

Aristóteles, el comunitarismo y la obligación política



Andrés Rosler*

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Este trabajo se propone mostrar algunas de las dificultades de una defensa conceptual de la obligación política y explicar que Aristóteles no comulga con ella. El propósito de este trabajo consiste en indicar que, al menos en este sentido, Aristóteles es mucho menos comunitarista de lo que se cree. Luego de una descripción de la noción de obligación política, este trabajo discute tres argumentos comunitaristas sobre la obligación política y su relación con Aristóteles, y cómo afecta el naturalismo político aristotélico a la noción de obligación política. Finalmente, hay una discusión con cierto detalle de una ambigüedad en la noción de *pólis* y su relevancia para la obligación política en Aristóteles.

Palabras clave

Aristóteles
obligación política
naturalismo político
comunitarismo

Abstract

This paper attempts to show some difficulties in a conceptual defence of political obligation and to show that Aristotle does not endorse it. The very point of this paper is that Aristotle is far from being a communitarian in this sense. After describing the notion of political obligation, the paper goes on to discuss three communitarian arguments for the existence of political obligation and their bearing upon Aristotle's political thought, and whether his political naturalism bears upon political obligation. Finally, there is a discussion in some detail regarding an ambiguity in the notion of *pólis* and its relevance for political obligation.

Key words

Aristotle
political obligation
political naturalism
communitarianism

* Doctor en Derecho (Universidad de Oxford). Profesor Titular de Filosofía del Derecho (Filosofía y Letras, UBA). Categoría de investigador en Conicet: Independiente.

1. Como muestra baste mencionar dos representantes del comunitarismo: Alasdair MacIntyre, quien famosamente apoya su teoría moral en Aristóteles, cree que la obligación política es inexplicable fuera del comunitarismo (MacIntyre 1984: 254); asimismo, Charles Taylor (1985: 189) ilustra su no menos famosa tesis social en contra del atomismo haciendo referencia al naturalismo político aristotélico.

Un árbitro anónimo me hizo ver la necesidad de aclarar que puede haber formas de comunitarismo cuya existencia ignoro (aunque en este trabajo aparecen tres diferentes argumentos comunitaristas sobre la obligación política) y que por lo tanto las consideraciones que en este artículo se presentan solo se aplican al comunitarismo descrito aquí. La mejor manera de disipar las dudas del árbitro anónimo acerca de si el comunitarismo descrito en este trabajo existe o no consiste en verificar las referencias en las notas.

2. Frazer (1995: 142). Kymlicka (2002: 209) define al comunitarismo como la posición cuya idea central es la necesidad de tener en cuenta a "la comunidad junto, si no antes que, a la libertad y a la igualdad".

3. V. Simmons (1979: 14-15).

I. A menudo se asume la existencia de una conexión evidente entre Aristóteles y el comunitarismo político.¹ Por comunitarismo entiendo la doctrina o ideología según la cual "la comunidad, antes que el individuo, el Estado, la nación o cualquier otra entidad, está y debe estar en el centro de nuestro análisis y de nuestro sistema de valores".² De ahí que Aristóteles parezca ser el gran candidato para reclamar el título de padre fundador del movimiento.

El comunitarismo, además, suele sostener una versión conceptual de la defensa de la obligación política. Para muchos será natural entonces que Aristóteles comparta dicha forma de argumentar. Si el comunitarismo dice eso, Aristóteles debe haber dicho lo mismo debido a que el naturalismo político aristotélico es una piedra de toque del edificio comunitarista, independientemente de que el resto de la construcción sea neoaristotélica, hegeliana o wittgensteiniana.

En lo que sigue intentaré mostrar algunas de las dificultades de una defensa conceptual de la obligación política y explicar que Aristóteles no comulga con ella. Al menos en este sentido, Aristóteles es mucho menos comunitarista de lo que se cree. Primero describiré la noción de obligación política (II). Luego discutiré tres argumentos comunitaristas sobre la obligación política y su relación con Aristóteles (III-IV) y cómo afecta el naturalismo político aristotélico a la noción de obligación política (V). Finalmente, discutiré con más detalle cierta ambigüedad en la noción de *pólis* y su relevancia para la obligación política en Aristóteles (VI).

II. Antes de entrar propiamente en materia, quizás sean útiles unas muy breves consideraciones sobre qué se entiende por obligación política. Por un lado, la obligación política puede ser pensada a grandes rasgos en términos de un requerimiento racional para actuar de cierto modo. En este artículo, asumiré que se trata de un requerimiento o necesidad moral de actuar según los dictados de la autoridad política. Por el otro, se podría distinguir entre obligación y deber, y de este modo quedaría allanado el camino para preguntarnos si el requerimiento de obedecer a la autoridad política es un deber o una obligación. Las obligaciones a menudo refieren a un acto deliberado del agente que hace que incurra en la obligación; la obligación por lo general implica un vínculo entre una persona que se obliga en particular respecto de otra persona o institución en particular; y finalmente, las obligaciones presuponen que la persona respecto de la cual estamos obligados cuenta con un derecho a dicha prestación. Los deberes, por su parte, no están constituidos por la existencia de una acción voluntaria o deliberada; son debidos por todos los agentes respecto de todas las personas o instituciones; finalmente, puede haber deberes que no impliquen derechos a su cumplimiento correlativos al requerimiento en cuestión.³

De este modo, mientras que la obligación política sería un requerimiento que se origina en un acto del obligado –usualmente un contrato para o promesa de obedecer a la autoridad política– y que puede ser correlativo de un derecho de una persona o institución al cumplimiento de la obligación política, un deber político sería básicamente una derivación de la idea general de deber moral, de modo que no se requiere la existencia de acto alguno especial por parte del individuo, no se le debería este requerimiento a alguien en especial, y por lo tanto no tiene por qué existir una persona o una institución con un derecho correlativo a dicho deber. En el caso del deber político, no es tanto el consentimiento o acto del individuo el que explica la normatividad del requerimiento, sino que esencialmente es la naturaleza o propiedad de la institución en cuestión, v.g. su justicia, lo que obliga a los agentes.

En lo que sigue veremos que con independencia de si entendemos a la obligación política como una obligación en sentido estricto o como un deber, Aristóteles no puede ser considerado un comunitarista, al menos en lo que atañe a sus consideraciones sobre la obligación política.⁴

4. Sobre la posibilidad misma de atribuirle a Aristóteles una teoría de la obligación política cfr. Rosler (2005: 145-177) y Rosler (2006).

III. Hannah Pitkin es una típica representante de la creencia comunitarista según la cual la correlatividad entre autoridad y obligación es una cuestión esencialmente lingüística. En efecto, Pitkin cree que el hecho de que la autoridad legítima debe ser obedecida “es esencialmente lo que Wittgenstein llama una ‘cuestión de gramática’ [*‘point of grammar’*]; [...]. Usted no puede, sin una elaborada explicación ulterior, mantener *a la vez* que este gobierno tiene autoridad legítima sobre Ud. y que no hay obligación de obedecerlo”. Esto es algo, agrega la autora, que está “incorporado en la gramática..., en los significados de estos términos. [...]. Es parte del concepto, del significado de ‘autoridad’, que a los que están sujetos a ella se les requiere que obedezcan, que ella tiene el derecho de mandar. [...]. Gobierno y autoridad son conceptos gramaticalmente relacionados con la obligación y la obediencia”.⁵ La cuestión política, el problema de por qué debemos obedecer al Estado, entonces se *resuelve*, en ambos sentidos de la expresión, conceptualmente. Según este punto de vista, no tendría mayor sentido siquiera poner en cuestión la obligación política, el porqué deberíamos obedecer al Estado, o si un miembro de una comunidad política tiene deberes para con ella. El hecho mismo de formular la pregunta indicaría el fracaso de ir hasta el fondo del significado de los conceptos en juego. Tener obligaciones políticas es simplemente parte de la idea misma de ser un miembro de una comunidad política. Que se le deba obediencia y apoyo por parte de los súbditos es parte constitutiva de la idea misma del gobierno con autoridad sobre dichos súbditos.

5. Pitkin (1966: 39-40, 44, 48).

El problema general con este tipo de aproximación a la cuestión política es que o bien es insignificadamente verdadero o radicalmente erróneo. No es difícil ver que existe una conexión conceptual entre, v.g., ser un miembro de X y cumplir con los deberes que se corresponden con la pertenencia a X. De modo similar, la idea de atleta olímpico está conceptualmente incluida en la Juegos Olímpicos, y la de automóvil en la de automovilista. Pero no es tan simple ver la relevancia práctica de esta conexión conceptual, i.e. qué es lo que implica en lo atinente a qué debe hacer un miembro de X y no sólo en tanto que miembro de X.

En efecto, bien puede ser cierto que como miembro de X se espera que yo haga f. Pero no se sigue de ahí que sea un sinsentido preguntarse qué es lo que me hace un miembro de X y/o qué es lo que justifica mis aparentes obligaciones de pertenencia. Pensemos en ser miembros de la familia Corleone (o Soprano para el caso) y en el cumplimiento de los deberes que conlleva dicha pertenencia. Entendemos por supuesto que ser un miembro, pertenecer, no solo tiene sus privilegios sino que además implica el cumplimiento de ciertos deberes, que, v.g., un asesino a sueldo tiene deberes o responsabilidades que atender, cumplir un horario, puede estar haciendo un gran trabajo, etcétera. Eso es lo que se *espera* de la persona que cumple dicha función.

Sin embargo, también podemos entender la pregunta acerca de si dichas tareas y responsabilidades deben ser cumplidas, por qué tales deberes tienen que ser atendidos, etcétera. La aproximación conceptual al problema de la obligación política tendría éxito si fuera cierto que no existe un punto de vista externo desde el cual se pudiera poner dicha defensa conceptual en perspectiva, si fuera cierto que estamos *siempre ya* inmersos en una red conceptual de la que no podemos escapar y por lo tanto somos incapaces de ver las cosas de otro modo. Si “este argumento conceptual fuera correcto, no seríamos capaces ni siquiera de entender los reclamos de los rebeldes y anarquistas que rechazan sus obligaciones”.⁶

6. Simmons (2001: 72-73).

Por lo tanto, es cierto que ser miembro de X implica ciertos deberes, o incluso que la idea misma de autoridad o gobierno está conectada con la existencia de obligaciones por parte de los súbditos. Pero estos “deberes” u “obligaciones” son puramente conceptuales, asociativos o posicionales, sin efecto práctico en sentido estricto, i.e. no son capaces de dar una razón completa para actuar, más allá de lo que implicaría o requeriría ser miembro de X.

Yendo a Aristóteles, él no cree que v.g., la noción de súbdito contenga la noción de obediencia, sino que está interesado en un tipo distinto de conexión entre la autoridad y la obligación política. La conexión que él sostiene no es puramente conceptual sino esencialmente moral. Aunque podemos distinguir conceptualmente entre las preguntas “¿por qué debería S obedecer los dictados del gobierno?” y “¿qué autoridad tiene el gobierno sobre S?”,⁷ Aristóteles parece proceder a menudo sobre la base de lo que podríamos llamar la *tesis moral de la correlatividad* entre la autoridad y la obligación políticas.⁸ Desde el punto de vista moral, el empleo de conceptos como autoridad política está estrechamente vinculado con el de obligación política: si alguien tiene el derecho de gobernar, este derecho implica la existencia del deber de obedecer.⁹

7. V., v.g., Sartorius (1979) y Ladenson (1980).

8. Sobre la discusión acerca de la existencia de moralidad en Aristóteles v. Rosler (2005: 116-132).

9. Si A tiene el derecho de gobernar y exige a S que haga ϕ , S tiene por lo tanto el deber de hacer ϕ . Esta relación no es necesariamente reversible, ya que S puede tener ocasionalmente un deber colateral de obedecer a A en circunstancias en las que A no tiene autoridad moral de requerir acción alguna, debido a que la desobediencia podría ser perjudicial para el bien común. Cfr. Finnis (1980: 365, 361-362).

10. Esta descripción corresponde a la concepción hobbesiana de autoridad o del derecho de gobernar, al menos en el caso del súbdito que cuenta con el derecho libertad de resistirse a ser condenado a muerte, a pesar de haber sido justamente condenado.

Se trata de un modelo “Tom y Jerry” de autoridad y libertad: A tiene el derecho de requerirle a S que haga ϕ y S tiene el derecho a no hacer ϕ . Si S trata de escapar el castigo por el incumplimiento –acción a la que tiene derecho libertad– A también tiene derecho a perseguirlo. V. Hobbes, *Leviatán*, cap. XXI, Rosler (2010: 78-83), y Rosler (2011: 105-111).

11. V. Finnis (1984: 116, n. 4), y (1987: 71-75); Raz (1986: 26-27), y (1996: 15).

12. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 2001 pp. 106-107. Cfr. *Pol.* VII.13 1332a12-13.

Por supuesto, podríamos concebir una forma de autoridad que no implicara obligación alguna para sus súbditos de cumplir con sus dictados. En tal caso, el derecho que posee A de gobernar no se corresponde con un deber por parte de S de obedecer. En lugar de tener lo que en la jerga jurídica se denomina un *derecho pretensión*, A posee en este caso un *derecho libertad* de gobernar. Tal *derecho libertad* solo implica que A no tiene prohibido gobernar. Por lo tanto, S sigue básicamente tan libre como antes. Puede exponerse a ser castigado por A, pero no tiene la obligación de obedecerlo.¹⁰

Ahora bien, es difícil imaginarse que los mismos argumentos que justifican la pretensión de A de tener el derecho de gobernar no implican asimismo la justificación de la existencia por parte de S de una obligación de obedecer la autoridad de A. Las mismas necesidades y hechos relevantes para establecer que A tiene el derecho moral de gobernar son asimismo relevantes para la comprobación de la existencia de un deber moral por parte de S de obedecer a la autoridad de A. De otro modo deberíamos aceptar que A está moralmente justificado para coaccionar a S mediante juicio y castigo por una acción respecto de la cual S no tenía deber moral alguno de abstenerse de cometer.¹¹ Aristóteles parece decir otro tanto en *EN* III.5 1113b23-25, 33-34: “[los legisladores] castigan y exigen reparación a cuantos cometen malas acciones (si es que no lo hacen a la fuerza o por una ignorancia de la que ellos no son culpables). [...] Incluso castigan por el propio hecho de ignorar, si alguien parece ser culpable de su ignorancia”.¹² El castigo a S es justo si es impuesto por acciones que él no debería haber realizado.

Se podría objetar que Aristóteles en *EN* III.5 se está refiriendo a acciones que son en realidad *mala in se* antes que *mala quia prohibita*. De ser cierto, este hecho restringiría considerablemente el área de acción de la interferencia política justificada. Pero Aristóteles en la *Política* no parece reducir la autoridad moral de la *pólis* para castigar a las acciones del primer tipo. Por ejemplo, en *Pol.* VII.17 1336b8-9 leemos que “si uno es sorprendido diciendo o haciendo alguna cosa prohibida... [habrá que] castigarle con vejaciones y azotes”. A decir verdad, el contexto inmediato sugiere que está haciendo referencia al “lenguaje obsceno” (1336b4). Pero la prescripción aristotélica agrega explícitamente “realizar cierta acción” a la lista de cosas prohibidas. Además, lo que es legalmente justo (*EN* V.7 1134b19, 20) también es parte de lo que la autoridad política requiere que hagamos. Pero sin salir de la *Política*, varios pasajes parecen confirmar la interpretación según la cual para Aristóteles, desde un punto de vista moral, la existencia de autoridad implica la existencia de obligación. Por ejemplo, en VII.3 1325b12 leemos que “a cualquier persona que sobresalga por su virtud y su capacidad para realizar las mejores acciones, a ese es noble seguir y a ese es justo obedecer”. En III.4 1277a27 gobernar y ser gobernado aparecen juntos en escena en un contexto moral (*kai arjein kai arjesthai kalôs*; cfr. II.11 1273b17). La excelencia del buen ciudadano (*agathos politês*) es la de ser capaz de gobernar y ser gobernado por hombres libres (III.4 1277b14). La vida de acuerdo con la virtud contiene la necesidad de gobernar y ser gobernado (III.13 1283b42-1284a1, 3), otro tanto sucede con la vida más deseable o preferible (III.18 1288a36-37).¹³

13. V. la terminología en *Pol.* III.16 1287a17; 17 1288a14; VI.2 1317b2-3; VII.14 1332b21-23, 26-27, 36-38.

De aquí que Aristóteles no parezca compartir la opinión comunitarista según la cual el mero hecho de ser miembro de una comunidad política nos da una razón para obedecerla y apoyarla. Él estaría mucho más interesado en explorar la historia moral de la relación entre la comunidad política y sus miembros. Solo cuando la comunidad política cumple con sus tareas morales tiene ella el derecho de exigir obediencia por parte de sus miembros o súbditos y tienen estos últimos la obligación moral de obedecer a la autoridad de la comunidad política. En otras palabras, la conexión conceptual entre autoridad y obligación aparece en escena en un sentido prácticamente relevante solo cuando el análisis moral ha terminado su trabajo.

IV. Una leve variación sobre el mismo tema comunitarista es sostener que la negación o el rechazo de las obligaciones políticas importaría la negación de nuestras identidades como seres socialmente constituidos. Nuestra identidad, lo que nos otorga valores y metas, está constituida por nuestro cumplimiento de ciertos roles sociales. Y el desempeño de esos roles implica el cumplimiento de ciertos deberes locales y/o asociativos que están anexados a dichos roles. El “hecho de que mi identidad está parcialmente constituida por mi rol como miembro de alguna comunidad política significa que mi identidad incluye tener obligaciones políticas. No puedo preguntar sin caer en un sinsentido por qué (o si) el yo-que-está-en-parte-constituido-por-ciertas-obligaciones tiene estas obligaciones”.¹⁴ No podría negar estas obligaciones sin simultáneamente negarme a mí mismo.

Ahora bien, solo permitiríamos que la conexión conceptual tuviera relevancia práctica si la identidad en cuestión fuera moralmente apropiada o correcta. Seguramente no nos molestaría que se pusiera en cuestión la identidad del acólito de un tirano que disfrutara matando disidentes políticos.¹⁵ Ni tampoco se preocuparía Aristóteles en dicho caso. Aunque su teoría ética también se ocupa de ciertos roles sociales y de cuestiones de identidad, la tarea o función que propone su teoría del bienestar está esencialmente ligada a la actividad excelente de la razón (*EN* I.7 1098a16-17), un estándar que nos ayudará a determinar qué comunidad merece nuestra obediencia.

En efecto, Aristóteles a veces sostiene que somos básicamente nuestra razón (*EN* IX.8 1169a2; cfr. IX.4 1166a17, 22-23). Este tipo de prioridad, aunque algo abstracta, excluirá muchas identidades sociales indeseables. Por lo tanto, aun admitiendo que la ciudadanía es una forma de identidad social, y que es parte de la idea misma de ciudadanía estar bajo cierta forma de subordinación, no se sigue de aquí que si estuviéramos en dicha posición deberíamos sin más cumplir con todos los deberes que le incumben. Nuestra identidad como ciudadanos será completamente práctica o normativa en el caso de estar de acuerdo con nuestra identidad como agentes racionales. Ciertamente, Aristóteles estaría de acuerdo en que, hasta cierto punto, lo que tenemos razón de hacer depende de “quiénes creemos que somos”. Pero él insistiría en que, en última instancia, somos nuestra razón: eso es lo que deberíamos creer que somos, y es una identidad que no podemos negar o cuestionar so pena de ser irracionales, y por lo tanto es el estándar que guía la evaluación del resto de nuestras identidades.

Una tercera variación del tema comunitarista es lo que ha sido llamado la *tesis de la independencia normativa*. Según esta tesis, las obligaciones políticas están adscriptas a identidades cuya normatividad está incorporada en las prácticas locales mismas. Sin embargo, tampoco avanzaremos mucho por este camino. Es muy probable que busquemos cierto grado de universalidad o generalidad entre los ingredientes de nuestros juicios morales, sin exceptuar los principios morales que adscriben obligaciones políticas. Si nos preguntáramos por la normatividad de una práctica social, el defensor de dicha práctica difícilmente respondería exitosamente si apelara al mero hecho de que dicha práctica existe. Antes bien, sostendría que el mero hecho de que una práctica esté vigente implica la presencia de expectativas relacionadas con la

14. Simmons (2001: 80), quien simplemente enuncia esta tesis comunitarista solo para ponerla en cuestión y a quien sigo en parte en el planteo de las tesis comunitaristas en §§ 2-3. Cfr. MacIntyre (1984: 220).

15. Cfr., v.g., Hollis (1996: 35-36): “No podemos simplemente dar... [la] razón de que las órdenes son órdenes, dado que un argumento análogo haría que fuese racional para un miembro de la Gestapo torturar obedientemente y con entusiasmo, en la medida en que él sea feliz en su trabajo, cuente con una carrera estructurada apropiadamente y disfrute de la estima de sus pares. La racionalidad tiene que consistir en identificarse con algún conjunto de principios, no porque uno quiere o meramente porque son las normas que corresponden a la posición de uno, [...]. Tiene que haber una razón que explique por qué es racional actuar a partir de ese deseo o aceptar la norma”.

práctica, la frustración de las cuales no sería valiosa debido a razones de inutilidad, los sacrificios hechos por los que cumplen con las reglas, incluso la aceptación de la práctica, etcétera. Pero debería ser claro que para justificar la obligatoriedad de las prácticas hemos apelado a principios morales externos (utilidad, equidad, consenso, etcétera), principios cuya normatividad se suponía era dependiente de las prácticas y no al revés. La creencia en que “esto es simplemente lo que implica el juego”, que la práctica es moralmente obligatoria simplemente por el hecho de estar vigente, no sería suficiente para convencer a alguien que se interesara por la manera en la cual uno llega al juego, las virtudes del juego mismo, etc., es decir, los verdaderos motivos que explican la autoridad moral de la práctica.¹⁶

16. V. Simmons (2001: 84-85, 89, 90).

En lo que atañe a Aristóteles, si bien está lejos de ser un partidario del cambio por el cambio mismo (*Pol.* II.8), él no sostiene que una práctica es correcta o buena simplemente porque es antigua o ha estado vigente durante cierto tiempo. No es un defensor de prácticas locales en tanto que tales: “En general, todos buscan lo bueno, y no lo tradicional” (*Pol.* II.8 1269a3-4). De hecho, la razón de ser de su teoría constitucional es la de explicar por qué las prácticas políticas de su época son incorrectas (v.g. II.1 1260b34-35).¹⁷

17. Kraut (2002: 353-354), señala correctamente que “si la etiqueta ‘comunitarista’ ha de ser adherida a Aristóteles, la justificación para hacerlo debe yacer en el gran papel que juega la *pólis* toda en el pensamiento de sus ciudadanos ideales. [...] Pero debe ser enfatizado que Aristóteles no ve a la comunidad como el árbitro último de valores y estándares”.

Finalmente, las consideraciones basadas en la gratitud o en las deudas sociales en las que incurrir los individuos, junto con las apelaciones a nuestra naturaleza social y cultural en general, no son en sí mismas de mucha ayuda para quien se proponga dar cuenta de las obligaciones políticas. Esto es algo que deberíamos tener en cuenta al leer el argumento del *logos* que propone Aristóteles a favor de su naturalismo político:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.¹⁸

Este argumento en sí mismo muestra que somos animales políticos, no que deberíamos obedecer a la autoridad de la *pólis* en la que vivimos (v. § V). Nosotros podemos participar en la *pólis* (*koinônein poleôs*) en diferentes formas sin tener que tomar parte en la política (*sumpolituesthai*), tal como *Pol.* VII.2 1324a15 parece indicar. De ahí que el mero hecho de que M es un miembro de la *pólis* T no lo hace un participante del juego político propiamente dicho. M bien puede ser un miembro de la *pólis* T en el sentido de que M ha aprendido griego gracias a la educación impartida en o incluso por T, que a la sazón es un régimen tiránico. Pero de aquí no se sigue que (a) M deba educar a sus hijos en relación al régimen (cfr. VIII.1 1337a14; V.9 1310a14) ni que (b) M está moralmente requerido a obedecer la autoridad de T. El hecho de que M se ha beneficiado al aprender un idioma o que M ha aceptado las reglas del lenguaje o idioma en cuestión no implica que M tenga que obedecer a T.¹⁹

18. *Pol.* I.2 1253a7-19, tr. Marías (1970: 4), ligeramente modificada: mantengo *político* en lugar de *social*.

19. Calibán precisamente le dice a Miranda: “Tú me enseñaste el lenguaje, y mi único provecho es que ahora sé maldecir” (William Shakespeare, *La Tempestad* I.ii.361-362, tr. Marcelo Cohen y Graciela Speranza, Buenos Aires, Norma, 2000, pp. 44-45). Por más que su teoría política en general tenga serias dificultades, hay que reconocer que Nozick tiene razón al sostener que “el hecho de que seamos parcialmente ‘productos sociales’ en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas, formas que incluyen instituciones, maneras de hacer las cosas y lenguaje [...], no crea en nosotros una deuda pública que la sociedad presente pueda cobrarnos y usar como quiera”, Nozick (1988: 100-101).

20. Taylor (1985: 191, con 189).

La muy influyente *tesis social* de Charles Taylor incluye correctamente al naturalismo político de Aristóteles dentro del movimiento según el cual “vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta propiedad, o de convertirse en un agente moral en el sentido total del término, o de convertirse en un ser totalmente responsable, autónomo”.²⁰ El problema con esta idea es que no solo pocos la niegan –ni siquiera los liberales– sino que además de ella no se sigue necesariamente que el individuo tenga una obligación de obedecer a

la autoridad política de la sociedad particular de la cual se ha beneficiado de este modo.²¹ Una tiranía bien puede haber sido indispensable para que desarrolle mis capacidades morales y sin embargo esto no significa que deba obedecerla.²²

Aristóteles no afirma entonces que dado que dependemos de la *pólis* por razones culturales o lingüísticas tenemos que obedecer su autoridad. Este hecho quizás sea eclipsado por algunas interpretaciones *hermenéuticas* de su naturalismo político que sostienen que términos y expresiones tales como “humano”, “político”, “legal”, “tener logos”, etc., son equivalentes sin más.²³ Hasta los partisanos wittgensteinianos nos advierten que no debemos “aplicar a ciegas a la política la primera imagen que la visión wittgensteiniana del lenguaje trae a la mente; él mismo nos urgiría a que investiguemos sus implicaciones y a que busquemos alternativas. Y cuando hacemos eso, encontramos importantes maneras en las cuales ser miembro de una comunidad política es diferente a ser miembro de un grupo lingüístico o cultural o incluso social”.²⁴

V. La asociación entre Aristóteles y el comunitarismo quizás provenga de ciertos malentendidos sobre la doctrina aristotélica de la politicidad natural, tanto en lo que atañe al componente político cuanto al natural de la doctrina. En efecto, la tesis de la politicidad es ambigua. Podríamos creer que cuando Aristóteles dice que el ser humano es un *zōon politikon* se refiere a que (a) el ser humano es un animal *social*, o que (b) el ser humano es un animal apto para vivir en una sociedad organizada políticamente. Mientras que lo primero simplemente indica que el ser humano no vive solo,²⁵ lo segundo añade la idea de una organización que cumple con deseos más complejos y específicos que los correspondientes a la simple inclinación a escapar del aislamiento. Aristóteles es consciente de la ambigüedad de *pólis* (*Pol.* III.3 1276a23-24), y es claro que usa el mismo término para expresar tanto la idea incluyente de sociedad (I.13 1260b17; II.2 1261a23; III.4 1277a5ss., VII.4 1326a19) cuanto la excluyente de comunidad política propiamente hablando (III.1 1274b41, 6 1278b10, 9 1280a32-33, 1280b17ss.; V.3 1303a26; IV.4 1291a25 VII.4 1326b27, 8 1328b16).²⁶ Dado que Aristóteles en *Pol.* I.1 se refiere a la comunidad más autoritativa (*kuriōtatē*), su tesis sobre el carácter político de los seres humanos en I.2 parece adoptar la noción incluyente de *pólis* (volveremos a esto en § 6).²⁷

Sin embargo, no es inusual que algunas interpretaciones sostengan que la politicidad natural no solo se refiere a la organización política en general sino a un régimen en particular. La idea es que según la tesis del *zōon politikon* somos ciudadanos políticamente activos por naturaleza. Es la tesis que defiende, por ejemplo, John G. A. Pocock en su notable e influyente estudio sobre el momento republicano desde su recepción en el Renacimiento florentino hasta la Revolución Norteamericana. En rigor de verdad, Pocock adopta a su vez la lectura arendtiana del naturalismo político aristotélico.²⁸ La presunción es que Aristóteles adhiere a la versión fuerte o cívica del naturalismo político. Pocock, de este modo, habla de “las nociones antiguas de *virtus* política, del *zōon politikon* cuya naturaleza era gobernar, actuar, tomar decisiones, [...]”. En efecto, Pocock agrega que uno de los principios cardinales “del pensamiento occidental ha sido que el hombre es naturalmente un ciudadano –*kata phusin zōon politikon*. [...]–. En este libro nos hemos ocupado de... [la] tradición, reductible a la secuencia de la tesis de Aristóteles de que la naturaleza humana es cívica. [...] [E]ste libro ha contado parte de la historia del renacimiento en el Occidente temprano moderno del ideal antiguo del *homo politicus* (el *zōon politikon* de Aristóteles), que afirma su ser y su virtud por medio de la acción política”.²⁹

Un problema con esta lectura cívica o republicana del naturalismo político es que no parece encontrar asidero en los textos aristotélicos. Por ejemplo, esta interpretación no solo es incompatible con la clasificación aristotélica de las constituciones, según la cual la monarquía o reinado y la aristocracia son *naturales* (cfr. *Pol.* III.17 1287b39-41

21. Para ser más estrictos, el problema con la tesis social de Taylor es que no muestra lo que él pretende, i.e. que el mero hecho de pertenecer a una sociedad implica el deber específico de obedecer a la autoridad política. Esto asume que mis deudas para con la comunidad pueden ser saldadas ante la autoridad política o el Estado. Quizás sea cierto que deudas contraídas con X puedan ser saldadas mediante el pago a Y, quizás por cierta compensación entre X e Y, pero Taylor nos debe una explicación que vincule ambos hechos, esta *compensación*.

22. No parece ser cierta la idea de Bodéüs (1993: 26, n. 166), según la cual “Aristóteles, quien aborrece las situaciones de conflicto, requiere [...] que la educación deba conformarse *siempre* al tipo de régimen político” (mi énfasis). (continúa en página 25)

23. V. Bien (1985: 72).

24. Pitkin (1993: 201). Esta autora distingue tres grandes áreas de diferenciación entre la política y el lenguaje. (continúa en página 25)

25. Cfr. Rosler (2002: 27-28, n. 3; 32-33).

26. V. Schütrumpf (1991a: 173).

27. EN VIII.12 1162a17-19 también parece inclinarse por la versión incluyente de la tesis: “El hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas”, tr. Marías (1981: 136).

28. Arendt (1958: 22-28).

29. Pocock (1975: 527, 550). Hay que reconocer que Pocock (1975: 98), esporádicamente, y quizás sin darse cuenta, ofrece una interpretación distinta, mucho más cercana a la que estoy defendiendo en este artículo: “El hombre es *zōon politikon*, su virtud y razón pueden florecer solo en asociaciones políticas”.

con 6 1279a17 - 7 1279b10), sino que además haría imposible que los ciudadanos gobernados (III.4 1277a21-22) fueran felices o realizaran su potencial como animales naturalmente políticos. Lo que Aristóteles debe tener en mente al enunciar su tesis es que alguna forma compleja de vida social que incluye alguna forma de dirección gubernamental es natural para los seres humanos, y esta interpretación parece ser preferible tanto a la idea de politicidad entendida simplemente como negación del aislamiento cuanto a la lectura republicana.

¿A qué se refiere Aristóteles cuando dice que la politicidad es *natural*? En principio Aristóteles parece querer decir que los seres humanos poseen potencialidades innatas para vivir en una *pólis*. Esto puede ser entendido en términos de dos componentes distintos: los seres humanos poseen *capacidades* innatas para la vida política (*Pol.* I.2 1253a7-18: lenguaje y razón, virtud, etc.), y que tienen *impulsos* innatos para vivir en asociaciones políticas (1253a29-30; cfr. III.6 1278b15-30). El argumento de las capacidades políticas se apoya en el texto de I.2 1253a7-18 que citamos en § IV. La naturaleza no hace nada en vano, en el sentido de que solo los seres humanos cuentan con la percepción de lo que es bueno y malo, justo e injusto. Esto facilita la cooperación de los seres humanos con vistas a la persecución de fines o bienes más valiosos que el mero obtener placer o el evitar el dolor, i.e. en aras de las virtudes éticas e intelectuales, a través de esquemas sociales mucho más complejos y efectivos que los de cualquier otro animal *político*.

Esta explicación parece dejar descubierto el siguiente flanco. Si los seres humanos son políticos por naturaleza en términos de una capacidad que poseen cuando viven en la ciudad, y si esta capacidad a su vez proviene de la vida política, el argumento de Aristóteles está en problemas. Parecería querer sostener que la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo que es ventajoso de lo inconveniente, es la capacidad que nos permite vivir en la *pólis*. Sin embargo, continúa la objeción, esta capacidad solo se adquiere a través de la habituación moral y de la educación, tareas que lleva a cabo la *pólis* misma. Parecería que las capacidades humanas que conducen hacia la *pólis* son ellas mismas un producto de la vida política. Sin embargo, la teoría política aristotélica no está indefensa frente a este ataque. Él podría hacer frente a la acusación de circularidad distinguiendo entre diferentes niveles de realización de la potencialidad política:³⁰

30. V. DA II.5 417a21-b2; Miller (1995: 34); Irwin (1988: 229-231).

(A) A este primer nivel (capacidad de primer nivel) encontramos una mera potencialidad de hacer ϕ . X, siendo niño, tiene la capacidad de percibir la justicia, porque es un ser humano, y los seres humanos son capaces de adquirir la virtud ética y la sabiduría práctica y de ese modo percibir la justicia.

(B) La capacidad es desarrollada. X tiene ahora la capacidad de segundo nivel de percibir la justicia y el bien, porque ha experimentado un proceso de aprendizaje y habituación moral debido a que se explicó cómo actuar moralmente y cómo tomar (al menos) algunas decisiones morales.

(C) La capacidad de X devino actualidad. X ahora está percibiendo y haciendo lo correcto. Este es el nivel más alto de actualización de la capacidad moral que había existido en diferentes formas y niveles en el individuo desde el principio.

Aristóteles entonces en *Pol.* I.2 1253a7-18 solo tiene que asumir que los seres humanos poseen por naturaleza una capacidad de primer nivel o potencialidad de percepción moral, que requieren de habituación y educación moral en la *pólis* para alcanzar los niveles más altos.

Aristóteles también infiere que, dado que existe tal capacidad en los seres humanos, “un impulso hacia esta clase de comunidad existe por naturaleza en cada uno” (I.2 1253a29-30). La idea de que el impulso político está presente por naturaleza en todos los seres humanos es susceptible por lo tanto de una explicación teleológica: la naturaleza dota a los seres humanos de un deseo de formar comunidades, incluyendo comunidades políticas, porque la vida en tales comunidades es necesaria para la autorealización o felicidad humana. “Una interpretación caritativa del razonamiento de Aristóteles tomaría *juntos* los [...] argumentos de las capacidades innatas y de los impulsos, proveyendo evidencia a favor de la idea de que los seres humanos son por naturaleza animales políticos”.³¹ El argumento de las capacidades innatas no sería suficiente por sí solo, ya que alguien puede tener la capacidad o potencialidad de primer nivel de estudiar Medicina, pero puede asimismo carecer del deseo de actuar a partir de dicha capacidad. Sucede otro tanto con el argumento de los impulsos: el deseo de ser un filósofo sin la capacidad que lo respaldara debería conducir al fracaso.

31. Miller (1995: 36) [énfasis agregado].

Existe un tercer argumento en defensa de la politicidad natural de los seres humanos al que no se le suele prestar atención. Según este tercer argumento, la prueba a partir de las capacidades opera en el mismo nivel que la demostración a partir de los impulsos: ambos ofrecen explicaciones científicas o descriptivas de la aparición de la *pólis*. El tercer argumento, en cambio, apunta a la justificación de la vida política ya que explica por qué es racional para los seres humanos elegir la vida política en lugar de otras formas de vida, i.e. por qué es racional para los seres humanos actuar según sus impulsos y capacidades en lugar de, v.g., llevar una vida puramente doméstica o aldeana. Es racional para ellos establecer y vivir en una *pólis*, ser políticos, porque esto le permitirá vivir bien a cada uno de ellos. Leamos *Pol.* III.6 1278b17-30:

En los primeros capítulos, en los que definimos la administración doméstica y la autoridad del amo, hemos dicho entre otras cosas que {T} el hombre es por naturaleza un animal político [*phusei... estin anthrôpos zôon politikon*] y, por tanto, {1} aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también {2} los une la utilidad común [*to koinê sumpheron*], en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar [*tou zên kalôs*]. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también {3} se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural.³²

32. Trad. Marías (1970: 78-79).

La tesis T es respaldada al menos por dos argumentos: (1) una explicación puramente descriptiva o motivacional de la vida política y (2) una explicación justificativa de la naturalidad de la vida política. Mientras que (1) simplemente parece informar que la gente vive en comunidades o que desea hacerlo, (2) da una explicación práctica de qué es lo que causa este deseo y lo justifica. Parecería que aquí hay dos usos de *naturaleza* en operación: *naturaleza*₁ como potencialidades e impulsos que constituyen nuestro equipamiento *natural*; y *naturaleza*₂ como un estándar práctico, i.e. un criterio para evaluar qué es lo que se ha de hacer.³³ Si leemos este pasaje (con 1278b20-25 proveyendo argumentos a favor de T, según el “por tanto”, *dio*, en b19) a la luz de esta distinción entre diferentes sentidos de *naturaleza*, resulta que Aristóteles propone las siguientes ideas: (1) los seres humanos tienen un impulso natural₁ de llevar una vida política; (2) es natural₂ para los seres humanos ser políticos porque esto contribuye al bienestar de cada uno; y *quizás* (3) es racional para los seres humanos ser políticos en aras de la vida misma, en la medida en que hay algo que es moralmente admirable en la vida en sí misma.

33. V. Rosler (2002: 33-36), y Rosler (2005: 42-86).

El sentido práctico o justificativo de *naturaleza* también puede ser utilizado para respaldar la interpretación restringida de la idea de politicidad, según la cual los seres humanos son más políticos que otros animales gregarios. Desde un punto de vista estrictamente biológico los seres humanos son menos políticos que otros animales: mientras que los segundos están determinados a ser políticos, los seres humanos solo tienen una potencialidad innata de llevar una vida cooperativa, que quizás no sea desarrollada o actualizada. Es una característica distintiva de los seres humanos que depende en gran medida de ellos mismos desarrollar o no sus capacidades naturales. *Pol.* I.2 1253a14-15 nos recuerda que tenemos la alternativa de llevar una vida justa o injusta, que no somos *naturales* sin más (cfr. *Met.* IX.2 1046a36ss.; 5 1047b31ss.). La biología da cuenta de nuestro equipamiento inicial para el proceso de autorealización. Dicho equipamiento natural permite o hace posible nuestra felicidad, y luego la ética o naturaleza se hace cargo del resto.

VI. Para finalizar, detengámonos ahora en la ambigüedad de *pólis*, quizás la gran responsable del malentendido comunitarista sobre Aristóteles y la obligación política. Echemos un vistazo al inicio de su *Política*:

Vemos que toda *pólis* es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal [*tou kuriôtatou*], la principal [*hê... kuriôtatê*] entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada *pólis*, i.e. la comunidad *política*.³⁴

34. *Pol.* I.1 1252a1-7, tr. Marías (1970: 1), levemente modificada: *leo kai epegegéticamente en 1252a7.*

35. Para este empleo de *soberano* en un contexto clásico v., v.g., *Pol.* VI.8 1322b12-13.

Pólis aparece sin traducir para resaltar la ambigüedad de la palabra, al menos a la luz de la teoría política moderna. Aristóteles cree en este pasaje que la *pólis* tiene dos características diferentes y significativas. Es o se refiere tanto a (i) la institución que cuenta con la mayor autoridad o simplemente es soberana³⁵ y (ii) la institución que apunta al fin más alto o importante de todos. Aristóteles, además, parece inferir (i) de (ii). El primer aspecto de *pólis* o de la comunidad que es la *pólis* está bastante cerca de la noción moderna del Estado (a pesar de las diferencias que existen obviamente entre la *pólis* y el Estado), usualmente entendida en los términos weberianos del monopolio del uso legítimo de la coacción e implícitamente contenida en la idea de la soberanía o autoridad final estatal. El segundo aspecto atribuido a la *pólis* por Aristóteles es el hecho de ser una comunidad que comprende o abarca a todas las demás comunidades, proviniendo dicho rango o jerarquía del fin que persigue dicha comunidad. Una comunidad está subordinada a, o abarcada por, otra cuando la segunda persigue un fin superior a la primera. No es tanto la forma u organización de la institución lo que está en cuestión, sino el fin o meta que persigue.³⁶

Esta ambigüedad entre los sentidos *excluyente* e *incluyente* de *pólis* parece arrojar cierta sombra sobre la conclusión que extrae Aristóteles al comienzo de la *Política*.³⁷ En principio podemos estar de acuerdo con que el sentido *incluyente* de *pólis* en términos de la sociedad (civil) justifica su aserto de que la *pólis* deba apuntar al bien humano o al bien más alto. Pero quizás no seamos tan proclives a creer que corresponda al sentido *excluyente* de *pólis* en términos del Estado participar o intervenir en la búsqueda del bien humano y que esto justifique el monopolio político de la coacción legítima. El mero hecho de que la sociedad (civil) deba ocuparse de X (v.g. la religión) no parece necesariamente implicar que el Estado deba también intervenir en X. Parecería que la inferencia aristotélica según la cual la *pólis* tiene autoridad final debido a que es la más inclusiva o abarcadora de las comunidades parece provenir de la confusión de dos nociones que para nosotros son claramente distintas.

Esta ambigüedad se mantiene en los diferentes sentidos de *pólis* que reaparecen en los diferentes libros de la *Política*. Por ejemplo, mientras que el argumento de *Pol.* I.2 sobre el naturalismo político depende esencialmente de la identificación de la *pólis*

36. La autoridad de la *pólis*, el hecho de ser *kuria*, proviene precisamente de perseguir el fin más principal o importante, *kuriôtatos* (1252a5).

37. V. Mulgan (1975: 16-17). Schütrumpf también habla de la *pólis* "en sentido reducido" y de un "otro, extendido concepto de *pólis*": (1980: 71, 68-68); (1991a: 173); (1991b: 264; 385-386). Cfr. Jellinek (1905: 213), sobre *Pol.* I.2 1252b27ss.: "Aristóteles explica en su doctrina del origen del Estado solo la sociedad; le falta en verdad a su definición del Estado la característica esencial de la violencia del Estado".

con la sociedad en la medida en que es en la sociedad en donde se alcanza la autosuficiencia requerida para la vida buena, en *Pol.* III Aristóteles, en su análisis del concepto de ciudadanía, trabaja básicamente con la *pólis* en términos de una entidad política antes que de una comunidad o sociedad sin más.³⁸ Un anarquista bien podría conceder que tenemos deberes para con nuestra sociedad o la sociedad civil debido al papel que cumple en nuestro bienestar, pero no admitiría que *eo ipso* estamos en deuda con el Estado. O un defensor liberal del Estado quizás esté dispuesto a aceptar la autoridad final o soberanía del Estado, pero sin aceptar que se debe a que persigue el fin más alto o el bien humano.³⁹

Sin embargo, incluso asumiendo que esta ambigüedad no figura en el haber de la teoría política aristotélica, debemos tener en cuenta que la teoría aristotélica de la obligación política no proviene directamente de su naturalismo político. En todo caso, son los comunitaristas los que derivan la obligación política del naturalismo político y por lo tanto tienen las dificultades normativas mencionadas.

Recibido en febrero de 2013; aceptado en abril de 2013.



Notas

22. No parece ser cierta la idea de Bodéüs (1993: 26, n. 166), según la cual “Aristóteles, quien aborrece las situaciones de conflicto, requiere [...] que la educación deba conformarse *siempre* al tipo de régimen político” (mi énfasis). Vander Waerdt (1985: 87) también critica esta conclusión: “No hay sugerencia alguna en *EN X 9* de que un padre que vive en un régimen inferior deba educar a sus hijos de acuerdo con los fines inferiores del régimen”. Cfr. Rowe (1984: 210): “¿Podríamos realmente suponer que él [AR: Aristóteles] está recomendando a aquellos que se encuentran bajo una tiranía que eduquen a sus hijos para que la apoyen –sin que importe su fuerte creencia en la importancia de la ley?”. Sobre los límites de la obediencia política en Aristóteles v. Rosler (2005: 219-258). (En página 21.)
24. Pitkin (1993: 201). Esta autora distingue tres grandes áreas de diferenciación entre la política y el lenguaje. (a) Mientras que es posible que en la vida política la gente inicie cambios mayores, rara vez se oye hablar de revoluciones lingüísticas. (b) La analogía lingüística distorsiona el papel que desempeñan el conflicto, el poder y el interés en la esfera política. (c) A diferencia de lo que sucede en la política, en el caso del lenguaje no parece haber mecanismos que se encargasen de hacer cumplir las reglas. En realidad, si bien hay *autoridades* del lenguaje, escuelas en las que se aprenden y se *obliga* a seguir sus reglas, hay presión social para seguir las reglas gramaticales, etc., no hay, v.g., una *policía* centralizada del lenguaje. (En página 21.)
39. Irwin (1996: 26), cree que no hay razones por las cuales esta ambigüedad sea un problema para Aristóteles: “Suponer que Aristóteles confunde dos *conceptos* de la *pólis* es ignorar sus razones teóricas para creer que los diferentes aspectos de una *pólis* contribuyen apropiadamente al bien de los seres humanos solo cuando están propiamente integrados en una *pólis*. [...]. Si reconocemos y entendemos los aspectos de la *Política* –en particular el holismo de Aristóteles y su descuido de los derechos– que están más

38. V. Miller (1995: 358).

39. Irwin (1996: 26) cree que no hay razones por las cuales esta ambigüedad sea un problema para Aristóteles: “Suponer que Aristóteles confunde dos *conceptos* de la *pólis* es ignorar sus razones teóricas para creer que los diferentes aspectos de una *pólis* contribuyen apropiadamente al bien de los seres humanos solo cuando están propiamente integrados en una *pólis*. [...]. (continúa en página 25)

agudamente en conflicto con las presuposiciones de algunos teóricos políticos modernos, quizás también podamos entender por qué sus ideas sobre las tareas y funciones de la *pólis* no descansan sobre un mero fracaso de no distinguir dos conceptos que él debió haber distinguido, sino que reflejan una concepción del bien humano que hace razonable rechazar tal distinción”. La identificación entre la sociedad civil y el Estado fue mantenida expresa o tácitamente hasta la aparición de la distinción hegeliana a principios del siglo XIX entre *Staat* y *bürgerliche Gesellschaft*: “Mientras que la gran tradición de la metafísica política desde Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, debido a que la vida social en sí misma ya [...] era política, y el *status politicus* del así entendido mundo del hombre contenía en sí integrados el elemento propiamente *económico* y el *social* en el estrato dominial-doméstico o estamental, Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito devenido a partir de ahora *burgués* de la *sociedad*. De este modo contiene la expresión *burgués*, respecto de su significado original, un contenido primariamente *social* y no es ya más usado, como lo era aún en el siglo XVIII, como sinónimo de *político*”, Riedel (1975: 255). (En página 25.)

Bibliografía

- » ARENDT, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
- » BODÉÜS, R. (1993), *The political dimensions of Aristotle's Ethics*, trad. Jan Edward Garrett, Albany NY, State University of New York Press.
- » FINNIS, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- » — (1984), “The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory”, *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*, 1, 115-137.
- » FRAZER, E. (1995), “Communitarianism”, en Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 142.
- » HOLLIS, M. (1996), *Reason in action. Essays in the philosophy of social science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » IRWIN, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press.
- » — (1996), “The good of each, the good of all”, reseña de Miller (1995), *Times Literary Supplement*, 16 de agosto, 26.
- » JELLINEK, G. (1905), *Allgemeine Staatslehre*, 2da. ed., O. Häring, Berlin.
- » KRAUT, R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- » KYMLICKA, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2da. ed., Oxford, Oxford University Press.
- » LADENSON, R. (1980), “In Defense of a Hobbesian Conception of Law”, *Philosophy and Public Affairs*, 9 (2).
- » MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, 2da. ed., Notre Dame IN, University of Notre Dame Press.
- » MARÍAS, J. (1970), *Aristóteles. Política*, tr. Julián Marías y María Araujo, 2da. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- » — (1981), *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, tr. María Araujo y Julián Marías, 3ra. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- » MILLER, F. D., Jr. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- » MULGAN, R. (1975), *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- » NOZICK, R. (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, tr. de Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica.
- » PITKIN, H. (1966), “Obligation and Consent II”, *American Political Science Review*, LX, 39-52.
- » — (1993), *Wittgenstein and Justice*, Berkely, University of California Press.
- » POCOCK, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- » RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- » — (1996), “On the Nature of Law”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82, 1-25.

- » RIEDEL, M. (1975), "Hegels Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs", en M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 247-275.
- » ROSLER, A. (2002), "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles", *Deus Mortalis*, 1, 25-54.
- » — (2005), *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- » — (2006), "Aristóteles y el anarquismo", *Intersticios*, México, XI, 24, pp. 101-115.
- » — (2010), "El Enemigo de la República", en Thomas Hobbes, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, pp 9-101.
- » — (2011), "Odi et Amo? Hobbes on the State of Nature", *Hobbes Studies*, XIV, 1, pp. 91-111.
- » ROWE, Ch. (1984), reseña de R. Bodéüs, *Le Philosophie et la Cité* [tr. inglesa Bodéüs (1993)], *The Classical Review*, xxxiv, 209-210.
- » SARTORIUS, R. (1979), "Political Authority and Political Obligation", *Virginia Law Review*, 67, 1981.
- » SCHÜTRUMPF, E. (1991a), *Aristoteles Politik I*, libro 1, trad. y coment., Berlin, Akademie Verlag.
- » — (1991b), *Aristoteles Politik II*, libros 2-3, Berlin, Akademie Verlag.
- » SIMMONS, A. J. (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press.
- » — (2001), *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » TAYLOR, Ch. (1985), "Atomism", en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » VANDER WAERDT, P. A. (1985), "The political intention of Aristotle's moral philosophy", *Ancient Philosophy*, 5, 77-89.