

ARISTOTLE AND THE CITIZEN

María Bueno

Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina
mbueno@ius.ustral.edu.ar

Abstract

The present article explores the Aristotelian concept of citizenship and its central characteristics. At the same time, and for this consideration of the citizen, the article stresses the importance of the Aristotelian distinction between the ruler and the ruled, and of the citizen's participation in different regimes. Particular focus is given to Aristotle's interest in the virtues that make a man good and that make a citizen a good citizen, as well as the relationship between both figures. It concludes by exploring the importance of the virtue of prudence for life in the *pólis* and for the ruler in particular.

Keywords: Aristotle, citizen, ruler, ruled, practical wisdom.

Received: 29 - 12- 2016. Accepted: 13 - 02 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.892>

ARISTÓTELES Y EL CIUDADANO

María Bueno

Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina
mbueno@ius.ustral.edu.ar

Resumen

El presente artículo realiza un estudio del concepto aristotélico de ciudadano y qué es lo que le caracteriza para que pueda ser considerado tal. A la vez, y para esta consideración del ciudadano, se hace hincapié en la importancia de la distinción aristotélica entre gobernante y gobernado, y de la pertenencia del ciudadano a distintos regímenes. La atención proporcionada por Aristóteles a las virtudes que hacen de un hombre un buen hombre, y que hacen a un ciudadano un buen ciudadano, y la relación entre ambas figuras es también un aspecto central del artículo. Una de las conclusiones será la importancia de la virtud de la prudencia para la vida en la *pólis* y en concreto para el gobernante.

Palabras clave: Aristóteles, ciudadano, gobernante, gobernado, prudencia.

Recibido: 29 - 12 - 2016. Aceptado: 13 - 02 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.892>

1. Introducción

Que el hombre es social por naturaleza es una verdad claramente admitida por Aristóteles y base de su filosofía política (Cfr. *Pol.* I 2, 1253a2-3). Esto significa entre otras cosas que sólo en sociedad llega el hombre a desarrollarse plenamente: su realización se da en el seno de una sociedad. Sociedad que encontramos a un nivel doméstico, en cuanto todos pertenecemos a una familia, pero sobre todo a un nivel más amplio, en cuanto formamos parte de la sociedad política.

Es por esto que para Aristóteles la vida humana no queda confinada al ámbito de lo necesario. La razón del hombre, tan definitoria de su esencia, no es simple función de la supervivencia, sino que por un lado le abre a la actividad teórica y por otro a la vida práctica, en la cual también se advierten aspectos no meramente instrumentales: la buena acción es en sí misma un fin (Cfr. *EN* VI 2, 1139b3-4), no un simple medio para otra cosa. Este ámbito racional, de lo libre, es para Aristóteles el ámbito en el que se desarrolla el bien humano.

Ahora bien, en la medida en que la *pólis* posibilita el desarrollo de la razón en ambos sentidos, ella misma es condición del crecimiento humano, y, en consecuencia, para ser buen hombre será preciso ser buen ciudadano. Es decir, ser ciudadano no parece algo externo y ajeno al mismo ser humano, sino que de alguna manera es constitutivo de la persona. Para Aristóteles sería difícil concebir al ser humano fuera de la ciudad. De hecho, como él mismo afirma, en ese caso o sería una bestia o un dios (Cfr. *Pol.* I 2, 1253a27-29).¹

Sin embargo, el simple vivir en la *pólis* no causa de modo eficaz esa bondad en el hombre, ya que puede darse el caso de que la ciudad se constituya de tal manera que dificulte el doble ejercicio de la razón: por ejemplo, si no sabe garantizar su propia unidad más que creándose enemigos externos, o si no valora suficientemente la actividad contemplativa. Cabe dudar de que, entonces, esa forma de organizar la convivencia pudiera denominarse realmente *pólis*, en el sentido normativo que Aristóteles otorga a la palabra. En todo caso, ahí se plantea la posible fractura entre ser buen hombre y ser buen ciudadano:

¹ Salta a la vista lo problemático que puede ser el que no considere ciudadanos a las mujeres, ni a los extranjeros, ni por supuesto a los esclavos.

ser buen ciudadano de una *pólis* guerrera favorecería desarrollar un carácter que apenas permitiría apreciar la bondad de la contemplación, o del ejercicio de otras actividades no encaminadas al dominio sobre terceros.

Suponiendo que la *pólis* se organizara rectamente –es decir, en atención al desarrollo de la razón humana en sus dos dimensiones–, entonces no podría verse como un añadido accesorio a la vida del hombre, sino como el mejor lugar de su desenvolvimiento. Ese es el sentido de la afirmación, tantas veces repetida, de que el hombre es un animal político: si el hombre habita en la ciudad para vivir bien, y esto le hace bueno –porque no cabe vivir bien sin virtud–, parece que el buen hombre necesariamente tiene que ser ciudadano. Y se plantea si también implica que deba ser un buen ciudadano.

Por tanto, comenzaremos por examinar lo que es el ciudadano en la teoría aristotélica y lo que le define en cuanto tal, de modo absoluto. A continuación veremos cuál es la virtud del ciudadano, y cuál la del hombre bueno, para considerar hasta qué punto y cómo coinciden ambas figuras. Esto nos llevará a la diferencia entre el ciudadano en cuanto gobernante y gobernado. En efecto: según se desprende de los textos, a la hora de examinar la relación entre buen hombre y buen ciudadano en Aristóteles, resulta necesario atender a esa diferencia, pues la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernante no parece exactamente la misma que la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernado. En consecuencia tampoco parece ser la misma la relación entre el buen hombre y el buen ciudadano. El último punto de este artículo consistirá en ver de manera somera la distinción de regímenes, pues, según Aristóteles, no es lo mismo ser un ciudadano en una aristocracia que en una democracia o en una oligarquía. Cada uno de estos regímenes implica una distinta participación en el régimen y por tanto un modo diverso de vivir la ciudadanía. En resumen, el propósito de este artículo será aclarar en lo posible cuándo para Aristóteles podemos decir que un hombre es realmente un ciudadano, y cuándo un buen ciudadano.

2. El ciudadano según Aristóteles

a) Participación en el gobierno

En la *Política*, Aristóteles se propone estudiar, en un primer momento, al ciudadano en sentido propio (*haplōs*), no al que lo es imperfectamente, como sería por ejemplo el caso de los niños y de los ancianos: “Buscamos, pues, al ciudadano a secas y que no necesita la corrección de ningún apelativo de esa clase” (*Pol.* III 1, 1275a19-20). A este respecto afirma que “el ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno (*archēs*)” (*Pol.* III 1, 1275a22-23). Aristóteles pone como condición de esta participación que se ejerza por un tiempo ilimitado, es decir, que se participe en una magistratura indefinida. Por eso añade un poco más abajo que “damos por sentado, pues, que los que participan de ella [de la magistratura indefinida] son ciudadanos” (*Pol.* III 1, 1275a32-33), y son básicamente los jueces y los miembros de la asamblea.

Es decir, ciudadano en la *pólis* griega es quien –a diferencia del ciudadano hoy– participa directamente en el gobierno (Cfr. Bradley, 1997: 3-10).² No es que el ciudadano elija a sus representantes mediante votación, sino que es el mismo ciudadano quien de alguna manera gobierna, y por tanto no necesita a nadie que lo represente.³ Esta idea está muy bien expresada por Benjamín Constant, quien señala el diferente concepto de libertad que poseían los antiguos comparado con

² La cuestión de la representación es importante en la teoría y práctica política. Se advierte por ejemplo en la problemática que se planteó en las colonias de Norteamérica, y que llevó a su independencia, al no considerarse representados en el Parlamento británico por no poder elegir miembros para la Cámara de los Comunes.

³ “La diferencia más sobresaliente entre la democracia griega y la moderna ha acostumbrado a explicarse diciendo que la griega era una *democracia directa*, mientras que la moderna es, precisamente, representativa. Por ello, sin embargo, no hemos de entender que los griegos no hicieran uso alguno de la representación, sino más bien que el principal órgano de gobierno era la asamblea de *todos* los ciudadanos, mientras que en la democracia moderna el principal órgano de gobierno es la asamblea de los *representantes* de los ciudadanos” (González, 2005: 238).

el que se posee hoy en día, unido al papel que cada ciudadano desarrolla en la *pólis* (Cfr. Constant, 2002). El ciudadano griego era consciente de su influencia en la *pólis*, ya que el hecho de que las ciudades fueran pequeñas (Cfr. Strauss, 1953: 131) –unido a la existencia de la esclavitud– posibilitaba una intervención directa en los asuntos públicos. De este modo, el griego consideraba de gran importancia la libertad social, a la que sometía incluso su propia libertad individual. Por el contrario, el ciudadano moderno no se siente tan responsable desde el punto de vista político, sino que prefiere ejercitar su poder mediante la representación, para tener más tiempo disponible, que le permita dedicarse a lo que le gusta, y en definitiva, a ser feliz. Por eso valora por encima de todo la libertad individual (Cfr. Heater, 2005: 4-43).

Esta descripción de ciudadano griego, que implica participar en una magistratura indefinida, parece más propia de la democracia que de cualquier otro régimen. Así lo reconoce Aristóteles cuando dice que el ciudadano “que hemos definido es sobre todo el de una democracia; en los demás regímenes es posible, pero no necesariamente” (*Pol.* III 1, 1275b5-6). Toca preguntar cómo es entonces el ciudadano en los demás regímenes, o mejor dicho, si hay alguna forma de ser ciudadano que coincida –en lo fundamental– en todos los regímenes, sabiendo que de fondo el “ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen” (*Pol.* III 1, 1275b4-5).

Por esto conviene añadir un dato más: ciudadano es quien “tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad” (*Pol.* III 1, 1275b19-20). Esta definición ya es un poco distinta, y más amplia, porque de alguna manera puede aplicarse a todos los regímenes. En ella se sigue hablando de participación, pero no en el sentido de mando y obediencia, sino de deliberación y juicio encaminados al gobierno, ya que se trata de actos distintos. Parece ser la definición más clara. ¿Y por qué? Porque no todo ciudadano participa efectivamente en el gobierno, pero sí tiene la posibilidad de hacerlo, y esto es lo que le define en cuanto tal. Lo propio del ciudadano no es tanto el participar en una magistratura, cuanto el tener derecho de hacerlo, estar capacitado para ella y gozar por tanto del estatus de ciudadano, que no todos los que viven en la *pólis* poseen (Cfr. Woods, 2014: 400-401).

Otro texto puede ayudar a aclarar este punto fundamental. En él Aristóteles habla de la justicia o lo recto como lo igual y lo equitativamente justo y a continuación añade:

y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno (*koinēi men ho metechōn toū archein kai archesthai*); en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar (*archesthai kai archein*) con vistas a una vida conforme a la virtud (*ton bion kat'aretēn*) (*Pol. III 13, 1283b42-1284a3*).

Lo que destaca en esta definición sobre el ciudadano es que ahora Aristóteles no habla de un “derecho a participar”, sino que hace una distinción entre participación activa y participación pasiva en el gobierno. Por lo dicho hasta ahora, esta división no se puede referir a que unos intervengan directamente en las cuestiones políticas y otros ciudadanos no, pues el régimen griego era el de una intervención directa en el gobierno, y por tanto, todos participaban.

Entonces, para determinar mejor en qué consiste esta participación activa y pasiva, conviene acudir al texto griego.⁴ En él se usan los verbos *archein* para la participación activa, y *archesthai* para la participación pasiva, que coinciden exactamente con los empleados en la frase siguiente, equiparándolos respectivamente a “mandar” y a “obedecer”. Tendríamos así que “participar activamente” en el gobierno es mandar –cosa que no pueden hacer todos, al menos en acto en el mismo momento– y “participar pasivamente” es obedecer –cosa asequible a todos los ciudadanos en cualquier régimen– pero teniendo en cuenta que ambos

⁴ Tal vez contribuya algo a aclarar el problema ver algunas de las traducciones de este párrafo en otros autores. García Gual y Pérez en vez de “obedecer” hablan de “dejarse mandar”: “Ciudadano, en general, es el que puede mandar y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde con la virtud”; pero ambos términos no parecen sinónimos. Uno puede dejarse mandar pero sin obedecer efectivamente, es decir, admitiendo que el otro tiene una cierta autoridad, pero sin hacer lo mínimo para poner en práctica aquello que comanda. Jowett, en inglés, lo traduce como “gobernar” y “ser gobernado”: “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 willing to be governed and to govern with a view to the life of virtue”. La limitación de estas dos traducciones es que no hablan de “participación” en el gobierno –aunque implícitamente se entienda así–, por lo que parece que el ciudadano tiene un papel más de espectador que de actor, al nivel que sea.

son modos de participar en la vida política. Lo que se añadiría en el mejor régimen es una referencia a la virtud: la vida política encaminada a lograr una vida virtuosa.

Ahora bien, parecería que hay muchas maneras de participar en el gobierno, por lo que no está de más tomar en consideración –siguiendo a Tomás de Aquino (Cfr. *S.Th.* I-II, q. 8 ss)– los actos que intervienen en cualquier acción, y por tanto en cualquier acción de gobierno, que serían: intención del fin, deliberación sobre los medios, juicio acerca de los medios más aptos, consentimiento o elección de los medios, imperio de la razón práctica, uso activo de la voluntad. Por consiguiente, la participación en la acción de gobierno podrá darse en todos estos niveles.

Es muy posible que en algunos regímenes la participación se libre en el plano de la deliberación, en otros del juicio, en otros del simple uso de la voluntad –concretamente, cuando el ciudadano se comporta como ejecutor de las órdenes de la autoridad–. Y es posible que cada tipo de ciudadano se distinga por participar más o menos en esos niveles.

b) La conservación del régimen

Acabamos de señalar cómo los ciudadanos participan en las magistraturas de la *pólis*, cada uno de un modo diferente, según cuál sea su papel en el régimen. De todos modos, comparten algo en común. Así lo explica Aristóteles, comparando al ciudadano con el marino:

Pues bien, aunque los marinos tienen distintas funciones (*dunamin*) (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción más exacta de cada uno será propia de su facultad (*tēs aretēs*) pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos (*Pol.* III 4, 1276b22-26).

Quiere señalar que debe haber alguna característica por la que se pueda llamar “ciudadano” de modo absoluto a alguien, independientemente del régimen en que viva.⁵ Y la obra común que comparten es “la seguridad de la comunidad (*sōtēria tēs koinōnias*)” (*Pol.* III 4, 1276b28-29), a la que todos contribuyen, si bien conservando cada

⁵ Con esta afirmación no estoy restando importancia al papel decisivo que, en la clasificación aristotélica de los regímenes políticos en rectos y desviados, tiene el criterio cualitativo de bien común, al que todo régimen justo debe orientarse.

uno su propia virtud. Es decir, cualquier ciudadano, pertenezca a la clase que sea o tenga la cualificación que tenga, debe contribuir a esta *sôteria*. El modo como lo haga dependerá asimismo del régimen en el que esté viviendo, pero nadie queda excusado de ello.

Cuando Aristóteles habla de seguridad⁶ no se está refiriendo al mantenimiento de una seguridad material en la *pôlis*, tal como podría ser la supervivencia de los ciudadanos, sino al mantenimiento del régimen.⁷ Lo primero que hay que lograr en un sentido temporal es que el régimen sea estable –aunque se podrá intentar cambiar a mejorar– para que sean posibles las relaciones de justicia entre los miembros y en definitiva poder alcanzar la buena vida. La justicia implica un orden entre las partes de la comunidad civil (*Pol.* I 2, 1253a38), sin el cual la *pôlis* no puede subsistir, y este orden implicará que se respete el régimen de la ciudad.

Por este motivo puede afirmarse que la salvación y conservación del régimen está al servicio de la justicia: el régimen y las leyes deben mantenerse en la medida de lo posible para que se realice la justicia en la *pôlis*. La justicia es una exigencia intrínseca de la vida humana en la ciudad:⁸ la primera condición que debe cumplir el ciudadano es ser justo en sus relaciones con los demás. Si no fuera así, sería imposible el mantenimiento de la *pôlis*. Además esta exigencia de justicia es clara, en cuanto la finalidad de la *pôlis* no es la mera supervivencia sino la vida buena (Cfr. *Pol.* I 2, 1252b28-30).

Por otro lado, la justicia es orden: orden entre las partes, pero no de cualquier cosa, sino de la comunidad civil. Y el orden en definitiva es relación: los elementos se ordenan cuando se relacionan entre sí siguiendo un criterio determinado. Eso es lo que sucede en la *pôlis* cuando hay justicia: cada elemento de la ciudad ocupa el lugar que debe, sin alterar el orden por motivos de interés personal, parcialidad

⁶ En la traducción inglesa, Jowett habla de “salvation of the community”. Esta traducción parece más adecuada pues el término griego es *soteria*, esto es, “salvación”.

⁷ Afirma que “si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia y permanencia” (*Pol.* II 9, 1270b21-22). Se ve también en su justificación del ostracismo.

⁸ “La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil (*politikês koinôniâs taxis*) y consiste en el discernimiento de lo que es justo” (*Pol.* I 2, 1253a37-38).

o movido por las pasiones. Este orden no implica uniformidad entre las partes sino precisamente “igualdad en la reciprocidad” (*Pol.* II 2, 1260b31) como bien señala Aristóteles en el libro de la *Política* en que critica la postura platónica.

Que la seguridad se refiere al régimen lo corrobora Aristóteles cuando a continuación señala que “la comunidad (*koinōnia*) es el régimen (*politeia*)”, y que “por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen” (*Pol.* III 4, 1276b29).⁹ Como hay distintos regímenes, habrá distintos modos de hacerlos perdurables, y por ello también la virtud de los ciudadanos es diferente, relativa al régimen político en el que viva. Por esta razón “no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano” (*Pol.* III 4, 1276b32-33).

En este contexto cabrá ubicar la virtud del ciudadano en cuanto tal, la virtud que deben tener los que se consideren ciudadanos, pero que no es exactamente la misma en todos, porque “es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo y la del que está a su lado” (*Pol.* III 4, 1277a10-12). Todos los ciudadanos forman parte de la comunidad, así como los cantores forman parte de un coro. Sin embargo, cada uno tiene un papel propio en el régimen, que no coincide necesariamente con la función que ejercen los demás miembros de la *pólis*, ya que la ciudad está compuesta de partes (Cfr. *Pol.* IV 3, 1289b27-28). Esto no va en perjuicio de la ciudad, sino que, por el contrario, contribuye a su perfección, si cada uno cumple el papel que tiene asignado del modo más perfecto posible. Por ello la riqueza de la ciudad se advierte en esta variedad de individuos que hace que la ciudad no sea un todo uniforme, sino una unidad en la diversidad.

Corresponde ahora profundizar en la virtud necesaria para que el ciudadano participe en el régimen político, es decir, qué hace a un ciudadano un buen ciudadano, así como su relación con el hombre virtuoso. En definitiva, la pregunta es ahora si es lo mismo ser un buen hombre que ser un buen ciudadano, o, lo que es igual, si el buen ciudadano, para ser tal, necesita la virtud del hombre bueno.

⁹ Texto completo: “Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen” (*Pol.* III 4, 1276b28-31).

3. La virtud del buen ciudadano y del buen hombre

Algo se ha dicho sobre el ciudadano, y cómo este, para ser tal, debe participar en el gobierno o tener al menos la posibilidad de hacerlo. Ahora bien, ser ciudadano no es lo mismo que ser *buen* ciudadano, pues este último implica virtud,¹⁰ es decir, hacer bien lo que se supone que debe hacer un ciudadano, de modo análogo a como el cítarista se distingue del buen cítarista. Nos preguntamos, pues, qué es lo que hace de un ciudadano un buen ciudadano.

Para ello partimos de que, al variar el ciudadano según el régimen o según las funciones que desempeñe en el régimen, habrá diversas virtudes. En efecto, como dice Aristóteles, “la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen” (*Pol.* III 4, 1276b30-31); y por consiguiente, “puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano” (*Pol.* III 4, 1276b31-32).

Es decir, la virtud del buen ciudadano variará según el régimen político en que se encuentre, ya que el ciudadano mira a la comunidad (Cfr. Kraut, 2002: 363). Aristóteles acepta que no hay un único régimen que permita al hombre ser buen ciudadano, sino que en todos ellos cabe esta posibilidad. Esto es así porque ser buen ciudadano abarca gran variedad de dimensiones, que no pueden determinarse de modo unívoco. Un individuo es buen ciudadano cuando tiene la virtud propia que le permite participar en la *pólis*, en definitiva, la virtud cívica; pero esta participación depende de la función que él mismo posea en esa comunidad: por ejemplo, puede contribuir con la mera obediencia, o con la deliberación, o –si es gobernante– con el mando. A la vez, ese modo de participar mira al régimen, pues todas las actitudes descritas varían según cómo sea la *politeia* de la ciudad. Por decirlo así, está al alcance de todos, sea cual sea su situación real, comportarse como buenos ciudadanos, si consideramos que lo propio del buen ciudadano es participar en el régimen y preocuparse por su mantenimiento.

Por contraste, cada vez que Aristóteles habla del hombre bueno, parece que cifra su bondad en una virtud única, o al menos unitaria. En

¹⁰ Para Cathal Woods ya el hecho de ser ciudadano implica cierta virtud: “a minimal threshold of virtue is implicit in Aristotle’s use of ‘citizen’” (Woods, 2014: 411).

efecto –escribe– “del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única” (*Pol.* III 4, 1276b33-34). Es decir, el *spoudaios* lo es por algo único, común a todos los hombres, independientemente de la *pólis* en que viva; es algo que le corresponde por el hecho de ser hombre, una excelencia única y común a todo el que sea bueno, y no guarda una correspondencia necesaria con el régimen político.

Si tomamos en consideración la unidad de virtud del hombre bueno y la pluralidad de dimensiones del buen ciudadano, entenderemos la primera razón que ofrece Aristóteles para distinguir al uno del otro, cuando escribe que “un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud (*aretē*) por la cual es bueno el hombre” (*Pol.* III 4, 1276b34-35). Entiendo que Aristóteles, al hablar de “ciudadano que sea bueno” se refiere a la virtud que le hace ser tal ciudadano, no al hábito que le hace ser bueno en cuanto hombre. Ahora bien: ¿cuál es la virtud que hace bueno al ciudadano en cuanto ciudadano? Dicho de otro modo, ¿cuál es la virtud que hace que el ciudadano ejercite bien lo que se supone que define a los ciudadanos, a saber, la posibilidad de participar activa y pasivamente en el gobierno?

Planteada así la cuestión tiene sentido proponer que dicha virtud sea la prudencia –al menos en el caso del ciudadano en tanto que gobernante– o la obediencia –en el caso del ciudadano en tanto que gobernado–. A esta distinción inicial, que remite a la más básica división de funciones dentro de la ciudad, habría que añadir las peculiaridades de cada régimen. En efecto, tal y como hemos dicho, si hay varias formas de régimen, a cada una de ellas corresponderá una virtud propia del ciudadano, que por tanto no se identifica con la virtud perfecta única del hombre bueno.

Por lo que se refiere a la virtud que hace bueno al hombre en cuanto tal, conviene notar que tal expresión no excluye tampoco una pluralidad de cualidades –pues el hombre bueno es justo, valiente, prudente, templado– sino que alude principalmente a la unidad de todas ellas bajo una dirección única y sirviendo al bien del hombre en su integridad. Sobre esta base, cuando Aristóteles afirma que el hombre es bueno por una virtud perfecta única, no quiere decir tampoco que de ahí esté ausente la referencia concreta al régimen político en que vive el individuo; sino que sea cual sea el régimen en el que éste viva, no ha de contradecir, en la práctica, aquella integridad.

Así, la templanza, virtud de la parte irracional del alma, le permite ordenar las pasiones, ya que “es un término medio respecto de los

placeres" (*EN* III 10, 1117b25); la prudencia le hace "discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo (...) para vivir bien en general" (*EN* VI 5, 1140a25-27); la valentía o fortaleza para sufrir y obrar "según las cosas lo merecen y como la razón lo ordena" (*EN* III 7, 1115b18-19) y por último la justicia ordena sus acciones por referencia a los otros.

Ciertamente, en la medida en que el hombre bueno conduce su vida dentro de la *pólis*, el marco político determina también el modo de ejercitar esas virtudes, en particular la justicia, o también la prudencia –en el caso de los gobernantes–, pues no se viven de igual manera esas virtudes en una aristocracia que en una república.¹¹ De hecho el mismo Aristóteles reconoce más adelante:

Las dos cosas [mando y obediencia] son propias del hombre bueno; y si la templanza y la justicia tienen forma (*eidos*) distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará (*arxei*) o será gobernado (*arxetai*) (*Pol.* III 4, 1277b16-20).

Aunque Aristóteles habla primero de una virtud perfecta única del hombre bueno, parecería que en realidad no puede ser una, porque cada uno vive sus virtudes según quién es: así como no se manifiesta de igual modo la fortaleza en el hombre o en la mujer (Cfr. *Pol.* I 13, 1259b21-24 y *Pol.* III 4, 1277b20-23), así también las virtudes adoptan distintas formas según como sea la participación en el régimen, si de mando o de obediencia,¹² pues cada uno participa de las virtudes morales "en la medida suficiente para su oficio (*ergon*)" (*Pol.* I 13, 1260a16-17).¹³ Si hay una virtud que pertenece en exclusiva a un tipo de hombre, esta parece

¹¹ Si bien es cierto que la relación entre virtud ética y política en Aristóteles es una cuestión nada sencilla, por otro lado es claro que en este autor la vida mejor se desarrolla en la *pólis*. En este sentido, hay una conexión intrínseca entre las virtudes del hombre y su vida en la ciudad.

¹² "Porque el obedecer (*archesthai*) y el mandar (*archein*) difieren específicamente" (*Pol.* I 13, 1260a37).

¹³ Aunque Mariás-Araújo traducen *ergon* por "oficio", parecería más apropiado traducirlo como "función".

ser solamente la prudencia propia del gobernante, porque la “prudencia del gobernante [que] es una virtud peculiar suya” (*Pol.* III 4, 1277b25-26).

Atendiendo al régimen mejor –pienso que se refiere al mejor en sentido relativo– señala Aristóteles que este exige que todos tengan la virtud del buen ciudadano, porque así cumplirán bien su función.¹⁴ Si no poseen la virtud del ciudadano es imposible que el régimen vaya adelante. Pero, según Aristóteles, tener la virtud del ciudadano no implica necesariamente tener la virtud propia del hombre bueno, “ya que no es menester que sean hombres buenos todos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta (*spoudaia*)” (*Pol.* III 4, 1277a4-5).¹⁵

Es una afirmación tajante que no debe entenderse en un sentido absoluto; es decir, Aristóteles sí considera importante que el ciudadano sea un hombre bueno: no es lo mismo una ciudad formada por hombres buenos que una ciudad formada por hombres malos. Es más: esta última sería para Aristóteles completamente imposible porque la misma finalidad de la *pólis* es la vida buena de los ciudadanos, que es inalcanzable sin la virtud. Pero, matizando un poco más, parece que no conviene identificar el hecho de no tener la virtud del hombre bueno con el hecho de ser malo, ya que uno puede no ser bueno, pero no necesariamente ser malo –en el sentido de vicioso o injusto–, como es el caso del incontinente.¹⁶

Lo cierto es que no parece necesario –ni posible, a no ser en una ciudad ideal– que en una ciudad todos los hombres sean buenos, en el sentido del *spoudaios* aristotélico; pero sí resulta casi obligado que tengan

¹⁴ “Este problema puede abordarse también de otro modo discutiéndolo desde el punto de vista del régimen mejor. Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud” (*Pol.* III 4, 1276b36-39).

¹⁵ No entro aquí en la cuestión de un régimen totalmente injusto, como sería la tiranía.

¹⁶ Si bien es cierto que contrario a un hombre bueno, por definición, es el malo, en razón de que no posee la virtud por la que el bueno se dice bueno, al mismo tiempo pienso que cuando Aristóteles dice que algunos hombres no poseen la virtud del hombre bueno, no está pensando en el hombre vicioso. Éste tiene sus apetitos, tanto el racional como los irracionales, asentados en el mal, pero hay muchas personas que, sin poseer virtud perfecta, realizan de alguna manera el bien. Y en este sentido afirma Aristóteles que “realizar actos injustos no es lo mismo que ser injusto” (*EN* V 9, 1136a32).

un mínimo de virtud que les capacite para ser buenos ciudadanos, y en el fondo, para llegar a ser mejores de lo que son actualmente.

Se podría plantear, como hipótesis, tres tipos de ciudad perfecta –no en sentido absoluto–, para ver cuál coincide con la propuesta por Aristóteles:

– La formada por buenos ciudadanos que son buenos hombres: para Aristóteles esto sería algo utópico, pues no todos los hombres pueden ser buenos.

– *Pólis* constituida por buenos ciudadanos y malos hombres: en el planteamiento aristotélico es un contrasentido, pues el malo es incapaz de virtud, ni siquiera de la que le posibilita ser buen ciudadano.

– La compuesta de buenos ciudadanos que no necesariamente son buenos hombres, en el sentido pleno de la palabra: esta podría ser la ciudad aristotélica, formada por buenos ciudadanos que no son malos hombres, y por tanto se dejan conducir por las buenas leyes de la *pólis* –aunque no se identifiquen plenamente con la virtud y muchas veces obedezcan por la coacción externa–. Es la ciudad, por llamarla así, de hombres continentes, que posibilita el paso a una ciudad cada vez mejor, en la medida en que los ciudadanos se van haciendo hombres virtuosos, y hacen suyas las actuaciones de la *pólis*. De todos modos, esta ciudad exigirá que algunos de esos hombres, principalmente los gobernantes, sí vivan la virtud completa, y sean por tanto buenos hombres.

Todo esto es coherente en la medida en que, para Aristóteles, el buen desempeño de la función del ciudadano no es una mera cuestión técnica. La política no es pura técnica, sino que su ejercicio entraña una dimensión ética: el sujeto de la acción políticamente relevante no es otro que el mismo hombre, que con dicha acción gana o pierde en virtud humana. De hecho, si el ciudadano se define como aquel que puede “participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”, esto presupone al menos actuar como lo haría el hombre prudente, según su diferente modo de participación en el régimen en que vive.

Visto que parece que pueden existir ciudades formadas por buenos ciudadanos, que a la vez no posean la virtud perfecta del hombre bueno, se plantea ahora si todo buen ciudadano, por el hecho de serlo, es ya un buen hombre; es decir, si la práctica de la virtud propia del ciudadano hace que ese ciudadano indisolublemente posea la virtud moral.

Para aclarar esta idea, conviene referirse a un párrafo importante, en el que Aristóteles equipara las virtudes del ciudadano, del gobernante y

del hombre bueno.¹⁷ Puede servir para iluminar la pregunta sobre si el buen hombre puede no ser un buen ciudadano:

Puesto que afirmamos que es la misma la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno, y decimos que el mismo individuo debe primero ser gobernado y luego gobernar, el legislador deberá ocuparse de que los hombres sean buenos, de averiguar qué actividades conducen a este fin y cuál es el fin de la vida mejor (*Pol.* VII 14, 1333a11-16).

Según el texto,¹⁸ parecería que coinciden en virtud el ciudadano, el gobernante —que antes ha sido gobernado— y el hombre bueno. Sin embargo, es claro que pueden distinguirse entre sí, particularmente la virtud del ciudadano y la del hombre bueno, porque la del primero hace referencia directa al régimen, y la del hombre bueno no necesariamente, aunque en la práctica se dé siempre en una determinada sociedad. Un ciudadano que sea buen ciudadano puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre. Al ciudadano le define la *pólis*, y por tanto será buen ciudadano en cuanto contribuya al bien de la ciudad, participando en su gobierno. Pero el hombre bueno no necesita participar directamente en el gobierno para ser tal.

4. El ciudadano gobernante y gobernado y sus virtudes correspondientes

La determinación del ciudadano aristotélico nos ha llevado de la mano a hablar del buen ciudadano, quien a su vez presenta diversas facetas según el régimen en el que viva y, sobre todo, en relación a la función concreta que ejerce en la *pólis*. En efecto, cualquier ciudadano que realmente lo sea, puede encuadrarse en la función de gobernante, o

¹⁷ La traducción inglesa de Jowett dice: "But since we say that the virtue of the citizen and ruler is the same as that of the good man, and that the same person must first be a subject and then a ruler, the legislator has to see that they become good men, and by what means this may be accomplished, and what is the end of the perfect life".

¹⁸ Conviene tener en cuenta que en este libro Aristóteles habla de un régimen ideal, donde el régimen está relacionado con el tipo de vida que se desea llevar: la vida virtuosa.

en la función de gobernado. Toca ahora detenerse un poco más en este punto.

Aristóteles ha afirmado que el mando político debe ser aprendido por el gobernante y en alguna medida por el gobernado, en cuanto los dos participan en una misma acción. Por eso implica un cierto hábito que el mando despótico no necesita.¹⁹ Y el aprendizaje debe ser por las dos partes: el que manda y el que obedece, ya que “no puede mandar bien quien no ha obedecido” (*Pol.* III 4, 1277b12-13). Así dice Aristóteles que “el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista” (*Pol.* III 4, 1277b13-16). Joachim Ritter señala esta misma idea, entendiendo por político al gobernante:

Un político (normalmente traducido como ‘hombre de Estado’) se distingue de las otras formas de detentar el dominio en cuanto guía la *pólis* en su calidad de buen ciudadano, que –como tal– debe saber tanto obedecer como mandar.²⁰

Como dijimos, no todos los ciudadanos son gobernantes en acto, aunque sí lo sean en potencia. Si ciudadano es el que puede participar en la función de gobierno, cuando efectivamente lo haga será llamado gobernante; respecto a él afirma Aristóteles que “el dar órdenes (*epitattein*) es lo más propio de un gobernante (*archikōteron*)” (*Pol.* IV 15, 1299a27-28); y que “las actividades (*praxeis*) de la ciudad se reparten entre los gobernantes (*archontōn*) y los gobernados (*archomenōn*); corresponden al gobernante el mando (*epitaxis*) y la administración de justicia (*krisis ergon*)” (*Pol.* VII 4, 1326b14).

La obra de gobernante y gobernado es común, y por tanto esta obra conjunta no aparece si uno de ellos falla en lo que le corresponde.

¹⁹ En el despótico, lo que se exige del súbdito es una obediencia de tipo, por llamarla así, mecánico; aunque en cierta manera el esclavo debe comprender la orden del amo para poder obedecer –pues al fin y al cabo, también para Aristóteles– es hombre.

²⁰ “Un *politikos* (di solito tradotto con ‘uomo di Stato’) si distingue da tutte le altre forme di detenzione del dominio, in quanto egli guida la *pólis* nella qualità del buon cittadino ‘che –como tale– deve sapere sia obbedire che comandare’ (*Pol.* III 4, 1277b13-14)” (Ritter, 1997: 102-103).

Si el gobernante manda pero nadie le obedece sería equivalente a la ciudad dotada de buenas leyes pero inútil cuando nadie las sigue, por muy buenas que pudieran parecer dichas leyes. Por esto, en sentido estricto, no se puede afirmar que el gobernante es buen gobernante –y en definitiva prudente²¹– si los súbditos no obedecen, pues no se logra la obra común: el bien de la *pólis*. Y en realidad esto es lo propio del mando político: cuando el gobernado se somete de buena voluntad –o por lo menos sin situarse directamente en contra– a lo que ordena el superior.²²

Ahora bien, tanto el que manda como el que obedece necesitan ejercitar la virtud, por eso conviene ahondar en cuáles son estas virtudes. Para ello partiré de un texto importante de la *Política*, capítulo 5 del libro III:

Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal, que en algunas ciudades el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden y en otras no, y que este último no es cualquiera sino el político (*politikos*) y que tiene autoridad (*kurios*) o puede tenerla, por sí mismo o con otros, en la dirección de los asuntos de la comunidad (*Pol.* III 5, 1278a40-b5).²³

Aplicando los conceptos aristotélicos de potencia y acto, se puede decir que el ciudadano *simpliciter* es el que ejerce actualmente la virtud de la obediencia y a la vez posee la capacidad de mando no es necesario que realmente ejerza ese mando para ser ciudadano, pero sí que tenga al menos la capacidad. Por otro lado, el ciudadano que a la vez es

²¹ Tal vez por haber fallado en la elección de los medios adecuados para una determinada acción.

²² Para Aristóteles, el imperio político se da a nivel de la *pólis*, pero también a nivel individual, de dominio de la razón sobre el cuerpo (Cfr. *Pol.* I 5, 1254b4-9).

²³ Traducción de García Gual: “En suma, si debe considerarse distinta o la misma virtud según la cual se es hombre de bien y buen ciudadano, resulta evidente de lo ya dicho: que en alguna ciudad es el mismo y en otra distinto, y que aquél no lo es cualquiera sino el político y con autoridad o capacitado para mantenerla –bien por sí mismo o con otros– en orden al cuidado de los bienes comunes”.

gobernante es quien efectivamente manda, y para ello necesitará la virtud de la prudencia.

Aristóteles utiliza los términos *politikon* y *archonta* para designar al gobernante.²⁴ Además habla –aparte de la prudencia referida a uno mismo– de la prudencia política (Cfr. *EN* VI 8, 1141b22-29), que es la aplicada a la ciudad y que a su vez puede ser legislativa o política propiamente dicha (Cfr. Vigo, 2006: 394 n. 36). Se puede decir que hay una diferencia importante entre la prudencia que vive el gobernante y la que posee el súbdito.²⁵ Aquél la tiene de manera propia, como algo típico suyo, pues debe elegir los medios adecuados para llevar a la *pólis* al bien común, y es más perfecto el bien universal. Los demás la poseen en cuanto son capaces de poner en práctica la obediencia al mandato del gobernante; no tanto en cuanto son súbditos, sino en cuanto son hombres y poseen razón. Por tanto se puede decir que la prudencia es la virtud específica del que manda.²⁶ Por eso también afirma “que el gobernante recto debe ser bueno y prudente” (*Pol.* III 4, 1277a14-15), y “que ésta [la prudencia] es una cualidad propia de los administradores (*oikonomikous*) y de los políticos (*politikous*)” (*EN* VI 5, 1140b10-11).

Por otro lado, vemos una diferencia entre el ciudadano y el gobernante, pues no todos los ciudadanos mandan con la potestad

²⁴ Es cierto que en el texto no habla directamente de gobernante (*archonta*) sino de político (*politikos*), que identifica con el buen ciudadano. Sin embargo Barnes lo traduce al inglés como *statesman*. Además varias veces Marías y Araujo traducen por “gobernante” lo que en griego llama Aristóteles *politikon*, por lo que podrían ser identificados. Por ejemplo en *Pol.* I 1, 1252a7-16, *Pol.* I 11, 1259a33-36, y *Pol.* III 18, 1288b1-2. Además Aristóteles afirma que “el político tiene que ser prudente” (*Pol.* III 4, 1277a15-16), virtud que por otro lado atribuye exclusivamente al gobernante, como se advierte en la afirmación de que “sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya: las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes” (*Pol.* III 4, 1277b25-27).

²⁵ “Nada impide que deba reconocerse en el súbdito una prudencia especial, distinta de la monástica y de la doméstica, relativa a la obediencia y cumplimiento de las leyes que rigen la república. La prudencia individual no basta, porque mediante su dirección puede conseguir el hombre su bien personal, pero no el bien común (...). El gobernante necesita de prudencia en los gobernados para que marche bien la cosa pública” (Palacios, 1978: 33).

²⁶ “Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya” (*Pol.* III 4, 1277b25-26).

propia del principio: no todos son actualmente gobernantes. Aristóteles los distingue claramente cuando afirma que “la virtud del gobernante no es la misma que la del ciudadano” (*Pol.* III 4, 1277a23).²⁷ Además, un poco antes ha afirmado que el gobernante (*archonta*) posee una virtud distinta del ciudadano, ya que lo propio de aquél es ser bueno y prudente,²⁸ y lo propio del ciudadano en cuanto tal no es la prudencia –aunque parece que debería serlo si la ciudadanía consiste en un cierto ejercicio del poder (Cfr. *Pol.* III 2, 1276a4-5)–, sino más bien la obediencia. Esta afirmación se entiende más si consideramos que Aristóteles parece estar refiriéndose al ciudadano en cuanto gobernado. Por esto puede afirmarse que la virtud del gobernante, la prudencia, es distinta de la virtud del ciudadano, pero coincide con la virtud del hombre bueno.

Se sigue manteniendo una distinción real entre el ciudadano gobernado y el gobernante, como afirma Aristóteles al principio de la *Política*. Aunque ambos participan de la prudencia, no es una distinción banal la que hay entre quien manda y entre quien obedece, sino una diferencia específica:

Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes (...). Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente y las cosas sólo diferentes en grado, no (*Pol.* I 13, 1259b32-38).

Resumiendo, parecería que el buen ciudadano está muy próximo al gobernante, en cuanto que poseen la misma virtud. A la vez, conviene tener presente que los ciudadanos en sentido amplio conforman dos clases: los que no mandan y los que sí lo hacen. Estos ejercen el gobierno propio sobre los libres y sobre los de la misma clase; un mando que es político (*politike arche*), y que se aprende siendo gobernado.

²⁷ Cita completa: “Si la virtud del buen gobernante (*archontos*) y la del hombre bueno (*andros agathou*) son la misma, pero también es ciudadano (*politēs*) el gobernado (*archomenos*), no puede ser la del ciudadano absolutamente la misma que la del hombre, aunque pueda serlo la de algún ciudadano; porque la virtud del gobernante (*archontos*) no es la misma que la del ciudadano” (*Pol.* III 4, 1277a20-23).

²⁸ “Decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente” (*Pol.* III 4, 1277a14-15).

Hablando del gobernado afirma Aristóteles que en él “no es virtud la prudencia sino la opinión verdadera (*doxa aléthēs*), pues el gobernado es como el que fabrica la flauta, y el gobernante como el flautista que la usa” (*Pol.* III 4, 1277b28-30). Aristóteles está afirmando que para deliberar bien en cosas prácticas es preciso tener opiniones verdaderas, o rectas; lo cual, a su vez, sólo es posible si se tiene un apetito recto, cuestión que conecta directamente con la verdad práctica. De hecho, para Aristóteles, la opinión “se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala” (*EN* III 2, 1111b33) –esto último propio de la *proairesis*–. Que “el gobernado es como el que fabrica la flauta” es tanto como decir que es el que actúa; y “el gobernante como el flautista que las usa”, es tanto como decir: el gobernante es el que coordina las acciones de los gobernados y las endereza al bien común.

Si lo propio del gobernado es la opinión (Cfr. Kraut, 2002: 369), esto no le hace bueno o malo, sino acertar o no con la verdad, ya que “la rectitud de la opinión es la verdad” (*EN* VI 9, 1142b10-11). En esto se diferencia de la prudencia; y además en que esta requiere deliberación y la opinión no, pues no la necesita al no estar orientada a la acción. Por otro lado, la opinión y la prudencia coinciden en que tienen por objeto lo que puede ser de otra manera –lo contingente–, y en este sentido se diferencian de la ciencia (Cfr. *EN* VI 5, 1140b26-27).

En definitiva, todo ciudadano de la *pólis* griega participa en cierta manera del gobierno, pues eso le define como ciudadano. Y por este motivo el ciudadano, como señala Aristóteles, debe conocer todo lo relativo al gobierno y lo que le correspondería como gobernado: “Si parece, pues, que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas distintas y no las mismas, y el ciudadano debe entender y participar de unas y otras, la consecuencia es fácil de comprender” (*Pol.* III 4, 1277a30-32): la consecuencia será que no es la misma la virtud del gobernante y la del gobernado, pero que el ciudadano debe participar de unas y otras. Así, puede afirmarse que el ciudadano comparte tanto las características del gobernante como del gobernado.

Sin embargo falta considerar en concreto si ser ciudadano-gobernante implica ser hombre bueno o no, es decir, un hombre con todas las virtudes morales. Tal consideración es importante, pues parecería que, para Aristóteles, el gobernante es el prototipo de buen ciudadano.

Para profundizar en este tema, conviene analizar primero la relación que puede haber entre el hombre virtuoso y el principio, que es un tipo de ciudadano. Aristóteles afirma tajantemente que “la virtud del buen

gobernante y la del hombre bueno son la misma" (*Pol.* III 4, 1277a20-21). Que la virtud coincida no significa que para ser bueno haya que mandar sobre los demás, sino que el hombre bueno se identifica con el gobernante en cuanto que los dos comparten la virtud y esta no puede ser otra que la prudencia, pues el hombre prudente lo es "para llegar a ser bueno" (*EN* VI 12, 1143b27), y por otro lado la prudencia es la virtud propia del que manda.

Comentando el texto aristotélico afirma santo Tomás que "al hombre bueno le corresponde poder mandar bien y obedecer bien. Y por ello en la virtud del hombre bueno se incluye la virtud del príncipe. Pero la virtud del príncipe y la del súbdito difieren en especie" (*S. Th.* II-II, q. 47 a. 11 ad 2). Todo hombre bueno es necesariamente prudente, y en este sentido está capacitado para mandar, para dirigir la vida propia y la de los demás hacia el fin de su vida. Pero no todo súbdito necesita ser prudente en sentido propio, si bien debe participar algo de la prudencia para poder obedecer.

Es decir, lo que hace bueno a un hombre son las virtudes, pero destacando entre ellas la prudencia, *auriga virtutum*, sin la cual las demás no son propiamente virtudes. La prudencia, al señalar el justo medio de cada virtud, de alguna manera las formaliza y consigue que acierten con su acto propio. Y lo que hace a un gobernante un buen gobernante es que sea prudente: que acierte, en lo relativo al bien común de la *pólis*, con los medios adecuados para conseguirlo y que lo ponga en práctica. Quede claro que esto implica de entrada afirmar la imposibilidad de dar leyes universales para los casos que deba tratar el gobernante: la prudencia no es ciencia. Es más, lo propio de la prudencia es darse en el ámbito contingente, y es ahí donde adquiere su razón de ser.²⁹

El hombre bueno es el hombre prudente³⁰ porque "no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia" (*EN* VI 13, 1144b31-32); lo es

²⁹ "Nous avons montré jusqu'ici que la prudence n'avait de raison d'être que dans un *monde* contingent (...). Sans la contingence, l'action des hommes serait impossible. Mais, sans la contingence, elle serait aussi inutile" (Aubenque, 1963:106).

³⁰ "La prudencia tiene por objeto lo que es justo, honroso y bueno para el hombre, y esto es lo que es propio del hombre bueno hacer (*tou agathou estin andros prattein*)" (*EN* VI 12, 1143b20-22). "Si por otra parte no debe decirse que el hombre prudente lo es para eso, sino para llegar a ser bueno" (*EN* VI 12, 1143b27-28). "Es imposible ser prudente no siendo bueno" (*EN* VI, 12, 1144a35).

porque la prudencia le hace detectar y realizar los medios que conducen a la virtud personal o al bien común de la *pólis* (Cfr. *EN* VI 12, 1144a6-8). Y el gobernante es el hombre prudente. Además, como la prudencia no se da sin virtud moral (Cfr. *EN* VI 13, 1144b31-32) el gobernante, por necesitar la prudencia, también tendrá necesidad de virtud moral y, en consecuencia, habrá de ser hombre bueno.

Por si quedara alguna duda sobre lo que estoy afirmando sobre la necesidad de que el gobernante sea un buen hombre, Aristóteles lo vuelve a repetir en la *Política*: “la virtud del hombre bueno es de mando (*archikēn*)” (*Pol.* III 4, 1277a28), como distinta de la del ciudadano, que es de mando y obediencia. Si el gobernante dirige la *pólis* al bien común y a la vez debe poseer las virtudes, su figura puede presentarse como la síntesis entre ética y política. De hecho, para Aristóteles la misión del legislador (entendido en sentido amplio también como gobernante) es tomar en cuenta cómo los hombres se hacen mejores, hacer buenos a los hombres que habitan en la *pólis*. Pero no puede dirigir a nadie hacia el bien si él mismo no vive la virtud, que rectifica sus apetitos y le permite tener una visión clara del fin que ha de perseguir con sus actos. Sin prudencia, podrá tener un conocimiento teórico de lo que es el bien, pero no sabrá acertar con el bien aquí y ahora que requiere su ciudad. Este gobernante es quien dirige la comunidad, o lo que es igual, el mando se atribuye propiamente al que gobierna, como señala Aristóteles al decir que

debe darse el nombre de magistraturas a aquellos cargos a los cuales se encomienda el decidir (*bouleusasthai*) sobre determinadas cuestiones, el juzgar (*krinai*) y el mandar (*epitaxai*), sobre todo esto último, porque el dar órdenes (*epitattein*) es lo más propio de un gobernante (*archikōteron*) (*Pol.* IV 15, 1299a25-28).

Es decir, imperar es lo más propio del que manda. E imperar es el acto principal de la prudencia. Por tanto, si es propio del hombre bueno el mando, y la virtud correspondiente a ello es la prudencia, el hombre bueno es el hombre prudente.

Ahora bien, en las magistraturas, es decir, en el mando, intervienen todos los ciudadanos griegos, pues en eso consiste la ciudadanía. Por eso, detentar el mando en la *pólis* griega tiene muchas variantes: quien detenta una magistratura no sólo da órdenes sino que realiza otros actos previos, que son también propios de él, y que están asimismo regidos

por la virtud de la prudencia. Esta virtud no se refiere sólo al imperio, sino también a la deliberación y al juicio sobre lo decidido, como señala Aristóteles en el texto anterior. Es decir, hay distintas maneras de contribuir al gobierno, y en eso consiste ser gobernante en la época griega, ya sea referido a la deliberación, al juicio o a la elección, que por otro lado no se refieren al fin, sino a los medios de la acción.³¹

Respecto a la deliberación señala Aristóteles que el prudente delibera sobre lo que es conveniente para él, para vivir bien, y por eso “el deliberar bien (*eu bebouleūsthai*) es propio de los prudentes” (EN VI 9, 1142b31).³² Es decir, el prudente se plantea lo que es mejor con relación al bien vivir, a la buena vida, y no sólo con respecto a una acción concreta, sino con referencia a su vida vista como una totalidad. Escribe Alejandro Vigo:

La arquitectónica de los fines esbozados por Aristóteles parece implicar, en definitiva, que una acción particular sólo puede considerarse como racionalmente justificable por referencia a un determinado proyecto global de la vida práctica, concebida como una totalidad de sentido. Es decir: la acción particular será racionalmente justificable allí donde contribuye positivamente a la consecución de los fines de la vida buena o, al menos, allí donde no entra en craso conflicto con ellos (Vigo, 2006: 297).

Aunque esta deliberación se da respecto a los medios³³ y no al fin, eso no significa que el agente no tenga en mente un cierto proyecto vital, con

³¹ “El hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin (*skopon*) propuesto y la prudencia los medios que a él conducen” (EN VI 12, 1144 a6-8).

³² También cuando dice que “Parece propio del hombre prudente poder discurrir [deliberar] bien (*kalōs bouleusasthai*) sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo” (EN VI 5, 1140a25-26). Traducción de Calvo Martínez: “Y parece, claro está, que es propio de un hombre prudente el ser capaz de deliberar sobre lo bueno para sí y lo que le conviene –no parcialmente, como, por ejemplo, qué cosas lo son con vistas a la salud o al vigor, sino qué cosas lo son en general con vistas a vivir bien–”.

³³ “Pues no puede ser objeto de deliberación (*bouleuton*) el fin, sino los medios conducentes a los fines (*ta pros ta telē*)” (EN III 3, 1112b33-34).

base en el cual elige la acción concreta hoy y ahora. Aplicado al ámbito de la *pólis*, donde también se da la prudencia y por tanto la deliberación, puede decirse que al deliberar se debe tener presente el bien común de la ciudad.

Como señala Pierre Aubenque, la misma noción de *bouleusis* –empleada por Aristóteles en un sentido técnico–, de alguna manera remite a la institución de la *boulē*, Consejo que, mediante la deliberación, preparaba las decisiones de la Asamblea del pueblo (Cfr. Aubenque, 1963: 111). Y es mejor que delibere y juzgue el pueblo en conjunto que uno solo, pues así se involucra en el gobierno, y se evitan las rebeliones y enemistades (Cfr. *Pol.* III 11, 1281b28-31). Además una obra debe ser juzgada, más que por su autor, por quien la va a utilizar, y en este caso por el pueblo, por lo que parece que el uso es una cuestión no de técnica sino de opinión (Cfr. Aubenque, 1963: 115). Es decir, al pueblo corresponde la deliberación, que no es todavía la prudencia completa, sino un acto previo a la misma. Aubenque la sitúa al nivel de la opinión,³⁴ porque es un saber aproximativo y falible: el que delibera se puede equivocar.³⁵

Además no basta con deliberar, sino que hay que pronunciarse sobre lo deliberado –antes incluso de llegar a la acción–. Este acto de juzgar se mantiene a un nivel cognoscitivo, igual que la deliberación. Para santo Tomás el juicio es el acto principal del arte (Cfr. *S. Th.* II-II, q. 47 a. 8 co) –mientras que el imperio lo es de la prudencia–, con lo que parecería que quien aconseja bien no necesita ser un hombre bueno; basta con que posea las cualificaciones técnicas suficientes para conocer el asunto de que se trate. Y por eso dice Aristóteles que “en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero tratándose de la prudencia no, como tampoco tratándose de las virtudes” (*EN* VI 5, 1140b22-24).

³⁴ Esta idea parece contradecirse con lo que antes se afirmó sobre la opinión verdadera como virtud del gobernado; me parece que no existe tal contradicción si se entiende la deliberación como una cierta participación en el gobierno. Los que deliberan no son propiamente gobernantes, y en este sentido pueden también englobarse en el concepto de gobernados.

³⁵ “Le monde d’Aristote est ambigu, comme la société où il vit: tout n'est pas possible, mais tout n'est pas impossible; le monde n'est ni tout à fait rationnel, ni tout à fait irrationnel. La délibération traduit cette ambiguïté: à mi-chemin de la science et de la divination hasardeuse, elle est de l'ordre de l'opinion, c'est-à-dire d'un savoir approximatif comme l'est son object” (Aubenque, 1963: 113).

La deliberación y el juicio son actos previos a la acción típica de la prudencia, que es el imperio. Si se discurre sobre un tema pero no se lleva a la práctica, no se puede decir que haya una acción prudente, pues a esta virtud corresponde ordenar la *praxis humana*. Señala Aristóteles que “la deliberación (*bouleuontai*) requiere mucho tiempo, y se dice que debe ponerse en práctica (*prattein*) rápidamente lo que se ha resuelto tras la deliberación, pero deliberar lentamente” (EN VI 9, 1142b3-5). En este sentido, el político en sentido absoluto no es sólo el que se sabe aconsejar bien sino, sobre todo, el que es capaz de llevar a la práctica aquello que ha decidido. Que el imperio es el acto principal de la prudencia es una verdad clara en Tomás de Aquino, que lo define así por su mayor relación con la razón práctica:

Pero la razón práctica (...) procede ulteriormente con el tercer acto, que es el imperio (*praecipere*), consistente en aplicar a la operación esos consejos y juicios (*applicationes consiliatorum et iudicatorum ad operandum*). Y, como este acto se acerca más al fin de la razón práctica, de ahí que sea su acto principal y, por lo tanto, también de la prudencia (S. Th., II-II, q. 47, a. 8, respondeo).

Por el contrario, Aristóteles parece dar la primacía a la deliberación sobre el imperio, ya que “la prudencia (...) tiene por objeto lo humano, y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien (*eu bouleuesthai*)” (EN VI 7, 1141 b, 9-11). Pero basta continuar leyendo para darse cuenta que no es así, pues “el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre” (EN VI 7, 1141 b12-13). Es decir, lo que hace buena la deliberación es que pretenda de entre los bienes prácticos el mejor para el ser humano, conforme al cálculo racional. La deliberación debe tener una meta pues nadie delibera “sobre lo que no tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico” (EN VI 7, 1141 b11-12). La deliberación se refiere a los medios convenientes para un fin que ya está dado.

Para Aristóteles, con referencia a los medios no se da tan sólo la deliberación, sino sobre todo la elección o *proairesis*, principio de la acción. De alguna manera gracias a la elección lo posible pensado llega a ser posible querido, como medio para un fin; y así se introduce el

elemento volitivo (Cfr. Aubenque, 1963: 121). El Estagirita resume bien la relación entre ellos:

El objeto de la deliberación (*bouleuton*) y el de la elección (*proaireton*) son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige (*proaireton*) lo que se ha decidido (*krithen*) como resultado de la deliberación (*boulēs*) (EN III 3, 1113a2-4).

Es decir, primero se delibera, después se decide y por último se elige y se actúa. Y en todos estos momentos se habla con referencia a los medios y no al fin.³⁶ De todos ellos, el momento, por decir así, que manifiesta mejor la contingencia del mundo es la decisión, pues parte de una situación más ambigua, que se va concretando sucesivamente. Pero si no se llega a la acción, como dije, no se da propiamente la prudencia, ya que “se es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de actuar (*praktikos*)” (EN VII 10, 1152a8-9) (Cfr. Aubenque, 1963: 34). Y así, el hombre bueno lo es por comportarse como tal, no por saber en qué consiste el bien; asimismo un buen gobernante es quien toma buenas decisiones, y no solamente quien conoce lo mejor para su ciudad.

En resumen, la virtud por la cual el hombre llega a ser bueno, la prudencia, coincide con el hombre bueno en el caso del ciudadano que es gobernante. Esto es así porque, según Aristóteles, la prudencia es la virtud que define al hombre bueno –pues de poseerla, poseerá las demás virtudes–, y es a la vez la virtud propia del que manda, es decir, del gobernante o político. Así como no existe un buen hombre sin prudencia, tampoco puede darse el caso de un buen gobernante que no sea prudente. Esta verdad no se aplica al gobernado, pues su virtud propia es la opinión verdadera –aunque participe en cierto modo de la prudencia–. En este sentido puede afirmarse que el buen gobernante ha de ser buen hombre, pero el buen hombre no necesita ser gobernante *de facto*: le basta con poder serlo, es decir, le basta con ser ciudadano.

Conviene añadir el dato de que para Aristóteles el caso del gobernante en quien coinciden ser un buen ciudadano y ser un buen hombre, se da en la mejor *pólis*. En ella, como señala Richard Kraut, se puede tener la virtud cívica sin tener la virtud perfecta (Cfr. Kraut, 2002: 364), a no ser en el caso del gobernante. Para explicar el hecho

³⁶ “El deseo (*boulēsis*) se refiere más bien al fin, la elección (*proairesis*) a los medios que conducen al fin (*tōn pros to telos*)” (EN III 2, 1111b26-27).

de que Aristóteles distingue entre la prudencia, propia del gobernante, de la recta opinión, propia del gobernado, este autor introduce la idea de que en el mejor régimen necesariamente se dan jerarquías de mérito y de autoridad: quienes ocupan los puestos más altos en la *pólis* –que en definitiva son gobernantes permanentes–, tendrán la virtud de la prudencia, y se dará en ellos la identificación entre buen hombre y buen ciudadano. Por el contrario, aquellos cuya característica se define por “gobernar y ser gobernados”, –que es la mayoría de la población, que participa del gobierno de la ciudad en forma rotativa, ocupando los puestos más bajos– no necesitan ser buenos hombres, porque de hecho es imposible que todos lo sean; su virtud es la recta opinión y no la prudencia, si bien su papel en la *pólis*, evidentemente, no es meramente pasivo (Cfr. Kraut, 2002: 366-367).

5. El buen ciudadano en los distintos régimenenes

Como ya he afirmado en varias ocasiones, es esencial al planteamiento aristotélico entender que hay diversidad de ciudadanos según los distintos régimenenes.³⁷ Se puede hablar de ciudadano en general, pero es más exacto incluirlo en el régimen político que le corresponde, ya que se define en función de ese régimen.³⁸ Al haber “varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano” (*Pol.* III 4, 1276b32-33); porque además, “el que es ciudadano en una democracia (*dēmokratia*), a menudo no lo es en una oligarquía” (*Pol.* III 1, 1275a4-5), ya que cada régimen exige algo distinto a sus habitantes.³⁹

³⁷ “Hemos de considerar a continuación a quiénes es adecuado cada régimen y qué clase de régimen conviene a cada cual” (*Pol.* IV 12, 1296b13-14).

³⁸ “Puesto que existen varios régimenenes políticos, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos” (*Pol.* III 5, 1278a15-20).

³⁹ “En las oligarquías, el campesino no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas corresponde a las grandes propiedades), pero el obrero sí puede serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen” (*Pol.* III 5, 1278a22-25). Esta afirmación plantea alguna dificultad con relación a los

Para completar este estudio haremos una breve referencia a los distintos regímenes que se encuentran en la *pólis* griega. Aunque se deba estudiar por separado la monarquía, la aristocracia y la república, antes de nada conviene señalar cómo entiende Aristóteles el régimen político en general: para él, régimen político o *politeia*⁴⁰ “es la organización (*taxis*) de las magistraturas (*archas*) en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano (*kurion*) y cuál el fin de la comunidad en cada caso” (*Pol.* IV 1, 1289a15-18).

En tan breve párrafo ha señalado varias cuestiones. Por un lado dice que el régimen implica orden y por tanto jerarquía: no parece que todos los ciudadanos sean iguales, pues unos detentarán las magistraturas y otros no, aunque estén capacitados para ello. Esto implica también una finalidad diversa en cada uno. Aunque para Aristóteles el fin de todas las comunidades políticas es el mismo, la vida buena, el modo de alcanzarla es distinto en cada *pólis*, según el tipo de ciudadanos que vivan en ella. Referido al régimen político también asevera:

Puesto que régimen (*politeia*) y gobierno (*politeuma*) significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano (*kurion*) de las ciudades, necesariamente será soberano (*kurion*) o un individuo, o la minoría o la mayoría (*Pol.* III 7, 1279a25-28).

Aristóteles afirma que el régimen político se identifica con el gobierno, y que éste es el elemento soberano de la *pólis*. Pero los que mandan no son siempre los mismos, sino un individuo, o una minoría o la mayoría, y por eso hay diversidad de regímenes. Es decir, en una *pólis* puede mandar uno, pocos o todos; ese grupo que mande conformará el gobierno. A la vez puede decirse que el régimen político depende sustancialmente de este gobierno: según como sea el gobierno, su forma,

posibles cambios de régimen (Cfr. *Pol.* III 3, 1276b1-6), cuestión que excede el presente trabajo.

⁴⁰ La palabra *politeia* puede resultar equívoca, pues Aristóteles utiliza el mismo término para hablar de un régimen político concreto, la república, como él mismo explica: “cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*)” (*Pol.* III 7, 1279a38-39). Destaca de esta manera la importancia de la república, que parece ser el ejemplo de forma de gobierno.

así será el régimen. Por ejemplo, si gobiernan pocos y los que tienen dinero, tendremos una oligarquía.

La existencia de variedad de regímenes es algo natural, ya que la ciudad no es un todo uniforme, como dice el mismo Aristóteles: "La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes" (*Pol.* IV 3, 1289b27-28), y "de estas partes, unas veces participan todos en el gobierno y otras un número mayor o menor" (*Pol.* IV 3, 1290a4-5). Los ciudadanos se diferencian entre sí en virtud de su nobleza, dinero, profesión etc. Pero no es esto lo definitivo para hablar de los diferentes regímenes, sino el hecho de que esos mismos hombres, cada uno con una función determinada,⁴¹ participan de modo distinto en la virtud, pues es obvio que unos son más virtuosos que otros, y algunos apenas lo son. Así afirma Aristóteles:

Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida y de régimen político (*Pol.* VII 8, 1328a36-1328b2).

Es decir, así como señalábamos que hay una virtud única del hombre bueno, del ciudadano hay virtudes variadas, según el régimen político en que viva. Porque el ciudadano participa de la vida de la *pólis*, y por tanto, si esta se propone un fin determinado –que variará según el régimen, pues por ejemplo, no es lo mismo la finalidad de la oligarquía que la de la realeza aunque todas busquen la vida buena–, el ciudadano debe con su virtud colaborar al mismo.

Con esto se advierte que el régimen político en último término está relacionado con la felicidad, con el tipo de vida mejor que desean los ciudadanos, pues efectivamente cada ciudad se organizará de modo diferente, según donde piense que está la vida mejor para ella. Deberá establecer los medios, a través del régimen, que pueda llevarla al fin

⁴¹ "Puede ocurrir que todos participen de todas las funciones, y que no participen todos de todas, sino ciertos ciudadanos de ciertas funciones. Esto es lo que diferencia a los regímenes" (*Pol.* VII 9, 1328b30-32).

propuesto. Y aquí se advierte la relación entre la *eudaimonia* y el régimen, cosa por otro lado básica en Aristóteles, si es que la *pólis* busca la vida mejor del hombre.

Convendrá por eso señalar cuál es el buen ciudadano de cada uno de los regímenes posibles, porque eso determinará el tipo de hombre que se dé en las distintas *pólis*. Aunque Aristóteles en la *Política* señala que los regímenes justos son tres, con sus correspondientes desviaciones⁴² –que considera antinaturales⁴³–, como dando mayor importancia a las formas rectas de gobierno, después, en el tratamiento que hace de cada uno mezcla indistintamente todos los regímenes, ya que eso es lo que encontramos en la vida política. Sobre los tipos de gobierno rectos afirma lo siguiente:

De los gobiernos unipersonales (*monarchiōn*)solemos llamar monarquía (*basileía*) al que mira al bien común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, porque gobiernan los mejores (*aristoi*), o porque se propone lo mejor (*ariston*) para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*) (*Pol.* III 7, 1279a33-39).⁴⁴

Destaca que en todos ellos –independientemente del número de personas que lo compongan– se mira al bien común. Es esa característica

⁴² “Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república” (*Pol.* III 7, 1279b4-6). “Hemos distinguido tres regímenes justos, la monarquía, la aristocracia y la república, y tres perversiones de los mismos la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república” (*Pol.* IV 2, 1289a26-30). Marías-Araújo traducen en general *basileia* por “monarquía” si bien parece más apropiado hacerlo por “realeza” pues también la tiranía es una monarquía en cuanto es gobierno de un solo individuo.

⁴³ “En cuanto al gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de modo antinatural” (*Pol.* III 17, 1287b39-41).

⁴⁴ Por lo señalado en la nota anterior, parecería mejor traducir la primera frase como “Solemos llamar de entre los monárquicos [sc. unipersonales] al que mira hacia lo conveniente común, *basileia* [sc. realeza]”.

la que les hace ser justos. Ahora bien, en la práctica, no serán todos igualmente buenos, pues

los regímenes rectos son tres. De ellos será necesariamente el mejor el que está administrado por los hombres mejores; tal es aquel en que hay un individuo superior a todos en virtud, o una familia entera, o una masa de la cual unos pueden ser gobernados y otros gobernar para la realización de la vida más preferible (*Pol.* III 18, 1288a32-37).

Es decir, resulta definitivo el hecho de que quienes conforman el gobierno sean los hombres mejores, y que por tanto sean virtuosos. *A priori* no se puede decir mucho más de tales gobiernos; sólo una vez encontrado ese hombre superior o familia o la masa gobernando, se dirá que efectivamente ese es el mejor régimen. Por eso parecería que el régimen superior es aquel donde coincide de modo absoluto el hombre bueno y el buen ciudadano: o la realeza o la aristocracia.

Y estos buenos regímenes dependen en su constitución de las virtudes de los hombres: así como un hombre se va haciendo bueno según viva la virtud, del mismo modo se irán configurando los distintos regímenes. Lo que hace bueno a un hombre es lo mismo que hace bueno a una ciudad, a la mejor ciudad. Por tanto, en la medida en que haya hombres virtuosos en una ciudad será más fácil que dicha *pólis* busque el bien común de los ciudadanos. Lo afirma así Aristóteles: “Es claro, por tanto, que de la misma manera y por las mismas causas que el hombre se hace bueno, se constituye también la ciudad aristocrática o monárquica” (*Pol.* III 18, 1288a39-41). ⁴⁵

De todos modos, Aristóteles no se conforma con estudiar los regímenes mejores desde un punto de vista teórico: lo que desea es ver el mejor régimen, pero el mejor régimen posible, teniendo en cuenta las distintas circunstancias.⁴⁶ Y es evidente que en la vida real una aristocracia o una república perfecta no existen, ya que lo que suele

⁴⁵ Por lo señalado anteriormente, tal vez resulte mejor traducirlo como “ciudad gobernada aristocráticamente o gobernada regíamente”.

⁴⁶ “Para muchos es quizá imposible lograr el mejor [régimen], de modo que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias” (*Pol.* IV 1, 1288b25-27). “No hay que considerar exclusivamente el mejor régimen,

primar es una mezcla variada de distintos aspectos de los régimenes:⁴⁷ el buen ciudadano tendrá que acomodar su vida a la *pólis* en la que viva. La única que parece considerar de modo absoluto como régimen corrupto es la tiranía,⁴⁸ que no merece ninguna alabanza. Los demás lo son solamente en cierta medida: “la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución; en segundo lugar, la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de esta forma de gobierno), y la más moderada es la democracia” (*Pol.* IV 2, 1289b2-5). Pero siempre son malas: “Nosotros, por el contrario, afirmamos que estas formas son completamente defectuosas, y que no es exacto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala” (*Pol.* IV 2, 1289b9-11). Por tanto es la tiranía el único régimen que conviene evitar absolutamente; en él no podrá darse el buen hombre, que difícilmente podrá vivir las virtudes, y tampoco el buen ciudadano, pues las leyes que siga serán injustas. Lo único posible para el súbdito será buscar el cambio de régimen político.

En definitiva, Aristóteles admite la posibilidad del buen hombre y del buen ciudadano en cualquiera de los régimenes, ya que no se pronuncia a favor de un régimen o de otro⁴⁹ –aunque parece alabar a la república,⁵⁰ otras veces a la realeza y otras a la aristocracia como los régimenes mejores–. Lo definitivo para que el régimen sea justo, es que busque el bien de los súbditos, el bien común,⁵¹ y no el interés de los

sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades” (*Pol.* IV 1, 1288b37-40).

⁴⁷ “La unión entre ellos produce la coincidencia parcial de los régimenes, de suerte que hay aristocracias oligárquicas y repúblicas un tanto democráticas” (*Pol.* VI 1, 1317a1-3).

⁴⁸ “Es lógico mencionar a la tiranía en último lugar porque de todas las formas es la que menos puede llamarse una constitución (*politeian*)” (*Pol.* IV 8, 1293b28-29).

⁴⁹ “Es problemático quién debe ejercer la soberanía en la ciudad, si la masa (*pléthos*), los ricos, las clases superiores (*epieikeis*), el individuo mejor de todos o un tirano. Es evidente que todas estas soluciones presentan dificultades” (*Pol.* III 10, 1281a11-14).

⁵⁰ “Pero la [solución] de que la masa debe ejercer la soberanía más bien que los que son mejores, pero pocos, podría parecer plausible y, aunque no exenta de dificultad, encerrar tal vez algo de verdad” (*Pol.* III 11, 1281a40-42).

⁵¹ “Es evidente, pues, que todos los régimenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones

gobernantes, ya que esta situación –de no ocuparse del bien común– puede darse tanto en la realeza, como en la aristocracia, como en la república; y en ese caso pasarían a ser regímenes injustos.⁵²

Ahora bien, si ser ciudadano implica participar activa o pasivamente en el gobierno, será mejor régimen aquel que efectivamente potencie estas capacidades; habrá de fomentar las virtudes –de la obediencia en la mayoría de los ciudadanos y de la prudencia en aquellos que lleguen a ocupar cargos de gobierno– de los distintos miembros de la *pólis*, para que sean capaces de contribuir al bien común; y deberá someterse al imperio de la ley para que efectivamente haya justicia.

Bibliografía

Aristóteles. (2005). *Política*. J. Marías, J. y M. Araujo. (trads.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco*. J. Marías, J. y M. Araujo. (trads.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. París: Presses Universitaires de France.

Bradley, A.C. (1997). Aristotle's Conception of the State. En *Hellenica*. E. Abbott. (ed.) (181-243). Londres: Rivington. Reproducido en J. Dunn y I. Harris (eds.) (1997). *Aristotle*. Vol. I. (1-63). Edward Elgar Publishing.

Constant, B. (2002). *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. M. A. López (trad.) Madrid: Tecnos.

González, A. M. (2005). Democracia y representación. En *Persona y Derecho*, 52, 237-265.

de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres" (*Pol.* III 6, 1279a17-21).

⁵² “Cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones” (*Pol.* III 7, 1279a28-32). “La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad” (*Pol.* III 7, 1279b6-10). “Hay un gobierno que se ejerce en interés del gobernante y otro que se ejerce en interés del gobernado. El primero de ellos es despótico, y el segundo, de hombres libres” (*Pol.* VII 14, 1333a3-6).

Heater, D. (2005). *What is Citizenship?* Cambridge: Polity Press.

Kraut, R. (2002). *Aristotle. Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Palacios, L. (1978). *La prudencia política.* Madrid: Gredos.

Ritter, J. (1997). *Metafisica e politica, Studi su Aristotele e Hegel.* G. Cunico. (ed.) Genova: Marietti.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History.* Chicago: The University of Chicago Press.

Tomás de Aquino. (1892). *Summa Theologiae I-II y II-II. Textum Leoninum Romae.* R. Busa. (ed). <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos.* Pamplona: EUNSA.

Woods, C. (2014). The Limits of Citizenship in Aristotle's Politics. En *History of Political Thought*, 35/3, 399-435.