

y los límites de la obediencia política

«Vive Aristote, Rome et Sparte...
Je suis classique et libéral»¹

En este trabajo quisiera sugerir dos posibles maneras de argumentar en contra de la idea de que Aristóteles no reconoce límite alguno a la idea de obediencia política.² A tal efecto me voy a concentrar en dos pasajes de la *Política* en los que Aristóteles se refiere a Esparta para ilustrar su posición sobre la obligación política y el bien común. Creo que el tratamiento que da Aristóteles a la concepción espartana de obediencia ciega ilustra claramente su posición sobre el tema.³

La buena educación y el bien común

Uno de los pasajes favoritos de los que defienden una interpretación antiliberal o autoritaria de la teoría política aristotélica es el que cierra el primer capítulo del libro VIII de la *Política*:

* Agradezco mucho los comentarios de Jorge Dotti, que me han llevado a aclarar varios de los puntos expresados en este trabajo.

1. Émile Deschamps, *Oeuvres complètes*, II, 1872, p. 108, citado en Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, con un prefacio nuevo por Keith Thomas, 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 291.

2. Por ejemplo, véase Jonathan Barnes, «Aristotle and Political Liberty», en Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik»*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 262-263.

3. Al lector interesado en el intento de atribuir una teoría de la obligación política a Aristóteles quizás le resulte útil la referencia a Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Puesto que el fin de toda ciudad es único, es evidente que necesariamente será una y la misma la educación de todos, y que el cuidado de ella ha de ser común y no privado, a la manera como ahora cuida cada uno por su cuenta la de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece bien. El entrenamiento en los asuntos de la comunidad ha de ser comunitario también. Al mismo tiempo, hay que considerar que ninguno de los ciudadanos es de sí mismo [*autou*], sino todos de la ciudad, pues cada uno es una parte de ella. Y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto. También en ese aspecto podría cualquiera elogiar a los lacedemonios, ya que no sólo dedican el mayor interés a lo que respecta a los niños, sino que lo hacen oficialmente (1337a21-33).⁴

Distinguidos comentaristas han sostenido que la línea argumentativa de Aristóteles, junto con su idea de que el ciudadano es al Estado lo que la parte al todo (*Pol.* I.2 1253a19-25) y que la parte no es sólo parte de algo que la abarca o contiene sino que su identidad y/o existencia se agota en el hecho de ser parte de un todo (I.4 1254a10), «es una aberración por parte de Aristóteles; lo obliga a negar dos tesis centrales de su sistema ético-político: el fin de la pólis es la promoción de la vida buena para sus ciudadanos, y la actividad central de la vida buena es el ejercicio de la racionalidad práctica autónoma»,⁵ e incluso implica «que los ciudadanos son esclavos, que todo gobierno debe ser, a pesar de su rechazo [*sc.* de Aristóteles], despótico».⁶

Ahora bien, *Pol.* VIII.1 es susceptible de interpretaciones más interesantes que las que optan por sostener que la teoría política de Aristóteles es antiliberal o totalitaria.⁷ La prioridad de la pólis sobre los miembros podría sugerir en principio que Aristóteles piensa en ella en términos de un organismo con vida propia que trasciende y determina completamente la vida de sus partes. Pero la analogía entre la parte y el todo para explicar la relación entre el individuo y la pólis no implica necesariamente que el primero no tenga valor alguno fuera de la pólis o que se encuentre respecto de ella en la misma relación que un esclavo frente al amo. En primer lugar, Aristóteles mismo critica a los que identifican gobierno y dominio.⁸ En segundo término, en el caso de un organismo o todo natural en sentido estricto, la parte no tiene valor intrínseco alguno frente al todo; en lo que

4. Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1986, pp. 306-307, traducción levemente modificada.

5. C. C. W. Taylor, «Politics», en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 241.

6. Jonathan Barnes, «Aristotle and Political Liberty», *op. cit.*, pp. 262-263.

7. Una línea ya explorada por otros comentaristas hace hincapié en el contexto en el cual aparece el pasaje en cuestión, *i.e.* se trata de un comentario sobre la educación de los ciudadanos antes que una defensa de la obediencia incondicional. Aristóteles está tratando de explicar una cuestión educativa. Cf. Robert Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham MD, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 121, n. 63.

8. I.7 1255b17; cf. I.1 1252a7-9; VII.2 1324b32ss.; 3 1325a27ss.; 14 1333a3ss.; b27ss.

hace a un todo natural en sentido figurado o extendido, la parte es en realidad un miembro intrínsecamente valioso que participa directamente en o es parte constitutiva de la meta del todo, de modo que el todo no puede florecer si cada uno de sus miembros no florece al mismo tiempo. En este sentido, si Aristóteles suscribe alguna forma de comunitarismo, no lo hace porque crea que las partes puedan ser sacrificadas para promover el bien general o en aras de un ente metafísicamente superior, sino que recurre a razones que apuntan al bien del individuo, de modo que la comunidad política es necesaria para que sus partes alcancen la perfección moral. El ciudadano aristotélico se reconoce como miembro de una comunidad distintiva sin disolverse en ella, sin perder su propio lugar en ella. El ciudadano es de, o pertenece a la pólis no como una posesión, sino como un miembro activo y contribuidor al propósito común.⁹

No estoy negando que Aristóteles a veces recurre a analogías orgánicas para fines políticos. Pero de aquí no se sigue que él crea que la pólis es un organismo. En verdad, hasta el más individualista de los pensadores tiene que recurrir a imágenes o comparaciones orgánicas al ensayar una teoría política. Hobbes, por ejemplo, si bien claramente sostiene que el Estado es un artefacto, no tiene problemas en decir que se trata de un «cuerpo político» y en compararlo con un animal.¹⁰ En efecto, podemos estar de acuerdo en que la actividad de las instituciones sociales guarda cierto parecido con el comportamiento de organismos vivos, sin dejar de advertir que ambas formas de comportamiento responden a pautas diferentes y/o corresponden a diferentes órdenes o dimensiones de la realidad. De hecho, hay razones para creer que el sentido focal de «pólis» y cognados pertenece fundamentalmente al ámbito de los asuntos humanos, y que por lo tanto el uso que hace Aristóteles de «político» en su teoría biológica en general es básicamente analógico o derivado, siendo una extensión del uso que se le da en su teoría política. Es frecuente en Aristóteles revertir la analogía orgánica: utilizar una imagen política para realizar consideraciones zoológicas.¹¹

Además, no sería correcto sostener que la doctrina aristotélica de la prioridad cívica o política está basada en una «falsedad metafísica», *i.e.* en el mero hecho

9. Véase Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 231, 248. Cf. R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, traducción y comentario, Louvain, Publications universitaires, 1959, vol. II, p. 904.

10. Leamos, por ejemplo, la Introducción al *Leviatán*: «[En el Estado] la soberanía actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los magistrados y otros oficiales de la judicatura y del ejecutivo son articulaciones artificiales; la recompensa y el castigo, por los cuales cada articulación y miembro que pertenecen a la sede de la soberanía se mueven para desempeñar su misión, son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural» (Thomas Hobbes, *Leviatán*, versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1989, p. 13).

11. Véase *Historia Animalium* I.1 488a7-10; *de Motu Animalium* 10 703a28-b2.

de que los ciudadanos son partes de póleis.¹² Lo que Aristóteles en realidad propone es un juicio normativo. La pertenencia a una pólis contribuye al bienestar de sus ciudadanos o miembros. La tesis de la prioridad cívica «no es una doctrina a la cual Aristóteles llega meramente por medio de una inferencia a partir de pensamientos metafísicos sobre manos muertas o de piedra. [...] No debería ser confundida con la tesis de que las órdenes de cualquiera que tenga poder en la ciudad, [...], deban ser obedecidas».¹³ Los ciudadanos que viven bajo un régimen político que se ocupa del bienestar de los mismos tienen una buena razón para cumplir con el servicio militar, pagar impuestos, participar en las tareas administrativas y gubernamentales, y los demás requerimientos que se siguen de la pertenencia a la pólis; en otras palabras, se trata de un escenario que no se aleja demasiado de lo que se espera de los ciudadanos, incluso en los Estados contemporáneos que satisfacen ciertos estándares de justicia.

Tampoco cree Aristóteles que la pólis sea una sustancia ni que los ciudadanos sean accidentes de la misma, como, por ejemplo, parece hacerlo Hegel al identificar la vida ética o eticidad con «lo ético objetivo», «la sustancia ética», de la cual los individuos particulares son «accidentes».¹⁴ Así y todo, la terminología de sustancia y accidente, todo y parte, no debería hacernos creer que los individuos son simplemente absorbidos por una entidad superior que los trasciende. Retomando la imagería hegeliana, en la medida en que se haga referencia al punto de vista del todo o de la totalidad, los roles y relaciones en cuestión bien pueden ser necesarios y permanentes mientras que los individuos que los ocupan van y vienen. Por ejemplo, no es difícil entender que la Universidad de Salamanca existe desde hace siglos a pesar de que varios de sus miembros han estado yendo y viniendo hace un largo tiempo, del mismo modo que «solemos decir que los ríos y las fuentes son los mismos, a pesar de que su caudal nace y desaparece conti-

12. *Contra* Jonathan Barnes, «Aristotle and Political Liberty», *op. cit.*, p. 263.

13. Richard Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 275-276. Cf. Andrés Rosler, «Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles», *Deus Mortalis*, I, 2002, pp. 34-55.

14. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, tr. Juan Luis Vermal, 2a. ed., Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 227-228, 236. Karl-Heinz Ilting, «Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie», en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 75-76, n. 28, explica que «[e]n la medida en que entiende a la comunidad política como “sustancia”, Hegel se expone al peligro de considerar a los ciudadanos únicamente como accidentes o cualidades de esta sustancia (véase *Rph.*, §§ 146, 156 add.). De este modo él fue menos cauteloso que Aristóteles, quien cuidadosamente evitó llamar “sustancia” a la comunidad política (véase Ar. Pol. A 2 1253 a 19-23)». Quizás la interpretación de Ilting sobre Hegel sea discutible. Así y todo, me interesa porque suscita una discusión sobre el papel que desempeña la categoría de sustancia en la teoría política.

nuamente» (*Pol.* III.3 1276a35-9).¹⁵ Los individuos pueden ser pensados como «accidentes» respecto del todo del cual sean miembros en la medida en que el grupo no dependa de ninguno de ellos en particular para poder existir. Ésta es una cara de la moneda. Por el otro lado, un orden social se convierte en activo o actúa sólo a través de las acciones de los individuos. Los grupos o instituciones simplemente desaparecen si sus accidentes se niegan a desempeñar su papel en la sustancia. Si bien el todo ético puede arreglárselas sin algunos de sus accidentes, no puede subsistir si se deshace de todos al mismo tiempo. Por supuesto, de aquí no se sigue tampoco que los individuos puedan disponer a voluntad de los grupos a los que pertenecen. Hay muchos aspectos que deben ser tenidos en cuenta sobre el costo, el sentido, coordinación, etc., necesarios para que los individuos transformen las instituciones sociales. Pero sí parece ser razonable creer que, en cierto sentido, en el caso de la comunidad política la sustancia depende de sus accidentes. Finalmente, el desempeño del papel de «accidente» o «parte» en alguna «sustancia» o «todo» social bien puede beneficiar a los individuos involucrados.

En lo que concierne al estudio de la concepción aristotélica del bien común en sí mismo, la adhesión de Aristóteles a la concepción servicial de la autoridad política,¹⁶ según la cual el propósito esencial de la autoridad política es ocuparse del bienestar de sus súbditos (v.g. *Pol.* III.6 1279a17-8), es susceptible de ser interpretada al menos de dos maneras diferentes. Dado que está formulado de manera bastante amplia, el bien común aristotélico puede ser entendido (a) de modo que la política debería apuntar al bien común de literalmente *todos* los ciudadanos, o bien (b) de modo que el bien de la pólis es superior al de los ciudadanos y que por lo tanto el primero puede ser superior y ocasionalmente perjudicial al bien de los ciudadanos. De este modo, podemos distinguir entre dos concepciones del bien o interés común. (a) Según la doctrina individualista del interés común, promover el bien común simplemente *es* o *consiste* en promover el bien o los fines de los ciudadanos de la pólis individualmente considerados. La pólis sólo es o puede ser feliz o floreciente en la medida en que los ciudadanos individuales sean felices o florecientes en sentido amplio. «Por lo tanto, la mejor constitución debe tomar en serio el hecho de que sus miembros son individuos distintos y

15. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 121. En *Pol.* v.10 1311a31-2 Aristóteles parece hacer una distinción entre los dos «cuerpos» del tirano, *i.e.* entre el cargo que se ocupa y la persona del ocupante: «Los ataques van dirigidos unas veces contra la vida de los gobernantes, otras contra su cargo [*archên*]». Plutarco, *Brut.* 8.3, precisamente escribe que «se dice que mientras que Bruto se oponía al cargo, Casio odiaba al gobernante» (*Plutarch's Lives*, ed. Bernadotte Perrin, The Loeb Classical Library, Londres/Nueva York, William Heinemann, 1918, vol. VI, p. 142).

16. Sobre la concepción servicial de la autoridad política v. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 5, 56, 66.

debe respetar los intereses de cada uno de ellos». (b) En lo que hace a la concepción holista del interés común, «la pólis se asemeja a un organismo en que tiene un fin que es distinto de, y superior a, los fines de sus miembros individuales».¹⁷

Aunque a veces utiliza ciertas imágenes organicistas, su crítica a la propuesta socrática en la *República* (*Pol.* II.2 1261a16-22) sugiere que Aristóteles comparte la creencia de que la pólis no puede ni debe poseer la unidad de una sustancia orgánica. El interés común no puede tolerar la violación de la separabilidad de los individuos. El régimen ideal de Aristóteles «necesariamente será [...] esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz» (VII.2 1324a23-5). Él sostiene explícitamente que

bueno es una ciudad en cuanto que los ciudadanos que intervienen en su gobierno son buenos, y para nosotros todos los ciudadanos intervienen en el gobierno. [...] Aunque se diera el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, habrá que dar preferencia a esto; ya que de serlo individualmente se sigue el serlo todos (1332a28-37).¹⁸

Aristóteles se da cuenta de que la expresión «todos los ciudadanos son felices» es ambigua, dado que permite tanto una interpretación en términos de promedio o utilidad, cuanto una lectura que apunta a la ventaja mutua o “distributiva”: (i) todos los ciudadanos son excelentes, considerados colectivamente; (ii) cada uno de los ciudadanos es excelente, considerados individualmente. Mientras que (i) se deduce necesariamente de (ii), lo contrario no se da. Lo que (ii) implica es que ni el holismo extremo, ni tampoco las formas más atenuadas de holismo que permitirían comprometer la felicidad de algunos individuos para promover el bienestar de otros pueden cumplir con el requerimiento de que todos y cada uno de los ciudadanos sean excelentes.¹⁹ En líneas generales, la *Política* indica que Aristóteles defiende una posición moderadamente individualista, *i.e.* una forma de individualismo que incluye la actividad virtuosa en aras de los demás como parte constitutiva del bienestar individual.

La manera en que Aristóteles aborda las asociaciones intermedias también puede ser vista a la luz de esta interpretación moderadamente individualista. A diferencia de Platón, Aristóteles no cree que la existencia de comunidades no políticas o sociales en general represente un problema para o ponga en peligro a la comunidad política. Aristóteles no tiene inconvenientes en reconocer el papel que desempeñan las comunidades en el bienestar individual. El bienestar de los ciudadanos explica no sólo la existencia de la comunidad política sino además la

17. Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights...*, *op. cit.*, p. 193.

18. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 291.

19. Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights...*, *op. cit.*, pp. 222-3.

familia, las *philiai*, *hetairiai*, *phratriai*, *sussitai*, etc. A decir verdad, sería una exageración sostener que la razón de ser de estas asociaciones intermedias consiste en asegurar a los individuos una zona de escape de lo político, o un área privada o social en la que no se admite la intervención del Estado. En realidad, según Aristóteles estas asociaciones merecen ser preservadas «no porque crean un ámbito privado al cual podamos escapar de las demandas de la pólis, sino porque complementan la contribución de la pólis al bienestar».²⁰ Sin embargo, también parece ser un hecho que la libertad política se encuentra mejor protegida cuando existen numerosos niveles de actividad colectiva y privada fuera del ámbito político.

La referencia a Esparta al final del párrafo que hemos estado analizando (1337a31-2) tampoco puede ser citada para apoyar la acusación de totalitarismo contra Aristóteles. Aunque Aristóteles ciertamente elogia el sistema educativo espartano, lo hace debido a que Esparta se toma la educación en serio y pone en marcha un sistema común, y no debido a la absorción total del individuo en la comunidad que parece resultar de dicho sistema. Debemos tener en cuenta que aquí Aristóteles sólo hace referencia a la actitud espartana respecto de la educación, de modo que él es capaz de criticar en otras partes de la *Política* las metas específicas del sistema espartano sin contradecirse. En los libros VII y VIII, Aristóteles critica severamente los fines incorrectos de la política educativa espartana (v.g. VII.14 1333b5ss.; cf. II.9 1271a41-b10). En verdad, los libros VII-VIII adoptan en general un punto de vista esencialmente normativo y juzgan la mo-

20. Richard Kraut, *Aristotle, op. cit.*, p. 209. Trevor J. Saunders, en su comentario al libro segundo de la *Política*, explica que «Aristóteles aprueba tales pautas, no directamente porque son focos de lealtades no estatales o de “subsidiariedad” o de independencia o libertad contra el totalitarismo o tiranía; él no menciona esta cuestión aquí [II.3 1262a14-24], aunque en términos amplios él es consciente del problema (1313a34 ss., cf. 1262a40ss.)» (*Aristotle: Politics. Books 1 and 11*, tr. y coment., Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 113).

Por otro lado, la *República* de Platón puede ser mucho más humana que la pólis ideal aristotélica. Aunque ambos proponen en sus regímenes ideales una jerarquía de actividades según las capacidades de los participantes, extraen conclusiones cuyas consecuencias políticas son radicalmente distintas. Platón cree que las calificaciones de un ser humano determinan qué clase de actividad tiene derecho a realizar. Por lo tanto, aquellos que no son virtuosos no pueden acceder a cargos políticos. Pero esto no les impide tener derecho a la propiedad privada ni tampoco los excluye del interés común. Aristóteles, por el contrario, sostiene que la exclusión debe ser total. La falta de virtud no sólo determina qué clase de actividad será realizada sino además implica la exclusión de todo tipo de beneficio social. Mientras que Platón defiende un reparto gradual de cargas y beneficios, para Aristóteles es una cuestión de todo o nada: los ciudadanos obtienen todos los beneficios y privilegios económicos y políticos; el resto corre con todos los costos y cargas de la vida social. Cf. Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der polis durch Aristoteles*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1980, pp. 45-47, 61-63; David Charles, «Comments on M. Nussbaum», en Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik»*, *op. cit.*, pp. 193-194.

ralidad de las constituciones en virtud de las metas que éstas persiguen, *i.e.* su contribución a la felicidad (v.g. 8 1328a36-41; 9 1328b33-8); Esparta es objeto de duras críticas cuando es sometida a la prueba de *eudaimonia*. De este modo, aunque Esparta merece cierto reconocimiento debido a que ha hecho de la educación una cuestión pública, el elogio aristotélico no debe ser entendido en términos de un apoyo sin reservas a dicho régimen, como si lo único que justificara un sistema público de educación fuera el mero hecho de ser público, sin que importaran sus métodos y fines (cf. II.7 1266b34-5; VIII.4 1338b29-30).²¹ Un sistema público de educación debe servir al bienestar de los ciudadanos, y sus métodos deben ser racionales y esencialmente persuasivos (VII.13 1332b4-8).²²

No hay que olvidar que, sin ser un defensor acérrimo, Aristóteles aprueba en líneas generales el impulso democrático o propiamente político de la cultura griega a partir de la mitad del siglo VIII a.C.²³ De hecho, en *Pol.* IV.9 1294b19 elogia el equilibrio constitucional logrado por Esparta. Reporta que muchos describen al régimen espartano como democrático porque una de las características distintivas de dicho sistema es la crianza y educación de los niños pobres y ricos por igual (*homoiôis*) (1294b21-2). La misma igualdad se aplica a los adultos a lo largo de sus vidas (1294b24-5). Y según los estándares de v.8 1308a12-16 (con II.9 1270b9, 18-19), Esparta también debería ser considerada una democracia debido a las oportunidades políticas abiertas a toda la ciudadanía: «la igualdad que los demócratas pretenden para la multitud no sólo es justa, sino útil cuando se

21. Richard Kraut, *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 222, n. 60, explica que «en otro lugar (*E.E.* 1248b37-1249a16, *Pol.* 1271b7-10) Aristóteles critica a los espartanos porque persiguen la virtud sólo en aras de otros bienes. De este modo, él elogia sus leyes porque *intentan* moldear un carácter virtuoso; pero dado que una persona virtuosa, según Aristóteles, debe elegir la virtud por sí misma y no como un medio para otros bienes (*N.E.* 1105a31-2), él no puede creer que el legislador espartano haya *logrado* moldear un carácter virtuoso. De manera similar, Sócrates elogia a Esparta y a Creta por prestar atención al problema político más importante: cómo hacer buenos a los hombres. Pero obviamente no puede creer que estas ciudades hayan resuelto el problema».

22. Cf., por ejemplo, la recepción del sistema espartano de educación en la Francia del siglo XVIII: «La educación prescripta por Licurgo podría ser defectuosa en sí misma e inapropiada para un Estado moderno, pero al menos era rigurosa y pública. [...] La importancia de la educación, y del medio social en general, parecía irresistible; y divorciar a la política de éstos, imposible. Sea que uno estaba ansioso de reconciliar y re-identificar al rey con el pueblo, el gobierno y el gobernado; más preocupado por diseminar la ilustración quitando la educación de las manos del clero oscurantista y del padre ignorante; o simplemente desilusionado por la educación tradicional del colegio, como un ejercicio puramente intelectual dirigido a la memoria antes que al juicio, y ocupado con temas inútiles e irrelevantes: poner la instrucción en manos del Estado parecía ser la respuesta» (Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition...*, *op. cit.*, p. 227).

23. Véase, v.g., Mario Vegetti, «L'io, l'anima, il soggetto», en Salvatore Settis (ed.), *I Greci: 1. Noi e i Greci*, Torino, G. Einaudi, 1996, pp. 431-467.

trata de iguales. Por eso, si los que ejercen el poder son bastantes, entonces son útiles para ellos muchas de las leyes democráticas. [... P]ues los iguales son ya una especie de pueblo».²⁴

Vicios constitucionales

Aristóteles en *Pol.* IV.8 1294a3-7 hace referencia a la *eunomia*, una noción típicamente espartana:

Eunomia no consiste en que sean buenas las leyes y no se las obedezca; por tanto, *eunomia* debemos pensar que es, de un lado, obedecer a las leyes existentes, y de otro, que sean buenas las leyes de quienes perseveran en ellas (pues también se puede obedecer a leyes que sean malas). Y esta obediencia es posible de dos formas: o a las mejores de las que tienen a su alcance o a las mejores en términos absolutos.²⁵

La idea de *eunomia* era usualmente asociada a la constitución espartana y su combinación específica de disposiciones políticas, sociales y económicas, y po-

24. W. G. Forrest, *A History of Sparta, 950-192 B.C.*, Londres, Hutchinson, 1968, pp. 152-153, habiendo enfatizado los defectos del orden constitucional espartano y expresado incluso su «desagrado por Esparta», explica que «Esparta fue el primer Estado que conocemos en aceptar la idea de que todos los ciudadanos, *qua* ciudadanos, eran iguales y en diseñar una constitución que permitía a estos ciudadanos dar una opinión definida y sustancial en el manejo de su ciudad. Estos derechos eran mucho más limitados, sus números mucho más reducidos que los de los atenienses; pero criticar a Esparta por esto es irrelevante, tan irrelevante como quejarse de que no hicieron ciudadanos a los helotas o *perioikoi*, y sería tan irrelevante como culpar a Rutherford por no haber inventado la bomba de hidrógeno cuando dividió el átomo. La idea estaba ahí, fue aplicada de manera notablemente efectiva y fue aceptada por la aristocracia derrotada con muchos menos problemas que lo que era usual en Grecia o que lo ha sido desde entonces». G. E. M. de Ste. Croix, cuyas simpatías igualitaristas son innegables, en su libro *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth, 1981, p. 284, de manera similar sostiene que «aun cuando consideremos a la esclavitud, *sub specie aeternitatis*, como un aspecto irredimiblemente malvado de cualquier sociedad humana, no debemos permitir que el hecho de su existencia bajo la democracia griega degrade esa democracia ante nuestros ojos, cuando la juzgamos según los estándares más altos de su época, ya que los Estados griegos no podían prescindir de la esclavitud bajo cualquier otra forma constitucional, y virtualmente no se planteó objeción alguna en la Antigüedad contra la esclavitud como institución». Por último, Douglas M. MacDowell, *Spartan Law*, Edinburgo, Scottish Academic Press, 1986, pp. 155-156, habiéndose preguntado por qué los espartanos soportaban el poder tiránico del eforado, responde que los espartanos «aceptaron las decisiones de los éforos, no sólo porque habían sido entrenados en su juventud para obedecer a la autoridad, sino también debido a que ésas eran las decisiones que habría tomado cualquiera de ellos. Por lo tanto, el derecho espartano no debe ser considerado antidemocrático, en lo que atañe a los ciudadanos espartanos. Para los foráneos, incluyendo a los *perioikoi* y helotas, tenía poca consideración, pero dentro de los límites de la ciudadanía fue un ejemplo clásico de derecho que encarnaba la voluntad popular».

25. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 175.

dría ser traducida como «buen sistema legal» o «buen gobierno».²⁶ En este texto Aristóteles informa que existen dos concepciones de *eunomia*. Mientras que la primera simplemente resalta el hecho de que el sistema legal es obedecido,²⁷ la segunda pone el acento en la bondad de las leyes que son obedecidas. Dentro de esta segunda concepción vemos que las leyes en cuestión pueden ser buenas en términos absolutos o relativos. Lo que nos interesa a nosotros en particular es que mientras que la primera concepción –llamémosla «descriptiva»– parece dejar muy poco espacio para la desobediencia dado que está definida lisa y llanamente en términos de obediencia, la referencia que hace la segunda –«prescriptiva»– a leyes «buenas» sugiere que es más permeable a la posibilidad de desobedecer leyes que contengan ciertos defectos. Dicho de otro modo, en el caso de la concepción prescriptiva, el hecho de que una ley sea obedecida no es en sí mismo suficiente para que el régimen en cuestión caiga bajo la descripción de *eunomia*. La cuestión es cuál es la posición que adopta Aristóteles al respecto.

Si bien Aristóteles emplea como vimos un término frecuentemente asociado al régimen espartano, él no deja de imprimirle su sello personal al añadirle en otros lugares de su obra ciertos rasgos que son típicos de su teoría política: en una pólis «eunómica» (a) cada ciudadano cumple con su deber (*MA* 10 703a29ss.) y (b) se presta la atención debida a la virtud de los ciudadanos (v.g. *Pol.* III.9 1280b5ss.). Queda por ver si Aristóteles también se inclina por agregar a la idea de *eunomia* la virtud típicamente espartana de obediencia ciega a la autoridad política.

Hay un pasaje en *Pol.* v.9 1310a14-22 que puede echar luz sobre la posición de Aristóteles al respecto. Retomando la importancia de la educación para la estabilidad de la constitución, él explica que

nula será la utilidad de las leyes más provechosas y refrendadas por todos los miembros del régimen si no son éstos habituados y formados en el régimen, si las leyes son democráticas, democráticamente, y si oligárquicas, oligárquicamente. Pues con que la falta de control [*akrasia*] se apodere de uno solo, se apodera también de la ciudad. Y consiste el recibir una educación acorde con el sistema no en esto, en hacer aquello de lo que gustan los oligarcas o los partidarios de la democracia, sino aquello con lo que puedan unos gobernar oligárquicamente y otros democráticamente.²⁸

La concepción descriptiva no parece ser compatible con la distinción que hace Aristóteles entre aquello que es simplemente placentero para los demócratas y

26. Por ejemplo, en inglés una expresión equivalente sería «law and order».

27. La lectura descriptiva de *eunomia* parece ser defendida por el político ateniense Cleón según lo reporta Tucídides: «una ciudad con leyes peores, pero inmutables, es más fuerte que otra que tiene [leyes] buenas, pero sin autoridad» (*Historia de la guerra del Peloponeso*, III.37.3, tr. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000, p. 72).

28. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 224-225.

oligarcas –y por lo tanto es llevado a cabo a menudo por ellos– y lo que realmente redundaría en el interés o está de acuerdo con el espíritu de una democracia u oligarquía. Aunque Aristóteles aboga por una educación que se oriente hacia el régimen, él nos advierte que no debemos confundir dicha educación con la satisfacción de los caprichos democráticos u oligárquicos. Muchas veces tales regímenes no saben lo que en verdad es bueno para ellos o les conviene. Dado que la concepción descriptiva de *eunomia* conduciría precisamente a la satisfacción políticamente peligrosa de deseos irracionales, *i.e.* allanaría el camino para una política educativa que simplemente formaría el hábito de obedecer al sistema legal independientemente de las metas y políticas que se siguieran de la constitución, esta interpretación es incompatible con la idea de una educación inspirada en el espíritu de la constitución antes que en la persecución de cualquier fin que se siguiera sin más del régimen político.²⁹ La idea de una política educativa que se proponga preservar la constitución debería incluir la inculcación de una actitud crítica respecto de la ley de la pólis, y esta actitud crítica –que puede ser expresada en términos de una lealtad apropiadamente entendida hacia la constitución– bien puede en ciertas circunstancias conducir a la desobediencia y a la resistencia.³⁰ Aristóteles aclara en v.9 1310a1-2, al delinear su argumento a favor de una educación en el espíritu de la constitución, que las constituciones bien pueden ser destruidas por leyes sancionadas por legisladores y políticos ineptos.³¹ De esta

29. Cf. Pierre Pellegrin, «Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote», en Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik»*, *op. cit.*, p. 140: «si se deja desarrollar a las constituciones desviadas según las leyes estrictas de su propia naturaleza, ellas van camino a la ruina. [...] Hay, en Aristóteles, como una astucia de la razón política: no es por virtud que las constituciones desviadas moderan y contrarrestan sus tendencias viciosas, sino por el deseo de durar. Es decir, por gusto del vicio [...]. Pero al hacer esto se mejoran, lo cual es un homenaje, involuntario, del vicio a la virtud. Finalmente, pues, el maquiavelismo de Aristóteles es un “maquiavelismo ético”, en el cual el cinismo sirve finalmente a los fines de la excelencia».

30. Heinrich Ryffel, *Metabolé politeiôn. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Berlin, P. Haupt, 1949, p. 166, inmerso en el vocabulario de la Segunda Posguerra, tiene razón al decir que no debemos confundir el consejo aristotélico de educar a la juventud según el espíritu de la constitución con un llamado a «la obediencia ciega de un “Partido de la Juventud” [*Kadavergehorsam einer “Parteijugend”*]».

31. No parece ser acertada la idea de Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, tr. Jan Edward Garrett, Albany NY, State University of New York Press, 1993, p. 26, n. 166, según la cual «Aristóteles, quien aborrece situaciones de conflicto, requiere [...] que la educación deba conformarse *siempre* al tipo de régimen político [énfasis agregado]». P. A. Vander Waerdt, «The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy», *Ancient Philosophy*, 5, 1985, p. 87, también critica esta conclusión: «no hay sugerencia alguna en EN X 9 de que un padre que vive en un régimen inferior deba educar a sus hijos de acuerdo con los fines inferiores del régimen». Cf. Christopher Rowe (1984), reseña de R. Bodéüs, *Le Philosophe et la Cité*, *The Classical Review*, xxxiv, p. 210: «¿Podríamos realmente suponer que [...] Aristóteles está recomendando a aquellos que se encuentran bajo una tiranía que eduquen a sus hijos para que la apoyen, sin que importe su fuerte creencia en la importancia de la ley?».

creencia se podría inferir que, dado que es la tarea del buen ciudadano proteger la constitución (III.4 1276b28-9), los ciudadanos pueden en ciertas ocasiones ignorar justificadamente las leyes que destruyan la constitución.

El pasaje que hemos citado de *Pol.* v.9, entonces, parece abonar la tesis de que Aristóteles se inclina por la concepción prescriptiva de *eunomia*. Por supuesto, sabemos que Aristóteles cree que es muy importante cultivar el hábito de obediencia a la ley (II.8 1269a20-1), y que por lo tanto la obediencia es un ingrediente de peso en su receta para la *eunomia*, pero sólo partiendo de la presunción de la existencia de leyes (razonablemente) buenas. Las formas incorrectas de constitución tienden a sancionar leyes incorrectas (*Pol.* III.11 1282b11-13) y por lo tanto son las que menos pueden darse el lujo de sostener una política de obedecer cualquier clase de ley por el mero hecho de su proveniencia constitucional. Las constituciones incorrectas deben estar permanentemente en guardia contra sus propias leyes, ya que las aplican por su cuenta y riesgo (cf. VI.6 1320b33-1321a1).

Quizás sea la noción de constitución acrática, sugerida en el medio de nuestro pasaje (1310a19), la que revele más claramente la posición de Aristóteles respecto de la *eunomia*. A veces el sistema político cuenta con leyes básicamente correctas que no son aplicadas debido a una especie de debilidad de voluntad política, de modo que el régimen se aparta de sus propias leyes correctas y pone en práctica otras incorrectas. En este caso, el lector podría inferir fácilmente que un súbdito verdaderamente leal no debería obedecer estas leyes incorrectas, pero puestas en práctica, sino que debería ceñirse a las reglas que se ajustaran al espíritu de la constitución.³² De hecho, la analogía entre la *akrasia* individual y la colectiva nos reenvía a *EN* VII.10 1152a20-4: «el incontinente [*ho akratês*] se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas, [...]. El malo es semejante, en cambio, a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas».³³ El contraste entre el incontinente y el agente vicioso trae a la luz el hecho de que la necesidad de la pólis incontinente de ceñirse a sus propias leyes depende de la bondad de tales leyes. El problema con la legislación viciosa en el contexto de *EN* VII.10 consiste precisamente en que *es* aplicada, a diferencia de la pólis acrática. Nadie aprobaría la observancia del vicioso de sus propias leyes y por lo tanto la observancia que una pólis incorrecta hiciera de sus leyes. Por el otro lado, pocos se opon-

32. Cf., v.g., Moses Finley, *El nacimiento de la política*, tr. Teresa Sempere, Barcelona, Crítica, 1986, pp. 160-161, sobre la explicación que da Alcibiades sobre su desobediencia a Atenas en aras del patriotismo.

33. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. María Araujo y Julián Marías, 3a. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 115-116.

drían a que el agente vicioso desobedeciera sus propios deseos y creencias incorrectas, y otro tanto sucedería en el caso de una pólis incorrecta respecto de sus leyes. Así como la teoría ética requiere que no cumplamos con requerimientos inmorales, del mismo modo la teoría política parecería apoyar en ciertas ocasiones la decisión de desobedecer leyes y decretos injustos. Hasta aquí parece ser claro que en lo que hace a la filosofía del derecho aristotélica, a pesar de su énfasis en la importancia de obedecer al derecho, la obligación política no es un bien intrínseco, sino sólo un medio para un cierto fin.

Volviendo a Esparta en sentido estricto, parecería que esta idea de obligación u obediencia política limitada o restringida subyace a la evaluación que hace Aristóteles en *Política* VII.14 de la constitución y política educativa espartanas. Él critica la educación espartana por estar dirigida predominantemente a la guerra. Aristóteles informa que algunos escritores han sostenido que, gracias a un entrenamiento pensado para hacer frente al peligro, los espartanos habían llegado a dominar sobre muchos otros. Sin embargo, continúa Aristóteles, los espartanos «ya no tienen el imperio» y «han dejado de ser felices y el legislador de ser bueno». Y agrega: «es ridículo además que mientras permanecían en las leyes de aquél [*sc.* el legislador], sin que ningún obstáculo les impidiera usar de esas leyes, hayan dejado de vivir bien» (VII.14 1333b23-6).³⁴ Aristóteles atribuye el fracaso de los ciudadanos espartanos en su intento de ser felices a la concepción incorrecta del bien humano sobre la cual basaron su constitución. Su legislador, presumiblemente Licurgo, había diseñado la constitución sobre la base de una concepción del bien, que fue a su vez celosamente defendida y observada, y tal observancia –lograda mediante una estricta obediencia– condujo a Esparta a su estado actual de infelicidad. Se sigue de la explicación de Aristóteles que la creencia espartana en la obediencia en términos de un valor intrínseco fue uno de los factores esenciales que contribuyeron a su infelicidad. Aristóteles incluso sugiere en 1333b24 que les hubiera ido mejor si habrían tenido a alguien o algo que les hubiera impedido obedecer sus leyes.³⁵

34. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 295. La traducción-cum-paráfrasis de VII.14 1333b19-26 hecha por E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity 1*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1965, p. 295, es claramente agua para nuestro molino: «Aristóteles escribe con desdén, “pero ahora que los espartanos han perdido su supremacía, es evidente que no son felices y que su legislador no era un buen hombre. Es cómico [...] que no hayan podido vivir bien [...] precisamente *porque* adhirieron a sus leyes y nadie les impidió vivir según ellas” [énfasis agregado]».

35. Jean Aubonnet (trad. y coment.) *Aristote. Politique*, Paris, Belles Lettres, 1986, vol. III.1, p. 264, parece malentender este pasaje al sostener, quizás sobre la base de Xen. *Lac.* XIV, que lo que Aristóteles trata de decir es que la infelicidad de los espartanos se debió a su *desobediencia* a la ley. De hecho, Aubonnet cita las consideraciones de Pedro de Alvernia sobre 1333b23-6 para abonar su teoría: «Irrationabile enim est, si leges eorum et respublica rectae sunt quod viventes secundum eas non vi-

La creencia de Aristóteles en que a pesar de —o precisamente debido a— su estricta observancia de las leyes los espartanos no pudieron alcanzar o mantener la felicidad es todavía más significativa dado que en otro lugar Aristóteles mismo señala algunos aspectos elogiados de la constitución espartana (v.g. en *Pol.* II.9: su estabilidad política, la concesión de derechos políticos al pueblo, la meta que se propone el sistema de comedores comunes, etc.), si es que no se basa directamente en Esparta para delinear gran parte de su pólis ideal. En otras palabras, Aristóteles parece ocupar una posición adecuada para poder evaluar a Esparta. Para decir lo menos, no se lo puede acusar de animosidad alguna en contra de ella.³⁶

También es digno de ser mencionado que el rechazo implícito que Aristóteles hace de la obediencia espartana no sólo proviene del hecho de que su argumento parte de la premisa del régimen ideal (*Pol.* VII-VIII), sino que además sería aplicable si partiéramos de las premisas compartidas o fijadas por el régimen espartano mismo (II.9 1269a29-34). Por ejemplo, tomemos el régimen de comidas en común. Todos los ciudadanos espartanos asistían a dichas comidas (II.9 1271a26-37), ya que los derechos de ciudadanía dependían de dicha asistencia y este hecho a su vez puede ser explicado por la creencia en que la pertenencia a es-

vant rectae» (Santo Tomás, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. Spiazzi, Roma, Marietti, 1951, p. 392, n. 1211. El comentario de Pedro de Alvernia parece basarse a su vez en *Pol.* VII.1 1323a17-18; cf. Platón, *Leg.* VII 790b6-8). Ahora bien, Aubonnet tiene razón al decir que Aristóteles critica al legislador espartano, pero el resto de su interpretación es incorrecta: dado que es imposible que los súbditos obedezcan una constitución correcta y sean infelices (la opinión de Pedro de Alvernia), y como los espartanos no eran felices, Aubonnet concluye que éstos no obedecieron la constitución («[les Spartiates] n'ont pas observé les lois»). Por lo tanto, él parte de la base de la corrección de la constitución espartana y simplemente pasa por alto que Aristóteles de hecho dice que los espartanos sí obedecieron las leyes (1333b23). Pedro de Alvernia no comete el error de Aubonnet: lee cuidadosamente a Aristóteles (*si Lacedaemoni praedicti perseverantes in eisdem legibus* [énfasis agregado]), añade que «es bien sabido» que aunque se ajustaron a sus leyes no llevaron una vida perfecta (*non ducant optimam vitam*), y entonces sobre la base de la conexión entre obediencia a constituciones correctas y el bienestar Pedro concluye que (*igitur*) ni las leyes ni el diseño institucional (*ordinatio*) de la constitución eran correctos. Una salida para Aubonnet sería sostener que si bien los espartanos obedecieron leyes nuevas e incorrectas, ellos desobedecieron las leyes originales y buenas. Esto podría tener algún asidero si Aristóteles pensara que la constitución original de Esparta era correcta. Pero no es el caso. Es el legislador mismo el responsable de los errores del régimen espartano: la constitución espartana era incorrecta desde su origen, aunque las consecuencias sólo salieron a la luz mucho después (VII.14 1333b6-7; cf. II.9 1269a30-4 con II.1 1260b29; véase Eckart Schütrumpf (trad. y coment.), *Aristoteles Politik II-III*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, pp. 295, 284-285, y «Aristotle on Sparta», en A. Powell and S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, Londres, Routledge, 1994, pp. 334, 338-339.

36. Cf. F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris, E. de Boccard, 1933, p. 325: «Rien n'exprime mieux à la fois ce qui les rapproche [Lacédémone et l'État d'Aristote] et ce qui les sépare tous les deux que l'expression dont s'est servi Th. Gomperz [*Les Penseurs de la Grèce*, vol. III, p. 432] pour désigner la cité bâtie par Aristote: "une Sparte pacifique"». Cf. también Eckart Schütrumpf, «Aristotle on Sparta», *op. cit.*, p. 337: «In Sparta Aristotle finds both light and dark sides».

tos grupos era parte importante del intento de atenuar los intereses privados en aras de la solidaridad para con el grupo y de la lealtad cívica.³⁷ La institución funcionó en la medida en que los ciudadanos espartanos podían sufragar el costo de dichas comidas, pero apenas surgieron las crecientes diferencias de riqueza e ingresos los más pobres no pudieron hacerlo y pronto fueron privados del derecho de ciudadanía. De este modo se desarrolló una forma no deliberada de oligarquía como resultado de la disminución del número de ciudadanos. La combinación de la reducción de la cantidad de ciudadanos con el expansionismo espartano resultó ser fatal. El caso espartano en su conjunto parece abonar la tesis aristotélica según la cual la concepción descriptiva de *eunomia* a menudo bien puede hacer que una pólis incorrecta cave su propia fosa.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Abstract

This paper explores two arguments against the claim that Aristotle espouses an antiliberal conception of political allegiance. Emphasis is placed on Aristotle's handling of the apparent Spartan endorsement of blind obedience in his discussion of public education and eunomia.

37. Véase Trevor J. Saunders, *Aristotle: Politics. Books I and II, op. cit.*, p. 156.