come società autosufficienti; ma anche queste stanno smettendo d'esserlo. Secondo il professor Berti, la *polis* del futuro sarà un'alleanza mondiale. Questa sarà autosufficiente. Questa sarà la *polis*, la società che avrà come scopo il buon vivere, la società perfetta.