

# UACM

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

---

*Nada humano me es ajeno*

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

Ciudad, Ciudadanía, y Formas de Gobierno en la  
Política de Aristóteles

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN  
CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

PRESENTA

JUAN AUGUSTO RUELAS GUTIÉRREZ

Director de trabajo recepcional

Mtro. Adrián López Cabello

Ciudad de México, enero de 2017.

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.



**El nombre de Aristóteles sugiere la idea de algo impersonal, sin tiempo, intelectualmente soberano sobre el mundo entero...**

**Werner Jaeger**

## **Agradecimiento Especial**

Agradezco a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México la oportunidad que me brindó de crecer profesionalmente. Asimismo, por el recurso asignado para llevar a cabo el empastado y la impresión de este trabajo. No me queda más que retribuir, con este ejemplar, la cortesía de esta valiosa casa de estudios.

## **INDICE**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **CAPÍTULO I**

##### **LA CIUDAD ARISTOTÉLICA Y SUS ELEMENTOS INTEGRALES**

I. La ciudad aristotélica

I.I. La familia

I.I.I. Relación señor- esclavo

I.I.II. Relación conyugal y relación paternal

I.I.III. Administración del hogar

I.II. La ciudad ideal

#### **CAPÍTULO II**

##### **LA CIUDADANÍA ARISTOTÉLICA Y SUS COMPONENTES SUSTANCIALES**

II. La ciudadanía en el debate moderno: Marshall y Kymlicka

II.I. La ciudadanía en Grecia y Roma

II.II. La ciudadanía en Aristóteles

II.III. La virtud aristotélica

II.IV. La virtud cívica

II.V. La virtud del buen hombre y del buen ciudadano

#### **CAPÍTULO III**

##### **FORMAS DE GOBIERNO Y PÉRDIDA DE LAS CONSTITUCIONES**

III. Formas de gobierno

III.I. Democracia y oligarquía

III.II. República y democracia

III.III. Tiranía y monarquía

III.IV. Pérdida de las constituciones: teoría de la revolución aristotélica

### **CONSIDERACIONES FINALES**

### **BIBLIOGRAFÍA**

## Introducción

La Política de Aristóteles, que bien podría significar una respuesta a la profunda crisis en la que se hallaba el ordenamiento socio-político de los griegos, es, como señala el filólogo alemán, Werner Jaeger, el arquetipo perfecto de las ciencias morales contemporáneas.<sup>1</sup> En ella encontramos los fundamentos sustanciales de la economía y la ciencia política modernas. Antes bien, Aristóteles fue el primero en exponer la teoría de valor de uso y valor de cambio como resultado de una función económica doble, idea que, más adelante, será retomada por el filósofo alemán Carlos Marx, en su estudio sobre la economía capitalista. La Política, en efecto, se destaca por su profunda y aguda revisión de los mecanismos que integran la estructura política de su época: la polis. Dicho de otro modo, el examen de la ciudad, la ciudadanía y las formas de gobierno, hacen de aquella obra un tratado íntegro sobre los asuntos del Estado.

El presente trabajo retoma estos conceptos como objeto de estudio. Lo que se pretende es examinar los componentes de los cuales se sirve Aristóteles para estructurar su concepto de ciudad y ciudadanía. De ahí que, también, investiguemos los tipos de gobierno que identifica nuestro autor a lo largo de los libros III y IV de dicha obra. Libros en los cuales se aborda el tema de las formas de gobierno (III) y la mejor constitución posible (IV). Así pues, la importancia de nuestra monografía, radica en el hecho de que se presenta como una herramienta teórica que ayuda, no sólo al estudio, sino a la comprensión del pensamiento político del estagirita.<sup>2</sup> Objetivo que se persigue a través de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los elementos que inciden en la formación de los conceptos de ciudad y ciudadanía? ¿Cuáles son las formas de gobierno que identifica Aristóteles a lo largo de la Política?

---

<sup>1</sup> Jaeger Werner (2013) *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica. Pág. 335.

<sup>2</sup> Utilizamos "estagirita" como gentilicio para hacer referencia a Aristóteles. Recordemos que aquel nació en el año 384 a.C en Estagira, ciudad griega situada en la península Calcídica. Por otro lado, Aristóteles murió en el año 322 a.C. Su padre, Nicomaco, fue médico personal de Amintas III, abuelo de Alejandro Magno, Rey de Macedonia. Otros datos bibliográficos señalan que Aristóteles viajó a Atenas a los 17 años e ingreso a la Academia platónica. El amplio criterio científico del programa descrito en la República por Platón y la influencia de su padre, menciona William K.C. Guthrie, hacen de Aristóteles el primer sabio universal.

Ello ocurre porque consideramos que la revisión del pensamiento político de Aristóteles es de gran utilidad, toda vez que proporciona los recursos necesarios para analizar los principios sustanciales que subyacen a los actuales Estados-nación. Es decir, las categorías estudiadas en la *Política* proveen algunos recursos que llevan a ver en el Estado, sobre todo después de la Revolución Francesa y la Primer Guerra Mundial, algo más que un mecanismo de protección ante las amenazas externas. Por ello, el estudio de la ciudad aristotélica, como fin último que realiza los ideales de bien común y felicidad de los habitantes, podría desembocar en el Estado Benefactor (1950-1980) revitalizado, una vez que el Estado-Policía de Hobbes y Schmitt fue superado. Ello quiere decir que se puede reconocer, en la teoría política de los clásicos, sobre todo de Platón y Aristóteles, la esencia y fin principal del Estado asistencial. Asimismo, la influencia directa del gobierno mixto aristotélico es evidente, sobre todo, en las democracias modernas, que buscan, a través de la partición del poder, estabilidad y equilibrio.

Es importante, también, que el estudio de los clásicos sirva como herramienta crítica frente a la realidad imperante. Bajo este principio, y con el fin de entregar un instrumento teórico que estimule el debate y el análisis de los principios políticos de Aristóteles, es que se construye nuestro trabajo. En ese sentido, la revisión de la *Política* es, no sólo obligatoria, sino, en todo caso, necesaria. Ello, porque no es una obra prescrita, sino vigente que demanda ser releída. Así, la lectura de los clásicos, es, como señala Italo Calvino, una relectura de descubrimiento.<sup>3</sup> De ahí que otorguemos una primera aproximación al pensamiento político de Aristóteles, recreando, una relectura de acercamiento.

Siguiendo el argumento de Calvino, creemos que "Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir".<sup>4</sup> Razón por la cual se erige nuestro trabajo, ya que consideramos que la *Política* es una obra que, no obstante sus temas de actualidad, sigue siendo referente para la ciencia política moderna. Esto

---

<sup>3</sup> Calvino Italo (1995) *Por qué leer los clásicos*. Barcelona, España. Tusquets. Pág. 15.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

es: el estudio de los clásicos, como señala Norberto Bobbio, sirve para poder leer el presente y advertir, en cierto sentido, el futuro.<sup>5</sup>

Así pues, la siguiente reflexión teórica se divide en tres apartados. En el primero de ellos estudiamos el concepto de ciudad. Antes bien, partimos del hecho de que ésta presenta un sentido evolutivo que inicia en la familia y concluye en un orden superior que subsume a las demás organizaciones sub-políticas. De ahí que nuestra investigación nos remita a la unidad primaria de la cual surge la ciudad: la familia; examinando, también, sus elementos constitutivos. Es decir, analizamos la administración doméstica y los tres tipos de relación que la conforman. Las preguntas que guían este apartado son las siguientes: ¿Cuáles son los elementos que inciden en la configuración de la ciudad? ¿Es la ciudad resultado de la familia? ¿Cómo se encuentra constituida la familia? ¿Existe una ciudad ideal para Aristóteles? de ser así ¿de qué manera se organiza? Cabe señalar que utilizamos el término “unidades sub-políticas” para designar a aquellas formaciones que intervienen en el proceso de configuración de la ciudad: la familia y el municipio.

En el segundo apartado, examinamos los componentes sustanciales de la ciudadanía aristotélica. Creemos, en efecto, que aquella tiene como base primaria la virtud. Además, que es una condición política que permite realizar el ideal supremo de la ciudad: el bien común y la felicidad de los habitantes. En este apartado contextualizamos la temática incorporando la idea contemporánea de Marshall y Kymlicka. También, hacemos referencia al estudio de la ciudadanía en la antigua Grecia y el Imperio Romano. Asimismo, distinguimos entre la virtud cívica, es decir, la del buen ciudadano, y la virtud del hombre de bien, toda vez que, el elemento que logra diferenciarlas, es la participación política. Aquella, en efecto, se presenta como una categoría exclusiva a la cual, únicamente, cierto sector social tiene acceso. En consecuencia, las preguntas que guían este apartado son: ¿Cuáles son los componentes que constituyen la ciudadanía? ¿La ciudadanía es una condición política? de ser así ¿aquella logra influir en los ideales de bien común y vida feliz que subyacen a la polis?

---

<sup>5</sup> Bobbio, N. Pontara, G. Veca, S (1985) *Crisis de la democracia*. Barcelona, España.

En el último capítulo estudiamos las seis formas de gobierno que investiga el estagirita a lo largo de los libros III y IV de la Política. Establecemos, por tanto, que existe una relación constante entre la ciudad, la ciudadanía y las formas de gobierno. En otras palabras, la personalidad política de la ciudad depende de dos variables: la ciudadanía y el tipo de constitución.

La ciudadanía y la forma de gobierno, por tanto, son elementos dinámicos que influyen directamente en la manera en que se estructura la ciudad. Cabe señalar que este capítulo es más esquemático y expositivo que los dos anteriores. Así pues, retomamos dos elementos que nos permiten abordar nuestro objeto de estudio: quién gobierna y cómo gobierna. Estos criterios se hallan en la obra del filósofo italiano Norberto Bobbio, precisamente en su estudio sobre las formas de gobierno aristotélicas. Más adelante, exponemos las variaciones de la democracia y la oligarquía. Asimismo, detallamos la mezcla de estos regímenes, la cual tiene, como resultado, una categoría estable y conciliatoria: la *Politia*.

También, consideramos las causas por las cuales las constituciones modifican su estructura gubernamental. Nos referimos, evidentemente, a la teoría aristotélica de la revolución. Cabe añadir que, en este apartado, utilizamos algunos términos que podrían resultar confusos y que vale la pena aclarar. Por ejemplo, utilizamos constitución como sinónimo de forma de gobierno. Lo mismo ocurre con *Politia* y República, ya que ambas nociones sirven para designar a la ordenación política que surge de la mezcla entre Oligarquía y la Democracia.

Finalmente, para la realización de este trabajo, se siguió un esquema de análisis documental y revisión bibliográfica de las fuentes primarias.

## CAPÍTULO I

### La ciudad aristotélica y sus elementos integrales

#### I. La ciudad aristotélica

En este apartado revisamos uno de los conceptos clave del pensamiento político aristotélico: la ciudad.<sup>6</sup> Definición que proporciona Aristóteles al inicio de la *Política*; y precisa de la siguiente manera: “Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se construye a su vez en vista de algún bien”.<sup>7</sup> La ciudad, en efecto, se entiende como aquella asociación de individuos enfocada al bien común. Asimismo, tiene como principio sustancial la felicidad. Aquella se realiza toda vez que la comunidad política, tiene por causa, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia diaria.<sup>8</sup> Las acciones buenas, a su vez, se encuentran reguladas por la política. La política es, por tanto, la ciencia máxima que elige los instrumentos necesarios para la realización del bien común. Dichos elementos deben incidir en el comportamiento de los habitantes.

Así lo deja en claro Aristóteles cuando afirma:

La ciencia política, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde. Desde el momento en que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias al punto de ser por excelencia el bien humano.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Sobre el concepto de ciudad, tomamos como referencia la siguiente nota aclaratoria: “Ciudad traduce la palabra griega pólis que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado»). La pólis era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, 'de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero”, en:

Aristóteles (1988) *Política*. Editorial Gredos. Madrid, España. Pág. 45.

<sup>7</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F. Porrúa. pág. 157.

<sup>8</sup> *Ibíd.* Pág., 207.

<sup>9</sup> *Ibíd.* Pág., 4.

Por consiguiente, la ciencia política debe dirigir el comportamiento del hombre hacia el bienestar colectivo y la felicidad. La felicidad entendida como la actividad del alma conforme a la virtud. Así, la política pondrá énfasis en hacer a los ciudadanos buenos; obradores de buenas acciones; toda vez que elija las materias adecuadas que legislen sobre lo que debe hacerse y lo que no. Este proceso recae sobre la comunidad política. Y la comunidad política es la ciudad:

Si bien todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que el bien mayor entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás (...) está es la comunidad política que llamamos ciudad.<sup>10</sup>

El pasaje anterior establece; por un lado, que toda ciudad es una comunidad política; y, por el otro, que aquella es la organización social suprema; integrada por las demás unidades sub-políticas: la familia y el municipio. Esto es, la ciudad es aquella ordenación política que realiza el ideal de felicidad y bienestar colectivo de sus habitantes. Razón por la cual Aristóteles logra diferenciar entre comunidad política y organizaciones sub-políticas, es decir, entre poder político y poder real.

Con respecto a la diferencia entre poder político y poder real, la ciudad diverge de la familia en tanto no ejerce un poder real; antes bien, éste último recae sobre la familia. Esto es, la concepción aristotélica del poder político difiere de la noción platónica, toda vez que para éste: “el régimen político o la experiencia política es esencialmente lo mismo que la experiencia que interviene en el gobierno real, en la administración de la familia y en el gobierno de un amo sobre los esclavos”.<sup>11</sup> Para Aristóteles, en efecto, el dominio ejercido sobre la comunidad política no es similar al de la familia. Por tanto, la administración del hogar no puede ser similar al de la ciudad. Ello ocurre porque las relaciones que se establecen en la comunidad política y la familia son distintas.

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* Pág. ,157.

<sup>11</sup> Cropsey Joseph, Strauss Leo (comp) (2012) *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág. 138.

En otras palabras, el poder real se distingue del poder político, toda vez que el gobierno del amo sobre el esclavo no es igual al del gobernante sobre los gobernados. Este hecho le permite al estagirita alejarse de la noción distributiva de Platón y Jenofonte que plantean que la hacienda y el Estado se disponen de la misma forma; es decir, para estos autores, la familia y el Estado se administran de forma similar. Por otro lado, la defensa de la propiedad privada se suma a los componentes sustanciales que llevan al estagirita a comprender, familia y ciudad, de distinta manera. De ahí que la ciudad, como entidad máxima que subsume a las demás organizaciones sub-políticas, difiera notablemente de lo expuesto por Platón, para quien el Estado representa una asociación de individuos que buscan resolver sus necesidades:

El Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas (...)En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?.<sup>12</sup>

Este pasaje aclara, en primer lugar, el principio por el cual se constituye la ciudad platónica; es decir: la necesidad; y, por otra parte, el sentido económico de la misma: la especialización y la división del trabajo como base para la eficiencia y productividad de la ciudad.<sup>13</sup> Ello sucede porque la misma naturaleza del Estado estimula este tipo de relaciones. En ese sentido, Platón reconoce que el intercambio de bienes debe realizarse bajo la premisa del mercado, el cual tiene como “símbolo intermediario” el dinero. Aquella premisa choca con la visión aristotélica para la cual la polis (πολις) se configura a través de la búsqueda del bien común. No es, por tanto, el ente supremo que busca satisfacer las necesidades de sus habitantes. Por consiguiente, la ciudad no puede ser administrada como lo es la hacienda o el municipio.

---

<sup>12</sup> Platón (1986) *República, diálogos IV*. Editorial Gredos. Madrid, España. Pág., 122.

<sup>13</sup> Robert B., Ekelund, J.R, Robert F.Hébert (1993) *Historia de la teoría económica y su método*. México, D.F. McGRAW-HILL. Pág. 18.

Al momento de hacer esta distinción, Aristóteles se aleja de los preceptos políticos de Platón y Jenofonte para quienes, la ordenación del Estado y la familia son similares. Aquellos, por tanto, no son capaces de distinguir entre poder político y poder real: "Así pues no se expresan con acierto quienes creen ser lo mismo el poder político que el poder real, y lo mismo uno que otro que el poder que se tiene sobre la familia o sobre los esclavos".<sup>14</sup> Esta distinción le permite al estagirita establecer la diferencia entre la familia, como unidad primaria y el Estado como fin.

Así pues, la ciudad, para Aristóteles, se presenta como la comunidad política suprema que subsume a las demás organizaciones sub-políticas: la familia y el municipio. Además, se enfoca en la búsqueda del bien común y la felicidad de sus habitantes. Se sirve, asimismo, de la ciencia política como recurso para elegir los mejores mecanismos que legislen sobre lo que debe hacerse y lo que no; lo cual tiene como consecuencia la práctica de las buenas acciones. La ciudad, entonces, no es una comunidad que busque satisfacer las necesidades de sus habitantes. Esta visión difiere, por ejemplo, de los criterios políticos de Platón y Jenofonte. Así, la administración del Estado no va a ser similar a la de la hacienda. Ello quiere decir que los vínculos que se llevan a cabo en la familia (poder real) no son similares a los ejercidos en el Estado (poder político). En ese sentido, Aristóteles logra discernir entre la ciudad como asociación suprema por un lado; y la familia como unidad primaria, por el otro. Dicha distinción lo lleva a reconocer en la familia una esfera autónoma independiente del Estado. A continuación, estudiamos la unidad primaria que da pie al proceso evolutivo de la *πολις*; es decir, la familia, examinando, asimismo, sus elementos integrales.

---

<sup>14</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F. Porrúa. pág. 157.

## I.I. La Familia

Hemos mencionado que la comunidad política, o ciudad, es la entidad máxima que subsume a las demás organizaciones. Para Aristóteles, aquella, debe enfocarse en la búsqueda del bien común. A este principio subyace el ideal de la felicidad (εὐδαιμονία). La εὐδαιμονία, por tanto, entendida como la actividad del alma conforme a la virtud; concepto que difiere, por ejemplo, del enfoque kantiano; para quien la felicidad no es un ejercicio conforme a la virtud, sino un concepto opcional puro; es decir, a priori.

Así pues, el estagirita parte del estudio de las unidades sub-políticas desde una perspectiva evolutivo-natural; culminado, como es lógico, en la entidad máxima: la ciudad. Proceso que justifica cuando menciona que: “La mejor manera de ver las cosas en esta materia al igual que en otras, es verlas en su desarrollo natural y desde su principio”.<sup>15</sup> Aquel sentido progresivo se establece cuando señala que de la familia surge el municipio; y del municipio, la ciudad. Aquella se presenta, de este modo, como el resultado de la unión de varias familias; dicho de otra manera, como un organismo enfocado a la búsqueda del bien común, constituido con base en unidades primarias que integran la convivencia diaria. Por consiguiente, la familia se entiende como la plataforma sobre la cual se erige la ciudad.

Al respecto, Lord Carnes señala:

La familia en general es una asociación que sirve a las necesidades de la vida cotidiana. La primera forma de asociación producto de la satisfacción de las necesidades no cotidianas es la aldea, resultado de una unión de varias familias. La ciudad es la asociación completa o perfecta que surge de la unión de varias aldeas, y la primera que logra la autosuficiencia.<sup>16</sup>

De esta manera se establece el carácter natural y evolutivo que va de la familia al municipio, o aldea; y culmina en un orden superior, esto es: la ciudad, cuyo origen se encuentra en la familia. Ahora bien, si el municipio es el resultado del

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> Cropsey Joseph, Strauss Leo (comp) (2012) *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág. 139.

conjunto de varias familias y sobre ellas recae un orden natural; lo lógico es que la ciudad tenga el mismo principio. Dicho en otras palabras, la configuración de la ciudad es, efectivamente, natural, toda vez que la familia también lo es:

Sólo en la ciudad, pues, realiza el hombre su potencial de felicidad interpretado como la vida de acción de acuerdo con la virtud; y como la ciudad es esencial para la realización del potencial natural del hombre, la ciudad misma es preeminentemente natural.<sup>17</sup>

Así pues, la familia, de acuerdo con Aristóteles, es la primera organización instituida para la coexistencia diaria. Dicho esto, el estagirita procede al estudio de los componentes que conforman este sistema. Ello con el fin de analizar los elementos que componen la ciudad. Comienza el estudio de la familia enfocado, por un lado, en los tipos de relación; y, por el otro, en los factores que intervienen en el proceso de configuración de la unidad primaria que da pie a la ciudad; nos referimos, en efecto, al arte de adquirir bienes. Cabe señalar que Aristóteles distingue tres tipos de nexos que constituyen la familia: heril, es decir el vínculo entre el señor y el esclavo; marital, en la que forman parte la mujer y el cónyuge; y por último, la paternal, que refiere a la relación entre padre e hijo.<sup>18</sup> Tales vínculos obedecen a una estructura natural precisa: “Es (...) por necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer”.<sup>19</sup> Estos vínculos no son arbitrarios ya que se encuentran sujetos a una estructura natural que Aristóteles observa y que repercute en todo su sistema político.

A continuación examinaremos el primero de estos vínculos: la relación entre el siervo y el señor (despotiké).

---

<sup>17</sup> *Ibíd.* Pág., 140.

<sup>18</sup> Vale la pena mencionar la siguiente nota al pie de página : “Aristóteles es consciente de la falta de términos adecuados para indicar estas relaciones: la del amo sobre el esclavo o «heril», en griego *despotiké*; pero la relación «conyugal», *gamiké*, no es un término adecuado que recoja esa clase de poder, ni tampoco la «procreadora», *teknopoietiké*, que (...) substituye por el vocablo *patriké*”, en: Aristóteles (1988) *Política*. Editorial Gredos. Madrid, España. Pág. 53.

<sup>19</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F. Porrúa. pág. 157.

### I.I.I Relación señor - esclavo

La relación heril (despotiké) es la que se establece entre el señor y el esclavo. Esta correspondencia está sujeta a una dependencia con fines materiales; ya que el esclavo se concibe como un instrumento que ayuda a la reproducción de la economía doméstica. Sin embargo, el señor, no se caracteriza por la posesión de los siervos; para el estagirita, el verdadero señor es el que utiliza de manera adecuada sus herramientas. Queda implícita, de esta manera, la cosificación del esclavo en tanto instrumento de producción. Es decir, aquel constituye una parte del régimen familiar, toda vez que se presenta como una herramienta que permite la reproducción de la vida material de la hacienda. El propietario, por tanto, se caracteriza, en primer lugar, por saber mandar sobre su esclavo; y, en segundo lugar, por saber hacer uso de él.

Así lo establece Aristóteles cuando señala:

Las ciencias del esclavo son pues diferentes menesteres domésticos. La ciencia del señor, en cambio, consiste en saber usar de los esclavos, pues no se es señor por adquirir esclavos, sino por saber usarlos (...) el señor debe simplemente saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer.<sup>20</sup>

En ese sentido, el estagirita concibe al esclavo como un instrumento que sirve para las labores productivas de la hacienda. No obstante, esta relación de mando por parte del señor; y de obediencia, por parte del esclavo; se presenta como un vínculo recíproco y unitario que equilibra dicha comunión. Así, la naturaleza del esclavo se realiza cuando se establece la pertenencia del siervo a su señor. Por tanto: “Es manifiesto que hay algunos que por su naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”.<sup>21</sup> Queda claro, de este modo, el carácter natural de la esclavitud. Sin embargo, la reducción del siervo a poco más que instrumento, evidencia la necesidad de concebir a éste como medio para alcanzar la reproducción sistemática de la hacienda.

---

<sup>20</sup> Ibíd. Pág., 163.

<sup>21</sup> Ibíd. Pág., 162.

De suerte que la esclavitud no se funda en la superioridad física del señor, sino en las cualidades virtuosas que degradan al esclavo a la condición de sujeto-objeto. No obstante, y contrario a lo que pareciera, ésta tesis le permite al estagirita “humanizar” el sentido peyorativo de la esclavitud en su época.

Así pues, el esclavo no se encuentra lejos de la mujer, el obrero, o el niño:

El esclavo, en efecto, participa de la vida de su señor, mientras que el artesano está más distante, y no le toca de virtud sino justo lo que le toca de esclavitud, ya que el obrero de artesanía está en una especie de esclavitud limitada.<sup>22</sup>

Así, el obrero y el niño se encuentran en las mismas circunstancias que la mujer ya que participan de la esclavitud, aunque de manera restringida. Aristóteles señala que el hombre debe de mandar sobre su mujer; el libre sobre el esclavo; y, finalmente, el padre sobre el hijo. Ello sucede porque: “El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz; y el niño la tiene, pero imperfecta”.<sup>23</sup> El argumento que sigue Aristóteles para justificar éste hecho es que el sujeto que ejerce el poder participa de la virtud intelectual. Ello no significa que el niño, el obrero o la mujer no posean dicha cualidad; por el contrario, participan de ella, sin embargo, en menor grado. Lo cual quiere decir que no existe una sola virtud; aquella, en consecuencia, es dinámica y sujeta a las características de cada individuo. Respecto al esclavo, la causa de su virtud se encuentra en su propietario. Es decir, el siervo se presenta como una pieza sustancial que forma parte de un todo; toda vez que, para el estagirita, el esclavo se concibe como un elemento sustancial del señor. “Ahora bien, el esclavo es una parte del señor, como si dijéramos una parte del cuerpo, sólo que separada de él”.<sup>24</sup> De ahí que el esclavo se entienda como propiedad; una propiedad que forma parte de los recursos dispuestos para la reproducción de la hacienda.

Pasemos ahora al estudio de los siguientes vínculos: la relación conyugal (gamiké) y la relación paternal (patriké).

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* Pág., 171.

<sup>23</sup> *Ibíd.* Pág., 170.

<sup>24</sup> *Ibíd.* Pág., 163.

### I.I.II. Relación conyugal y relación paternal

La relación conyugal es la que se establece entre el varón y la mujer. Este vínculo surge de la necesidad biológica del hombre por dejar tras de sí descendencia. El matrimonio, de esta forma, perpetúa la especie humana. Por tanto, el hombre debe mandar sobre su mujer. Así lo establece el estagirita cuando afirma: “Al jefe de familia corresponde, en efecto, gobernar sobre su mujer y sus hijos”.<sup>25</sup> Encontramos en este argumento, de nueva cuenta, el elemento natural que justifica las relaciones de poder existentes en la familia. Así, de la misma manera que la situación del esclavo remite a su condición inherente, Aristóteles alude a las características naturales de la mujer para justificar su estado:

El macho está naturalmente mejor dotado que la hembra para el mando (haciendo omisión de casos aislados y antinaturales), y la edad y la madurez lo están mejor que la juventud y la inmadurez (...) El macho, por su parte, está en relación de superioridad con respecto a la hembra.<sup>26</sup>

Al jefe de familia no sólo le corresponde el gobierno sobre la mujer; le concierne, además, el ejercicio del poder sobre los hijos. Ello sucede porque los menores carecen de razón en tanto son limitados de experiencia y virtud. Aquella, como hemos mencionado, no es única; antes bien, corresponde a cada individuo de acuerdo a su naturaleza. Si la virtud fuese una sola, indica Aristóteles, en nada se diferenciaría, por ejemplo, el libre del esclavo. No obstante, éste argumento le permite estabilizar las relaciones sociales que conforman la familia. Estas, en efecto, se derivan de un orden natural. Respecto al vínculo paternal Aristóteles menciona que: “En cuanto al gobierno de los hijos es de tipo monárquico, pues el que los ha engendrado debe gobernarlos en razón del amor a que es acreedor como para ser mayor de edad, lo cual es forma propia del gobierno monárquico”<sup>27</sup>. Estos son los vínculos que se establecen en la familia. Dicho esto, pasemos a la exposición del segundo elemento que configura el régimen familiar: la administración de la hacienda.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.* Pág., 169.

<sup>26</sup> *Ibíd.* Pp. 169, 170.

<sup>27</sup> *Ibíd.* Pág., 170.

### I.I.III. Administración del hogar

Aristóteles menciona que el arte de adquirir bienes integra una de las partes sustanciales del régimen familiar. En ese sentido, el estagirita advierte la distinción entre crematística y economía (Οἰκονομία)<sup>28</sup>; aquella le permite alejarse, por ejemplo, de Patón, para quien esta ciencia consiste en el arte de hacer dinero. Así pues, la crematística, para Aristóteles, permite dirigir la adquisición de los bienes del hogar; en tanto la Οἰκονομία consiste en administrarlos. El gobierno de la hacienda, entonces, es la actividad que busca el beneficio propio mediante el intercambio. Se divide, asimismo, en doméstica y comercial. Esta última dispone de tres elementos: la venta, el préstamo con interés y el trabajo asalariado. Aquel se conforma de personal calificado y no calificado.

Existe, además, una tercera forma de crematística; es decir, la que tiene que ver con la minería y la tala forestal. Se caracteriza porque no está relacionada con los frutos de la tierra en sí. Recordemos que para Aristóteles, la crematística natural tiene que ver con la obtención de recursos naturales. Es decir, remite, por un lado, a los animales; y, por el otro, al producto surgido de la labranza. Por consiguiente, existen dos formas de adquisición que llevan a la riqueza: natural y antinatural. Es natural cuando la caza, la agricultura y el pastoreo forman parte de ella. La guerra, además, se presenta como otra forma de adquisición natural de recursos. Así lo deja en claro nuestro filósofo cuando menciona:

De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que,

---

<sup>28</sup> El término economía procede del griego, *Oikonomía (οἰκονομία)*. Se compone del sustantivo *oikos*, (*οἶκος*), y del verbo *nemo* (*νεμο*). Este último se refiere a la administración y distribución. Sin embargo, *oiko*, presenta algunos problemas a la hora de traducirlo directamente al español, lo cual reduce el amplio espectro de interpretación, pues alude a la unidad primaria y base sustancial de la cual surge la ciudad; es decir, la familia. Así pues, *Οἶκος* hace referencia, también, a los elementos sustanciales que configuran la familia; es decir, su espacio físico y propiedad. *Οἰκονομία*, la cual podemos traducir como dirección del hogar, apunta, en sentido aristotélico, al gobierno del patriarca sobre su casa

habiendo nacido para obedecer, se rehúsen a ello, y esta guerra es justa por naturaleza.<sup>29</sup>

Este párrafo deja en claro el sentido natural de la esclavitud, por un lado, y por el otro; justifica la guerra a aquellos que, comprendiendo su estado inherente, se rehúsen a servir. Por ello, obtener recursos mediante la guerra no es un hecho ajeno para Aristóteles; mucho menos una acción antinatural. Obtener recursos de forma antinatural supone una especie de utilidad; es decir, un excedente. La adquisición natural, entonces, es aquella que parte de la administración doméstica que procura tener a nuestra disposición bienes almacenados que: “son necesarios para la vida y útiles para la comunidad política.”<sup>30</sup>

Cabe señalar que el intercambio de bienes trajo consigo la aparición de la moneda; lo cual significó, como hemos indicado, el comercio lucrativo. Además, implicó un proceso evolutivo que culminó en una especie de mercantilismo insípido que tuvo como base la ganancia. Respecto a la introducción de la moneda sobre la base de un valor “simbólico” Aristóteles menciona:

Al depender más y más del extranjero la importación de artículos de que estaban menesterosos y al exportar a su vez aquellos que necesariamente hubo de introducirse el uso de la moneda (...) De aquí que para efectuar sus cambios los hombres convinieran en dar y recibir algo (...) de fácil manejo.<sup>31</sup>

En un principio, señala el estagirita, el valor estuvo determinado por el tamaño y por el peso del objeto; posteriormente, como se ha mencionado, tuvo un valor simbólico de referencia. Karl Marx menciona que la introducción de la moneda sobre la base de un valor figurado es lo que permitió a Aristóteles profundizar aún más en las relaciones económicas de su época, dicha concepción pudo alejarlo de Platón. Sin embargo, el estagirita no advirtió que el valor de una mercancía estaba determinado por el esfuerzo socialmente invertido. Antes bien, para él aquella relación tenía como plataforma la necesidad o utilidad. Marx, por su parte, señala que la base que sostiene el principio de la mercancía es el trabajo:

---

<sup>29</sup> Ibíd. Pág., 165.

<sup>30</sup> Ibíd. Pág., 165.

<sup>31</sup> Ibíd., Pág., 166.

El trabajo es (...) esa sustancia que toda mercancía contiene en sí, es un universal presente en cada bien y determina las proporciones del intercambio. En general, el trabajo es, en un sentido fisiológico, un gasto de fuerza de trabajo humano captado por los sentidos.<sup>32</sup>

Lo que impidió a Aristóteles explicar dicho proceso fue que no concibió la mercancía sobre el principio del trabajo socialmente invertido; toda vez que para él, la medida de intercambio correspondía, en la medida de lo posible, a la necesidad o utilidad. Sin embargo, esta utilidad corresponde a una relación de igualdad que concibe el intercambio de forma equivalente; esa, afirma Marx, fue la genialidad del filósofo griego. La reciprocidad del intercambio aristotélico queda establecida, por tanto, en el siguiente diagrama:

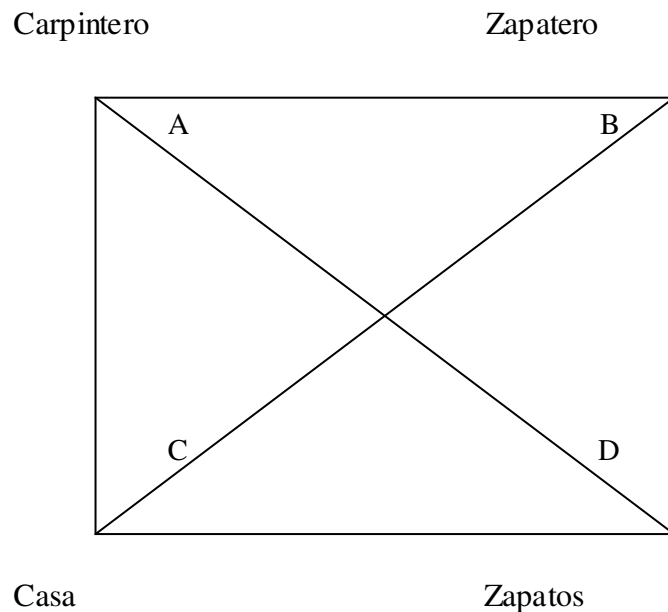


Figura 1. Esquema sobre la restitución proporcional

El esquema anterior fue elaborado por Nicole Oresme, economista escolástico, en su comentario sobre las obras de Aristóteles (siglo XIV); su propósito fue establecer un modelo geométrico que reprodujera el patrón de intercambio “óptimo” propuesto por el estagirita. Así, una vez que el zapatero y el carpintero canjean en el punto de intersección, se produce una restitución proporcional.

<sup>32</sup> Borisonik Hernán. “El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos”. Revista de Economía Institucional, vol. 15, N° 28, 2013. Pág., 187.

En ese sentido, la concepción aristotélica del intercambio produjo un fuerte impacto sobre la economía de la Edad Media. Asimismo, sirvió de base para los análisis posteriores. De ahí que Aristóteles mencione que es el excedente el que estimula el intercambio, Además, añade que las “estimaciones subjetivas”, al momento de realizarse aquel, surgen del vacío de una medida proporcional inherente a la mercancía. Así, en tanto que Marx ve en el trabajo socialmente invertido el valor universal propio de la mercancía, Aristóteles cree que la necesidad o utilidad crea un “optimo” en la transacción. Por ello son los individuos quienes establecen las ventajas en el cambio de sus mercancías. Como es lógico, aquel puede ocasionar disputas. Aquellas, por consiguiente, deben dirimirse en los tribunales.

Así pues, de lo anterior y con base en lo planteado por Robert B y Ekelund J.R. en la *Historia de la teoría económica y su método*, podemos deducir lo siguiente:

- I. El comercio sólo existe cuando existe un excedente.
- II. Debe de haber diferentes estimaciones subjetivas, entre los individuos que comercian, acerca del valor de cada excedente.
- III. Los individuos deben establecer una relación que reconozca la ventaja mutua potencial del intercambio.
- IV. Si surge una disputa en el intercambio aislado, respecto a la asignación específica de los beneficios, la proporción adecuada tendría que determinarse por parte de una autoridad administrativa, teniendo en cuenta las reglas comunes de justicia y el bienestar del Estado.<sup>33</sup>

Ahora bien, otro de los temas más importantes del libro I de la Política de Aristóteles, y que ha sido estudiado por muchos economistas, es la famosa distinción entre valor de uso y valor de cambio: Esto es, el valor de uso está determinado por la utilidad del objeto en tanto realiza el propósito por el cual fue creado.

---

<sup>33</sup> Robert B., Ekelund, J.R, Robert F.Hébert (1993) *Historia de la teoría económica y se método*. México, D.F. McGRAW-HILL. Pág. 23.

El valor de cambio, por su parte, refiere, no a las cualidades inherentes del objeto; sino a su capacidad para ser elemento de transacción conmensurable; es decir, recíproca en tanto es proporcional. Para el marxismo, como hemos visto, la utilidad no puede ser la medida que determine el valor de la mercancía. Así lo deja en claro P. Nikitin en su manual de economía política:

A primera vista parece ser que el valor de una mercancía es lo que origina su utilidad. Cuanto más útil es una cosa más valor debe tener. Sin embargo, la realidad demuestra a cada paso que la utilidad no es motivo de valor. A menudo las cosas más útiles no cuestan nada (el aire) o cuestan muy poco (el agua), en tanto que hay cosas de poca utilidad para el hombre que suelen costar extraordinariamente caras (los diamantes).<sup>34</sup>

Este párrafo deja en claro la no viabilidad de la teoría aristotélica del valor en cuanto necesidad o utilidad; toda vez que, según argumenta Nikitin, las cosas más valiosas no se rigen por este principio. Así, Nikitin destaca que tampoco la demanda, ni la escasez puedan ser la causa del valor; aquella es, como se ha indicado: el trabajo. Así pues, hemos mencionado que la crematística se encarga de la adquisición de los bienes; en tanto la *Oikonomía*, se ocupa de su utilidad. De la crematística, distinguimos la forma natural y la forma no natural. La distinción entre aquellos dos elementos es la forma de vivir; es decir, en tanto la primera se presenta como el medio de adquisición de manera ilimitada, en lo que supone un argumento hedonístico, la economía, que no consiste en la riqueza, refiere a una concepción eudemonística. Además, la percepción positiva de la crematística, que consiste en la adquisición necesaria y sustancial de los bienes, guía hacia el buen vivir. Así, las formas “artificiales” de la crematística conducen, por ejemplo, a la usura, y a la obtención ilimitada de recursos. Por ello, disponer de los bienes necesarios para la reproducción de la familia, y, por tanto, de la pólis, se presenta como el óptimo natural al cual tiende la economía. Dicho esto, pasemos al estudio del prototipo de la ciudad ideal aristotélica.

---

<sup>34</sup> P. Nikitin (2004) *Economía Política*. México. Ediciones Quinto Sol. Pág., 32.

## I.II. La ciudad ideal

Aristóteles comienza el libro VII de la *Política* con la siguiente afirmación: “A quien haya de hacer una adecuada investigación de la constitución mejor, le será forzoso definir en primer lugar cuál es la vida más digna de escogerse”.<sup>35</sup> Para ello, el estagirita elabora una compleja teoría que tiene como finalidad, explicar, en términos generales, en qué consiste la mejor constitución; y cuál es su principio subyacente. Así, encontramos a lo largo del libro VII, los elementos sustanciales que dan soporte a la teoría aristotélica de la ciudad ideal, los cuales podemos agrupar en dos elementos; por un lado, lo concerniente a la administración física, y, por el otro; aquello que tiene que ver el gobierno de la constitución.

En cuanto a la administración del territorio, Aristóteles divide la problemática en dos componentes; a saber, cuál ha de ser el número de habitantes y cuál la extensión del territorio. Así lo deja en claro cuando afirma: “El primer elemento, pues, del material político es la población, a cuyo respecto hay que considerar cuál debe ser su número y cuál su calidad natural; y otro tanto en lo tocante al territorio su extensión y cualidad”.<sup>36</sup> El número de habitantes no está definido, en efecto, por la cantidad de elementos que componen la ciudad; más aún, “la multitud indiscriminada”<sup>37</sup> no es un criterio trascendente que permita definirla; antes bien, aquella se establece en función de sus ciudadanos, es decir, aquellos que participan en las labores administrativas y judiciales de la ciudad. Los ciudadanos, como veremos en el próximo capítulo, son el eje principal que da forma a la personalidad política de la ciudad. Por el momento, Aristóteles define la mejor constitución en función de la cantidad de ciudadanos. Ello sucede porque las constituciones grandes, en términos numéricos, son difíciles de gobernar. De modo que el estagirita apela, de nueva cuenta, a la experiencia de otras ciudades cuando afirma:

---

<sup>35</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 278.

<sup>36</sup> *Ibíd.* Pág., 282.

<sup>37</sup> *Ibíd.* Pág., 283.

La experiencia misma pone de manifiesto que es difícil, tal vez imposible, que pueda legislarse bien la ciudad demasiado populosa; y de hecho no vemos ninguna, entre aquellas que tienen fama de gobernarse bien, que deje tener cierto freno en esto de la población.<sup>38</sup>

Aristóteles suma las características numéricas de la ciudad a la buena legislación. Sin embargo, sabe que toda ciudad se compone de esclavos, metecos y extranjeros, por ello, la ciudadanía va a ser el elemento clave que le permita distinguir entre aquellos que forman la “multitud indiscriminada”, y aquellos que, debido a sus características socioeconómicas, inciden en las labores políticas de la ciudad. Estos últimos, en efecto, son los ciudadanos. En ese sentido, toda ciudad debe contar con cierta restricción poblacional. Para el estagirita, aquella no debe ser demasiado grande; lo cual impediría su legislación. Por el contrario, la ciudad ideal debe de garantizar la autosuficiencia (αὐτάρκεια). Esto es, la ciudad mínima se presenta como el ideal poblacional perfecto, toda vez que una población pequeña garantiza la αὐτάρκεια de la comunidad; lo cual trae como consecuencia una vida decorosa.

Aristóteles discute sobre cuáles son las partes que integran la ciudad. Por tanto, aquellos que participan de la ciudadanía son quienes integran y dan forma al sentido político que rige la pólis, nos referimos, en efecto, a la clase deliberativa, armada y religiosa; ésta última es la encargada de dirigir el culto a los dioses. Los labradores, artesanos y obreros, sin embargo, forman parte de la ciudad, inciden en su funcionamiento, aún así, no son parte “sustancial”. Vemos pues que el culto religioso es parte fundamental de la ciudad. A este respecto, el estagirita menciona que los ciudadanos que se hayan retirado deben presidir este servicio. Aristóteles también menciona que: “Ni del labrador ni del obrero debe hacerse un sacerdote, ya que lo debido es que a los ciudadanos pertenezca el culto a los dioses”.<sup>39</sup> Más aún, el culto religioso debe de tener un lugar apropiado para realizar dicha actividad.

---

<sup>38</sup> Ibíd.

<sup>39</sup> Ibíd. Pág., 288.

La mejor constitución debe de contar con un territorio ideal que permita su debido funcionamiento. Esta cualidad le permitiría granizar la autosuficiencia. Es así como Aristóteles delinea los requisitos necesarios para que dicha empresa se realice; por eso señala: “la tierra debe ser tal que permita a sus habitantes vivir holgadamente una vida de ocio liberal y con templanza”.<sup>40</sup> Queda implícito, en este párrafo, el núcleo central de la teoría aristotélica del ciudadano por un lado, y, por el otro, el vínculo estrecho entre ciudadanía y constitución; que, como hemos visto, forma parte sustancial de la ciudad ideal. El ciudadano, en efecto, tiene que contar con los elementos suficientes que le permitan cultivar la virtud. Aquella no es posible si no se tiene el tiempo suficiente para la reflexión. Por tanto, la ciudad ideal debe de proporcionar los elementos necesarios que faciliten el adiestramiento y ejercicio de la virtud.

El espacio físico que describe Aristóteles está encaminado, en primer lugar a la defensa ante amenazas externas, y, en segundo lugar, a proveer a los habitantes los elementos necesarios para que la αὐτάρκεια se realice. Respecto al primer punto, la ciudad debe de ser: “De acceso penoso para el enemigo y de salida fácil para los ciudadanos”.<sup>41</sup> Asimismo, el emplazamiento debe estar dirigido, tanto hacia el mar como hacia la tierra. Ello sucede por dos cuestiones, una, encaminada a la defensa y que Aristóteles establece de la siguiente manera: “Para repeler, en efecto, más fácilmente al enemigo, la defensa y el auxilio deben de organizarse por ambas partes, por tierra y por mar; y en la ofensiva también, para infligir daños a los agresores”;<sup>42</sup> y, por otro lado, la posición de la ciudad tiene que estar enfocada al intercambio comercial “Asimismo entra dentro de las necesidades de la ciudad el poder importar los artículos de que carece y exportar el excedente de sus productos, pues la ciudad debe de practicar el comercio en su propio interés”.<sup>43</sup> De este modo justifica Aristóteles la mejor ubicación de la ciudad. Sin embargo, éste ideal funciona, únicamente, para los fines propuestos por él, que son la autosuficiencia y el buen vivir.

---

<sup>40</sup> Ibíd. Pág., 284.

<sup>41</sup> Ibíd.

<sup>42</sup> Ibíd.

<sup>43</sup> Ibíd.

Por otro lado, si el fin de la ciudad es la hegemonía militar, como en el caso de Esparta, habrá que considerar una planeación enfocada a éste propósito. Para Aristóteles, lo importante no es buscar la guerra, sino la felicidad y la αὐτάρκεια de sus habitantes. No obstante, aquella es necesaria para mantener la paz. Así, la ciudad debe de tener murallas, ya que garantizan el resguardo de los ciudadanos. Aquellas son vitales toda vez que aseguran el fin principal de la ciudad: la felicidad de sus habitantes. A este respecto Aristóteles menciona:

Habría de convenir en que la defensa más segura en la guerra está en las murallas (...) Pretender que las ciudades no deben rodearse de murallas es como procurar un territorio fácil de invadir y allanar en torno de él los lugares montañosos, o como no rodear de muro las casas particulares, con el pretexto de que esta defensa hará cobardes a sus moradores.<sup>44</sup>

En ese sentido, Aristóteles también se preocupa por la ubicación correcta de los edificios dedicados al culto divino y a la administración pública. Aquellos, menciona, deben de tener siempre el mismo lugar. Asimismo, la plaza del mercado y la plaza libre, cuyo fin es la recreación y los negocios, deben de situarse en distinto lugar. El mercado, en efecto, debe de contar con una ubicación que le permita almacenar las mercancías provenientes del mar y la tierra. La administración propuesta se extiende hasta los bosques en los cuales habrá inspectores y guardias que cumplan las funciones de vigilancia.

Por otro lado, la salud es un tema importante para el estagirita. Por ello cree que es significativo situar a la ciudad en una dirección específica. Los depósitos de agua, también, tienen que contribuir a la salud de los residentes. Por ello, afirma, el suministro de aguas debe ser prioridad para la ciudad. Así lo deja en claro cuando menciona:

Si pues hemos de preocuparnos por la salud de los habitantes, ésta depende de que la ciudad esté bien situada en un sitio sano y con una sana orientación, y en segundo lugar que el uso de aguas sanas, cuyo suministro no debe mirarse como

---

<sup>44</sup> Ibíd. Pág., 290.

algo superfluo. Aquello, en efecto, de que nos servimos más y con mayor frecuencia para nuestro cuerpo, es lo que más contribuye a la salud; y este efecto natural tiene la influencia del agua y del aire. <sup>45</sup>

Hemos mencionado los elementos físicos de la ciudad: el territorio y el número de habitantes; así como los factores políticos que en ello inciden, por ejemplo, la división por clases. De modo que los ciudadanos se definen por su participación en las labores políticas de la ciudad. Quedan excluidos los obreros, campesinos y artesanos. La ciudad debe construirse teniendo en cuenta las amenazas externas. Aquella debe ser de acceso penoso para el enemigo pero de salida fácil para los ciudadanos. Asimismo, los templos dedicados al culto religioso y los edificios públicos se deben situar en un mismo lugar. Además, la ciudad tiene la obligación de procurar seguridad y bienestar físico.

Así pues, nos hace falta definir dos elementos sustanciales que dan forma a la ciudad ideal de Aristóteles; la propiedad, y la felicidad como principio subyacente. La propiedad, en efecto, no debe ser común, como ocurre con Platón; por el contrario, aquella debe de ser dirigida por los ciudadanos: “Ya que no nos pronunciamos en el sentido de que la propiedad deba de ser común, como han dicho algunos, aunque si deba hacerse de ella un uso común”.<sup>46</sup> Así, cuando habla de uso común, Aristóteles se refiere a una partición peculiar de la tierra; es decir; existe una parte colectiva y otra particular. La parte común, a su vez, se divide en dos porciones; una dedicada al pago de los servicios sacerdotales y otra enfocada al subsidio de las comidas comunales. La propiedad individual, se divide, también, en dos fracciones; una que se situara cerca de la frontera y otra cerca de la ciudad. Es decir, se asignan dos lotes a cada individuo con el fin de contribuir a la igualdad de condiciones, y, de este modo, mantener la paz entre los pueblos vecinos y los mismos residentes. El propósito de Aristóteles, por tanto, es crear un óptimo en la repartición de la tierra.

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> *Ibíd.* Pág., 281.

Ello traerá como consecuencia un sistema económico equilibrado, toda vez que, a diferencia de Platón, el estagirita cree que no es la propiedad común la causa principal de la paz social; por el contrario, argumenta que la propiedad colectiva es el elemento subyacente de los conflictos sociales. Ello ocurre porque existe una fuerte tendencia en el hombre a poner mayor énfasis en el cuidado de lo que considera suyo. La propiedad común, por tanto, no garantiza la estabilidad social.

Por otro lado se encuentra el fin principal hacia el que tiende la ciudad, que es la autosuficiencia y la felicidad de sus habitantes. La αὐτάρκεια, en efecto, garantiza un sistema económico y social que provee a los ciudadanos los recursos necesarios para llevar una vida buena. Ello sucede ya que el principal beneficio no está en la adquisición de recursos ilimitados, ni tampoco en el ejercicio de una vida dedicada a la molición; la autarquía, en efecto, provee los recursos que conducen a la felicidad, en tanto son los necesarios para una vida decorosa: “La autosuficiencia consiste en tenerlo todo y no carecer de nada”.<sup>47</sup> Ello va de la mano, como hemos señalado, con el fin principal de la ciudad: la felicidad: “Ahora, sin embargo, estamos considerando la constitución mejor, y ésta es aquella con arreglo a la cual será la ciudad supremamente feliz”.<sup>48</sup> Ahora bien, la felicidad consiste, como lo ha señalado en la *Ética*, en el ejercicio y la práctica de la virtud. En ese sentido, la ciudad será virtuosa cuando sus ciudadanos lo sean. Los elementos que determinan que un hombre sea bueno y virtuoso son tres: la naturaleza, el hábito y la razón. El hábito, como veremos en el siguiente capítulo, es el eje principal que sustenta la teoría aristotélica del ciudadano. La naturaleza, en efecto, puede ser modificada por el hábito; la razón al igual que el lenguaje, es lo que distingue al hombre de los demás animales. La virtud, entonces, consiste en guardar equilibrio entre estos tres componentes. Esta es, a grandes rasgos, la teoría aristotélica de la ciudad. A continuación revisamos el tema de la ciudadanía en la *Política*. Cabe mencionar que partimos de la revisión de dicho concepto a partir de la concepción de los autores modernos Marshall y Kimlicka.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.* Pág., 284.

<sup>48</sup> *Ibíd.* Pág., 287.

## CAPÍTULO II

### La ciudadanía aristotélica y sus componentes sustanciales

#### II. La ciudadanía en el debate moderno: Marshall y Kymlicka

El componente sustancial de la ciudadanía, hoy día, es el vínculo jurídico del individuo con el Estado. Esto es, el reconocimiento de derechos políticos y sociales. La ciudadanía, por tanto, se traduce como el instrumento que permite al sujeto participar en el funcionamiento de las instituciones a través de la inclusión social. De esta forma, “el ciudadano ideal es el que interviene en la vida pública y está dispuesto a someter su interés privado al interés general de la sociedad”.<sup>49</sup> Dicho interés incluye la pertenencia a cierto territorio. Al respecto, el sociólogo estadounidense Thomas Janowski, menciona que la ciudadanía implica una dimensión jurídica y territorial que remite a la idea de nacionalidad.

Así pues, el desarrollo de la democracia y el surgimiento de nuevos paradigmas en la forma de ver e interpretar la ciudadanía trajeron consigo novedosos enfoques que lograron insertarse en el debate contemporáneo. Por ejemplo, el doctor J. Olvera<sup>50</sup> siguiendo la idea de Samuel Huntington, menciona que la tercera ola de la democracia, que comienza en 1974, puede leerse como la reconstitución del concepto de ciudadanía en el continente americano.<sup>51</sup> Lo mismo sucede con el filósofo canadiense Will Kymlicka quien aporta una herramienta teórica, desde el liberalismo, para el análisis de la ciudadanía multicultural. Así, mediante un enfoque étnico, propone “complementar los principios tradicionales de los derechos humanos con una teoría de los derechos

---

<sup>49</sup> Steenbergen, B. van (Ed.), “The condition of citizenship” Sage, Londres, 1994 en Ramírez Sáiz, Juan Manuel (enero-abril, 1995) “Las dimensiones de la ciudadanía Implicaciones teóricas y puesta en práctica”. Espiral, N° 1 ,90.

<sup>50</sup> Olvera Alberto J. (2008) *Ciudadanía y democracia*. México DF. Cuadernos de divulgación del Instituto Federal Electoral. IFE.

<sup>51</sup> Samuel Huntington analiza los ajustes democráticos ocurridos alrededor del mundo entre los años 1974 y 1990. Período que comienza con la *Revolución de los Claveles*; es decir, con el golpe de estado en Lisboa, Portugal y avanza hacia Latinoamérica a fines de los años setenta. Asimismo, destaca el proceso democratizador en los países comunistas; período que comienza con la transición multipartidista del sistema electoral de Hungría, el cual desintegró la hegemonía del partido único. También estudia los eventos ocurridos en África y Medio Oriente. Para una lectura más amplia sobre el tema véase:

Huntington Samuel (1998) *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX*. Barcelona. Paidós.

de las minorías”.<sup>52</sup> Aquellas, sostiene, deben formar parte de la agenda liberal. En consecuencia Kymlicka distingue dos tipos de estado: el multicultural y el poliétnico. Los primeros se incorporan a raíz de estados preexistentes; los segundos, por su parte, son resultado de la inmigración. A continuación sugiere: “la adopción de derechos poliétnicos de representación o de autogobierno específicos o en función de grupo”.<sup>53</sup> Es decir, la ciudadanía para el filósofo canadiense, debe incorporar a la agenda liberal, el estudio de los derechos de las minorías. Aquellos garantizan, por un lado, la integración; y, por el otro, el autogobierno.

Ahora bien, los sucesos ocurridos a finales de los siglos XX e inicios del XXI, permitieron ampliar el concepto de ciudadanía. Dichas transformaciones, políticas y sociales, proporcionaron al filósofo canadiense los elementos necesarios para construir su concepto de ciudadanía. La inmigración, por ejemplo, es un concepto que le permitió edificar su teoría de los estados poliétnicos. Sobre este tema J. Olvera señala que: “Esta nueva migración masiva de fines del siglo XX e inicios del XXI plantea retos enormes y no considerados en el concepto de ciudadanía, tradicionalmente asociado con el de nación y nacionalidad”.<sup>54</sup> En ese sentido, el aporte de Kymlicka es novedoso como interesante y evidencia la necesidad de replantear e incorporar nuevos elementos a su estudio.

Por otro lado, T.H. Marshall, siguiendo la tradición sociológica, distingue tres esferas en las que se divide la ciudadanía: civil, política y social. Concibe el ámbito político como aquella expresión jurídica que permite la participación política. La esfera civil se presenta, asimismo, como el derecho necesario para la recreación individual en torno a la propiedad, la libre expresión y la justicia. Por esfera social entiende: “desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado”.<sup>55</sup> El

---

<sup>52</sup> Kymlicka, W (2002) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós pág. 18.

<sup>53</sup> *Ibíd.* Pág., 241.

<sup>54</sup> Olvera Alberto. J (2008) *Ciudadanía y democracia*. México DF. Cuadernos de divulgación del Instituto Federal Electoral. IFE. Pág.14

<sup>55</sup> Marshall, T.H. Bottomore Tom(2007) *Ciudadanía y clase social*. Madrid. Alianza. Pág. 25.

aporte del sociólogo británico, al estudio de la ciudadanía, radica en la inclusión de un ámbito social; es decir, una ciudadanía basada en este principio:

Las razones de Marshall para añadir una dimensión social a la ciudadanía son bien conocidas: no se puede disfrutar de una ciudadanía plena en los planos civil y político en ausencia de determinadas condiciones previas, las cuales están ligadas, directa o indirectamente, a los recursos materiales que hacen posible una vida digna <sup>56</sup>

Para el sociólogo británico, el ejercicio de la ciudadanía implica la garantía de un mínimo de seguridad económica y servicios sociales como la educación: “la validez –asegura Marshall- del modelo universal e integral de ciudadanía del proyecto liberal depende de que el disfrute de los derechos cívicos se extienda a todas las capas de la sociedad, sin excepciones de ningún tipo “. <sup>57</sup> De este modo, la ciudadanía social implica la creación de un espacio independiente del Estado. Aquella autonomía, asegura Olvera, comprende al individuo como un: “sujeto competente y capaz de tomar decisiones y de reconocer sus intereses y preferencias”. <sup>58</sup> Así pues, para Marshall, los derechos sociales complementan la noción de ciudadanía. Con ello se garantiza cierta especie de igualdad entre los miembros de la sociedad; o como la llama Freijero, redistribución horizontal de los derechos. Dicha distribución, asegura Marshall, disminuye la desigualdad generada por el capitalismo; toda vez que la ciudadanía social quede inmersa en la dinámica del mercado. Sin embargo, para Thomas Bottomore, sociólogo marxista, la ciudadanía de Marshall debe medirse desde la óptica de los derechos humanos, sobre todo cuando “las enormes desigualdades entre las naciones ricas y las naciones pobres” <sup>59</sup> son más evidentes. Dicho esto, pasemos al estudio de la ciudadanía en Grecia y Roma; elementos que nos sirven de guía para, posteriormente, abordar el tema de la ciudadanía en el pensamiento político de Aristóteles.

---

<sup>56</sup> Freijero Varela, Marcos (2008) “¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (De Marshall a Sean)”. Andamios, revista de investigación social. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 5, N°9. Pp. 157-181.

<sup>57</sup> Marshall, T.H. Bottomore Tom (2007) *Ciudadanía y clase social*. Madrid. Alianza, pág. 25.

<sup>58</sup> Olvera Alberto J. (2008) *Ciudadanía y democracia*. México DF. Cuadernos de divulgación del Instituto Federal Electoral. IFE. pág.20.

<sup>59</sup> Marshall, T.H. Bottomore Tom (2007) *Ciudadanía y clase social*. Madrid. Alianza, pág. 137.

## II.I La ciudadanía en Grecia y Roma

El legado de Grecia, en lo que a ciudadanía se refiere, recae en dos modelos: el espartano y el ateniense. Para efectos de este apartado tomamos como referencia el modelo ateniense. Asimismo, estudiamos, brevemente, la idea de ciudadanía en Roma. Revisamos el caso de Grecia aproximándonos a las grandes reformas políticas que trastocaron dicho concepto

Así pues, la reforma política llevada a cabo por Solón<sup>60</sup> en el siglo VI a.C permitió pasar de un modelo aristocrático a un gobierno mixto (timocracia). De tal manera que el derecho a la ciudadanía pudo ampliarse. Lo mismo sucedió con la enmienda de Clístenes; la cual, mediante la isonomía (ἰσονομία); es decir la igualdad de todos ante la ley, permitió, sin distinción de origen, la participación de los habitantes de la ciudad en los asuntos políticos. En lo sucesivo, afirma Claude Mossé, “todos los ciudadanos del Ática (...) podían participar también en las Asambleas”.<sup>61</sup> Con ello, “Clístenes crea las condiciones que iban a permitir el desarrollo de la democracia ateniense”.<sup>62</sup> De ahí que el vínculo estrecho entre ciudadanía y democracia en el pensamiento griego, se vuelva una constante. Aristóteles mismo señala que fue Solón quien dio al pueblo el poder “de elegir a los magistrados y tomarlos en cuenta”<sup>63</sup>. Sin ello, señala, el pueblo hubiera seguido siendo esclavo del gobierno.

Otro elemento que contribuyó al establecimiento de la democracia en Atenas fue el ostracismo (ὄστρακισμός) según el cual, la Asamblea podía desterrar a aquellos ciudadanos considerados una amenaza para la ciudad. En efecto, “la ley solía

---

<sup>60</sup> Las medidas adoptadas por Sólon no habían podido resolver los graves conflictos políticos entre la aristocracia y la clase agraria, sobre la cual, afirma Mossé, pesaba la amenaza de esclavitud a causa de las enormes deudas. Las reformas ciudadanas de Solón intentaron equilibrar las fuerzas sociales entre los grupos antagónicos “suprimiendo la esclavitud por deudas y la anulación de las hipotecas que gravaban la tierra”. Los intentos de Sólon, parciales e incompletos, derivaron en la tiranía de Pisistrato. Para más información véase el siguiente estudio:

Mossé Claude (1970) *Doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona. A. Redondo Editor.

<sup>61</sup> Mossé Claude (1970) *Doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona. A. Redondo Editor; en Grecia (1982), México, ITAM.

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> Aristóteles. (1994). *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 195

aplicarse a políticos y se ponía en marcha cuando se consideraba que uno se desenvolvía más allá de sus atribuciones permitidas; su finalidad era evitar abusos de poder que pudieran poner en peligro la democracia”<sup>64</sup> El *ὄστρακισμός*<sup>65</sup>, que prevaleció a lo largo de todo el siglo V a.C tuvo como objetivo la lucha contra la tiranía. Por consiguiente, las enmiendas de Clístenes y Solón fortalecieron los derechos políticos y sociales de los habitantes. Ello trajo consigo una nueva forma de ver e interpretar la ciudadanía.

Por otro lado, una de las reformas más importantes del mundo griego fue la de Pericles<sup>66</sup> quien radicalizó la *ἰσονομία*. Aquella fue, por mucho tiempo, la base de la convivencia ciudadana. La llamada “democracia radical” otorgó, de esta forma, una mayor participación de los ciudadanos en la política. Ejemplo de ello fue la Asamblea, quien asumió las funciones ejecutivas, legislativas y judiciales de la ciudad. Así pues: “La consecuencia de todo este proceso es que Atenas no era gobernada por una casta profesional de políticos, sino por la ciudadanía misma; la política se elaboraba de abajo hacia arriba”.<sup>67</sup> Sin embargo, a la muerte de Pericles, el sistema político de la ciudad cayó en manos de los demagogos. Aquel suceso impidió, en efecto, el seguimiento de su política.

Los romanos, por su parte, utilizaron la ciudadanía como un instrumento de integración. Benito Corral, jurista español, señala que: “se pasa, así, de una etapa inicial en la que únicamente existían ciudadanos romanos (*romanni*), a conceder la ciudadanía romana a grupos de individuos federados o aliados de Roma (*latinni*).”<sup>68</sup> Esto quiere decir que la cualidad activo-participativa de la ciudadanía romana se extendió fruto de las conquistas.

---

<sup>64</sup> Mirrales Horrach (2009) “Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos”. Factótum. Revista de filosofía. 6, pág. 3.

<sup>65</sup> Del griego *ostrakismós* que significa destierro por ostracismo.

<sup>66</sup> Sobre el siglo de Pericles Xirau menciona: “El siglo V (...) representa la cumbre de la civilización griega. Atenas transforma su economía urbana en una economía internacional de la cual participan todas las ciudades griegas del mediterráneo; en lo político Atenas desarrolla, por primera vez en la historia, un sistema democrático”. En: Xirau Ramón (2003) *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. pág.38.

<sup>67</sup> Mirrales Horrach (2009) “Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos”. Factótum. Revista de filosofía. 6, pág. 4.

<sup>68</sup> Alaéz Benito Corral (2006) *Nacionalidad y ciudadanía: una aproximación histórico-funcional*. Centro de estudios culturales. Pág. 40.

En consecuencia, los romanos pudieron instituir varios grados de ciudadanía, de la cual participaron comunidades enteras. Aquella, en efecto, implicó la consolidación de derechos y obligaciones. Este último elemento consistía en la realización del servicio militar y pago de impuestos. En cuanto a los derechos, se podía votar y ser votado en la Asamblea y magistraturas. Así pues “Un ciudadano podía realizar diversas cosas: Casarse con cualquiera que perteneciera a una familia a la vez ciudadana y negociar con otros ciudadanos”<sup>69</sup>, además aquel podía exigir que se le juzgara en Roma si entraba en conflicto con el gobernador de la provincia donde residía. La ciudadanía, en efecto, consistía en vivir bajo la protección del imperio romano.<sup>70</sup> Así pues, señala Derek Heater, la ciudadanía romana implicaba una especie de virtud cívica (*virtus*), similar al concepto griego de *areté* (ἀρετή).

Por otro lado, hacia el año 338 a.C, el imperio romano, fruto de sus conquistas, añadió una especie de semi-ciudadanía que restringía los derechos políticos de los habitantes. Por ejemplo, no se podía votar y por tanto no se tenía acceso a las magistraturas. Posteriormente, ya en la época del principado, se llevaron a cabo las reformas más importantes de Roma. La primera de ellas corresponde a Octavio Augusto, quien concedió la ciudadanía a los soldados que finalizaban su servicio. La segunda enmienda la llevó a cabo Claudio, quien consintió este estatus a los no itálicos. Con ello, menciona Hórrach, las diferencias de clase entre los *honestiores* y los *humiliores*, se agudizaron.<sup>71</sup> Sin embargo, la reforma más importante fue la del emperador Carcalla, ya que mediante la Constitución Antoniana “la condición de ciudadanía ampliaba los límites geográficos y alcanzaba la totalidad de los habitantes libres del imperio”.<sup>72</sup> La ciudadanía romana, por tanto, se convirtió en un instrumento político de integración que ayudó a consolidar el poder del imperio más grande de la historia. Revisemos, ahora, el concepto de ciudadanía en Aristóteles.

---

<sup>69</sup> Mirrales Hórrach (2009) “Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos”. *Factótum. Revista de filosofía*. 6, pág. 7.

<sup>70</sup> Heater Derek (2007) *Ciudadanía una breve historia*. Madrid. Alianza Editorial

<sup>71</sup> Mirrales Hórrach (2009) “Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos”. *Factótum. Revista de filosofía*. 6, pág. 7.

<sup>72</sup> *Ibíd.*

## II.II La ciudadanía en Aristóteles

Aristóteles comienza el libro III de la *Política* definiendo qué es la ciudad. Aquella, considera, es una colección de ciudadanos. Una vez aclarado dicho concepto, procede a estudiar las condiciones y los elementos que conforman la idea de ciudadanía. Uno de esos componentes es la virtud. La virtud entendida como la disposición voluntaria encaminada a la realización del fin principal de la ciudad: el bien común y la felicidad de sus habitantes. La virtud, entonces, es el elemento que subyace a la estructura ciudadana que plantea el estagirita. Este tema lo abordaremos una vez que hayamos aclarado en qué consiste la ciudadanía aristotélica.

Así pues, la condición para ser ciudadano, de acuerdo con Aristóteles, es la participación en las magistraturas o en los tribunales: “llamaremos ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad”<sup>73</sup> Esta característica activo-participativa, propia de los griegos, establece que la construcción de la comunidad política (*koinonía politike*) debe orientarse a la práctica de las buenas costumbres; asegurando, de esta forma, la vida buena. La ciudadanía, entonces, se presenta como una condición excluyente que supone una especie de orden natural. Un orden natural que Aristóteles justifica mediante la omisión de determinados sectores, como los obreros y campesinos. Por ello menciona: “La verdad es que no hay que tener por ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no existiría la ciudad, puesto que ni aún los niños son ciudadanos”.<sup>74</sup>

Esta característica excluyente supone un extenso debate en el pensamiento político contemporáneo. Teorías como la desarrollada por el filósofo alemán Immanuel Kant, que proponen una ciudadanía basada en los principios universales del individuo, chocan con la concepción natural del estagirita. En ese sentido, sostiene que la garantía de la igualdad de cada ciudadano con los restantes miembros del cuerpo social se consigue mediante la abolición de

---

<sup>73</sup> Aristóteles. (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 192

<sup>74</sup> *Ibíd.* Pág., 202.

privilegios y situaciones estamentales.<sup>75</sup> Kant aboga, de este modo, por una ciudadanía cosmopolita que implica, ya no la noción virtuosa del ciudadano, como sucede con Aristóteles, sino su categoría universal.

Resulta interesante, también, la postura de los ilustrados franceses Diderot y D'Alambert, quienes conciben la ciudadanía como una condición inherente al individuo. Aquella posición no podía ser pensada bajo ningún régimen contrario a la democracia. Pérez Luño, jurista español, siguiendo esta idea, cita algunos fragmentos del artículo "La voz del ciudadano", de los cuales el más interesante es el siguiente:

La ciudadanía es una condición de la persona que vive en una sociedad libre. En las ciudades o en las comunidades políticas donde impera el arbitrio o la tiranía no existen ciudadanos. Para que tal condición se dé, es preciso que se garantice un orden político democrático que permita el ejercicio de las libertades.<sup>76</sup>

Así pues, para los ilustrados franceses, la ciudadanía no era posible en aquellos regímenes donde imperaba el mal gobierno; toda vez que aquella remitía a una condición del individuo libre inmerso en un gobierno democrático. Este mismo argumento lo encontramos en Aristóteles cuando una vez expuesta su definición del ciudadano, como aquel que interviene en las cuestiones políticas de la ciudad, señala que dicha idea "tiene cabal aplicación en la democracia".<sup>77</sup> Esto ocurre porque Aristóteles identifica que las nociones tradicionales incurren en muchas faltas como la de "considerar ciudadano al hijo de ambos padres".<sup>78</sup> De suerte que proporciona una teoría más abierta, en la cual el acceso a la ciudadanía se encuentre menos restringido; generando, de esta forma, un vínculo estrecho entre ciudadanía y democracia.

Ahora bien con respecto al nexo entre ciudad y ciudadanía, Aristóteles menciona que "Siendo como son varias las formas constitucionales, necesariamente habrá

---

<sup>75</sup> Pérez Luño Antonio (2004) *¿Ciberciudadani@ o ciudadani@.com?* Barcelona. Gedisa. Pág. 29.

<sup>76</sup> *Ibíd.* Pág., 27.

<sup>77</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 198.

<sup>78</sup> Megino Carlos (2012) "La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles". Bajo Palabra. Revista de Filosofía. 2, N° 7. Pág. 225.

varias formas de ciudadanía, y especialmente en lo que atañe al ciudadano que obedece”.<sup>79</sup> Ello quiere decir que la ciudadanía se encuentra sujeta al tipo de constitución vigente en la ciudad, lo cual trae como consecuencia que “en cierto régimen político han de ser ciudadanos aún el obrero y el campesino asalariados, mientras que en otros es imposible”<sup>80</sup> Esto es, la ciudadanía como una condición excluyente. Así pues, lo que permite distinguir entre unos y otros habitantes es la virtud. La virtud se presenta, de este modo, como el elemento central que conforma la idea del ciudadano, ya que los campesinos y obreros, debido a su condición de trabajadores manuales, no pueden cultivarla. La suprema virtud, por tanto, consiste en la apreciación intelectual

El vínculo entre ciudad y régimen, en efecto, es el componente que permite entender la naturaleza de la comunidad política, ya que: “la identidad de la ciudad se deriva obviamente de aquellos que son reconocidos como sus “ciudadanos”.<sup>81</sup> Esta categoría implica, en sí misma, un sentido hermético, contrario, como lo hemos visto, a los planteamientos de Kant, pero sobre todo a las nuevas propuestas como la de Kymlicka. La distancia, de este modo, entre el filósofo canadiense y el estagirita es abismal, no sólo por las implicaciones históricas, sino porque Kymlicka parte de la integración para formular su teoría de la ciudadanía, en tanto Aristóteles lo hace tomando como referencia un orden natural que permite distinguir entre unos y otros habitantes.

Precisamente Lord Carnes, en su estudio sobre Aristóteles, señala que el sentido de identidad política de la ciudad se infiere una vez que el estagirita introduce el concepto de ciudadanía como vínculo entre ciudad y régimen. Así, una vez establecida esta relación, Aristóteles advierte que la configuración de la ciudadanía remite a una posición del sujeto como virtuoso. De hecho, esta condición es la que le ayuda a reforzar el ideal natural de la ciudad, pues la ciudadanía sólo la poseen aquellos individuos que cuentan con los medios

---

<sup>79</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 202.

<sup>80</sup> *Ibíd.*

<sup>81</sup> Cropsey Joseph, Strauss Leo (comp) (2012) *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág. 142.

necesarios para cultivar la suprema virtud. Por tal motivo exceptúa a los obreros, niños y campesinos; los cuales, debido a su condición, no pueden adiestrarla.

Por otro lado, la ciudadanía aristotélica se presenta como una condición política. Así lo deja en claro Aristóteles cuando señala: "Llamaremos pues ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad; y llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente".<sup>82</sup> El texto anterior aclara dos puntos. Por un lado, el carácter político de la ciudadanía, que se manifiesta en la participación política de los ciudadanos; y, por el otro, la finalidad de la ciudad, es decir, el bien común y la autosuficiencia.

Ahora bien, la ciudad, de acuerdo con Aristóteles, se conforma a través del conjunto de ciudadanos. Ello quiere decir que son estos los responsables de la personalidad política de la ciudad. Sin embargo el estagirita se pregunta si los regímenes cuyo origen ha sido la violencia deben considerarse como actos de la ciudad. Su respuesta evidentemente es negativa. Por tanto, los actos propios de la tiranía y la oligarquía no son actos de la ciudad:

No falta en efecto quienes sucintan la cuestión de cuándo debe considerarse o no tal o cual acto de la ciudad (...) en cuyo caso, los actos de semejante régimen no se dirán actos de dicha ciudad sino en el sentido que puedan serlo los de la oligarquía o de la tiranía.<sup>83</sup>

Aristóteles refiere, de este modo, no sólo a la ciudadanía como un elemento imperante en los regímenes democráticos, sino alude, evidentemente, al vínculo entre ciudadanía y régimen, del cual nos hemos ocupado más arriba. Es decir, la ciudad es una comunidad de ciudadanos en forma de gobierno, por tanto, el gobierno, la comunidad de ciudadanos, son los responsables de la constitución política de la ciudad. Los actos de la oligarquía y la tiranía, entonces, no son actos de la ciudad, en tanto los ciudadanos no participan de las magistraturas o los tribunales.

---

<sup>82</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 198.

<sup>83</sup> *Ibíd.* Pág., 199

En ese sentido, para Aristóteles el ciudadano no existe en los regímenes contrarios a la democracia, ya que no son constituciones enfocadas al bien común y a la autosuficiencia. La ciudadanía, entonces, se presenta como un elemento dinámico sujeto al tipo de gobierno; pues el obrero y el campesino no serán reconocidos como tal en la tiranía, mientras que en algunas democracias sí y en otras no. No obstante, la ciudadanía propuesta por el estagirita tiene cabal aplicación en los regímenes democráticos, como lo hemos señalado.

En cuanto al carácter político de la ciudadanía, queda claro que aquel se expresa en el sentido que Aristóteles otorga al objetivo principal de la ciudad, es decir, la ciudadanía, como elemento central de la ciudad, es la encargada de encauzar el poder político, mediante su participación, hacia el bien común y la autosuficiencia. Aquella se lleva a cabo a través de dos vertientes: la participación legislativa y la participación judicial. Dicho de otro modo:

El ciudadano debe utilizar el debate para la elaboración de políticas y leyes, y llevar a cabo juicios para que esas leyes sean operativas. La forma más común de cumplir con estas obligaciones sería acudir a la Asamblea y prestar servicio en las instituciones municipales, así como formar parte del jurado, respectivamente.<sup>84</sup>

Estos elementos, junto a la intervención directa en las asambleas, son los que permiten la realización del poder político en la ciudad. Sin embargo, debido a su carácter preciso, no todos los habitantes de la ciudad pueden formar parte de ella. Para el estagirita la ciudadanía es una condición dinámica que depende en todo momento del régimen político de la ciudad. Por eso menciona que en algunas constituciones el obrero y el campesino pueden llegar a ser reconocidos como ciudadanos. El carácter político de la ciudadanía, en efecto, se presenta toda vez que los ciudadanos tienen acceso a los cargos públicos.

Así pues, la ciudadanía apunta a un modelo real de participación directa. Para que ese modelo funcione, señala Aristóteles, es necesario contar con la capacidad

---

<sup>84</sup> Heater Derek (2007) *Ciudadanía una breve historia*. Madrid. Alianza Editorial. Pág. 41.

de mando y obediencia. Aquella le permite diferenciar, por ejemplo, entre una democracia y una tiranía. Esto sucede porque en una democracia los ciudadanos mandan y obedecen. En una tiranía, por el contrario, el gobierno se encuentra en manos de una sola persona.

Al respecto Derek Heater menciona:

Mandar y dejarse mandar indica una forma de ciudadanía en la que el individuo se involucra directamente, en rotación; no se trata únicamente de acudir a votar cada unos cuantos años, si es que se está dispuesto a hacerlo. Quiénes constituyen exactamente esa totalidad ciudadana y qué forma adopta su mandato dependen inevitablemente de la forma de constitución del estado: una auténtica democracia otorga a la población mayor poder que otra forma de estado más restrictiva.<sup>85</sup>

Heater, de este modo, aclara varios aspectos de la ciudadanía aristotélica. Por un lado, señala el vínculo existente entre ciudadanía y democracia; y, por el otro, alude a la dependencia por parte de la ciudadanía respecto del régimen. Finalmente, advierte que la capacidad de mando-obediencia aristotélica refiere a un modelo de participación directa. En suma, la ciudadanía aristotélica puede resumirse en los siguientes puntos: a) como condición excluyente; diferenciada de las nociones integrales como la de Kant o Kimlicka; b) como condición política que permite la participación en los asuntos públicos de la ciudad a través del debate público en las asambleas; c) en la elaboración de políticas públicas que garanticen la autosuficiencia y permanencia de la ciudad; y, por último, d) como vínculo que permite entender la identidad política de la ciudad.

Así pues, para aclarar aun más nuestro concepto, estudiemos el elemento central del ciudadano: la virtud. Ello porque más adelante, examinaremos la virtud del buen hombre y la virtud del buen ciudadano.

---

<sup>85</sup> Ibíd. Pág., 40.

### II.III La virtud aristotélica

Antes de comenzar nuestro estudio sobre la virtud del buen hombre y la virtud del buen ciudadano, mencionemos, de manera general, uno de los elementos más importantes de la teoría ética de Aristóteles: la virtud. Para ello tomamos como referencia la *Ética Nicomaquea*. Descartamos la ética a Eudemo debido a la gran controversia sobre su autenticidad; a pesar de los estudios de Werner Jaeger, que aseguran, aquella fue escrita por Aristóteles.<sup>86</sup>

Así, el estagirita distingue dos tipos de virtud; las virtudes intelectuales y las virtudes morales. De las virtudes morales, Aristóteles señala que ninguna de ellas “germina en nosotros naturalmente”<sup>87</sup> y añade que “nada en efecto de lo que es por naturaleza puede por la costumbre hacerse de otro modo”<sup>88</sup> Para él, las virtudes morales no son aquellas que se reciben, primero en forma de potencialidades para luego ser traducidas en actos; sino aquellas que se transforman mediante la práctica; es decir las virtudes no se dan de forma natural: “Las virtudes (...) no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por costumbre”<sup>89</sup>

Así pues, a lo largo del libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles define lo que es la virtud. Para ello distingue entre las pasiones y potencias. Las pasiones son aquellas afecciones “a las que son concomitantes el placer o la pena”<sup>90</sup> Las potencias, por su parte, son las facultades “que nos hacen pasibles de esos

---

<sup>86</sup> Jaeger pone fin a los estudios sobre la autenticidad de la ética Eudemia, no sólo porque asegura que las dos éticas, la Nicomaquea y la Eudemia, son producción aristotélica, sino porque encuentra el punto de inflexión del pensamiento aristotélico al asegurar que aquel corresponde a un proceso evolutivo que comienza en la Academia de Platón y culmina en el periodo ateniense. Jaeger no cree que la obra aristotélica sea un cuerpo entero, como se pensaba, si no que se debe sobre todo a un proceso sucesivo que poco a poco se aleja de los preceptos de Platón. Ese criterio lo aplica al estudio de las éticas para resolver que fueron escritas por Aristóteles en periodos completamente distintos. Para una lectura completa sobre el desarrollo del pensamiento de Aristóteles véase:

Jaeger Werner (2013) *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

<sup>87</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 18

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> *Ibíd.*

<sup>90</sup> *Ibíd.* Pág., 21

estados”<sup>91</sup> Una vez realizada aquella distinción Aristóteles procede a definir lo que es la virtud; por tanto, si no es una potencia ni tampoco una pasión, lo lógico es que sea un hábito. Un hábito que se adiestra como cualquier arte u oficio.

La virtud, entonces, es hábito en tanto se puede instruir para ejercer una acción racional: “Ahora bien si la virtud, fin de toda felicidad, sigue nuestra esencia de seres racionales, es indudable que la virtud excluye todos los actos exentos de la razón, dominados por la pasión, las emociones o, en general, nuestra vida racional”.<sup>92</sup> La virtud, racional y mediadora de los extremos, pretende, además, hacer al hombre bueno: “la virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual (...) se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia”<sup>93</sup>.

En consecuencia, Aristóteles se pregunta cuál es la naturaleza de la virtud; para ello determina que consiste en el justo medio. Es decir, la medida entre los extremos: “Pues bien lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamó término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos”<sup>94</sup> Así pues tenemos dos elementos que configuran la teoría aristotélica de las virtudes, es decir: el término medio, como razón mediadora, por un lado; y la materia de las virtudes morales, por el otro; es decir: las acciones y las pasiones.

Con respecto a las acciones y las pasiones, el estagirita llega a esta conclusión una vez que entiende que aquellas se conforman mediante los excesos: “Las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones, y como toda acción o pasión acompaña placer o dolor, esta sería una razón más para que la virtud tenga que ver con los placeres y los dolores”<sup>95</sup> En las acciones, comenta Aristóteles en el capítulo V del Libro II de la *Ética*, también hay excesos y defectos. La virtud, entonces, consiste en saber experimentar aquellas pasiones cuando sea necesario: “Experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> *Ibíd.*

<sup>94</sup> *Ibíd.* Pág.,22

<sup>95</sup> *Ibíd.*

debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud.<sup>96</sup> En ese sentido, Aristóteles señala que es importante concebir la virtud como aquella que permite, no solo mediar los extremos, sino adecuarlos. Antes bien, no todas las acciones y las pasiones pueden ser reguladas por aquel elemento; las pasiones y acciones que no entren en esta categoría como el adulterio, el robo o el homicidio, menciona el estagirita, son objeto de censura. No existe el término medio en aquellas acciones porque siempre se cae en el error: “En suma no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio”.<sup>97</sup> Sin embargo, para aquellas pasiones y acciones que pueden ser mediadas, como el honor y el deshonor, Aristóteles considera que el término medio es la grandeza de ánimo; lo mismo sucede con la honra y la afrenta, para quien reconoce la magnanimidad como la medida entre aquellos extremos.<sup>98</sup> En relación a los bienes económicos, el justo medio es la magnificencia.

En cuanto a las virtudes dianoéticas, Aristóteles señala que son aquellas que permiten perfeccionar el intelecto; a saber: el arte (tékhne), la ciencia (epistéme), la sabiduría (sophia), la prudencia (phronesis) e intuición (noûs). De este modo, la ciencia intenta demostrar las relaciones existentes entre las cosas. Implica, asimismo, un carácter de enseñanza, pues todo lo que es ciencia puede ser aprendido. Aristóteles menciona que el método inductivo y el silogismo son dos elementos que permiten el acceso al conocimiento: “La inducción es aún el punto de partida aun para el conocimiento, mientras que el silogismo procede de las proposiciones universales”<sup>99</sup>. El arte, asimismo, tiene por objeto:

Traer algo a la existencia, es decir, que procura los medios técnicos y consideraciones teóricas que vengan a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser y cuyo principio está en el que produce y no en lo

---

<sup>96</sup> *Ibíd.* Pág., 23

<sup>97</sup> *Ibíd.* Pág., 24

<sup>98</sup> La magnanimidad, la justicia y la templanza, introducidas por la obra de Aristóteles, modificaron el sentido clásico de areté por lo que hoy entendemos, fundamentalmente, como virtud.

<sup>99</sup> *Ibíd.* Pág., 76

producido(...) El arte, es por consiguiente (...) cierto hábito productivo acompañado de razón verdadera <sup>100</sup>

Todo arte, de este modo, es un fin productivo acompañado de razón. En cuanto a la prudencia o *phronesis*, Aristóteles señala que aquella es el discernimiento entre las cosas buenas y malas: “Así la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero acompañado de razón, con relación a los bienes humanos” <sup>101</sup> En ese sentido, el hombre prudente dirige su vida de forma adecuada. La sabiduría, por su parte, permite llegar a los fundamentos de la verdad. Por último, la intuición, consiente en captar los primeros conceptos de la ciencia.

Así pues, podemos identificar algunos elementos sustanciales de la virtud aristotélica, por ejemplo, a) que aquella consiste en el justo medio, por tanto; b) no es algo dado, sino que se puede aprender, ya que c) es un hábito. La virtud, en efecto, no puede ser pasión en tanto se nos impone. En consecuencia, es algo que se desarrolla a partir de nuestras facultades racionales: “La virtud no es tampoco una potencia, ya que las potencias como las diferentes facultades del alma son innatas y la virtud se adquiere mediante el esfuerzo” <sup>102</sup>

Estas son las dos formas de virtud que considera Aristóteles a lo largo de la *Ética Nicomaquea*: las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas. Ahora bien, dentro de la filosofía aristotélica concurre una relación estrecha entre la moral individual y la vida política de la ciudad. Así lo deja claro Ramon Xirau cuando señala que: “La moral y la teoría del Estado vienen a responder a este problema central de toda filosofía: ¿qué debemos hacer?, ¿cuál es nuestra obligación moral como individuos y como ciudadanos?” <sup>103</sup> Aquellas cuestiones, asegura Xirau, encuentran respuesta en la moral individual, por un lado, y la teoría política por el otro. Es, en ese sentido, que la *Ética* tiene su segunda parte en la *Política*.

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> *Ibíd.*

<sup>102</sup> *Ibíd.* Pág., 93

<sup>103</sup> Xirau Ramón (2003) *Introducción al a historia de la filosofía*. México. UNAM. Pág. 92.

Precisamente, Aristóteles comenta al inicio de la *Política* que toda comunidad se constituye en vista a algún bien; ese bien implica la preeminencia de la ciudad sobre el individuo. Esto es, el ideal de felicidad de los sujetos se halla en la comunidad política. Si el fin de los individuos, en la filosofía aristotélica, es la felicidad, actividad del alma conforme a la razón; para que esta se realice es necesario “una virtud perfecta y una vida completa”.<sup>104</sup> De ahí que la virtud perfecciona al hombre y lo prepara para vivir en sociedad. Al respecto Ágnes Heller señala que: “Las virtudes surgen allí donde el justo medio se aplica a las pasiones. Son la fuente del bien supremo y de la felicidad, y proporcionan una base común al bien público y la dicha individual”.<sup>105</sup>

De suerte que existe una relación estrecha entre la moral individual y la vida pública. Para Heller, la virtud es la base de la comunidad política. Aquella, por tanto, se presenta como el elemento que permite la vida pública. Más aún, es el componente sustancial que posibilita la configuración del poder político de la ciudad; tema que abordaremos en el siguiente apartado.

	<b>Definición</b>	<b>Tipos</b>			<b>Cómo se adquieren</b>
<b>Virtudes Éticas</b>	Es un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia	Virtud	Por Exceso	Por Defecto	Mediante el hábito y la costumbre.
		Magnanimidad	Hinchazón	Pusilanimidad	
		Valentía	Osadía	Cobardía	
		Libertad	Prodigalidad	Avaricia	
		Magnificencia	Vulgaridad	Mezquindad	
		Mansedumbre	Irascibilidad	Apatía	
<b>Virtudes Dianoéticas</b>	Son aquellas que permiten perfeccionar el intelecto	Teóricas		Prácticas	Mediante el aprendizaje
		Ciencia Sabiduría Intuición		Arte Prudencia	

Figura 2. Cuadro sobre las virtudes aristotélicas. Elaboración propia

<sup>104</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. pág. 12

<sup>105</sup> Heller Agnes (1983) *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona. Ediciones Península. Pág. 339

#### II.IV. La virtud cívica

A diferencia de Homero y Sócrates, Aristóteles afirma que la virtud es un hábito que se puede educar. Las virtudes éticas, de este modo, ayudan a perfeccionar la vida pública. La ciudad, que es donde recae el ejercicio gubernamental, debido a su carácter de comunidad política enfocada al bien común; debe proporcionar los elementos necesarios para procurar la dicha individual y el bienestar colectivo. En ese sentido, la virtud cívica, fuente primigenia de la ciudadanía, permite encauzar la gestión y deliberación de los asuntos públicos hacia los objetivos sustanciales de la polis. La virtud cívica se entiende, por tanto, como un ejercicio político que resguarda la permanencia de la sociedad a través de la participación pública. Una participación pública hermética; que tienen como principio sustancial la omisión de ciertos sectores de la sociedad. En consecuencia, Aristóteles elabora su teoría del ciudadano a partir de la distinción entre habitantes funcionales y habitantes políticos.<sup>106</sup>

Los habitantes funcionales son aquellos que proporcionan a la ciudad los recursos materiales para su reproducción y funcionamiento. Las clases que integran esta categoría son los campesinos, obreros, comerciantes y jornaleros; es decir, aquellos sin los cuales no existiría la comunidad política. Estas clases, señala Megino; “son necesarias por su utilidad, en cuanto proveen a la *polis* de todo lo que precisa para su subsistencia, como alimentos, herramientas, objetos de consumo, armas, etc”.<sup>107</sup> Asimismo, su participación en los asuntos políticos de la ciudad es, prácticamente, nula. Los elementos funcionales, en efecto, cuentan con una intervención pública reducida; ello depende del tipo de constitución que configure la ciudad. Además, se caracterizan por proveer los recursos materiales necesarios para la subsistencia.

Por otro lado, los elementos políticos son aquellos que se dedican a las labores administrativas, deliberativas y judiciales de la ciudad. Dicho de otra forma: “Son

---

<sup>106</sup> Si bien Aristóteles no realiza esta distinción; aquella la hemos efectuado con el fin de aclarar nuestro concepto.

<sup>107</sup> Megino Carlos (2012) “La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles”. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. 2, N° 7. Pág. 222

aquellos que dotan de personalidad política a la ciudad y proporcionan los medios necesarios para una vida buena y autosuficiente”.<sup>108</sup> Su importancia radica en que garantizan el funcionamiento gubernamental a través de la gestión y elaboración de leyes que tienen como fin la dicha colectiva. Los habitantes funcionales, cuya razón de ser es la virtud cívica, administran, asimismo, la justicia. Esto es, la virtud cívica conduce al bien común, ya que faculta la construcción del poder político orientado hacia los principios sustanciales de la comunidad máxima. Esto es posible gracias a que las clases encargadas de dicha tarea cuentan con los recursos necesarios. La virtud cívica, de este modo, presenta un carácter restrictivo toda vez que: “requiere educación, holgura económica y tiempo libre para la educación de los asuntos públicos”.<sup>109</sup> Por tal motivo las clases manuales, o funcionales, no participan de la virtud porque sus labores les impiden dedicarse al ejercicio y reflexión de los asuntos públicos. Así pues, la virtud cívica constituye un ejercicio exclusivo de ciertos sectores. Aquellos son, de acuerdo con Megino; los ricos, los sacerdotes y quienes realizan las labores judiciales de la ciudad. La virtud cívica, asimismo, busca la permanencia y seguridad de los habitantes. Esta actividad se realiza a través de la gestión y elaboración de políticas públicas enfocadas al bienestar colectivo. Sin virtud cívica, por tanto, no hay ciudadanía.

---

<sup>108</sup> *Ibíd.* Pág., 226

<sup>109</sup> *Ibíd.*

## II.V. La virtud del buen hombre y la virtud del buen ciudadano

Hemos señalado que la virtud cívica consiste en buscar, mediante la participación pública, la permanencia y seguridad de la polis. Sin embargo, el ejercicio de dicha virtud plantea otra interrogante; ¿es la misma la virtud del buen hombre que la del buen ciudadano? Al respecto Aristóteles señala que “no pudiendo ser iguales todos los ciudadanos, no podrá ser una y la misma la virtud del buen ciudadano y la del buen hombre” <sup>110</sup> Para Aristóteles son buenos ciudadanos aquellos que contribuyen a la configuración política de la ciudad.

El buen ciudadano, entonces, se define por su virtud relacionada con los quehaceres políticos; “esta es pues la virtud del ciudadano: ser entendido en el gobierno de los hombres libres” <sup>111</sup> La virtud de buen ciudadano, por tanto, es relativa, en todo momento, al régimen: “Si, por tanto, hay varias formas de constitución, claro está que no podrá ser una sola la virtud del ciudadano” <sup>112</sup> pues cada ciudad se compone de diferentes clases. Esto es, la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien, de acuerdo con Aristóteles, no convergen siempre. Dicho de otro modo, el buen ciudadano se define por su actuar político, en tanto cualquier hombre de bien lo será siempre que su comportamiento sea recto. El buen ciudadano, guiado por la virtud cívica, será relativo a la constitución de cada ciudad.

El buen ciudadano, para Aristóteles, cuenta con cierta condición social: holgura económica y tiempo libre que le permiten cultivar dicho ejercicio político. Además, es aquel que preserva, mediante la participación pública, el objetivo principal de la ciudad: el bien común y la felicidad de los habitantes. El hombre de bien, entonces, se diferencia del buen ciudadano en tanto no ejerce poder político alguno. Por ello señala que el buen ciudadano no sólo es el que sabe gobernar, sino el que es gobernado:

---

<sup>110</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F. Porrúa. pág. 200.

<sup>111</sup> *Ibíd.* Pág., 201.

<sup>112</sup> *Ibíd.*

Al considerar como virtuosa también la acción de dejarse gobernar, Aristóteles desdobra la virtud del ciudadano: una es la que consiste sólo en gobernar, que es la que coincide con la virtud del hombre bueno, y otra la que incluye también el ser gobernado.<sup>113</sup>

Una vez establecida la diferencia entre la virtud del buen hombre y la virtud del buen ciudadano, Aristóteles establece que la prudencia (*φρόνησις*) es el componente que permite distinguir entre aquellos dos. La sensatez, por tanto, no es una virtud característica del gobernado: “La prudencia del gobernante –afirma el estagirita– es la única virtud característica de él”<sup>114</sup> pues la virtud del buen hombre y la del buen ciudadano quedan sujetas al criterio del régimen. “En cuanto a si debe tenerse por la misma o por diferente la virtud según la cual es un hombre bueno y buen ciudadano resulta claro que en algunas ciudades son uno y otro al mismo tiempo”.<sup>115</sup> En ese sentido, queda claro, por un lado, el carácter dinámico de la ciudadanía; y, por el otro, el papel de la *φρόνησις* como único elemento que permite distinguir entre el gobernante y el gobernado. De suerte que el primero de ellos se diferencia de los demás habitantes de la ciudad porque es virtuoso y sensato. Así, la virtud cívica es el elemento constitutivo de la ciudadanía; es decir, del buen ciudadano. Aquel se distingue del buen hombre en tanto este último sólo es gobernado. El buen ciudadano, de este modo, ejerce el mando y la obediencia. El gobernante se distingue de los ciudadanos en tanto es virtuoso y prudente. De la virtud cívica participa el ciudadano toda vez que sus recursos le permiten cultivar el ejercicio del poder público. La ciudadanía, en efecto, es una condición política que permite realizar el ideal supremo de la ciudad: el bien común y la vida feliz. Para que ella se realice es necesaria la participación de los ciudadanos; es decir, de quienes intervienen en los asuntos públicos de la ciudad. Estos son los elementos que integran la teoría aristotélica de la ciudadanía. Pasemos, ahora, al estudio de las formas de gobierno que expone el estagirita en la Política.

---

<sup>113</sup> Megino Carlos (2012) “La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles”. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. 2, N° 7. Pág. 222

<sup>114</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F. Porrúa. pág. 202.

<sup>115</sup> *Ibíd.*

## CAPÍTULO III

### Formas de gobierno y pérdida de las constituciones

#### III. Formas de gobierno

Aristóteles expone su teoría de las formas de gobierno a lo largo del libro III de la *Política*. En dicho capítulo presenta, además, su hipótesis acerca del ciudadano. Concepto del cual ya nos hemos ocupado. Así, en el apartado tercero del libro III de la *Política*, el estagirita presenta claramente su tipología de las formas de gobierno, la cual, señala el filósofo italiano Norberto Bobbio, “ha sido repetida durante siglos sin grandes variaciones”.<sup>116</sup> En efecto, la influencia de Aristóteles es tal que parece haber fijado algunas categorías políticas fundamentales.<sup>117</sup> Dicho influjo tiene cabida, por ejemplo, en la distribución que hace de las formas de gobierno. Aquella sistematización culmina, por tanto, con la introducción de una nueva bipartición opuesta a la tripartición aristotélico-polibiana<sup>118</sup> impulsada por Maquiavelo en el *Príncipe*. Esta nueva organización plantea el gobierno de uno o de muchos. En otras palabras, el principado es el régimen unipersonal; la república o la aristocracia, por su parte, se encuentran sujetas a una sola categoría; es decir, pueden ser pocos o muchos los que detentan el poder, ello, prácticamente, ya no importa. Esta codificación, evidentemente, rompe con la tradición aristotélica.

Antes de proceder al estudio de las diversas constituciones, el estagirita analiza el concepto de *politeia* (Πολιτεία), término asociado con la forma de gobierno o constitución de una ciudad. Πολιτεία y constitución, en efecto, van a tener el mismo significado toda vez que la definición que nos da Aristóteles sobre la constitución de una ciudad es la siguiente: “Ahora bien, la constitución es el ordenamiento de la ciudad con respecto a sus diversas magistraturas y

---

<sup>116</sup> Bobbio Norberto (2012) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág., 33.

<sup>117</sup> Polibio, el historiador griego, sigue la misma tipología expuesta por el Estagirita sobre tres categorías positivas y tres categorías negativas. Es decir, identifica cinco formas de gobierno y expone una última, que refiere a un gobierno mixto; similar a la *Politia* de Aristóteles.

<sup>118</sup> *Ibíd.* Pág., 64.

señaladamente a la suprema entre todas”.<sup>119</sup> Ordenamiento, por tanto, refiere a la forma en que se organizan las magistraturas. También, gobierno y constitución van a ser equivalentes: “los términos de constitución y gobierno tienen la misma significación y puesto que el gobierno es el supremo poder de la ciudad estará en uno, en pocos o en los más”.<sup>120</sup> El ejercicio del gobierno, de esta forma, es el poder soberano de una ciudad. Así pues, constitución, Πολιτεία y gobierno, aluden al sentido en el cual están organizadas las magistraturas de una ciudad.

Una vez aclarado el concepto de Πολιτεία, Aristóteles fija los criterios que va a seguir para el examen de las seis formas de gobierno.<sup>121</sup> Dichos elementos son: quién gobierna y cómo gobierna.<sup>122</sup> Estos principios los encontramos, por ejemplo, en siguiente párrafo: “Cuando por tanto, uno, los pocos, o los más gobiernan para el bien público, tendremos necesariamente constituciones rectas, mientras que los gobiernos en interés particular de uno, de los pocos o de la multitud serán desviaciones”<sup>123</sup> Así, el criterio que subyace al examen aristotélico de las formas de gobierno, y que hemos retomado del filósofo italiano Norberto Bobbio; es quién gobierna y cómo gobierna. La importancia de estos componentes se advierte, por ejemplo, en la distinción que hace el estagirita entre aristocracia y democracia. En la primera de ellas, el interés general es prioridad, a pesar de que el gobierno queda en manos de pocos. En la democracia, por su parte, el interés gira en torno a los pobres; y no existe utilidad alguna. Las dos categorías, una positiva y otra negativa, evidencian, por un lado, la importancia de quién gobierna; y, por el otro, de cómo se gobierna.

En el apartado V del libro III Aristóteles expone las seis formas de gobierno que identifica. Tres de ellas son categorías positivas o rectas; las otras tres restantes, son acepciones negativas, o desviadas:

---

<sup>119</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 203.

<sup>120</sup> *Ibíd.* Pág., 204.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

<sup>122</sup> Quién gobierna y cómo se gobierna son elementos que no se hallan implícitos en la obra de Aristóteles. Estos principios los encontramos en el examen que hace el filósofo italiano Norberto Bobbio de las formas de gobierno aristotélicas. Los retomamos por su profunda claridad, y porque sirven de guía para nuestro estudio.

<sup>123</sup> *Ibíd.*

De las formas de gobierno unipersonales solemos llamar monarquía o realeza a la que tiene en mira el bien público; y al gobierno de más de uno, pero pocos, aristocracia (bien sea por ser el gobierno de los mejores, o porque este régimen persigue lo mejor para la ciudad y sus miembros). Cuando, en cambio, es la multitud la que gobierna en vista del interés público, llámese este régimen con el nombre común a todos los gobiernos constitucionales, es decir república o gobierno constitucional.<sup>124</sup>

Así, el común denominador entre las categorías positivas es el interés público. Estas formas de gobierno se caracterizan porque son constituciones rectas que tienden al bienestar colectivo. De ahí que la monarquía sea el gobierno de uno; la aristocracia, el de pocos; y la república, el de muchos. Las formas de gobierno positivas, en efecto, se identifican porque todas ellas tienen como principio el interés general. Lo importante en ellas es cómo se gobierna. Más adelante, en el mismo apartado, Aristóteles señala las características de las constituciones desviadas, o negativas.

De las formas de gobierno mencionadas sus respectivas desviaciones son: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia la oligarquía; de la república, la democracia. La tiranía, en efecto, es la monarquía en interés del monarca; la oligarquía, en interés de los ricos, y la democracia en el de los pobres, y ninguna de ellas mira a la utilidad común.<sup>125</sup>

Las acepciones negativas, por tanto, son aquellas que tienen como elemento sustancial el interés de la clase que detenta el poder. La variable que encuentra Aristóteles para distinguir entre una categoría positiva y una negativa es el sentido que toma el gobierno. Es decir, las categorías positivas son aquellas que tienen como elemento fundamental el bien colectivo; en tanto las desviaciones, van a ser aquellas en las cuales el ejercicio de gobierno se inclina a favor de la clase política. El interés común, en ese sentido, va a ser el componente del que se sirve el estagirita para distinguir entre categorías positivas y categorías negativas.

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*

<sup>125</sup> *Ibíd.* Pág., 205.

En consecuencia, la tiranía es el gobierno despótico ejercido sobre la comunidad. La oligarquía, a su vez, es el régimen de los ricos. Finalmente, la democracia representa el interés de aquellos que no poseen riqueza. De modo que las constituciones negativas no se enfocan al interés colectivo; principio sustancial que sostiene el ideal de la comunidad política aristotélica. Este principio no se haya, como hemos señalado, en las constituciones negativas o desviadas.

Los criterios de quién gobierna y cómo gobierna, son los componentes sustanciales que subyacen al estudio emprendido por el estagirita sobre las formas de gobierno. A ello sucede que no puedan ser factores cuantitativos los que permitan distinguir entre uno y otro régimen. Ello ocurre porque el examen de Aristóteles se sustenta sobre la base de un orden natural. Por ejemplo, para él los ricos siempre van a ser los menos y los pobres los más, ya que “pocos son los que están en prosperidad”.<sup>126</sup> Por ejemplo, en la oligarquía y la democracia, la riqueza va a ser el factor que permita distinguir entre uno y otro régimen: “Pues en lo que verdaderamente difieren entre sí democracia y oligarquía es en la pobreza y la riqueza”.<sup>127</sup> En ese sentido, puede acontecer que en una ciudad existen muchos ricos; en cuyo caso hablaríamos de una democracia si nos atenemos al factor numérico. Sin embargo, esto no es así. Para el estagirita, la diferencia primordial entre estos dos sistemas de gobierno es la riqueza, por eso señala: “Dondequiera que un grupo de hombres, sean pocos o muchos, gobiernan por la riqueza, habrá necesariamente una oligarquía; donde gobiernan los pobres, una democracia”.<sup>128</sup>

Pareciera, de este modo, que la categoría más conflictiva para el estagirita, y a la que intenta dar respuesta, es la democracia y la oligarquía. La monarquía y su respectiva desviación, la tiranía, en efecto, parecen no causar problema; antes bien, aquella se sustenta en el gobierno unipersonal. La riqueza se presenta para nuestro filósofo, como el elemento que puede ayudar a distinguir entre oligarquía y democracia. Al respecto, señala Bobbio “Que la oligarquía sea el gobierno de pocos y la democracia el de muchos puede depender solamente del hecho de que

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*

<sup>127</sup> *Ibíd.*

<sup>128</sup> *Ibíd.*

generalmente los ricos en toda sociedad son menos”.<sup>129</sup> Hasta este punto el filósofo italiano sigue exactamente el mismo argumento que el estagirita; sin embargo más adelante, agrega: “Pero lo que distingue una forma de gobierno de otra no es el número, sino la condición social de quienes gobiernan, no un elemento cuantitativo sino uno cualitativo”.<sup>130</sup> De este modo, Bobbio expone el mecanismo sustancial que permite distinguir entre estas dos formas de gobierno y al que nos hemos referidos ya en bastantes ocasiones: la condición social. Así pues, una vez aclarado el significado de Πολιτεία, Aristóteles procede al examen de cada una de las formas de gobierno. Cabe señalar que el estagirita analizó más de 158 constituciones de su época. Se dice, además, que La Constitución de Atenas,<sup>131</sup> es la única obra de Aristóteles redactada por él y destinada a ser de uso público. Por tal motivo, el reconocimiento de formas intermedias, o pequeñas variaciones de una misma constitución es evidente a lo largo de su examen. A continuación revisamos las formas de gobierno que identifica en el libro IV de la Política. Exponemos, asimismo, los rasgos característicos de cada constitución; y, finalmente estudiamos la teoría aristotélica de la revolución.

<b>¿Quién gobierna?</b>	<b>Constituciones positivas (+)</b>	<b>Constituciones negativas (-)</b>
Uno	Monarquía	Tiranía
Pocos	Aristocracia	Oligarquía
Muchos	República	Democracia

Figura 3. Cuadro sobre las formas de gobierno aristotélicas. Fuente: Elaboración propia

<sup>129</sup> Bobbio Norberto (2012) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág., 41.

<sup>130</sup> *Ibíd.*

<sup>131</sup> Aristóteles, Pseudo Aristóteles (1984) *Constitución de los atenienses*, *Económico*. Madrid, España. Gredos.

### III.I. Democracia y Oligarquía

La relación entre oligarquía y democracia es la más estudiada por el estagirita. Ello sucede porque este vínculo da origen a la *politía*. La *politía*, en efecto, es la forma de gobierno mixto formado por la mezcla entre oligarquía y democracia. Así pues, el criterio que utiliza Aristóteles para distinguir entre estas dos formas de gobierno no es cuantitativo, sino cualitativo como menciona Bobbio. Dicho de otro modo, la causa fundamental que distingue a la democracia de la oligarquía es la riqueza. En ese sentido, la existencia de varias formas de gobierno, así como sus respectivas variaciones, está justificada por la pluralidad de los ciudadanos: “La causa de que haya varias formas de gobierno es que en toda ciudad hay cierto número de partes”.<sup>132</sup> Por tanto, el régimen de la ciudad está directamente relacionado con la influencia de aquellos sectores que hayan accedido al poder: “En consecuencia, debe haber tantas formas de gobierno cuantos sean los ordenamientos que se hagan con arreglo a las superioridades y a las diferencias entre las partes”.<sup>133</sup> Esta es la causa sustancial de la diversidad de los regímenes.

Así, en el capítulo III de la *Política*, Aristóteles expone las causas por las cuales se define una democracia. No es por la riqueza, como hemos señalado, incluso en el apartado anterior, sino porque la soberanía queda en manos de los libres. Entonces, la oligarquía se diferencia de la democracia toda vez que en aquella el factor que la distingue es la riqueza. La democracia, por su parte, es, en pocas palabras, el gobierno de los libres. Aquella no es como la define Platón, la administración del poder a manos de los pobres. Ello no puede ser posible porque Aristóteles no se basa en criterios numéricos para definirla: “Más bien, por tanto, debe decirse que la democracia existe cuando son los libres los que detentan la soberanía, y la oligarquía a su vez cuando la tiene los ricos”.<sup>134</sup>

Una vez realizada esta distinción, el estagirita procede a identificar las partes que configuran la ciudad. Ello con el fin de establecer los elementos que inciden

---

<sup>132</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 222.

<sup>133</sup> *Ibíd.*

<sup>134</sup> *Ibíd.* Pág., 223.

en cada tipo de constitución. En primer lugar está la masa del pueblo. Esta clase se ocupa de la alimentación de la ciudad. La conforman los campesinos. Posteriormente se encuentran los obreros; la característica de esta clase radica en que contribuye al lujo y bienestar de los habitantes. Aquellos se dedican a las artes y oficios, sin los cuales, señala el estagirita, la ciudad sería inhabitable. En tercer lugar se encuentran los comerciantes; en cuarto los jornaleros; luego, la clase militar, cuya existencia es necesaria ya que protege a los habitantes de las amenazas externas.

Aristóteles identifica, además, otras tres categorías ciudadanas: la clase de los ricos, la clase deliberativa y una última, encargada de las magistraturas. De estos elementos depende que una ciudad tenga tal o cual régimen. Recordemos que para el estagirita las clases manuales pertenecen a la ciudad pero no forman parte de ella. Así lo deja en claro cuando enuncia su teoría de la ciudad ideal; concepto del cual ya nos hemos ocupado. Dicha hipótesis plantea, que las clases deliberativa y militar son las únicas que configuran la constitución. Hemos mencionado, en efecto, que la distinción sustancial entre democracia y oligarquía es el ejercicio del poder a manos de los libres. En cambio, lo que diferencia a la oligarquía de la democracia es la riqueza.

Dicho esto, Aristóteles distingue 5 tipos de democracia.

- i. **Democracia bajo principio igualitario:** Este tipo de democracia supone una legislación en la cual los pobres no tiene preeminencia sobre los ricos. El gobierno, por tanto, se ejerce de manera horizontal, toda vez ninguna clase pueda estar encima de la otra. Este tipo de régimen presume un vínculo estrecho entre libertad e igualdad. La mayoría se sitúa como el soberano; sin embargo, no transgrede los derechos de las minorías (ricos).
- i. **Democracia con base en los censos tributarios.** Este tipo de democracia está basada en la distribución de las magistraturas de acuerdo a los censos tributarios. Este tipo de régimen implica la pertenencia de propiedad; quedan excluidos, por tanto, todos aquellos que no sean propietarios. Este gobierno reduce de manera significativa la participación.

- ii. **Democracia con base en la descendencia.** Aunque su nombre no está implícito en la obra de Aristóteles, este tipo de participación supone la intervención de todos los habitantes de la ciudad cuya descendencia sea inobjetable.
- iii. **Democracia ciudadana.** De la misma forma que la democracia con base en la descendencia, su nombre no se encuentra incluido en la obra de Aristóteles, sin embargo, esta forma de gobierno implica la participación de todo aquel que sea ciudadano. Esta forma de gobierno se encuentra sujeta a los preceptos que marca la ley.
- iv. **Democracia ciudadana (variación).** Este tipo de democracia presume una ligera variación de la anterior; ya que, de igual manera, participan todos aquellos que son ciudadanos. No obstante, a diferencia de la categoría anterior, el soberano es el pueblo y no la ley.

Estas son las cinco variaciones de la democracia que identifica Aristóteles. A pesar de que el estagirita no realiza un estudio minucioso podemos advertir algunas cualidades de cada sub-categoría. Por ejemplo, la democracia basada en los censos tributarios, evidentemente, tiene una base económica. Asimismo, la categoría más completa, y a la que Aristóteles presta más atención, es la que tiene por origen la equidad, es decir, la democracia bajo principio igualitario. Ello sucede porque el gobierno se ejerce de manera horizontal; esto es, el soberano busca no transgredir los derechos de ninguna clase. La libertad y la igualdad son prioridad para esta sub-categoría.

Por otro lado, la democracia basada en la descendencia, al igual que aquella que tiene por base la propiedad, son acepciones cerradas que tienden a la exclusión. Sin embargo, la democracia ciudadana y la democracia basada en la descendencia tienen como sustento el respeto a la ley. De ellas se distingue la variación de la democracia ciudadana, cuya forma de gobierno es quizá la más corrupta de todas; ya que el poder recae sobre la voluntad popular.

Al respecto, Aristóteles menciona que esta forma de gobierno está basada en los decretos, los cuales poseen supremacía sobre la ley. Como resultado surge el

demagogo; personaje principal que evidencia la manera en que los gobiernos pueden llegar a corromperse:

El demagogo no surge en las democracias regidas por la ley, sino que los mejores de entre los ciudadanos están en el poder; pero los demagogos nacen allí donde las leyes no son soberanas y el pueblo se convierte en un monarca compuesto de muchos miembros, porque los más son soberanos no individualmente sino en conjunto.<sup>135</sup>

El párrafo anterior señala el surgimiento de los demagogos. Aquellas figuras nacen allí donde la ley es sustituida por la voluntad popular. Para Aristóteles, esta es la peor sub-categoría que existe de la democracia. Incluso menciona que la forma en la cual se rige, es similar a la tiranía, desviación de la monarquía. Esto es, el pueblo se sitúa como lo hace el monarca; toda vez que los decretos de la mayoría son similares a la voluntad del tirano. Para el estagirita, los pueblos gobernados bajo los demagogos son la peor forma de democracia que existe. Al respecto señala: "Como quiera que sea, un pueblo de esta especie, como si fuese un monarca, trata de gobernar monárquicamente al no sujetarse a la ley y se convierte en un déspota".<sup>136</sup> La voluntad popular, por tanto, tiene el mismo efecto que los mandatos del tirano. Una vez que los decretos del pueblo son encauzados en la figura del demagogo, la ley no existe. No existe porque la voluntad de la mayoría prevalece sobre los derechos de los buenos ciudadanos.

Esta misma preocupación la comparte Tocqueville<sup>137</sup> cuando menciona que el concepto de democracia, como base política que tiende a la equidad, corre el peligro de convertirse en la tiranía de la mayoría. Argumento que se suma a la inquietud del estagirita cuando señala que la voluntad general sobrepasa los derechos de los buenos ciudadanos. A pesar de ser la democracia una categoría negativa, para Aristóteles, la mejor sub-categoría es aquella que tiene como base

---

<sup>135</sup> *Ibíd.* Pp., 225,226.

<sup>136</sup> *Ibíd.* Pág., 226.

<sup>137</sup> Bobbio Norberto (2001) *Liberalismo y democracia*. México, D.F. Fondo De Cultura Económica. Pág., 63.

el interés general; es decir, la democracia bajo principio igualitario. Ello sucede porque el eje sustancial de este tipo de democracia es el gobierno horizontal. Así pues, Aristóteles prosigue al estudio de la oligarquía en el capítulo IV de la Política. Dicho análisis lo lleva a reconocer cinco variaciones de este tipo de constitución:

- i. **Oligarquía con base en la calificación tributaria.** Al igual que la democracia fundada en los censos tributarios, esta forma de oligarquía presupone la participación de los habitantes en los asuntos públicos en razón de su calificación tributaria. Otra variación de esta sub-categoría implica la participación en los cargos públicos únicamente con la necesaria propiedad.
- ii. **Oligarquía con base en la alta tributación.** A diferencia de la sub-categoría anterior, esta implica una recolección de impuestos más elevada; a la cual sólo tienen acceso los grandes propietarios. Se diferencia de la sub-categoría anterior toda vez que tiende a la aristocracia. Ello sucede porque las magistraturas quedan en manos de un grupo reducido.
- iii. **Oligarquía hereditaria.** Es aquella en la cual el hijo sucede al padre en las funciones gubernamentales; es decir, implica cierto grado de manipulación de la ley.
- iv. **Oligarquía hereditaria sin ley.** Al igual que la sub-categoría anterior, este tipo de oligarquía también es hereditaria; sin embargo, se caracteriza porque el imperio de la ley es nulo. El oligarca gobierna sin restricción.

Estas son los tipos de oligarquía que Aristóteles identifica. La oligarquía, en efecto, es la forma negativa de la aristocracia. La oligarquía basada en la calificación tributaria supone que la mayoría de los ciudadanos tienen propiedad, aunque de forma moderada; no excesiva. Por consiguiente, la ley permite la participación de todo aquel que cumpla con este principio. Para Aristóteles, en este tipo de gobierno, el soberano es la ley. Por su parte, la oligarquía basada en la alta tributación tiene el mismo principio. La tercera forma de oligarquía implica la manipulación de los preceptos legales.

Antes bien, se crean leyes que permiten la transmisión del poder: “Y cuando llevan esto al último extremo por el aumento de sus riquezas y de sus relaciones, la dinastía que de aquí resulta está próxima a la monarquía, y la soberanía la ejercen entonces los hombres y no la ley”.<sup>138</sup> Así, en cierto momento oligarquía y democracia tienen parecido con la tiranía. Esta relación, también, la advierte George Sabine, en su estudio sobre la teoría política de Aristóteles, cuando menciona: “En su forma extrema, la oligarquía, como la democracia, resulta imposible de distinguir en la práctica de la tiranía”.<sup>139</sup> Sabine, en ese sentido, afirma que el análisis que emprende el estagirita sobre la oligarquía y la democracia es sistemático; en tanto examina los órganos de gobierno de cada constitución. Sin embargo, antes de que esto ocurra, Aristóteles parece haber fijado los elementos sobre los cuales basa su estudio. Es decir, en primer lugar expone las clases que constituyen la ciudad, luego con en base en ello, propone las sub-categorías de cada forma de gobierno.

De modo que Aristóteles no parte del examen político en sí. Desde un principio su investigación se enfoca en la naturaleza de cada forma de gobierno. Por supuesto, dicho examen, no es exclusivo de la democracia o la oligarquía. Ello sucede con los seis tipos de constitución que detalla. En ese sentido, el estagirita identifica dos factores que propician el surgimiento de las sub-categorías en cada forma de gobierno. Estos elementos corresponden, en primer lugar, a la variedad de los pueblos. Es decir, está directamente relacionado con la pluralidad de los habitantes de cada constitución, hecho que ya había mencionado en el libro IV de la *Política*. En segundo lugar, el factor que interviene para que surjan las diversas formas intermedias, refiere a la combinación de los pueblos: “Por el hecho de combinarse entre sí las diversas características y propiedades aparentes de dicho régimen”.<sup>140</sup> Estos elementos dan origen a las diversas sub-categorías de cada constitución. Esto es, la primacía de una clase en la ciudad; aunado a la mezcla

---

<sup>138</sup> *Ibíd.* Pág., 228.

<sup>139</sup> Sabine H. George (2013) *Historia de la teoría política*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica. Pág., 108.

<sup>140</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 267.

de las características y propiedades, tiene como resultado un tipo específico de democracia, oligarquía o monarquía, según sea el caso.

Una vez definidas las causas de las diversas sub-categorías, Aristóteles menciona que el principio que subyace a la democracia es la libertad: “La libertad es el principio fundamental de la constitución democrática”.<sup>141</sup> Así, el estagirita detalla cuáles son, a su vez, los elementos que constituyen la libertad como elemento inherente de la democracia, se refiere, por supuesto, a la alternancia en el mando y la obediencia. Menciona, además, otros dos elementos constitutivos de dicho régimen, a saber, la convivencia de acuerdo a su propia concepción de no-esclavo, y el pago de los servicios públicos. Estos tres elementos son el común denominador de las democracias. A continuación, se pregunta por el concepto de igualdad, el cual define como el gobierno horizontal:

Ahora bien, la igualdad consiste en que no gobiernen más los pobres que los ricos, ni que sólo ellos sean señores, sino que todos por igual [en razón del número], pues de este modo sienten todos que la igualdad y la libertad están aseguradas en la república.<sup>142</sup>

Recordemos que la libertad es el componente principal de las democracias. El párrafo anterior alude, evidentemente, a principios numéricos. Sin embargo, este tipo de constitución tiene como base el gobierno de los libres. Este problema lo resuelve Aristóteles cuando plantea que la mejor forma de democracia es aquella que se basa en el principio igualitario. En ella, ninguna clase subsume a la otra. Cuando menciona “en razón del número” refiere a la constitución de cada clase en la ciudad considerada libre; es decir, aquellos que participan de la alternancia en el mando y la obediencia, pagan servicios públicos y viven de acuerdo a su condición de no-esclavos, tienen que tener igual participación y representación en el gobierno.

La democracia, en efecto, no es el gobierno de aquellos que son más en una ciudad. La democracia, por el contrario, es el gobierno horizontal, que se sirve de

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* Pág., 268.

<sup>142</sup> *Ibíd.* Pág., 269.

todos aquellos que son libres, en razón de número, sin primacía unos respecto de otros. Por tanto, la democracia no es como la concebía Platón, el gobierno de los pobres por ser los más. La democracia, para Aristóteles, es el gobierno de los libres. De modo que este principio es llevado a la forma en la cual deben de organizarse las magistraturas. Aquella, entonces, tienen que estar divididas en dos secciones, una electiva y otra por sorteo. Esto crea una forma equilibrada de administrar el poder. Además: "Esto puede también lograrse dividiendo los titulares de la misma magistratura entre unos nombrados por sorteo, y otros por elección".<sup>143</sup> Así pues, la democracia corresponde a un principio de igualdad. La oligarquía, por su parte, se sustenta sobre la base de la desigualdad respecto a la riqueza. En ese sentido, cuando mencionábamos que Aristóteles había fijado algunas categorías que pasaron a la historia sin grandes variaciones, nos referíamos, por ejemplo, a la oligarquía; concepto que ha conservado, a través del tiempo, su significado peyorativo, toda vez que alude a la clase política que detenta el poder y gobierna en beneficio propio. Oligarquía, por tanto, se utiliza, hoy día, para designar al gobierno de grupos restringidos de poder que gobiernan sin el consentimiento popular. Tales gobiernos difieren notablemente del concepto moderno de democracia.<sup>144</sup> Dicho esto, pasemos al estudio de la República y la Aristocracia.

Formas de gobierno	Sub categorías			
Oligarquía	tributación (regular)	tributación (alta)	Herencia	herencia (sin ley)
Democracia	principio igualitario	Tributación	descendencia	Ciudadana
				Ciudadana (variación)

Figura 4. Oligarquía y democracia: sub categorías. Elaboración propia

<sup>143</sup> Ibíd. Pág., 263.

<sup>144</sup> Bobbio Norberto (2012) La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México. Fondo de Cultura Económica. Pág., 35.

### III.II República y Aristocracia

La *politia*, como hemos señalado, es la composición surgida de la mezcla entre democracia y oligarquía. Así lo deja en claro Aristóteles cuando menciona: “La república, en efecto, es en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia”.<sup>145</sup> En ese sentido, la combinación de dos categorías negativas tiene como resultado una positiva. Para el filósofo italiano, Norberto Bobbio, la *politía* supone una idea abstracta. Es decir, aquella no tiene correspondencia con ningún régimen en concreto; antes bien, simboliza un planteamiento teórico. La *politia* o república, por tanto, se presenta como una abstracción político-social mediadora; toda vez que surge de dos categorías opuestas. Para el Estagirita, la unión de estas dos formas de gobierno tiene como resultado el establecimiento de la paz social. De ahí que la unión entre democracia y oligarquía impulse el surgimiento de la clase media. Ello sucede porque la República tiende a la conciliación de los extremos. En otras palabras, la configuración de la *politia* estimula un tipo de constitución que tiene como principio base un gobierno horizontal que beneficia a ambos sectores:

Lo que hace buena la mezcla de democracia y oligarquía, si por ella se entiende una cierta forma política a la que corresponde determinada estructura social caracterizada por la preponderancia de una clase ni rica, como la que prevalece en las oligarquías, ni pobre, como la que predomina en las democracias, es precisamente que ella está menos expuesta a cambios repentinos que son la consecuencia de los conflictos sociales, los que a su vez se derivan de la división demasiado marcada entre las clases contrapuestas.<sup>146</sup>

Así pues, la república se constituye a través de la conciliación entre las clases antagónicas de la democracia y la oligarquía. Como resultado surge un gobierno horizontal que tiende a la estabilidad social. Para Bobbio, ésta forma de gobierno reduce en gran medida los conflictos surgidos en la ciudad, impulsando, como es lógico, el surgimiento y permanencia de la clase media.

---

<sup>145</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 229.

<sup>146</sup> Bobbio Norberto (2012) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág., 35.

Estagirita logra ajustar los extremos. Por ello propone un gobierno equilibrado donde ninguna clase tenga preferencia sobre la otra. En ese sentido, Mossé, la historiadora francesa, señala que la republica aristotélica tiene como objetivo “terminar con el desequilibrio político y las encarnizadas luchas sociales”.<sup>147</sup> La clase media, por tanto, corresponde a un modelo social fruto de la mezcla de dos formas de gobierno opuestas entre sí; es decir, la democracia y la oligarquía: “Puesto que partiendo de la diferencia que hay entre ellas hay que tomar una porción de cada una de ellas para combinarlas en un todo”.<sup>148</sup> El todo, en efecto, es la constitución, en este caso, la República. Una vez aclarado el propósito de la *politia*, Aristóteles estudia las razones por las cuales surge este tipo de constitución, a saber:

- a. **El establecimiento de caracteres comunes en la legislación.** Aristóteles pone de ejemplo la administración de justicia. En tanto la oligarquía impone multas a los ricos que no cumplen sus labores judiciales y no paga ningún salario a quienes si las realizan; para el estagirita, una legislación común consistiría en establecer una pena para los ricos que no participen en las labores políticas, y un incentivo económico para aquellos que si lo hagan.
- b. **Termino medio en el ordenamiento de los dos regímenes.** Este tipo de gobierno sucede cuando se opta por un término medio entre la oligarquía y la democracia. “Mientras el (régimen) oligárquico solamente atribuye el derecho de participar en las asambleas a quienes tienen un ingreso muy alto, el régimen democrático reconoce tal derecho para todos, incluso para los desposeídos, o de cualquier manera aun para quienes tienen un ingreso exiguo”.<sup>149</sup> Un ordenamiento intermedio reduciría los altos requerimientos del régimen oligárquico y “aumentaría las estipulaciones establecidas en el régimen de los pobres”.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Mossé Claude (1970) *Doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona. A. Redondo Editor. PP. 229,230.

<sup>148</sup> Bobbio Norberto (2012) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág., 42.

<sup>149</sup> *Ibíd.*

<sup>150</sup> *Ibíd.*

- c. **Admisión de las características buenas de los dos regímenes.** Si la oligarquía admite la participación de todos aquellos que posean un ingreso alto, a través de la elección y la democracia por su parte, sorteando los cargos independientemente del ingreso; el sistema republicano, de esta forma, excluirá los requisitos de ingreso y sorteará los cargos.

Estas son las tres formas, de acuerdo con Aristóteles, que dan origen a la *politía*. Se advierte, como lo hemos señalado, la búsqueda constante de caracteres comunes; tanto en la oligarquía, como en la democracia. Para Bobbio "El ideal que inspira este régimen de la "mezcla" es el de la "mediación", que es la ambición de toda la ética aristotélica".<sup>151</sup> Por consiguiente, el vínculo estrecho entre ética y política se realiza en la república toda vez que esta constitución tiene por objetivo conciliar los extremos; ello tiene como resultado una forma de gobierno óptima que encaja perfectamente con el ideal ético y político de nuestro filósofo. Ahora bien, Aristóteles se enfrenta a otra problemática: ¿Cómo es posible que de dos acepciones negativas surja una categoría positiva? La respuesta, de nueva cuenta, se encuentra en la ética: "La "mediación" como se sabe, está fundamentada en el valor eminentemente positivo de lo que está en medio de dos extremos".<sup>152</sup> De esta manera es como Aristóteles logra justificar la existencia de una categoría positiva surgida de dos constituciones opuestas. Apela, como hemos señalado, al término medio como componente sustancial. La relación, por tanto, entre ética y política se da una vez que Aristóteles utiliza el justo medio para crear una constitución equilibrada. Aquella, en efecto, tiene como base un gobierno horizontal. Lo cual quiere decir que ninguna clase debe tener preeminencia sobre otra. Para el estagirita, como hemos señalado, la clase media reduce las tensiones entre las clases antagónicas y genera estabilidad.

En cuanto a la aristocracia, Aristóteles advierte que es el gobierno de pocos, pero de los mejores. Este tipo de constitución, igual que todas las categorías positivas, tiende al bien común. Aquella es, en pocas palabras, el gobierno de los

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*

<sup>152</sup> *Ibíd.*

ciudadanos destacados en virtud: “Pues el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud, y no buenos en relación a un supuesto determinado, es el único que puede llamarse con justicia aristocracia”.<sup>153</sup> En la aristocracia quien gobierna es buen hombre y buen ciudadano a la vez. Esta forma de gobierno se caracteriza por tres elementos: la riqueza, la virtud y el pueblo. De estas características sobresale la virtud como mecanismo sustancial. La aristocracia, por tanto, se diferencia de la oligarquía en tanto se enfoca a la realización del bien común. Su contraparte, la oligarquía, se define por ser una constitución que gobierna para los pequeños grupos que retienen el poder. La esencia de la aristocracia, en efecto, radica en la bondad de sus gobernantes. Por ello señala nuestro filósofo que es preferible una gestión de muchos hombres buenos al de uno solo:

Y si hay que considerar aristocracia al gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía al de uno solo, la aristocracia será preferible que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, a condición de que se pueda encontrar un gran número de hombres semejantes.<sup>154</sup>

La aristocracia se caracteriza por ser el gobierno de pocos que tiende al interés general; también, porque sus gobernantes son los mejores en virtud. A pesar de que Aristóteles no hace un examen profundo de la aristocracia señala los elementos sustanciales que configuran dicho régimen. Aquellos son: la riqueza, la virtud y la masa del pueblo. En suma, la *polítia* o república, es el resultado de la mezcla entre oligarquía y la democracia. Se caracteriza porque tiende a la conciliación de las clases antagónicas por naturaleza; generando de esta manera, un gobierno horizontal. La aristocracia, por su parte, es el gobierno de pocos, sin embargo, que tiende al bien común. Se define, asimismo, porque sus gobernantes poseen virtud.

Pasemos ahora al estudio de la tiranía y la monarquía.

---

<sup>153</sup> Aristóteles (1988) *Política*. Madrid, España. Gredos. Pág., 239

<sup>154</sup> *Ibíd.* Pág., 260

### II.III. Tiranía y Monarquía

La monarquía, o realeza, es el gobierno unipersonal que tiende al bien común. Aristóteles distingue cuatro tipos de monarquía. La primera de ellas es la de los tiempos heroicos. Este tipo de constitución se ejerce con el consentimiento popular, asimismo, el monarca dirige el culto divino. El segundo tipo de monarquía es la bárbara; aquella se define por ser hereditaria y despótica, no obstante, se encuentra sujeta a la ley, elemento que logra distinguirla de su contraparte la tiranía. La tercera forma de monarquía es la electiva. La cuarta de estas formas es la espartana. Sin embargo, menciona que existe otro tipo de monarquía: la absoluta, que es el gobierno doméstico. Este tipo de constitución reproduce la misma relación entre el amo y el esclavo que forma parte del régimen familiar. El monarca, por tanto, rige sobre todos los asuntos de la ciudad sin consentimiento alguno. Estos son los tipos de monarquía que Aristóteles distingue a lo largo de los capítulos IX y X del libro III de la Política.

No obstante, Aristóteles examina únicamente dos tipos de monarquía: la absoluta y la espartana. Ello sucede porque considera que las demás sub-categorías son formas intermedias de aquellas. Una vez delimitado su objeto de estudio Aristóteles plantea dos interrogantes: a) si es conveniente que exista un general vitalicio en las ciudades, y si este cargo debe desempeñarse por turno; y, b) si es o no conveniente que uno solo dirija todos los asuntos de la ciudad. A la primera cuestión responde que debe de gobernarse por turno; sin embargo, es preferible, ante todo, el gobierno de la ley que el de un solo hombre. Con ello responde a la segunda cuestión:

En consecuencia no es justo que nadie gobierne o sea gobernado más bien que otro, sino que todo esto se haga por turno. Más esto es ya la ley, puesto que el orden es ley. Es preferible, pues, conforme al mismo razonamiento, que gobierne la ley antes que uno solo de los ciudadanos.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 217.

Respecto al ejercicio del poder, Aristóteles menciona que el monarca debe contar con una fuerza superior a cualquier individuo pero inferior al pueblo. Asimismo, el gobierno a manos de una sola persona no es viable; antes bien, aquel supone el ejercicio de la ley bajo principios generales; es decir, no atiende a las contingencias particulares. Para el estagirita, en algunos casos es mejor el juicio popular que el del monarca. La monarquía, en efecto, se presenta como una categoría positiva que tiende al bien común. Además, se caracteriza porque gobierna bajo los principios que estipula la ley.

La condición negativa de la monarquía es la tiranía. Para Aristóteles, esta forma de gobierno es la peor de todas. Ello sucede porque el gobierno se concentra en la figura del monarca. Asimismo, señala que existen tres tipos de tiranía; dos de ellas son similares a la monarquía bárbara, la tercera forma de tiranía es aquella que se ejerce de manera absoluta. Por consiguiente, monarquía y tiranía difieren en la forma en que se administra el poder, es decir, en cómo se gobierna. Respecto a la tiranía absoluta Aristóteles señala:

La tercera forma de tiranía, y que es la que sobre todo se entiende por dicho término, es la que corresponde a la monarquía absoluta. Esta tiranía pues, se da necesariamente cuando hay un poder singular que gobierna irresponsablemente a sus iguales o superiores, en vista de su propio interés y no del de los gobernados. Es, por tanto, un gobierno de fuerza porque ningún hombre tolera voluntariamente un poder de esta naturaleza.<sup>156</sup>

Estas son las formas de tiranía y monarquía que distingue Aristóteles. Cabe señalar que la monarquía se presenta, para nuestro filósofo, como la mejor constitución entre las acepciones positivas. Por otro lado, la tiranía, se sitúa como la peor forma de gobierno. Ahora bien, revisamos las seis formas de gobierno que identifica Aristóteles; señalando los rasgos sustanciales de cada constitución, exponiendo su forma positiva y negativa. Asimismo, tratamos de entender estas dos formas de gobierno con base en dos criterios; es decir, quién gobierna y cómo gobierna. Veamos, ahora, la causa fundamental de los cambios de gobierno.

---

<sup>156</sup> *Ibíd.* Pág., 235.

### **III.IV. Pérdida de las constituciones: teoría de la revolución aristotélica**

Aristóteles expone su teoría de la revolución a lo largo del libro V. Destaca que la causa principal que genera la insurrección es la desigualdad. Así lo deja en claro cuando menciona: "La revolución, por tanto, tiene dondequiera por causa la desigualdad (...) Así pues, en general, quienes se sublevan lo hacen buscando la igualdad."<sup>157</sup> A diferencia de Marx, por ejemplo, Aristóteles asegura que la mayoría de los movimientos revolucionarios tiene por causa la divergencia de intereses. La desigualdad es, en pocas palabras, el impulso sustancial de la revolución.

Existen tres componentes que impelen los cambios de gobierno. En primer lugar se encuentra la disposición de los revolucionarios. Este elemento alude a la reivindicación de equidad. En segundo lugar se encuentran los motivos de su acción; punto asociado con los sentimientos que promueven el cambio; o como señala Berti, el espíritu revolucionario. En tercer lugar, "los principios de que se originan los disturbios políticos y las discordias intestinas".<sup>158</sup> Este último factor puede ser o no trascendental; sin embargo, llega a modificar la estructura política de la ciudad. Estos son, en efecto, los componentes sustanciales que constituyen la teoría aristotélica de la revolución y promueven los cambios de constitución.

Con relación a nuestro primer mecanismo, Aristóteles señala que existen dos tipos de desigualdad: la desigualdad numérica y la desigualdad por mérito. Es numérica cuando cierto sector sobrepasa a otro. Es por mérito cuando los revolucionarios señalan que las circunstancias en las cuales se encuentran no son óptimas. Dicho de otro modo, reclaman equidad a pesar de que participan de ella, sin embargo, en menor grado. Estos elementos propician los cambios de constitución en la democracia y la oligarquía. Respecto a la divergencia en torno a la equidad, Aristóteles menciona:

Y aunque todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según el mérito, disienten, como se dijo antes, los unos porque, si son iguales en

---

<sup>157</sup> *Ibíd.* Pág., 243.

<sup>158</sup> *Ibíd.*

un aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros porque, si son desiguales en algún aspecto reclaman para sí la desigualdad en todo.<sup>159</sup>

En la república, por ejemplo, mezcla de oligarquía y democracia, las revueltas son menos frecuentes. Ello sucede porque la *politia* tiene como sustento el impulso de la clase media. Es decir concilia los sectores que se encuentran en conflicto:

En las oligarquías las revoluciones son promovidas por la mayoría con la idea de que recibe injusticia al no tener los mismos derechos que la minoría, a la que son iguales (...) mientras que en las democracias la revolución empieza con los notables, a causa de que, no siendo iguales a los demás, tienen, con todo, los mismos derechos.<sup>160</sup>

El párrafo anterior subraya las causas por las cuales se llevan a cabo las revoluciones en la oligarquía y la democracia. El motivo sustancial que las promueve es la búsqueda de igualdad. Aristóteles menciona "Sublévense los inferiores para poder ser iguales, y los iguales para poder ser superiores; y es así como podemos declarar el sentimiento revolucionario".<sup>161</sup> En las oligarquías, las revoluciones son impulsadas por la mayoría; en la democracia, por tanto, la generan quienes no siendo igual a los demás tienen derechos, esto es, crean la revuelta para ser superiores a la mayoría. El sentimiento oculto que subyace a los cambios de constitución, por tanto, es la búsqueda de igualdad.

En cuanto a los motivos que impulsan las mudanzas políticas, Aristóteles señala que existen diez factores; tales motivaciones son: el lucro, el honor, la soberbia, el miedo, el afán de superioridad, el desprecio, el incremento desproporcionado de poder, la rivalidad electoral, la mediocridad, la negligencia, y, por último, la disparidad.

El lucro y el honor, por su parte, originan el conflicto cuando los revolucionarios identifican que algunos habitantes tienen bienes en exceso. Lo mismo ocurre con

---

<sup>159</sup> Aristóteles (1988) *Política*. España, Barcelona: Gredos. Pág., 283.

<sup>160</sup> Aristóteles. (1994). *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 246.

<sup>161</sup> *Ibíd.* Pág., 244.

la privación de honores. Sin embargo, este tipo de sublevación puede llegar a ser injusta toda vez que quien goza de tales privilegios pudo haberlos obtenido de forma honesta. La supremacía, por su parte “Es causa de revoluciones cuando uno o varios tienen un poder superior al que corresponde a la ciudad o al prestigio del gobierno”.<sup>162</sup> En tales circunstancias, surge la monarquía. El miedo es otro factor que propicia los cambios de constitución. En ese sentido, Aristóteles toma como ejemplo lo ocurrido en Rodas, donde los notables conspiraron contra el pueblo debido a los procesos que iban a enfrentar: “El miedo es por su parte causa de disensiones cuando o bien los malhechores temen el castigo, o también cuando quienes están en peligro de sufrir injusticia quieren adelantarse a ella”.<sup>163</sup> El desprecio, también, es causa de sublevación. El estagirita señala que esta es una de los principales motivos que originan las revoluciones en las monarquías y las democracias:

El desprecio también es causa de sediciones y conspiraciones, como en las oligarquías, cuando son más en número los que no tienen parte en el gobierno (y por aquello creen ser el partido más fuerte); y en las democracias cuando los ricos llegan a sentir el desprecio por el desorden y la anarquía.<sup>164</sup>

De igual manera, el incremento desproporcionado de alguna de las partes de la ciudad es causa de conflicto. Ello puede derivar en un régimen oligárquico o democrático, según sea el caso. Por ello, las ciudades deben de guardar ciertas proporciones; como ocurre en la república. En ese sentido, deriva en oligarquía aquella ciudad en la cual aumentan los ricos. Por consiguiente, cualquier régimen que acreciente su cantidad de pobres dará pie a un régimen democrático. Las categorías restantes, como la rivalidad electoral o la negligencia, se vinculan a las funciones administrativas de la ciudad. Estos son los elementos que originan los cambios de constitución en las ciudades.

Hemos mencionado que la búsqueda de igualdad subyace a todo el ideario revolucionario. Expusimos, asimismo, los motivos que incitan los cambios en las

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> *Ibíd.*

<sup>164</sup> *Ibíd.*

ciudades. Señalamos, por ejemplo, que el incremento desproporcionado de cierto sector social puede derivar en determinado régimen. La república, es la constitución menos susceptible a los cambios revolucionarios toda vez que su constitución se debe a la mediación de las clases antagónicas de la ciudad.

Ahora bien, falta exponer el último componente que, de acuerdo con Aristóteles, origina los cambios de gobierno en las ciudades. Nos referimos, en efecto, a los principios sustanciales que generan las revoluciones. Aquellos pueden ser o no trascendentales; sin embargo, tienen la suficiente capacidad para influir en la estructura política de la ciudad: "Más bien las revoluciones pueden originarse por causas menores, no son menores sino grandes, los intereses porque se lucha. Ciertas pequeñeces pueden incluso alcanzar gran fuerza cuando afectan a los que están en el poder".<sup>165</sup> Esto es, las revoluciones tienen por causa, unas veces la fuerza, y otras el engaño. Por fuerza, cuando los revolucionarios ejercen presión desde el principio del golpe; y, por engaño, cuando los ciudadanos mismos justifican el cambio de constitución. Así lo explica Aristóteles:

Prodúcense las revoluciones políticas unas veces por la fuerza y otras por el engaño. Por la fuerza cuando los revolucionarios ejercen presión desde el principio mismo de la rebelión o posteriormente. El engaño por su parte puede ser también doble: unas veces los ciudadanos son engañados al principio para que con su asentimiento se lleve a efecto el cambio de gobierno, y posteriormente son sometidos por la fuerza contra su voluntad.<sup>166</sup>

Estos elementos generan las revoluciones en las ciudades. En ese sentido, el componente que subyace a cada forma de gobierno es una concepción propia de la justicia. De ahí parte el estagirita para estructurar su teoría de la revolución. Este elemento lo advierte, de igual manera, Enrico Berti. Para el filósofo italiano: "Cada constitución se basa en determinada idea de justicia, esto es, de igualdad proporcional, y la diferencia entre las constituciones depende de la forma en que se entienda dicha idea (...) Cuando no todos comparten estas ideas, estallan las

---

<sup>165</sup> *Ibíd.* Pág., 246.

<sup>166</sup> *Ibíd.* Pág., 247.

rebeliones”.<sup>167</sup> Berti establece, de este modo, el eje central que subyace a la teoría aristotélica de la revolución, es decir, la desigualdad como elemento común a todos los cambios de gobierno. Aunado a ello, se encuentra el espíritu revolucionario; mecanismo que Aristóteles asocia con el “animo” de los combatientes. Ello constituye el segundo tema de análisis del Estagirita; ya que al profundizar su estudio, identifica otro componente que genera los cambios políticos; se refiere, evidentemente, a los motivos que originan los cambios de constitución. Aquellos, como lo hemos mencionado, pueden ser o no trascendentales; lo importante es que logran influir de manera significativa en la estructura gubernamental de la ciudad. Para Berti:

A menudo, el origen de las rebeliones es un hecho de poca importancia, por ejemplo, un motivo amoroso, la división de un patrimonio o una boda celebrada con vistas a una herencia; pese a ello, las rebeliones siempre inciden sobre asuntos de gran importancia.<sup>168</sup>

Una vez identificados estos elementos, Aristóteles procede al análisis de los cambios de gobierno en la monarquía, la democracia y la tiranía. Así, el cambio de gobierno en la aristocracia y la república es el mal ejercicio del poder político:”Las repúblicas y las aristocracias se destruyen sobre todo por la desviación de la justicia en la forma misma de gobierno”.<sup>169</sup> Por ello, para Aristóteles, este tipo de conflictos ocurren cuando algunos ciudadanos, sintiéndose igual en virtud a sus gobernantes, intentan tomar la dirección del poder. Asimismo, las revoluciones se generan porque las constituciones no concilian bien las clases sociales:

Y así en las primeras – democracias- el principio de disolución es el no estar bien mezcladas democracia y oligarquía, y en la aristocracia el no estarlo estos dos elementos y además la virtud, pero sobre todos los dos dichos (es decir la democracia y la oligarquía), porque tanto las repúblicas como la mayor parte de las llamadas aristocracias tratan de combinar una cosa con la otra. En lo que las

---

<sup>167</sup> Enrico Berti (2012) *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Gredos. Pág., 91.

<sup>168</sup> *Ibíd.* Pág., 93.

<sup>169</sup> Aristóteles (1994) *Ética Nicomaquea, Política*. México, D.F: Porrúa. Pág., 251.

aristocracias difieren de las llamadas republicas en el modo de la combinación, y por esto unas son más estables que otras.<sup>170</sup>

Vemos, de nueva cuenta, que el impulso de la clase media es fundamental para mantener la estabilidad. En las aristocracias, además, juega un papel importante la virtud. Por otro lado, en las democracias, los cambios se llevan a cabo porque los demagogos atienden a los intereses de la mayoría, se imponen altas prestaciones públicas y se reducen las riquezas de la clase alta. La democracia, por consiguiente, corre el peligro de convertirse en tiranía. La oligarquía, por su parte, puede dar origen a la democracia toda vez que los conflictos internos son encauzados por algún oligarca inconforme; de ahí que aquel se presente bajo la figura del demagogo. Es decir, la oligarquía tiene su principio revolucionario una vez que los intereses de los oligarcas entran en conflicto. Cuando esto ocurre, el demagogo puede encauzar la voluntad popular hacia la revolución. Por otro lado, los cambios de gobierno en las tiranías se producen por dos causas: el odio y el desprecio de los ciudadanos hacia la figura unipersonal que detenta el poder. De suerte que las constituciones más vulnerables a sufrir un cambio de gobierno son la oligarquía y la tiranía. Ello sucede porque su gestión política genera gran descontento entre las clases populares. Más aún puede suceder que los conflictos sean internos en cuyo caso surge la democracia como forma de gobierno.

Estos son los elementos que generan, de acuerdo con Aristóteles, los cambios de gobierno en las ciudades. Vemos que el común denominador que subyace a todas las transformaciones constitucionales es la búsqueda de igualdad. Cuando la concepción de los ciudadanos choca con la perspectiva de la clase gobernante es cuando estas surgen.

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*

## Consideraciones finales

La ciudad, como lo hemos señalado, tiene como base primaria a la familia. Aquella se compone, asimismo, de dos elementos sustanciales: sus vínculos internos y la administración doméstica. Dicho de otro modo, para Aristóteles, el origen de la ciudad se halla en la familia. Sin familia, evidentemente, no hay ciudad. Esta no sólo se infiere como la organización suprema que subsume a los demás tipos de organización, sino que se presenta como el resultado de un proceso orgánico y ascendente que inicia en la familia, pasa por el municipio, y culmina en la estructura máxima que realiza el ideal de felicidad y bien común de sus habitantes. De ahí que Aristóteles identifique dos sistemas de organización completamente distintos: la familia y la ciudad. Es decir, advierte que la administración del Estado no es similar a la de la hacienda. Hecho que lo aleja, completamente, de la noción distributiva de Platón y Jenofonte, para quienes ambas esferas se disponen de forma similar. Así pues, la ciudad es la asociación de individuos que busca la realización del bien común. Ello quiere decir, que aquella comunidad, tiene como principio fundamental la *eudemonia*, entendida como el bien máximo al que aspiran todos los hombres. De acuerdo con Sánchez Vásquez:

Aristóteles considera que la felicidad del hombre reside en el ejercicio de la razón, que es la facultad humana peculiar. Ahora bien, aunque la felicidad consiste en el cultivo de la contemplación o actividad teórica, propia de la razón, requiere a su vez de una serie de condiciones necesarias, entre las cuales figuran dos muy importantes: seguridad económica (...) y libertad personal.<sup>171</sup>

La felicidad, como también la ciudadanía, son categorías cerradas, a las cuales sólo acceden aquellos que cuenten con los recursos necesarios y el tiempo libre para poder recrearlas. Dicho de otro modo, la felicidad surge cuando las condiciones concretas lo permiten. Por consiguiente, la noción moderna, en especial la de los ilustrados franceses, señala Sánchez Vásquez, difiere completamente de la idea tradicional de *eudemonia* propuesta por el Estagirita.

---

<sup>171</sup> Sánchez Vásquez. A (1982) *Ética*. México, D.F. Grijalbo. Pág. 130.

Mientras Aristóteles supedita la felicidad a las condiciones materiales concretas de los individuos; los ilustrados y los materialistas del siglo XVIII <sup>172</sup>, creen que la *eudemonia* se concibe desde una posición ideal, es decir, abstracta. Para el estagirita, por el contrario, el hombre trae consigo su condición inherente de ser terrenal. En consecuencia, hombre y felicidad, lo mismo que hombre y ciudadanía, son categorías únicas que se determinan mutuamente y se encuentran sujetas a las condiciones materiales de su existencia. En cambio, para los ilustrados, el ideal de la felicidad se presenta como una categoría universal, independiente de la situación socio- económica. De ahí que la noción aristotélica de felicidad sea el principio subyacente de la ciudad; es decir, el bien máximo al que se aspira. Por otro lado, Aristóteles se sirve de la política como instrumento que interviene en la realización del bien común; dicho de otro modo, aquella legisla sobre lo que debe hacerse y lo que no. La política, entonces, es ciencia en tanto método que sirve para adiestrar la vida positiva de la comunidad; esto es, una filosofía práctica que guía hacia el buen vivir.

Así pues, la administración de la hacienda, que consiste en el arte de adquirir bienes, se suma a los elementos sustanciales que configuran la familia. Aquella, como pudimos dar cuenta, se concibe como la unidad primaria sobre la cual se erige la ciudad como sistema último de organización socio-política. Los vínculos que integran el régimen doméstico son: la relación señor-esclavo, la relación conyugal y la relación paternal, así como la crematística. Además, Aristóteles enuncia un modelo de organización óptima al que subyace la felicidad y bien común como elementos primarios. Aquel prototipo de ordenamiento social queda expuesto a lo largo del libro VII de la Política y tiene como sustento dos ejes: la administración física y la administración política.

En resumidas cuentas, con respecto a la ciudad y como respuesta a nuestras preguntas iniciales, podemos concluir lo siguiente:

- a) La familia es la unidad primaria que da origen a la ciudad. Esta, a su vez, se presenta como la organización última que subsume a las demás estructuras

---

<sup>172</sup> *Ibíd.* Pág., 132.

sub-políticas. De ahí que el estudio de la ciudad remita al estudio de la familia. Es decir, ciudad y familia demuestran un vínculo estrecho y recíproco. Sin familia, por tanto, no hay ciudad, y sin ciudad, no hay familia. Antes bien, aquella es la primera forma de organización natural para la coexistencia diaria.

- b) La ciudad presenta un sentido evolutivo que inicia en la familia y termina en la organización máxima que tiene como fin la realización del bien común y la felicidad de sus habitantes. Ello quiere decir que Aristóteles concibe a la ciudad como el resultado de un proceso ascendente. Es decir, de la unión de varias familias surge la aldea. Y de la unión de varias aldeas surge la ciudad. Entonces, la familia se presenta como la unidad primaria que da pie a dicho proceso.
- c) Sin embargo, familia y ciudad son organizaciones autónomas con vínculos internos. De ahí que la distinción entre poder político y poder real sea el principal motivo que alejen al estagirita de la tradición administrativa de Platón y Jenofonte.
- d) Existe un modelo teórico de ciudad que Aristóteles expone a lo largo del libro VII de la Política. Dicho esquema se encuentra constituido por dos elementos: la administración física y la administración política. Este prototipo de ciudad representa una respuesta hipotética al proceso de desintegración de la Polis que inicia en el siglo IV a.C.

Ahora bien, a lo largo de esta revisión bibliográfica, nuestro estudio se centró en otro complemento de la filosofía política aristotélica: la ciudadanía. Aquella, como lo hemos señalado, es una condición excluyente y dinámica que se encuentra sujeta a la personalidad política de la ciudad. Dicho esto, la ciudadanía tiene como elemento subyacente a la virtud. La virtud entendida como un hábito que permite perfeccionar la vida pública. La cualidad que la define es la participación política, toda vez que permite realizar el ideal de felicidad y bien común de los habitantes. Más aún, aquella es una posición exclusiva de la cual no todos participan. Esto es: no todos los habitantes de la ciudad son ciudadanos. Por consiguiente, sin virtud, no hay ciudadanía.

Aristóteles desarrolla este argumento una vez que establece que la ciudad se divide en habitantes funcionales y habitantes políticos. Los habitantes funcionales son aquellos que suministran los recursos necesarios para la reproducción y el funcionamiento de la ciudad. Los habitantes políticos son los ciudadanos; es decir, quienes participan en la gestión y deliberación de los asuntos públicos de la ciudad. Asimismo, para él, existen dos tipos de virtud: la virtud cívica, entendida como la virtud del buen ciudadano y la virtud del hombre de bien.

La virtud del buen ciudadano, en efecto, es una condición política que permite encauzar la deliberación social hacia los principios sustanciales de la ciudad. El hombre de bien, en cambio, actúa siempre de forma recta. Estas dos categorías se encuentran sujetas a la constitución de la ciudad. Así, con base en nuestra reflexión teórica sobre la ciudadanía aristotélica, podemos concluir lo siguiente:

- a) La virtud es el elemento central de la ciudadanía. Lo cual quiere decir que sin virtud no hay ciudadanía. Aquella permite encauzar la participación pública hacia los ideales de bien común y felicidad.
- b) La ciudadanía se presenta como una condición excluyente. Es decir, no todos los habitantes de la ciudad son ciudadanos. Ello ocurre porque el ejercicio de la virtud requiere holgura económica y tiempo libre para su realización.
- c) La ciudadanía es una condición sujeta en todo momento al tipo de gobierno de la ciudad, es decir, dinámica.

Nuestra revisión bibliográfica pudo dar cuenta que ciudad y ciudadanía son conceptos que se encuentran estrechamente relacionados. Esta reciprocidad se hace presente en la configuración del poder político de la ciudad. Antes bien, la ciudadanía, como cualidad activo-participativa, tiene la capacidad suficiente para influir en la estructuración del sentido gubernamental de la ciudad. No obstante, esta afirmación presenta algunos inconvenientes, si la ciudadanía es uno de los principales factores que interviene en la conformación del gobierno: ¿no es lógico que existan, esencialmente, regímenes positivos?

Si bien el concepto de ciudadanía que proporciona Aristóteles se construye a partir de recursos, ciertamente, democráticos; el estagirita señala que existen varias causas por las cuales una constitución modifica su forma de gobierno. Entre los principales motivos se halla la revolución; en cuyo caso, la ciudadanía, como elemento determinante de la forma de gobierno, pasa a segundo término. Así, aunque ésta característica sea el factor principal que interviene en la disposición del poder político, no lo logra precisar, del todo, la constitución de la ciudad. Por ello, la ciudadanía es una categoría dinámica. Esto es, si la Democracia muda hacia la Tiranía u Oligarquía, su significado será distinto. Es lógico, entonces, que no exista un análisis sobre la ciudadanía en la Aristocracia o la Monarquía, ya que Aristóteles logra supeditar esta condición a la constitución de la ciudad.

Ahora bien, la idea de ciudadanía, como parte sustancial de la configuración del poder, sigue vigente. Así lo demuestran, por ejemplo, los estudios del filósofo canadiense Will Kymlicka; y los del sociólogo británico T.H. Marshall. En el caso de Kymlicka, las minorías juegan un papel importante, es decir, la ciudadanía no es, como en el caso de Aristóteles, una condición concreta, dinámica y cerrada. Por el contrario, para Kymlicka, la ciudadanía es un estado adicional que suma a la agenda liberal, y a los principios tradicionales de los derechos humanos, los derechos de grupo, etnia o autogobierno. En tanto, Aristóteles ve en la ciudadanía una condición excluyente, el filósofo canadiense pretende “universalizar” dicha condición a través de la focalización de los grupos multiculturales que constituyen al Estado. Marshall, en cambio, incorpora un ámbito social al estudio de la ciudadanía. Es decir, un derecho indispensable que garantice la propiedad, la justicia y la libre expresión. De modo que la ciudadanía no es ya un estado activo-participativo del individuo que determine, en gran medida, la personalidad política de la ciudad, como ocurre con Aristóteles, sino una condición que forma parte de los mecanismos que recrean el poder del Estado.

Con respecto a las formas de gobierno, a través de nuestra revisión, pudimos dar cuenta que Aristóteles identifica seis tipos de constitución. Tres son categorías negativas y las otras tres restantes, remiten a posiciones positivas. En ese sentido,

señalamos que la tipología aristotélica pudo mantenerse prácticamente intacta hasta la llegada del Príncipe de Maquiavelo. Asimismo, expusimos las categorías intermedias de la Democracia y la Oligarquía. Cabe señalar que los criterios que configuran el examen aristotélico respecto a las formas de gobierno, y que retomamos del filósofo italiano Norberto Bobbio son: quién gobierna y cómo gobierna. En ese sentido las constituciones positivas tienen como fin la realización del bien común; en tanto, las acepciones negativas corresponden al interés de la clase gobernante. Por otro lado, lo que permite diferenciar entre Democracia y Oligarquía es el ejercicio del poder a manos de los libres. En cambio, lo que distancia al gobierno de pocos de la democracia, es la riqueza. La mezcla de estas dos formas de gobierno tiene como resultado la Polítia.

Aquella, es una constitución mixta compuesta por dos categorías negativas. Su objetivo principal es reducir las tensiones y estimular el surgimiento de la clase media. La República, en efecto, no sólo alude a una realidad histórica que busca mediar entre dos sectores completamente distintos, sino que se presenta como el ideal ético del estagirita, es decir, la medida entre los extremos. Existen tres factores que impulsan este tipo de constitución: el establecimiento de caracteres en común; el término medio en el ordenamiento; y la admisión de las características buenas de los dos regímenes. Estos elementos tienen como objetivo principal generar equilibrio y garantizar la paz social. Más aún, la idea del gobierno mixto siguió desarrollándose a lo largo de la historia; y, de acuerdo con Norberto Bobbio, su influencia fue tal que llegó hasta nuestros días. Ejemplo de ello es la división de poderes en las democracias modernas, Ejecutivo, Legislativo y Judicial; que buscan, en cierto sentido, moderar el ejercicio del poder.

Así pues, el análisis de las diversas formas de gobierno lleva al Estagirita a revisar otro tema trascendental: las revoluciones. Del cual se ocupa a lo largo de los libros V y VI. Para ello analiza los motivos por los cuales las ciudades-Estado pueden modificar su estructura política. Aristóteles señala que el principal factor que impele los cambios revolucionarios es la reivindicación de equidad; toda vez que existen dos tipos de desigualdad. La primera de ellas alude más a un factor

numérico y se da cuando cierto sector social tiene gran preeminencia sobre otro. La desigualdad por merito, en cambio, surgen cuando las condiciones sociales no son óptimas; es decir cuando existe descontento social. El segundo elemento se encuentra asociado a los motivos por los cuales surge el conflicto; es decir, a los hechos concretos. Aquellos son: el lucro, el honor, la soberbia, el miedo, el afán de superioridad, el desprecio, el incremento desproporcionado de poder, mediocridad, rivalidad electoral, negligencia, y finalmente, la disparidad. El tercer elemento, que genera las revoluciones en las ciudades, se divide en dos: la mentira y el engaño.

Así, el concepto de ciudad, entendido como organización última que subsume a las demás formas de colectividad social, se encuentra estrechamente relacionado con las formas de gobierno positivas. Dicho de otro modo, las constituciones puras corresponden al ideal por el cual la ciudad se constituye. Si la ciudad tiene como interés general la búsqueda del bien común; aquel se realiza en las constituciones puras. Las formas negativas, o desviadas, por el contrario, se erigen sobre la base del beneficio de la clase gobernante; principio contrario a la intención primigenia de la comunidad política.

Ahora bien, en respuesta a nuestros planteamientos centrales podemos concluir lo siguiente: a) los elementos que inciden en la conformación de la ciudad son: la familia y el municipio. Entendido éste último como el conjunto de familias. La familia, por tanto, es el núcleo central de la ciudad; b) la ciudad es el resultado de un proceso ascendente que inicia en la familia y concluye en un orden superior, c) la ciudadanía es una categoría política que influye en la configuración del poder; d) a la ciudadanía subyace la virtud como elemento constitutivo; y, e) Aristóteles identifica seis formas de gobierno, tres negativas y tres positivas.

Así pues, Aristóteles y su obra, no sólo representan la culminación de la filosofía antigua; sino, como señala Xirau: “son la síntesis última del pensamiento de Grecia”.<sup>173</sup> En definitiva, la Política es una aguda y profunda reflexión sobre lo que bien podríamos llamar, hoy día, Estado. Después del Estagirita, los temas tratados

---

<sup>173</sup> Xirau, Ramón (2003) *Introducción a la Historia de la filosofía*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Pág. 96.

serán secundarios; más relacionados a la ética que al estudio del ejercicio político. De esta forma, el vínculo estrecho entre ética y política, cultivado por Aristóteles, prácticamente desaparecerá. Ello debido al dominio extranjero y a la constante crisis del modelo socio-político griego. La cuestión social, en efecto, dejará de ser prioridad para la filosofía. A propósito, dos corrientes surgirán como alternativa al pensamiento político de Platón y Aristóteles: los epicúreos y los cínicos.

Los epicúreos plantearon un prototipo de “autarquía individual” <sup>174</sup> lejano de la posición totalizadora de Aristóteles, en la cual, la ciudad, ciertamente, subsume al individuo. La felicidad, para esta escuela, no fue la base sustancial de la ciudad. Aquella se encontraba en la evasión del dolor y la preocupación. El sabio, por consiguiente, no tenía nada que hacer en la política. Los cínicos, en cambio, alentaron un esquema moral distante de los preceptos integrales de la polis. Para ellos, la familia y la ciudad, no eran estructuras necesarias en las cuales se realizaba el individuo. Por el contrario, aquellas eran disposiciones sociales que no tenían valor. Es decir, el pensamiento posterior al Estagirita no fue capaz de concebir un nuevo esquema de organización social. La genialidad de Aristóteles, entonces, no sólo radica en que fue capaz de advertir algunas categorías políticas fundamentales que, pese a todo, hoy día, siguen vigentes; sino que observó la profunda crisis en la que se hallaba el modelo socio-político de su época.

Finalmente, el estudio del Estado como ente organizativo de la vida política, remite a la noción aristotélica de la comunidad política como aquella institución totalizadora que realiza al individuo. En ese sentido, releer a Aristóteles nos haría recordar algunos principios básicos de cualquier ordenación política: el bien común y la felicidad de sus habitantes. Elementos, que, hoy día, se encuentran en tela de juicio; debido, en gran medida, a la reducción del Estado; y a la contraposición de un modelo organizacional que niega la revaluación de la familia como origen del Estado; y en su lugar propone un esquema en el que el individuo es causa y fin último de sí mismo.

---

<sup>174</sup> Sabine H. George (2013) *Historia de la teoría política*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica. Pág. 124.

## Bibliografía

- A. Petrie (1977) Introducción al estudio de Grecia: historia, antigüedades y literatura. México, D.F. Fondo de Cultura Económica
- Alaéz Benito Corral (2006) Nacionalidad y ciudadanía: una aproximación histórico-funcional. Centro de estudios culturales
- Aristóteles (1994) Ética Nicomaquea, Política. México, D.F. Porrúa
- Aristóteles, Pseudo Aristóteles (1984) Constitución de los atenienses, Económico. Madrid, España. Gredos
- Bobbio Norberto (2001) Liberalismo y democracia. México, D.F. Fondo De Cultura Económica
- Bobbio Norberto (2012) La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio Norberto, Bovero Michelangelo (1986) Sociedad y Estado en la filosofía moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. Pontara, G. Veca, S (1985) Crisis de la democracia. Barcelona, España.
- Calvino Italo (1995) Por qué leer los clásicos. Barcelona, España. Tusquets
- Cropsey Joseph, Strauss Leo (comp) (2012) Historia de la filosofía política. México. Fondo de Cultura Económica.
- Donlan Walter, Pomeroy Sarah, Burnstein Stanley, Tolbert Jennifer (2011) La antigua Grecia: Historia política, social y cultural. Barcelona. Crítica.
- Finley I. Moses (1981) La Grecia antigua: economía y sociedad. Barcelona. Grijalbo.
- Heater Derek (2007) Ciudadanía una breve historia. Madrid. Alianza Editorial
- Heller Agnes (1983) Aristóteles y el mundo antiguo. Barcelona. Ediciones Península
- Herman Bengtson (1986) Historia de Grecia: Desde los comienzos hasta la época imperial romana. Madrid. Gredos.
- Huntington Samuel (1998) La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX. Barcelona. Paidós
- Jaeger Werner (2013) Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte (1993) Económico. Madrid. Gredos.
- Kymlicka, W. (2002) Ciudadanía multicultural. Barcelona. Paidós
- Marshall, T.H. Bottomore Tom (2007) Ciudadanía y clase social. Madrid. Alianza

Mayer. J.P (1994) Trayectoria del pensamiento político. México. Fondo de Cultura Económica.

Mossé Claude (1970) Doctrinas políticas en Grecia. Barcelona. A. Redondo Editor.

Olvera Alberto J. (2008) Ciudadanía y democracia. México DF. Cuadernos de divulgación del Instituto Federal Electoral. IFE

Osborne Robin (2002). La Grecia Clásica. Barcelona, España. Editorial Crítica

P.Nikitin (2004.) Economía Política, México. Ediciones Quinto Sol

Pérez Luño Antonio (2004) ¿Ciberciudadani@ o ciudadani@.com? Barcelona. Gedisa.

Pérez Porrúa Francisco (2005) Teoría del Estado: teoría política. México. Porrúa

Platón (1986). República, diálogos IV. Madrid, España. Gredos

Polibio (1981) Historias, libros I-IV. Madrid, España. Gredos.

Rodríguez Adrados Francisco (1997) Democracia y literatura en la Atenas clásica. Madrid. Alianza.

Rodríguez Adrados Francisco (1993) La democracia ateniense. Madrid. Alianza.

Robert B., Ekelund, J.R, Robert F.Hébert (1993) Historia de la teoría económica y su método. México, D.F. McGRAW-HILL

Sabine H. George (2013) Historia de la teoría política. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Vásquez. A (1982) Ética. México, D.F. Grijalbo

Sartori Giovanni (1993) ¿Qué es la democracia? México, D.F. Editorial Patria

Schmitt Carl (2009) Teología Política. Madrid. Trotta

Vigo G. Alejandro (2007) Aristóteles, una introducción. Chile. Instituto de Estudios de la Sociedad.

Xirau Ramón (2003) Introducción a la historia de la filosofía. UNAM

### **Revistas**

Borisonik Hernán (2010) El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos, Revista de Economía Institucional, vol. 15, N° 28, 2013.

Freijero Varela, Marcos (2008) ¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (De Marsahh a sean). Andamios, revista de investigación social. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 5, N°9. pp. 157-181

Megino Carlos (2012) La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. 2, N° 7.

Mirrales Horrach (2009) Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos. Factótum. Revista de filosofía