

LA JUSTICIA NATURAL Y EL MEJOR RÉGIMEN EN ARISTÓTELES*

Natural Justice and the Best Regime in Aristotle

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO**
Universidad de los Andes - Santiago, Chile

RESUMEN

Aristóteles afirma que aunque los regímenes políticos varían de un lugar a otro, uno solo es en todas partes el mejor por naturaleza. Se analizan algunos problemas que derivan de esta afirmación, para mostrar que ella no significa que en el mejor régimen quede abolida la diversidad de formas políticas, ni resulte superflua la justicia convencional. Además, la idea aristotélica del mejor régimen difiere radicalmente del utopismo posterior. Por último, se estudia la relación que se da entre lo justo natural, tal como se presenta en la *Ética a Nicómaco*, y la cuestión del mejor régimen en la *Política*.

Palabras clave: Aristóteles, justicia, polis, política.

ABSTRACT

Aristotle states that although political regimes vary from place to place, only one is by nature the best regime possible anywhere. The article analyzes some of the problems deriving from this statement, in order to show that the diversity of political forms is not abolished in that best regime and that conventional justice does not end up being superfluous. Furthermore, the Aristotelian idea of the best regime is radically different from later utopianism. Finally, the article examines the relation between the naturally just, as it is set forth in the *Nicomachean Ethics*, and the issue of the best regime, as dealt with in the *Politics*.

Keywords: Aristotle, justice, polis, politics.

Artículo recibido: 06 de noviembre de 2010; aceptado: 14 de abril de 2011.

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por FONDECYT (n. 1080214 y 1110452). Agradezco las observaciones de R. Crespo, D. Mansuy y H. Herrera.

** jgh@miuandes.cl

Hacia el final del apretado pasaje de la *Ética* a *Nicomáco* [EN], donde Aristóteles hace la distinción entre cosas que son justas por naturaleza y cosas que son justas por convención, se lleva a cabo una comparación que tiene consecuencias para su filosofía política:

Las cosas justas por convención y por conveniencia son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de trigo no son iguales en todas partes, sino que cuando se compra son más grandes, y cuando se vende, más pequeñas. Del mismo modo, las cosas justas que no son naturales sino humanas, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco son los mismos los sistemas políticos, sino que uno es en todas partes el mejor según la naturaleza. (EN v 7, 1134b 35-1135a 5)

El ejemplo de las medidas no ofrece mayores dificultades. Algunos lo interpretan como una ironía que apunta a la falta de honradez de los comerciantes, que ajustan las medidas a su conveniencia,¹ o al menos piensan que apunta a una variación permitida, dentro de ciertos límites (Gadamer 325). Con todo, parece mucho más sencillo sostener que esa diferencia de tamaños se halla justificada, ya que resulta comprensible que allí donde se compra al por mayor se utilicen medidas más grandes que donde se venda al por menor, pues estamos en presencia de necesidades muy diferentes. De ahí entonces que los criterios convencionales de justicia sean cambiantes, como lo son, por ejemplo, las normas que regulan el sentido del tránsito en Inglaterra y en el continente, o, para poner un ejemplo de la EN, la cantidad de animales que deben inmolarse en un acto ritual (cf. v 7, 1134b 22).

Es interesante ver la razón que da Aristóteles para explicar la variación que, según los diversos lugares, experimentan las cosas justas por convención. Ella consiste en que los regímenes políticos no son siempre los mismos, sino que cambian según los pueblos. Es decir, según sea un régimen, así serán las normas de justicia que se establezcan en aquellas materias que no están definidas por la naturaleza. Esta vinculación entre régimen y justicia será afirmada después en la *Política* (III 11, 1282b 10-11), y muestra cómo Aristóteles es consciente de que las circunstancias fácticas de aplicación (entre las que cabe contar el régimen vigente) son un elemento decisivo para establecer la justicia de una norma o de un sistema político.

Cuando Aristóteles, junto con el reconocimiento de la pluralidad de regímenes, señala que hay uno que es el mejor por naturaleza, surgen, al menos, tres problemas delicados, que se abordarán en este

1 Así, Pedro de Osma dice que esa diversidad de trato “se practica de modo óptimo en nuestra España” (*Comentario a la ética de Aristóteles*, v III 2 párrafo *Quale autem (Deinde cum dicit...)* 422).

artículo. En efecto, ¿significa esto que la pluralidad de regímenes es sólo una consecuencia de la imperfección humana y que, en la medida en que los hombres se acerquen al estado que mejor corresponde a la naturaleza, desaparecerá esa variedad? (I). Tal ha sido la opinión de algunos intérpretes a lo largo de la historia, si bien no unánime, pero esta postura supone atribuir al ideal aristotélico una uniformidad que parece muy ajena a la *Política* [*Pol.*] que hoy tenemos ante nosotros, que está llena de matices y atiende constantemente a las circunstancias fácticas en las que se realizan los ideales políticos. Por otra parte, y este es el segundo problema, si las leyes dependen del régimen ¿habrá que decir que si se llega a instaurar el mejor régimen por naturaleza, terminará por desaparecer la justicia convencional y quedará sólo la justicia que es por naturaleza? (II). Esta cuestión es semejante a la anterior. El texto de *EN* sobre lo justo por naturaleza y por convención (v 7, 1134b 18-1135a 5) parece considerar que la variedad de criterios de justicia es una parte integrante de la buena vida humana y no una mera situación fáctica, tolerada mientras no se llegue a alcanzar la mejor *polis*. Con todo, no faltan quienes piensan que en la mejor *polis* la justicia convencional habrá desaparecido. Posteriormente se plantea la cuestión de qué diferencia habría, entonces, entre la propuesta aristotélica, que alude a un régimen que (por ser el mejor por naturaleza) constituye un ideal, y otros proyectos políticos ideales de carácter utopista (III). Finalmente, se recogen las ideas de Eric Voegelin y Richard Kraut acerca de la relación entre lo justo natural, tal como se presenta en la *EN*, y la cuestión del mejor régimen en la *Política* (IV), y se ofrecen algunas conclusiones (v).

I. La pluralidad de regímenes, consecuencia de las condiciones fácticas

La idea de que en la medida en que nos acerquemos al ideal irá disminuyendo la pluralidad de regímenes hasta llegar a desaparecer, no es una interpretación caprichosa del texto aristotélico, sino que está presente en algunos destacados comentaristas medievales. Dice Miguel de Éfeso que “la mejor forma de gobierno [...] siempre es la misma en todo lo que es según naturaleza” (48, 23-25).² Nicolás de Oresme, por su parte, saca una conclusión semejante: “si en todas partes hubiese gobierno según la mejor *polis* posible por naturaleza, sería en todos lados la misma *polis*” (305, n. 11). Naturalmente, este autor no

2 Como es habitual, las obras en latín se citan por el número de página y de línea de la edición de Berlín. He utilizado una traducción inédita de un pasaje de esta obra, realizada por Marcelo Boeri.

está pensando en una *polis* universal, sino en que, de cumplirse esa condición, el modelo vigente sería en todas partes el mismo.

Más matizada, en cambio, es la opinión de Alberto Magno, que al parecer no apunta a una uniformidad, sino al grado de naturalidad que se da en las *poleis* efectivamente existentes:

Tal como entre las *ciudades* hay alguna óptima, así también entre este tipo de cosas establecidas hay algunas justísimas (*aequissima*) que tienen más de la razón de aquellas cosas que son *según la naturaleza*, que son *en todas partes las mejores*. Y en esto Aristóteles puso la diferencia entre una y otra justicia. (362, 50-55)

Es decir, la adecuación a la naturaleza parece ser un proceso variable más que un estado fijo que la sociedad debe alcanzar para quedarse en él. De todas formas, las palabras de Alberto Magno no son suficientes para resolver el problema que nos ocupa.

En tiempos más recientes, se ha mantenido la opinión de que la variedad de formas políticas es una consecuencia de la deficiencia de las creaciones humanas, que no terminan de ajustarse al modelo propuesto por la naturaleza. Así, Henry Jackson señala que “los *dikaia* humanos (como opuestos al *dikaion* eterno, natural) son distintos en la medida en que las *politeiai* a las que pertenecen son todas ellas desviaciones de la única *politeia* perfecta” (107).

Una posibilidad de entender la afirmación aristotélica de que sólo un régimen político “es por naturaleza el mejor en todas partes” sería hacerlo en sentido distributivo: *en cada lugar sólo existe un régimen que es el mejor por naturaleza*, lo que no excluye, sin embargo, que para dos lugares pueda haber regímenes óptimos diferentes (cf. Mansuy). Esta interpretación ha sido defendida por Mulhern en un trabajo en el que recoge argumentos filológicos y sistemáticos que apoyan la idea de que la expresión *pantachou* (EN V 7, 1135a 5) debe ser entendida en ese sentido. Sin embargo, esta interpretación dista de ser pacífica (cf. Aubenque; Destrée; Lockwood).

Con todo, aunque no se acepte la interpretación de Mulhern, el problema podría resolverse afirmando que, si bien en teoría podemos decir que existe un régimen que es el mejor por naturaleza, en la práctica debemos contentarnos con versiones más o menos aproximadas de ese modelo, ya que las circunstancias de cada sociedad imponen necesarias restricciones que hacen imposible e incluso, en algún caso, indeseable la realización concreta inmediata de ese ideal (cf. *Pol.* IV 2, 1288b 21-1289a 7). Esto es lo que parece tener presente William E. Jelf cuando señala que:

[D]e igual modo [que en las medidas al por mayor y por menor] existe una variación similar en lo *dikaion* que depende del capricho o conveniencia de los hombres, que varía tal como lo hacen las constituciones

a las que acompaña. Estas constituciones no son las mismas en todas partes y consiguientemente *dikaion*, en sus detalles prácticos, no es lo mismo en todas partes, si bien en los designios de la naturaleza existe algo así como una constitución (y consiguientemente un *dikaion*) que hay que alcanzar en todas partes. (108, n. 96)

De este modo, cuando en nuestras conversaciones decimos, un tanto resignados, que “la política es el arte de lo posible”, esto no significa sólo un consuelo para los gobernantes, sino también una advertencia, pues ir más allá de las posibilidades reales puede significar aplicar a la sociedad en cuestión unos criterios que terminen malogrando el bien de la misma. En este sentido, la aproximación a un ideal nunca terminará por abolir la diversidad fáctica de los regímenes legítimos. Por eso advierte Gadamer que aunque “la ciudad ideal es ‘en todas partes una y la misma’, no lo es en la forma ‘en que el fuego quema en todas partes igual, aquí en Grecia como en Persia” (325), según dice Aristóteles unas líneas más arriba del pasaje de la *EN*, que es objeto de este trabajo.

También cabe entender las palabras de Aristóteles como una afirmación hipotética, del estilo de otras en la *Política*. Veamos un ejemplo: en principio, si hay un hombre o grupo de ellos de naturaleza muy superior, correspondería que sólo ellos se ocuparan del gobierno (*Pol.* II 2, 1261a 37-38). Sin embargo, si no los hay, entonces lo razonable es la alternancia en el ejercicio del poder, que es lo que corresponde a un régimen basado en la igualdad (*Pol.* III 6, 1279a 8-13). Aquí tenemos un caso en que la obtención del modelo depende de que se den determinadas condiciones fácticas que distan mucho de tener un carácter general. Otro tanto sucedería tratándose del mejor régimen y las mejores leyes (*cf. Pol.* IV 8, 1294a 7-9; *Lisi* 42-43): en el caso hipotético de que se dieran, entonces el mejor régimen en todas partes sería uno.

En todo caso, hay que tener en cuenta que el mejor régimen se realiza de maneras muy diferentes según las condiciones de la sociedad y, por otra parte, el hecho de que exista un modelo no significa que para una sociedad determinada ese régimen sea el mejor en ese momento, del mismo modo que cuando hablamos de una dieta ideal no necesariamente se la vamos a prescribir a todos, ya que puede haber personas que por enfermedad o una deficiente contextura no estén en condiciones de ingerirla, además que la diversidad de contexturas dentro de las personas sanas aconsejará importantes variaciones en las dietas que se prescriban.

Con todo, es significativo que la cuestión del mejor régimen no se plantee en la *Política* de Aristóteles simplemente como una elección entre monarquía, aristocracia, república o un régimen mixto, sino

que, más allá de ese aspecto estructural, se pide que la mejor *polis* cumpla con determinadas condiciones relativas a su población, el territorio e incluso el carácter de los ciudadanos: de los tres regímenes correctos, “será necesariamente el mejor el que esté administrado por los hombres mejores” (*Pol.* III 18, 1288a 32-34). Además, en ella debe presentarse una adecuada distribución de funciones entre los diversos grupos sociales (*Pol.* VII 4-10, 1325b 33-1329a 39) y ha de ocuparse de la educación, que permite que los futuros ciudadanos tengan las características que son necesarias para la continuidad del régimen (*Pol.* VIII 1, 1337a 11-16). Estas exigencias se aplican a todas las formas políticas rectas si quieren alcanzar la categoría de un modelo digno de ser perseguido y, por supuesto, valen para la afirmación de la *EN* 1135a5, a propósito del régimen que en todas partes es el mejor, evitando que caigamos en el error frecuente de limitarnos a decir que ese régimen es la monarquía³ o algún otro de los que se señala en la *Política*. Esta cuestión es de vital importancia y con frecuencia ha pasado desatendida en la amplia discusión acerca de cuál es el modelo teórico que corresponde a la mejor constitución de Aristóteles. Por esta razón sus afirmaciones aparecen con frecuencia como fluctuantes o incluso contradictorias, ya que le atribuyen a los aspectos estructurales un lugar que posiblemente no tienen dentro de la filosofía política del estagirita.

En suma, sea que entendamos la afirmación de que un régimen “es en todas partes el mejor según la naturaleza” en sentido distributivo o absoluto, la existencia de un régimen mejor por naturaleza no excluye ni limita la variedad de regímenes que legítimamente puede adoptar una sociedad.

II. Necesidad de la justicia convencional

En el texto que venimos comentando, dice Aristóteles que “las cosas justas que no son naturales sino humanas, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco son los mismos los sistemas políticos, sino que uno es en todas partes el mejor según la naturaleza” (*EN* V 7, 1135a 3-5). Es decir, parece ligar la variedad de las cosas que son justas por convención a la circunstancia de que los regímenes políticos sean diversos. Surge, entonces, la pregunta, ya anunciada, de si el hecho de alcanzar la mejor forma política según la naturaleza significa una merma en la variedad de los criterios convencionales de justicia, e incluso una desaparición de estos. Como se ve, esta pregunta corre paralela a la que se trató anteriormente. Primero inquirimos si el hecho de alcanzar el mejor régimen supone que desaparezca la variedad

3 Así sucede con Lockwood, que proporciona amplia información acerca de este debate.

de formas legítimas. La respuesta fue negativa (i). Ahora queremos saber si en el mejor régimen desaparece la justicia cuyo valor deriva exclusivamente del acuerdo humano. No falta quienes responden de manera afirmativa. El propio Franz Dirlmeier, en sus notas a este pasaje, afirma que “en el ‘estado ideal’ la discusión sobre derecho natural y derecho positivo sería superflua” (421). En esta misma línea, dice Leo Strauss: “[e]ste régimen, ‘el régimen más divino’, es cierta clase de monarquía, el único régimen que no requiere derecho positivo alguno (*Pol.* 1284a 4-15; 1288a 15-29)” (1996 138).

Sin embargo, no parece que Aristóteles haya tenido en mente algo semejante, pues si bien la variedad de leyes depende de la diversidad de regímenes, no se funda solamente en ella. Hay muchos factores que explican que haya que acordar criterios diferentes para resolver un determinado tipo de casos. Así, dos regímenes iguales desde el punto de vista del modelo tenderán a desarrollar leyes diversas, porque la estructura de la organización política se da en cuerpos sociales que evolucionan de manera muy distinta. De este modo, en el mejor régimen por naturaleza no todas las determinaciones de lo justo son ellas mismas exigencias naturales. En efecto, nada dice la naturaleza sobre el color de la bandera, el número exacto de años con que debe pensarse el homicidio simple o cuál debe ser el sentido del tránsito motorizado.

En suma, un régimen justo e incluso óptimo no sólo da lugar a las determinaciones convencionales, que constituyen gran parte de su legislación, sino que, de faltar ellas, jamás podría alcanzar ese carácter de modelo, porque, como estamos en el campo de las cosas que pueden ser de otra manera, la atención a las circunstancias fácticas es condición necesaria para la realización de una buena política.

Por otra parte, como en la filosofía política aristotélica la ley desempeña un papel pedagógico muy relevante (*EN* X 9, 1180a 22-25), ella no sólo es necesaria, como dirán después los medievales, para especificar las exigencias de la naturaleza (Santo Tomás de Aquino, *ST* 1a-11ae q.95 a.2), sino que ella constituye también un instrumento de adaptación de los hombres al régimen bajo el cual son gobernados y establece las condiciones para participar en el mismo con carácter de ciudadano (*cf.* *Pol.* 111 5, 1278a 15-16). Es decir, la justicia de una ley depende en buena medida del régimen en que ella se dicte y, al mismo tiempo, la ley constituye un medio para hacer justos a los hombres dentro de lo que exige cada régimen para sus ciudadanos. De modo que, para la tradición filosófica de inspiración aristotélica, no parece haber inconveniente en reconocer que la justicia convencional, que siempre estará presente en una sociedad, es cambiante y que la medida de ese cambio está particularmente determinada por el régimen del que se trate.

III. ¿Utopía o ideal?

Finalmente, queda por responder una pregunta: cuando Aristóteles habla del régimen “mejor”, ¿está adentrándose en el terreno de lo que siglos después se llamará una “utopía”, situación en la que parecían hallarse varios de los regímenes políticos que él critica en el libro II de la *Política*? El tema es importante, porque nos permite trazar las fronteras entre un ideal político y un proyecto utópico.⁴ De manera preliminar, podríamos decir que la diferencia está en que el primero supone la realización de determinadas condiciones que, aunque de difícil ocurrencia, no son imposibles, mientras que la utopía exige una mutación de lo que el hombre es de hecho, de sus apetencias y tendencias fundamentales, como es el caso de su deseo de poseer cosas de modo privado. La condición fundamental de todas las especulaciones de Aristóteles es que estas deben ser realizables, aunque de hecho la concurrencia de todas las condiciones que requiere pueda ser muy difícil: “tenemos que presuponer muchas condiciones ideales, ninguna de las cuales, sin embargo, debe ser imposible” (*Pol.* VII 4, 1325b 39; II 6, 1265a 17-18), nos advierte. El ideal, si queremos llamarlo así, actúa como un modelo que inspira las realizaciones de los regímenes concretos. Es más, como enseña Platón, desde el momento en que llegara a ser realizado dejaría de ser modelo (*República* [*Rep.*] 472a-473b). De ahí que el régimen óptimo sea compatible con la existencia de hombres limitados, parciales e incluso muchas veces viciosos en ciertos aspectos de su personalidad,⁵ mientras que en el utopismo se pretende hacer desaparecer de raíz el mal en el mundo, cuyo origen estaría sólo en ciertos defectos de organización en la sociedad: “la comunidad utópica se presenta casi siempre como libre de vicios y pecados, como la imagen ideal de una sociedad humana” (Hölscher 740). Esto significa que ya no se trata, como en el ideal, de organizar y aprovechar mejor las condiciones existentes, sino de crear condiciones absolutamente nuevas. Otra característica del utopismo es su desprecio por la contingencia (Simon 21), mientras que para Aristóteles desempeña un papel fundamental (*cf. Pol.* II 8, 1269a 9-12, entre otros textos).

4 F. Miller considera que la identificación de la mejor constitución es el polo “ideal” o “utópico” del proyecto aristotélico, mientras que la mantención de los regímenes actualmente existentes constituiría su polo “empírico” (186-187). Pero, al asimilar lo ideal y lo utópico, parece conceder demasiado: Aristóteles está lejos de ser un utopista que, a falta de otra posibilidad, se resigna a aceptar ciertas propuestas realistas. Para la crítica aristotélica a los utopismos, véase Kraut (2011).

5 *cf. Pol.* III 11, 1281a 42-b 7; 4, 1277a 4-5. Como señala Richard Kraut, “de una u otra manera, sus deficiencias individuales pueden compensarse cuando actúan como un cuerpo colectivo de carácter deliberativo” (1996 761).

Vista la cuestión desde otro punto de vista, en la propuesta aristotélica la aproximación al mejor régimen se realiza por medios políticos, que atienden a la condición de hombres libres e iguales que ostentan los gobernados. Ella está enmarcada, por tanto, dentro del (modesto) alcance de estos medios, mientras que en buena parte del pensamiento utópico se levanta esa restricción, ya que la construcción de la nueva sociedad es una tarea técnica: utilizando la terminología de Boris Groys, la sociedad es concebida como la “obra de arte total”, de ahí la conexión que en los últimos siglos se da entre utopía y totalitarismo.⁶

Aristóteles, entonces, cuenta con los hombres como son y no está dispuesto a pagar cualquier precio para obtener su modelo de la mejor *polis*, al que además le reconoce una enorme flexibilidad, pues en parte importante se ajusta a las circunstancias de cada lugar (*cf. supra* 1). La idea de que el régimen perfecto no supone hombres distintos de los que hoy existen se apoya en la enseñanza aristotélica de que no es exactamente lo mismo ser buen hombre que ser buen ciudadano (*Pol.* III 4, 1276b 31). Es decir, al buen ciudadano se le exige menos de lo que se encuentra en el comportamiento de un hombre ejemplar. El hombre excelente es el mismo en todas partes, mientras que la caracterización del buen ciudadano depende del régimen del que se trate (Kraut 2002 363). El buen ciudadano posee, podríamos decir, una virtud cívica, pero no necesariamente la virtud en sentido absoluto: “[l]a virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor), pero es imposible que tengan la del hombre bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta” (*Pol.* III 4, 1277a 1-5).

En todo caso, la necesaria existencia de una virtud política pone a Aristóteles a mucha distancia de la pretensión kantiana de que es posible gobernar una república de demonios, con tal de que estos posean entendimiento (*cf. AK.* VIII 366). El legislador aristotélico, en cambio, debe ocuparse de la virtud de los ciudadanos pues sólo así podrán alcanzar la felicidad, que es el fin tanto del individuo como de la *polis* (*cf. EN* II 1, 1260b 27-29).

Surge, sin embargo, un problema, ya que al final del libro III, en el capítulo 18, Aristóteles parece dejar de lado la diferencia que había hecho poco antes, en el capítulo 4, entre buen hombre y buen ciudadano (*Pol.* III 4, 1276b 35-1277a 5; Braun 236), y pasa a asimilar ambas categorías:

6 Excluyo, naturalmente, aquellas utopías, como las del Renacimiento, que no pretenden ser realizadas, o las distopías, en las que se describe una sociedad indeseable con la expresa finalidad de retraer a los hombres de avanzar en esa dirección.

[A] principio de nuestro estudio se mostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. 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, de suerte que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que lo hacen apto para ser gobernante o rey vienen a ser las mismas. (*Pol.* III 18, 1288a 37-b 2)

Como se ve, este texto presenta un paralelismo con el de *EN* V 7, 1134b 35-1135a 5, ya que en ambos casos parece ponerse coto a la diversidad que previamente se había aceptado: en un caso a la variedad de regímenes (*cf. supra* I-II), en el otro a la de formas de vida, al identificar las figuras del hombre bueno y el buen ciudadano en el caso de la mejor *polis*, cuando un poco antes las había distinguido.

Una causa inmediata de esta diferencia de criterio es fácil de adivinar: la *Política* experimentó diversas redacciones, de modo que esas afirmaciones bien podrían obedecer a ocasiones diferentes e incluso a estadios diversos del pensamiento del estagirita (Jaeger 298-335). Así, cabe que Aristóteles haya introducido el texto recién citado con posterioridad y no se haya preocupado de hacer los ajustes necesarios en la redacción original de modo que el conjunto resultara perfectamente armónico. No falta incluso quien piensa que la afirmación del final del libro III no es de Aristóteles.⁷ Sin embargo, queda en pie la cuestión de si cabe intentar una interpretación que armonice ambos textos y que explique la diversidad de enfoques sin necesidad de atribuir su diferencia al hecho de que Aristóteles simplemente hubiera cambiado de opinión.

Muchos autores han dado distintas explicaciones para dar cuenta de esa diferencia de criterio dentro del mismo libro, que no se reseñarán aquí. En todo caso, sin perjuicio del valor de sus respuestas, quizá el mejor planteamiento de la cuestión sea el que parte de una obviedad: nadie discute que, de hecho, una *polis* será mejor si todos los ciudadanos tienen la virtud perfecta y no sólo poseen la virtud requerida por el régimen: “[p]ues aun en el caso de que sea posible que todos los ciudadanos en conjunto sean buenos sin serlo cada uno individualmente, siempre será preferible [esto último] ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno” (*Pol.* VII 13, 1332a 36-38).

7 “Así, el autor del breve capítulo 18 o no leyó el libro III o lo hizo de manera tan superficial que dio vuelta por completo el sentido esencial del libro. Por tanto, el capítulo no pertenece a Aristóteles, sino a un redactor posterior” (Rosenberg 63). Véase un panorama de esta discusión en Braun (35-44, en especial la n. 47: 235-246), Kraut (2002 364-368), Newman (569-570), Schütrumpf (576-581) y Simpson (193, n. 93).

Si una *polis* de hombres plenamente virtuosos es mejor que las demás posibilidades de constituciones rectas, bien podemos decir que, en sentido absoluto, esta será la mejor *polis*. Cabe pensar que, aunque en la mejor *polis* pueda establecerse una diferencia entre el buen hombre y el buen ciudadano, es imposible que se dé la mejor *polis* allí donde no hay un número considerable de hombres que son buenos en sentido absoluto (cf. *Pol.* VII 9, 1328b 33-38; 1329a 21-24).

Con todo, parece fácil reconocer que, en las condiciones fácticas actuales, no es posible llegar a ese modelo de régimen en el que todos o al menos una parte significativa de sus ciudadanos son virtuosos de modo absoluto. ¿Significa esto que el modelo es superfluo? No: es un ideal regulativo. Para Aristóteles, la mejor *polis* por naturaleza desempeña la función de un modelo regulativo, es decir, de un criterio de juicio al que se irán ajustando en la medida de lo posible los regímenes actualmente existentes.⁸ Eso no significa que haya que pretender que todas las sociedades cumplan con ese modelo a cualquier costo, puesto que para eso está la prudencia de los gobernantes, que debe tener en cuenta las condiciones fácticas de cada comunidad, pero tampoco deben conformarse con el estado actual de cosas y renunciar a aspirar a una mejora. La idea de un mejor régimen por naturaleza admite diversos niveles de realización. En un sentido pleno, ella supone que hay una coincidencia entre el buen hombre y el buen ciudadano (no en vano una ciudad bien ordenada es aquella que tiene las mismas virtudes que un individuo excelente, cf. *Pol.* VII 1, 1323b 29-36), pero, en un sentido analógico, cabe hablar de una *polis* que es óptima aunque sus ciudadanos sólo posean la virtud cívica y, en este sentido, disten de ser excelentes.

Otro modo de ver el mismo problema, complementario al anterior, consiste en decir que la afirmación del capítulo 18 apunta al hecho de que en la mejor *polis* la virtud del ciudadano no depende del régimen, sino que es la virtud sin más. Esta, sin embargo, admite diversos grados de realización y por eso Aristóteles reconoce en otros pasajes del mismo libro III que la mejor *polis* no necesariamente está compuesta por hombres absolutamente virtuosos.

Si lo anterior es así, resulta necesario reconocer que el capítulo 18 del libro III tiene que tener a Aristóteles por autor o, al menos, recoger sus enseñanzas. Sin él su *Política* perdería parte importante de su impulso, que no es meramente descriptivo, sino que busca ser un agente perfeccionador de la sociedad. Eso no quiere decir que sea utópico, en

8 "The best constitution serves as an standard by which politicians can establish, preserve, and reform different political institutions appropriate to a wide variety of social circumstances" (Miller 7).

el sentido actual de la palabra, por las razones ya vistas. No supone un cambio absoluto de las condiciones sociales o de los hombres tal como son, sino un mejoramiento gradual, que puede ser realizado por medios políticos, es decir, tratando a los gobernados como individuos libres e iguales al que gobierna (*cf. Pol. I 7, 1255b 20*).

En suma, sin un ideal, que también incluye un cierto modelo de hombre y que Aristóteles esboza a lo largo de su *EN*, resulta imposible acertar en las medidas de gobierno más necesarias. Al mismo tiempo, este ideal nos proporciona un impulso para criticar las formas políticas vigentes y apuntar a mejorarlas (*cf. Kraut 2002 193-194*). Como se ve, entonces, el hecho de que Aristóteles relacione la cuestión del derecho natural con la del régimen ideal no obedece a una simple casualidad.

Algunos han señalado que la mejor *polis* no debe entenderse como un ideal regulativo, porque en ese caso se perdería la practicidad del bien, que es esencial a la *EN* y a la *Política* y que marca una de las diferencias entre Aristóteles y Platón (*cf. EN III 3, 1112a 28-30*): “Nadie delibera acerca de ideas regulativas, sino acerca de lo que puede ser hecho en el propio tiempo y lugar” (Lockwood 365); el bien es un objeto de práctica (*praktikon*, *EN I 6, 1096b 33-37*). Sin embargo, la dificultad es aparente, pues el hecho de que difícilmente un ideal se alcance en forma perfecta no excluye la practicidad de los medios que se emplean para acercarse gradualmente al mismo. Por lo demás, eso también sucede en el campo individual con el ejercicio de las virtudes, cuya adquisición constituye un proceso dinámico y nunca acabado.

IV. Lo justo natural en la *Política*

La conexión que existe entre derecho natural y régimen ideal ha sido puesta de manifiesto por Eric Voegelin de un modo muy particular. Como se sabe, este autor fue un severo crítico de los sistemas iusnaturalistas de carácter normativo y atemporal. Frente a ellos, reivindicó la idea de lo justo natural vinculado al orden concreto de la *polis*:

[L]ejos de la idea posterior del derecho natural como la suma de principios jurídicos eternos e invariables, lo justo por naturaleza es idéntico al paradigma de la *ariste politeia*. De ahí que la investigación acerca de lo *physei dikaion* no deba ser entendido como una materia independiente, susceptible de ser desarrollada como una “doctrina del derecho natural”. Más bien ella nos conduce directamente al problema central de la ciencia política, a la cuestión del orden social correcto. (1966 123)⁹

9 Para la crítica voegeliniana a las teorías normativistas del derecho natural, véase Nordquest (32 ss).

En un famoso diálogo con Kelsen, Verdross y otros, Voegelin ahondó en esta idea: a su juicio, las meras proposiciones normativas abstractas tienen escaso interés, pues no son directamente aplicables en concreto,

[i]mportante es tan sólo el examen de la naturaleza humana misma. Y sobre la naturaleza Aristóteles tiene bastante que decir, puesto que precisamente en este lugar del libro V de la *EN* nos advierte que entre todas las *politeiai* sólo hay una que es la correcta por naturaleza, a saber, la mejor. Él se ocupa de describirla en la *Política*. Los libros VII y VIII de la *Política* bosquejan el modelo de un orden social sobre la base del conocimiento aristotélico de la naturaleza humana. Los libros VII y VIII constituyen el “derecho natural” de Aristóteles. (Voegelin 1963 128)¹⁰

La idea de que el lugar de lo justo natural es principalmente el régimen ideal descrito por Aristóteles en la *Política* ha sido desarrollada también por Richard Kraut en los últimos años. Él destaca que, al referirse en el libro V de la *EN* al mejor régimen por naturaleza, el estagirita está aludiendo a los señalados libros de la *Política*, de modo que para proporcionar una adecuada explicación de la justicia natural, hay que dar antes una respuesta a la pregunta de cómo los hombres son gobernados de la mejor forma, que es una cuestión que no se trata en la *EN*. En cambio, para saber lo que es convencionalmente justo, nos basta con observar las *poleis* actualmente existentes, sin perjuicio de que algunas de las normas vigentes en ellas puedan ser consideradas como naturales y, por tanto, debieran ser recogidas en la *polis* ideal. En definitiva, según Kraut, la conexión aristotélica entre justicia natural y mejor régimen consiste en que “todas las leyes que son naturalmente justas podrían encontrarse en la ciudad gobernada de manera ideal, y una ciudad tal adoptaría toda regla que fuera naturalmente justa” (2002 131). Por tanto, para Kraut, el único modo lícito de concebir la *justicia natural* consiste en llevar esa noción más allá de los límites de aquello que los hombres practican aquí y ahora. En suma, la “*justicia natural* es simplemente la expresión con la que Aristóteles se refiere al sistema de leyes, normas y reglas que de manera ideal deberían guiar nuestras vidas” (*ibíd.*). Ella incluye algunas de las normas vigentes en la actualidad, pero no se restringe, para decirlo en palabras aristotélicas, a lo que a los hombres les “parezca bien o no” (*ibíd.*). Si quisiéramos conocer lo justo natural acudiendo sólo a lo que

10 En la misma línea, señala Leo Strauss que “the classic natural right doctrine in its original form, if fully developed, is identical with the doctrine of the best regime. For the question as to what is by nature right or as to what is justice finds its complete answer only through the construction, in speech, of the best regime” (144).

existe en este momento no iríamos más allá de hacer constataciones fácticas que carecen de valor moral.

Aunque hayan apuntado parcialmente a lo mismo, hay algunas diferencias importantes entre lo que señala Voegelin y lo que dice Kraut. Una cosa es que el régimen ideal coincida con lo naturalmente justo (aunque no excluya el papel que lo convencional desempeña en esa *polis*) y otra muy distinta es que para conocer lo naturalmente justo tengamos que acudir, en primer lugar, a la *polis* ideal. Para Voegelin, esto no es posible: comenzamos a conocer lo que es justo por naturaleza atendiendo a las *poleis* actualmente existentes, que son las únicas que tenemos delante, recordando siempre que ellas están llenas de deficiencias, limitaciones e incluso injusticias. En este sentido, el conocimiento de lo justo político no difiere en exceso del conocimiento de las demás virtudes: conocemos lo que es la prudencia viendo a Pericles y a otros como él. Eso no significa que ellos tengan la prudencia en grado sumo y que agoten esta noción, pero constituyen el punto de partida. Si queremos conocer lo natural debemos atender no al ejemplar corrupto o que no ha alcanzado su desarrollo, sino a aquel que ha llegado a su excelencia (*Pol.* I 5, 1254a 36-37), al menos en algún aspecto. A diferencia de la *Metafísica* [*Met.*], Aristóteles, en su *EN*, acude constantemente a ejemplos concretos para explicar la materia de que está tratando, en este caso las distintas virtudes y vicios: Pericles (VI 5, 1140b 7-8), Fidias (VI 7, 1141a 9), Policleto (VI 7, 1141a 10), Héctor (VII 1, 1145a 20) o Sardanápalo (I 4, 1195b 22). No es posible conocer lo bueno con independencia de su práctica (Inciarte 98). Esto también debería valer para la *Política*. Aristóteles sólo puede desarrollar su programa de la *polis* ideal una vez que ha examinado y criticado las formas políticas actualmente existentes. De ahí que, cuando al final de la *EN* anuncia el programa de la *Política*, muestra expresamente que se procederá a partir de los materiales que se tienen delante, que son las ideas de los autores y las constituciones realmente existentes:

Primero intentemos, entonces, ver si los anteriores han dicho alguna cosa acertada en particular; a continuación, estudiemos, a partir de las constituciones reunidas, qué cosas preservan y qué cosas destruyen las ciudades, y qué cosas a cada una de sus constituciones; y por qué causa unas [ciudades] son gobernadas bien y otras lo contrario. Pues una vez estudiadas esas cosas, acaso podamos comprender mejor cuál constitución es la óptima. (*EN* X 9, 1181b 16-21)

Como se ve, hay buenas razones para preferir la interpretación de Voegelin sobre la de Kraut, aunque ambos coincidan en lo fundamental, a saber, la estrecha relación que se da entre lo que Aristóteles

enseña en la *EN* sobre lo justo natural y lo que nos muestra en su *Política* a propósito del mejor régimen.

v. Conclusión

Lo visto nos permite formular algunas conclusiones importantes. Si bien hay regímenes que ya por razones de principio son mejores que otros, la variedad de constituciones rectas no se funda sólo en razones de principio, sino que depende de circunstancias fácticas, que en materias políticas son absolutamente fundamentales. La referencia a la praxis lleva a pensar que para Aristóteles el mejor régimen no es un modelo que viene a sobreponerse a las diversas constituciones justas, moviéndonos a escoger una de ellas por sobre el resto, sino que puede darse dentro de las que ya existen, porque, más que del número de los que gobiernan, el carácter óptimo de una *polis* depende de otras causas, entre las que figura la virtud de los gobernantes y gobernados.

Por otra parte, la distinción entre justicia natural y convencional no está restringida al caso de las *poleis* actualmente existentes, que no corresponden plenamente al modelo ideal. También en la mejor ciudad, la distinción entre las dos formas de lo justo desempeña un papel relevante y, en ese sentido, la idea de una *polis* óptima dista de constituir un punto de referencia homogéneo, cuya consecución suprimiría la diversidad de constituciones y leyes.

La referencia aristotélica a un régimen que es mejor por naturaleza difiere significativamente de los modelos utópicos, tanto de aquellos propios de la Antigüedad, en el supuesto de que podamos darles ese nombre, como de aquellos de índole moderna. La diferencia más relevante está en que, en el análisis de Aristóteles, las condiciones para alcanzar el ideal deben ser siempre posibles y no suponen un cambio radical de los hombres tal como son. Es más, en cierto sentido también puede hablarse de la mejor *polis* allí donde los hombres aún mantienen deficiencias importantes, ya que esta noción es utilizada por Aristóteles en sentido analógico. Por otra parte, hay que arribar a la mejor *polis* no por cualquier medio, como intentará después el utopismo, sino por medios específicamente políticos, que toman en cuenta que se está gobernando a individuos libres e iguales al que gobierna.

Por último, la vinculación que hace Aristóteles entre la cuestión de lo justo natural y el problema de la mejor *polis* no es casual. La idea aristotélica de lo justo natural no sólo difiere de las concepciones abstractas posteriores, ya que se conoce y realiza en las *póleis* efectivamente existentes, sino que, al mismo tiempo, tiene un componente normativo, que constituye una instancia crítica de las formas políticas vigentes y un estímulo para su continua reforma.

Bibliografía

- Alberto Magno. "Super Ethica v, 11". *Opera Omnia* XIV I, Kübel, W. (ed.). Münster: Aschendorff, 1968-1972.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* [EN], Sinnott, E. (ed.). Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Aristóteles. *Política* [Pol.], Marías, J. y Araujo, M. (eds.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Aubenque, P. "Aristote était-il communitariste?". *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Álvarez Gómez, A. y Martínez Castro, R. (coords.). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998. 31-43.
- Braun, E. *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik". Interpretation*. Wien: Hermann Böhlau Nachf, 1965.
- Destrée, P. "Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.* v 10, 1134b 18-1135a 5)", *Phronesis* 45/3 (2000): 220-239.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- Groys, B. *Gesamtkunstwerk Stalin*. München: Hanser, 1984.
- Hölscher, L. "Utopie". *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, Brunner, O., Conze, W. & Koselleck, R. (eds.). Stuttgart: Klett-Cotta, 2004. 733-788.
- Inciarte, F. (ed.). "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles". *Liberalismo y republicanism. Ensayos de filosofía política*. Pamplona: Eunsa, 2001. 97-112.
- Jackson, H. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*. London/Cambridge: Cambridge University Press, 1879.
- Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Gaos, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Jelf, W. E. *Aristotle's Ethics, with English notes*. Oxford: John Henry and James Parker, 1956.
- Kant, I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf*, Malter, R. (ed.). Stuttgart: Philipp Reclam 1995. [Se cita según la paginación de la Akademie-Ausgabe VIII].
- Kraut, R. "Are There Natural Rights in Aristotle?", *The Review of Metaphysics* 49/4 (1996): 755-774.
- Kraut, R. "Aristotle's Critique of False Utopias". *Aristoteles. Politik*, Höffe, O. (ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2011. 49-62.
- Kraut, R. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lisi, F. L. "The Concept of Law in the Aristotelian Politics", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* XVI (2000): 29-53.

- Lockwood, T. "The Best Regime of Aristotle's Nicomachean Ethics", *Ancient Philosophy* 26/2 (2006): 355-369.
- Mansuy, D. "Aristóteles, Leo Strauss y el problema de lo justo natural". *Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia. Estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht*, García-Huidobro, J., Herrera, H. y Huesbe, M. A. (eds.). Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 2009. 17-32.
- Miguel de Éfeso. "In librum quintum Ethicorum Nichomacheorum commentarium". *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. XXI, Hayduck, M. (ed.). Berlin: 1901. 8-50.
- Miller, F. *Nature, Rights and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Mulhern, J. J. "Mia monon pantachou kata physin he ariste (EN 1135a 5)", *Phronesis* 17/3 (1972): 260-268.
- Newman, W. L. *The Politics of Aristotle*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Nordquest, D. A. "Voegelin and Dogmatism: The Case of Natural Law", *Modern Age* 41/1 (1999): 32-39.
- Oresme, N. *Le livre de Ethiques d'Aristote*, Menut, A. D. (ed.). Nueva York: G. E. Stecuert & Co. Publishers, 1910.
- Osma, P. *Comentario a la Ética de Aristóteles*, Labajos Alonso, J. (ed.). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- Ossandón, J. C. *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico [Universidad de Navarra], 2001.
- Platón. *República*, Eggers, C. (trad.). Madrid: Gredos, 1986.
- Rosenberg, A. "Aristoteles über Diktatur und Demokratie (Politik Buch III)". *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Steinmetz, P. (ed.). Hildesheim-New York: Olms, 1973. 43-65.
- Schütrumpf, E. *Aristoteles, Politik, Bücher II und III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Simon, Y. R. *The Tradition of Natural Law: A Philosopher at Work*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Simpson, P. L. P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill and London: the University of North Carolina Press, 1998.
- Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Strauss, L. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología* [ST]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Voegelin, E. "Das Rechte von Natur". *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966. 117-133.
- Voegelin, E. "Diskussionen". *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Schmölz, F.-M. (ed.). Wien: Springer-Verlag, 1963. 117-133.