

A mi querido amigo y lector  
pueden de tus libros, con afecto  
& lealtad

---

## ARTICULOS

---

### ARISTOTELES Y LA TEORIA DEMOCRATICA

OSCAR GODOY A.

10 - X - 85

#### SEGUNDA PARTE

#### CAPITULO I

##### I. La politeía o democracia recta, acerca de los nombres

El estudio de las diversas modalidades democráticas reconoce como precedente y está antecedido por la reflexión acerca de un paradigma político, la *politeía*. Ya vimos que esta palabra tiene dos acepciones: uno genérico, "régimen" o "constitución", y otro específico, que debemos llenar de contenido, más que traducir simplemente, refiriéndonos a la "democracia recta". El estudio sumario de otros nombres nos pueden ayudar en este trabajo.

Cicerón usa el término *res publica* como equivalente a *res populi*, cosa o asunto del pueblo (cosa pública), que se refiere o pertenece al pueblo. El *populus* no es la muchedumbre, masa o mayoría informe, sino la asociación de los individuos en virtud de un acuerdo sobre la ley y una comunidad de intereses (*iuris consensu et utilitatis communione sociatus*).<sup>1</sup> Esta primera acepción de *res publica* tiene una significación amplia y general, que el autor romano también apela *constitutio populi*. La "constitución del pueblo" no se llama así porque denote un régimen democrático, sino por algo anterior a la forma de gobierno. En efecto, esa fórmula se refiere a aquello que Cicerón designa como "proyecto" o "designio" (*concilium*) del cual el pueblo hace brotar a la *pólis*. Es, en otras palabras, la idea misma de "constitución" en su nuda condición de tal. La apertura del arco de "constituciones" (rectas o no rectas) es una realidad que se hace presente en el momento de ejecutar ese "proyecto", pues, en efecto, tal acto puede ser entregado a un individuo, a una minoría selecta o al pueblo mismo.<sup>2</sup> Cicerón formula así de un modo distinto el origen de la soberanía y bautiza a la *politeía* bajo el nombre de *civitas popularis* (ciudad del pueblo). De este modo, la *res publica* democrática no solamente se origina como una "proyecto" del pueblo, sino que éste también está a cargo de su ejecución.

Tomás de Aquino vierte el término *politeía* en un latinizado *politia*, cuyas acepciones son las mismas que da Aristóteles a la primera, "constitución" y "constitución democrática recta". También usa el término *res publica* en esa doble connotación.<sup>3</sup> *Politia* y *res publica* tienen entonces una significación específica: "el gobierno de la mayoría que tiende al bien común se llama *res publica*, que es también el nombre común

a toda *politia*".<sup>4</sup> "Si (el gobierno) se administra por alguna mayoría, recibe el nombre común de *politia*".<sup>5</sup>

Se podrían dar más ejemplos, pero creo que ya hemos discernido una gran abundancia de nombres para una misma realidad (*politeía, civitas popularis, res publica, politia*), que sencillamente llamaremos "democracia recta", aún cuando Aristóteles no haya usado la palabra *demokratia* sino para calificar, por una parte, a la desvirtuación de la *politeía*, y, por otra, a una serie de regímenes realmente existentes en los tiempos clásicos, más allá de su sola inserción en la noción binaria "rectas y no rectas".

Otro aspecto que se puede concluir, a la luz de la consideración sobre los nombres, se refiere a la doble noción de pueblo, que ya ha sido dilucidada en la Primera Parte, pero que conviene reiterar. El *demos* articulado que piensa Aristóteles está constituido por la "mayoría" de los ciudadanos libres. Ese *pléthos* son los pobres, como unos siglos más tarde vino a refrendar Tomás de Aquino, cuando señaló que el verdadero *status* de pueblo se da cuando la constitución no está dominada por aquellos que poseen muchas riquezas, sino por los más pobres.<sup>6</sup> Ese *demos* deja de ser tal cuando se transforma en plebe, o masa informe, que por la potencia de la multitud oprime a los ricos (minoría). Cuando esto ocurre el pueblo actúa como un "todo" *quasi unus tyrannus*.<sup>7</sup>

## II. La "democracia recta" como paradigma político

### a. Los paradigmas simples

En los capítulos anteriores he desarrollado la inclusión de la "democracia recta" en un esquema simple, construido a partir de tres categorías básicas: el número del soberano, el bien común y el imperio de la ley. Sobre los dos primeros, en el marco de esta investigación, tenemos ya una idea bastante completa. En cambio, estimo imprescindible volver sobre el tema de la "ley", aún a riesgo de ser reiterativo. Creo, sin embargo, poder dar una nueva mirada sobre este tópico, bajo una perspectiva levemente diferente, pero significativa.

Algunas páginas atrás, discutimos la disyuntiva entre el *optimus vir* y las *optimae leges*, en el seno del régimen monárquico. Resituemos el asunto. En realidad, Aristóteles exige el imperio de la ley en todos los regímenes. La pregunta por el poder monárquico ejercido por el "mejor de los hombres", además de constituir un problema en sí mismo, es una discusión en torno a la teoría platónica del "filósofo-rey". No olvidemos que al interior de la epistemología de Platón, el filósofo es aquel "que ha visto el bien en sí". Visión que le servirá de "modelo" (*paradeigma*) durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la *pólis* y a los particulares como a sí mismos".<sup>8</sup> Los filósofos, a través de la posesión de la verdad del ser, y, por lo tanto, del bien, son la fuente misma de la ley. Sobre ellos, como "fundamento no fundado", está la

Idea misma de Bien. En el mundo sensible (ámbito de apariencias del ser) no puede existir mejor ley que aquella que fluye del acto legislador del filósofo. Aristóteles adopta una postura más realista. Admite la posibilidad de que gobierne, como monarca, el "mejor de los hombres". Pero, por otra parte, supone que éste puede legislar injustamente. De ahí se extraen dos conclusiones. La primera es la preferencia de la sumisión de todo régimen al imperio impersonal de la ley, incluida la monarquía. La ley está exenta de la pasión del gobernante individual o colectivo, es "razón sin pasión". En segundo lugar, tratándose del caso excepcionalísimo del gobierno unipersonal del *optimus vir*, la posibilidad de la ley injusta hace recaer en la Asamblea, y, en consecuencia, en el pueblo, la decisión de arbitrar y decidir acerca de lo que es justo y equitativo. Aristóteles, entonces, insiste en la primacía y excelencia de la ley que rige tanto al soberano como al pueblo, y que emana de este último.

#### b. *Bien-vivir, suficiencia y seguridad*

Los criterios nombrados fijan un marco teórico que permite discernir tres modelos simples rectos y sus respectivas corrupciones. Conviene ahora enriquecer este esquema con la descripción de ciertas condiciones físicas, sin cuya existencia ningún régimen político tendría viabilidad alguna. El análisis de estas condiciones puede ilarse a través de las ideas de "seguridad" (*sotería, securitas*), "suficiencia" (*autarkeía*) y "bien-vivir" (*eu zeen*).

En la Primera Parte se menciona la relación "bien-vivir" y "felicidad". La teoría aristotélica de la felicidad (*eudaimonía*) subyace a través de todo su discurso político. En este punto, deseo insistir sobre un aspecto que me parece iluminador para la comprensión de la naturaleza de los regímenes políticos, y, *a fortiori*, de la democracia.

La felicidad aristotélica se identifica, en cierta medida, con la virtud. En los tratados éticos, especialmente en la *Ética Nicomaquea*, el filósofo griego nos dice que el "obrar" propia y estrictamente humano es la "actividad del alma conforme a la razón, o, al menos, no sin ella".<sup>9</sup> Esta "actividad" (*enérgeia katà lógon*) es eminentemente procesal, transitiva: discurre al ritmo de la vida en tanto mero vivir, sin más. Sin embargo, la presencia de la razón (*lógos*) le confiere a esa *enérgeia* una dimensión formalmente distinta al decurso del vivir. Esa novedad, que es exclusiva del hombre, no se da en el animal, cuyo proceso vital está precontenido *ex ovo* en el código genético propio de su especie. El animal, en su obrar, no rompe las pautas de conducta prefijadas por la especie a la que pertenece. Su vida discurre como "descifre" del código apuntado. El *lógos* aparece, en el pensamiento aristotélico, profundamente implicado, pero en la cima y trascendiendo al cuerpo (*sóma*), que es, por así decirlo, la sede de la vida biológica. De allí que ese mismo *lógos* sea la apertura a través de la cual el hombre no solamente descifra un código de un modo supra específico —entiéndase, individualo al más alto nivel de individualidad posible en el ámbito terreno—,

sino además, puede escapar a él. Escapar o ser libre vienen a ser equivalentes. Libre para incluso violar el código, pero libre, al fin, para "perfeccionar" la obra propia de sí mismo, que es la vida según la razón. Toda obra puede ejecutarse, nos dice el Estagirita, "según la perfección que le es propia, y de esto se sigue que el bien humano es una actividad (*enérgeia*) del alma según su perfección, y si hay varias perfecciones, según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa".<sup>10</sup>

La felicidad, como la realización de la actividad humana "perfecta" a través de una "vida completa" (una golondrina no hace verano, nos recuerda el filósofo), no es otra cosa que el "bien-vivir". Y la "perfección" de la obra propia es justamente la "virtud". Así, tanto la felicidad como el bien-vivir y la virtud, emergen y se elevan como "trascendencias" del mero vivir, pero no lo destituyen ni lo anonadan. En esta esfera del simple ejercicio del *bios* es donde se plantea inicialmente el tema de los "bienes". En efecto, por la vía del "mero vivir" se hacen presente los "bienes exteriores y los del cuerpo"; y por aquello de "bien", que menta el "bien vivir", comparecen los "bienes del alma". La opinión corriente de los tiempos clásicos abarca esas tres clases de bienes, como constitutivos de la vida humana.<sup>11</sup> La "vida humana más alta", entraña la posesión de los "bienes del alma", pero también supone el uso, posesión y disfrute de los bienes externos y los bienes del cuerpo. En este punto, a mi entender, el "bien-vivir" ensambra con la "suficiencia" y la "seguridad".

Las tres nociones apuntadas nos sugieren un complejo fondo de relaciones, en las cuales están imbricados el "bien-vivir" y los medios para hacerlo factible. La felicidad, nos dice el filósofo, "exige los bienes exteriores", y "es imposible, o por lo menos difícil, que realice actos bellos quien no posee bienes". La práctica del bien-vivir, entonces, parece reclamar como condición suplementaria de una cierta prosperidad".<sup>12</sup> Esta "prosperidad" (*euemería*), como apunta Gauthier-Jolif, se refiere a bienes exteriores, "que pueden hacer la vida serena como un día hermoso", y tienen un expreso carácter de "órganos", "instrumentos", del alma. Su realidad instrumental y mediadora es posibilitante del despliegue de la actividad más noble del hombre. Pero, justamente en virtud de su estatuto de "medio-instrumento" esos bienes deben ser limitados, definidos, proporcionados al fin final al cual sirven y se ordenan.<sup>12</sup>

Ya hemos visto como la *pólis* es el "extremo de toda suficiencia" (*autarkeía*). Esta "suficiencia", en términos reales, no son sino medios para que el hombre realice el "bien-vivir". Mirado desde otro ángulo, la *pólis* existe para completar las "insuficiencias" del mero vivir, porque el hombre a solas, fuera de la sociedad civil, abandonado a sus solos recursos, no puede ser feliz. La *autarkeía* incluye, en suma, todos los bienes, los exteriores, los del cuerpo y los de alma, y hace posible el ejercicio de la "vida más alta". En este sentido, la "suficiencia" de la "pólis" es también "seguridad" (*sotería, securitas*).

En el pensamiento de Aristóteles, y a lo largo de toda la historia de la teoría política, la "seguridad" está primaria y fundamentalmente vinculada con la preservación de la vida humana, individual y colectiva, presente y futura. La palabra griega *sotería* abarca un amplio espectro de significaciones: seguridad, salvación, salud. El término latino *securitas*, por su parte, se origina en la palabra raíz *cura*, o sea, preocupación, desvelo, solicitud, cuidado.

El "cuidado" de sí, la cura o solicitud por la propia vida, en una instancia radical, entraña algo más que la mantención y prolongación de la vida corporal: se orienta a la realización de la "vida más alta". Pero, nuevamente, no hay "cuerpo" sin bienes exteriores, y no hay bienes del alma o razón sin un cuerpo en que ésta resida y exista. El "cuidado de sí" consiste, inauguralmente, en la posesión y goce de bienes externos; sin esos bienes, en una medida limitada, pero básica, la vida humana no es realizable, cae en estado de "incuria", descuido y abandono. La "suficiencia" (*autarkeía*) es "seguridad" (*sotería*), porque la *pólis* es el único ámbito donde el hombre puede completar su "insuficiencia", donde, en otras palabras, puede encontrar todos los medios para el "cuidado de sí mismo", y, en suma, su "salvación".

### c. Población, territorio y vías de comunicación

En el contexto descrito, Aristóteles aborda el análisis de los recursos necesarios para constituir a la *pólis*. Estos elementos materiales son la población, el territorio y las vías de comunicación.

El recurso poblacional es una de las expresiones más concretas de la "suficiencia" (*autarkeía*) de la ciudad. Oblicuamente, Aristóteles discute y cuestiona el planteo platónico de la *pólis* elemental.<sup>14</sup> La división del trabajo, cuya realidad y desarrollo Platón percibe a partir de la actividad especializada y monoprodutora de cuatro individuos (para satisfacer las necesidades de abrigo, alimentos, techo y calzado, respectivamente), se reinscribe en el discurso aristotélico en un fondo numérico indeterminado. El filósofo prefiere discutir el tema a partir de las magnitudes de "grande" y "pequeño". Entre estas dos magnitudes se da un punto medio, donde cobra forma la *pólis*. Ese punto, en cada caso, es un número de habitantes tales que permiten decir que "esta" comunidad, y no cualquiera, "empieza a bastarse para bien-vivir".<sup>15</sup>

Aristóteles supone un número apropiado para cada pueblo (en el sentido de "etnia"), en su más específica individualidad. Por esa razón, quizás, ciñe las magnitudes de "grandeza" y "pequeñez" a la percepción clásica del "mundo" (*kósmos*), como un orden de los límites. Así, entonces, la ciudad no puede tener sino el tamaño poblacional que le sea propio. Un ejemplo nos da una imagen concreta sobre esta idea: "una nave de un palmo no será en absoluto una nave, ni tampoco lo será una de dos estadios".<sup>16</sup> La conclusión es clara, el "límite" (*hóros*) de la población es la cifra más alta posible para la "suficiencia" del bien-vivir y susceptible de ser totalmente abarcada con un golpe de la mirada.<sup>17</sup>

La posibilidad de una "sinopsis" de la ciudad merece dos comentarios. Aristóteles siempre nos habla a una escala cuya "medida" es el hombre; en este caso la capacidad visual del ojo humano acota los linderos de la *pólis*. Ese mismo ojo "mide" sensorialmente aquello que la razón aprehende intelectualmente, la realidad "natural" de la *pólis*. La "urbe", la villa o burgo, y sus aledaños, constituyen el espacio o "territorio", donde está implantada la *pólis*, el estado-ciudad. Este "territorio" deberá ser lo más "autárquico" posible, deberá producir todos los bienes necesarios para el bien vivir, puesto que la "suficiencia consiste en estar provisto de todo y no carecer de nada".<sup>18</sup> Pero, como esto es prácticamente imposible, las vías de comunicación, especialmente la más expedita, que es la marítima, deberán facilitar la importación de todo aquello de que carezca la ciudad y la exportación de su producción excedentaria.<sup>19</sup> Por otra parte, la configuración del territorio y sus accesos, que, como vemos están pensados desde la "seguridad", en el sentido de "cuidado" y "cultivo" de la subsistencia, también juega una función principal en la "defensa armada" de la vida colectiva de la ciudad, remitiendo así al arte de la guerra.

La segunda consideración se refiere al desfase aristotélico entre la medida "sinóptica" de la *pólis* y la entidad formal del "estado". Nadie ignora que Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno. Resulta, entonces, sorprendente, que el filósofo reduzca la idea misma de "estado" a una imagen óptica, mientras su discípulo intentaba la construcción de un imperio. Aristóteles tiene una clara percepción de la realidad étnica helénica,<sup>20</sup> y los principios fundamentales de su teoría política permiten pensar un "estado panhelénico", al modo de los modernos estados nacionales, e incluso formas monárquicas imperiales. Pero, y este es el *quid* del asunto, ¿las pensó Aristóteles en ese grado de concreción propio de su teorización de la política? Y por otra parte, ¿quiso pensar Aristóteles unas formas constitucionales no adecuadas a una "medida" humana? Sin pretender responder a estas cuestiones, no deja de impresionarnos la verificación, a través del testimonio de la historia y de nuestros tiempos, de la "deshumanización" del poder en los grandes imperios. ¿Temía el filósofo el advenimiento de estos megaregímenes?

## CAPITULO II

### EL REGIMEN MIXTO Y EL REGIMEN MEDIO

#### I. Régimen mixto

En la Primera Parte de este escrito la democracia aparece a la luz de distintas perspectivas. En primer término, forma parte de una división de los modelos políticos simples (según los criterios ya descritos),

tanto en su versión recta como corrupta. Por otra parte, constituye uno de los regímenes más corrientes, junto con la oligarquía. En seguida, y por último, el recuento empírico de las democracias reales permite establecer una tipología de este régimen.

El paradigma democrático simple, llamado *politeía*, nos dice Aristóteles, "se encuentra raramente".<sup>21</sup> El régimen en que gobierna el pueblo, o mayoría, en vistas al bien común y bajo el imperio de la ley, parece haberse dado solamente en los tiempos griegos preclásicos. La *patrios politeía* se confunde con las "leyes de los ancestros", y su realización puede rastrearse a través de las múltiples comparaciones entre la democracia vigente en tiempos del filósofo y "otra", mejor y más perfecta, que se hunde en el pasado con caracteres casi míticos.<sup>22</sup>

La realidad constitucional que Aristóteles vive es diferente. La democracia se le aparece como un "régimen mixto". ¿En que consiste en peculiar sistema político, que tanta atención ha suscitado a través de la historia de las ideas políticas? Este es el problema que intentaré resolver enseguida.

Antes de ir al nudo del asunto es conveniente detenerse en la idea misma de "mezcla" (*míxis*). Aristóteles le concede a lo "mixto" un estatuto real u ontológico perfectamente claro. En la *Metafísica*, el filósofo nos dice que entre los distintos modos de constituirse una realidad hay que incluir, entre otros, "el contacto, la mezcla y la posición".<sup>23</sup> La "mezcla" es pues una vía para alcanzar u obtener el estatuto de "cosa real", o simplemente, de realidad. Pero esa "vía", a la vez, tiene una índole específica. En efecto, no cualquier mezcla da la existencia a una realidad. Hay ciertas condiciones originantes: la primera es que los elementos que se mezclen "se reciprocquen mutuamente",<sup>24</sup> para lo cual deben identificarse en su materia. En otras palabras, solamente "elementos" cuya "materia", en algún grado, sea idéntica, pueden ser "recíprocamente activos y recíprocamente pasivos". Esa "reciprocidad" e interacción hace posible que en el nuevo "compuesto", los elementos originales ni se disuelvan, ni se transforman totalmente. La vía compositiva genera a las realidades mixtas, transformando sólo parcialmente a las partes mezcladas, constituyendo así "una cosa intermedia y común respecto de ellas mismas. Este segundo rasgo de lo "mixto", nos revela ya lo más sustantivo de su realidad: en efecto, es una "alteración" recíproca la que crea su unidad y esta es una "relación" en que las partes o elementos originantes conservan "algo" de su mismidad, de su propia identidad (el agua y el vino en la "sangría", en la medida que la mezcla no destruye totalmente ni al uno ni al otro). Aristóteles nos dice que la "mixtura" es una unificación de cosas mezclables, como consecuencia de su alteración".<sup>25</sup>

No olvidemos que la *polis* es una de las "cosas" naturales o reales. De allí que no resulte extraña la aplicación del término "mixto" a un determinado tipo de constitución. El "régimen mixto" es una realidad, histórica y posible, y el maestro nos da una acabada descripción de sus caracteres fundamentales.

El primer aspecto que debemos analizar se refiere a lo que puede y debe mezclarse en un régimen de esta índole. No olvidemos que Aristóteles toma como punto de partida a la mayoría (los pobres) y la minoría (los ricos). Si los consideramos como "elementos" separados vemos que son "mezclables" porque en ambos hay una "materia" que los identifica, con anterioridad a sus diferencias. Esa "materia" está dada por el carácter de "libres" y "ciudadanos" que ostentan tanto los miembros de la mayoría como de la minoría (también puede llevarse el discurso hacia la individualidad personal de los componentes de cada grupo en mixtura, pero no es necesario, a efectos del análisis político). Esta identidad material permite el proceso de mutua y recíproca interacción que no los disuelve, ni los trasmuta, sino que los "altera" o transforma parcialmente, generando una realidad intermedia, dotada de una entidad propia y específica. Supuesto lo anterior, habría tres tipos de medidas prácticas que apuntan a la creación de un "régimen mixto".

La primera se refiere a la "composición" de leyes por la vía de la recíproca acción y pasión de las legislaciones propias y estrictamente democráticas y oligárquicas. "Una solución común (a aspectos concretos contenidos en las legislaciones recién nombradas) e intermedia entre ambas", va a definir su carácter mixto. Aristóteles nos da un ejemplo (se trata de la administración de la justicia): "en las oligarquías se impone una multa a los ricos si no la ejercen; en las democracias se paga un salario a los pobres y no se impone multa alguna a los ricos; un término medio común consistirá en hacer las dos cosas, y será propio de una *politeía*, puesto que es una mezcla de ambas".<sup>26</sup>

Un segundo tipo de medidas concretas se relaciona con la elección de normas constitucionales intermedias entre uno y otro régimen. Así, si una constitución democrática populista no exige ningún patrimonio (inclusión en el censo de propietarios) para ejercer la ciudadanía y participar en la Asamblea (*Ekklesia*), y, por otra parte, si una constitución oligárquica extrema este requisito, y pide una gran fortuna, la constitución mixta adoptará una "medida común" que se alejará de ambos extremos: v. gr. establecerá una renta intermedia que permita incluir en la *Ekklesia* tanto a los ricos como a los pobres.

Finalmente, y en tercer lugar, Aristóteles aplica el mismo criterio para la creación y formulación de "disposiciones reglamentarias", que en Atenas tenían bastante importancia, puesto que a través suyo se legislaba acerca de asuntos sustantivos, tales como el sistema electoral. El filósofo nuevamente nos ofrece una vía intermedia entre las normas reglamentarias y democráticas. Una de las características principales del régimen democrático populista es la absoluta igualdad ante la posibilidad de ser electo, y el método también absoluto no puede ser sino el azar. La "tirada en suerte" permitía que el ejercicio de cualquier magistratura por muy especializada que ésta fuese, podía recaer en cualquier ciudadano. De hecho, la práctica de este sistema tenía algunas restricciones (los estrategas, o mandos de las fuerzas armadas, eran

elegidos por votación). En el régimen oligárquico la práctica común era la elección y la distinción entre magistraturas especializadas (técnicas). Una solución intermedia, puede mezclar la supresión de todo censo con la generalización de la elección por votación para asignar las magistraturas.<sup>27</sup>

La "mezcla", nos dice Aristóteles, debe fluir de un proceso de alteración de los dos regímenes. Alteración que los conserva, pero los rectifica, creando así una situación intermedia, cuya índole principal es la armonía de la composición. El filósofo afirma que al nuevo régimen, surgido de ese proceso "moderador", debe denominársele *democracia u oligarquía*: es preciso que se crea ver (en él) a la vez, a los dos regímenes y a ninguno de ellos".<sup>28</sup> La ruina y destrucción de este sistema consiste en la violación de la justicia, que hace defectuosa la mezcla del elemento popular y el elemento oligárquico.<sup>29</sup>

Aristóteles cree encontrar un buen ejemplo de "régimen mixto" en Esparta. La constitución de esta ciudad-estado contiene elementos democráticos, nos dice, tales como la igualdad en la educación de los niños, en la manera de vestirse de los ciudadanos (que no pueden exhibir signos exteriores de riqueza), en las "comidas comunes", donde los ricos y los pobres se confunden en el consumo de los mismos alimentos, y en la convivencia cultural del acto mismo de comer, y, por último, en las disposiciones constitucionales que dan al pueblo participación en la elección de la "Gerusía" (consejo de ancianos) y la facultad plena de elegir y ser electo miembro del "eforado" (cuerpo compuesto de cinco representantes del pueblo). Los elementos oligárquicos de esta constitución se manifiestan en la ausencia del azar, y en la práctica de elecciones para acceder a todas las magistraturas, pero, en especial, en las facultades de la "Gerusía". Esta magistratura oligárquica tenía potestad "soberana" para decidir sobre la vida y la muerte, el exilio, y otras materias de este género,<sup>30</sup> que en una democracia populista solamente le competen a la Asamblea.

## II. El "régimen medio"

### a. Virtud, "mediación" y régimen político

Aristóteles, haciendo uso de otros recursos analíticos, nos ofrece una nueva dilucidación de este difícil equilibrio entre la mayoría y la minoría: el "régimen medio". Veamos en que consiste.

La aparición, en la política, del "régimen" o "constitución media" (*mése politeia*) no deja de ser sorprendente. A primera vista, parece una simple explicitación del "régimen mixto", sometido ahora a la mirada formal de un equilibrio entre pobres y ricos, a través de la "mediación" de una tercera clase social. Pero esa interpretación ofrece dificultades.

La opinión corriente asimila esa tercera clase al concepto contemporáneo de "clase media". Esta hipótesis es discutible, especialmente

si se piensa a la clase media en categorías de burguesía moderna y contemporánea. No solamente porque en los tiempos clásicos griegos no hay una clase social equivalente, ni podía haberla, sino por razones más profundas. No pretendo entrar detalladamente en el tema, pero vale la pena recordar que Aristóteles no admite categorías sociológicas fijas, como ya pudimos advertir en el carácter aleatorio de la relación "mayoría" y "pobres" (Primera Parte). Este punto va a esclarecerse más adelante.

Por otra parte, el filósofo apela a sus tratados éticos, especialmente a la *Ética Nicomaquea*, para explicarnos el significado del "régimen medio". En efecto, esa apelación se funda en una simetría entre las teorías de las "formas de vida" y la del "régimen medio". Me atrevo a reiterar la importante función que juega el "medio" entre los extremos en la virtud aristotélica. El hábito, estado permanente, de elegir el justo medio entre el exceso y el defecto para cada cual, constituye el núcleo de la virtud, tal como la ejerce el prudente (*phrónimos*). Esta función del "medio" (*mesótes*) en la virtud ética, reaparece en la estructura del silogismo, para unir al sujeto y el predicado en la conclusión, y en el régimen mixto para establecer una relación armónica entre la mayoría y la minoría. Analicemos con más detención esta afirmación, que es más compleja de lo que aparece a primera vista.

Con anterioridad al estudio de la "constitución media", Aristóteles ha discutido una hipótesis singular: la posibilidad de que "cierta mayoría" del pueblo —aquella que no es mediocre por poseer un cierto nivel de excelencia— sea colectivamente superior en "virtud" a la minoría, aún a aquella formada por los "mejores" (*aristoi*). La mayoría en efecto, nos dice, puede estar formada por individuos que no sean virtuosos, pero "por la unión de todos puede ser mejor que la mayoría calificada":<sup>31</sup> "cada uno tiene una parte de virtud y de sabiduría práctica (prudencia), y de su unión nace como un solo hombre, con muchos pies, manos y sentidos, y, por lo mismo, con mucho carácter e inteligencia".<sup>32</sup> El filósofo insiste en que la constitución por la "reunión en un solo ser de elementos diseminados",<sup>33</sup> no puede fundarse a partir de cualquier mayoría, por el hecho de ser tal, sino por la posesión de una cierta excelencia por parte de la misma.

La mayoría tendría una cierta aptitud para elegir el "medio" entre los extremos, ya que en eso consiste la virtud. Sobre este punto, creo interesante recoger algunas observaciones de Aubenque acerca del origen de la noción ética de "deliberación" (*boulesis*). Esta palabra proviene del nombre de una institución política, que es la *Boulé* (en el sistema ateniense era el Consejo, cuerpo formado por 500 ciudadanos) que *deliberaban* sobre la agenda de la *Ekklesia* o Asamblea del pueblo. Al pueblo, a través de esta última institución, le competía *decidir* acerca de las materias previamente *deliberadas* por la *Boulé*. La "deliberación consigo mismo no es sino la forma interiorizada de la deliberación en común".<sup>34</sup> Eso explica el doble uso de la palabra, en la ética y en la política. Pero, lo que es más interesante, es la observación del mismo

Aubenque en torno al desplazamiento del poder deliberativo, en Atenas, desde la *Boulé* a la Asamblea, tal como lo revela la Retórica de Aristóteles. El Estagirita se refiere en este texto a la "palabra deliberante", y distingue tres géneros de discursos que se establecen en concordancia con el auditorio al cual se dirigen. El auditorio puede ser meramente espectador, pero también puede ser juez, y en este último caso, puede juzgar sobre cosas presentes o bien sobre cosas futuras. El "discurso deliberativo" que realiza la Asamblea recae sobre los asuntos públicos futuros (el discurso judicial en cambio se ocupa de "cosas pasadas" y el demostrativo de la habilidad),<sup>35</sup> Ahora bien, la deliberación recae sobre los "medios" para realizar un fin, y, en nuestro caso, para aquel que es propio de la *pólis*, la *eudaimonía*. Aubenque, sitúa su análisis en la filosofía aristotélica de la contingencia, y advierte la existencia de un nexo profundo entre ésta y "la práctica del sistema democrático, es decir, deliberativo".<sup>36</sup> Me parece una visión acertada del problema y la comparto. La deliberación en la Asamblea, acerca de las "cosas futuras", que deben mediar para alcanzar los fines de la sociedad (idea de *proyecto* o *designio* del pueblo), constituye un aspecto fundamental del sistema democrático.

#### b. Régimen medio

Estimo que la reflexión aristotélica sobre la *mése politeía* discurre por el mismo carril. Por de pronto, si no se trata de la clase media, en su acepción contemporánea más usual, ¿a qué se refiere el filósofo cuando se refiere a un "medio" entre pobres y ricos, entre mayoría y minoría? En realidad, Aristóteles nos habla de "vida media" (*mésos bios*) Vida que es "media" en relación a los extremos de una sociedad dada, históricamente existente. Es por eso que varía de sociedad en sociedad, de pueblo en pueblo. Vida, además, que difiere de aquella que ejercen los ricos y los pobres respectivamente, en un momento y en una realidad determinada.

Los ricos viven en el exceso de la belleza, de la fuerza, de la nobleza y de los bienes externos; los pobres, por el contrario, en el exceso de la carencia y la debilidad, y algunas veces en una gran indignidad. En el interior de ambos géneros de vida es muy difícil escuchar, someterse y seguir los dictados de la razón, y, por lo mismo, de los límites. Los extremos son, en este caso, la desmesura, por un lado, y los crímenes y delitos, por otro.<sup>37</sup>

La excesiva polarización entre pobres y ricos está magníficamente bosquejada por el filósofo (en los libros éticos se puede encontrar un análisis detallado de las "formas de vida", que en la Política son tratadas en forma temática y resumida). La tendencia de los ricos a la desmesura se origina en una "vida demasiado fácil", donde desde niño se aprende a mandar, más que a obedecer, y también en el cultivo consciente o inconsciente del desprecio por los pobres, en virtud de su adscripción a lo "inferior". El envilecimiento de los pobres, proviene de lo contrario, o sea, por la obediencia hecha sumisión y por la envidia.

La división entre estas dos esferas de lo alto y lo bajo, de lo superior y lo inferior, reduce a la *pólis* a una sociedad de “señores” y “esclavos”, y hace desaparecer ese vínculo fontanal y transparente que es la *filía*, la amistad. He mencionado, muy al pasar este “principio amistad”, justamente por su carácter de trascendencia de las diferencias, a las que asume y reinserta en la identidad homínica más radical.

La “vida media” establece un nexo entre los ricos y los pobres, a través suyo se *modera y rectifica* la inclinación de los ricos a la desmesura y la de los pobres a la degradación. En este sentido, tal modo de vida expresa y encarna un tipo de “mezcla” de los elementos democráticos y oligárquicos de una sociedad. Desde el ángulo de los procesos sociales, deberíamos decir que la existencia de una “vida media” hace factible el éxito de un “régimen mixto”, y que, recíprocamente, el ejercicio de una “constitución mixta” posibilita el desarrollo de una “vida media”.

### c. *Virtud y “vida media”*

Más atrás hemos visto cómo ciertas mayorías (aquellas que tienen un determinado grado de excelencia) poseen como cuerpo más virtud que la minoría oligárquica, aun cuando ésta sea aristocrática. Casi subrepticamente he pasado de ese tema al análisis de la “constitución” y la “vida media”. El primer tema nos lleva a fundamentar a la democracia sobre la calidad del discurso deliberativo y electivo de la mayoría. ¿Se trata de una apología del régimen populista, excluyente de las minorías? El segundo asunto parece llevarnos a una confusión entre “régimen mixto” y “régimen medio”. Hemos despejado parcialmente el problema, pero creo necesario un nuevo esclarecimiento, porque puede quedar planteada una duda: la “constitución media”, ¿no es acaso el gobierno de una clase intermedia, y la marginación de los pobres y los ricos de esa actividad? Bajo otra perspectiva: ¿por qué la “vida media” es un “medio”?

Acerca del primer aspecto, hay que decir que no se trata de un argumento para excluir a la minoría, sino para demostrar que el acceso de la mayoría a la “plenitud ciudadana” —que solamente, según Aristóteles, puede ser democrática— no entraña *per se* una degradación de los procesos de deliberación, elección y gobierno (ejecución). Muy por el contrario, Aristóteles argumenta en favor del acto “deliberativo común” (*symboleutikós*), como posiblemente más perfecto que la deliberación (*boulesis*) individual o minoritaria. Cicerón, por su parte, considera una drástica limitación de la libertad, cuando al pueblo se le priva de “todo derecho de *deliberar en común y de todo poder*”.<sup>38</sup> El “régimen mixto”, en la medida que es “moderación y corrector” del régimen oligárquico, supone una ampliación de la “ciudadanía”, que en su acepción plena es el derecho y el ejercicio a participar en la función deliberativa o judicial y en el gobierno de la ciudad.<sup>39</sup> Esto significa la instauración de la Asamblea (*Ékklesia*) como la máxima instancia institucional de la *pólis*. El hecho de que haya mayorías capaces de la virtud

que hemos descrito, demuestra la *factibilidad* de una *democracia recta*, y ésta no puede darse sin la incorporación al estatuto ciudadano, pleno e igualitario, de todos los miembros de la comunidad política, abarcando, en suma, a la minoría.

Esta precisión es importante porque ella responde a la acusación del Pseudo-Jenofonte expuesta en el comienzo de este ensayo, referida tanto a la incapacidad de la Asamblea para deliberar con justicia, como a la persecución de la minoría por la mayoría. Si así fuere, no se trataría de una "democracia recta" y de una "constitución mixta", sino de un populismo desenfrenado.

El segundo problema es quizás más complejo, porque nos lleva a precisar la índole misma de la "vida media" y su función en una sociedad. Ya he hablado de la relación de reciprocidad entre el régimen mixto —que posibilita y ensancha el desarrollo de la "vida media"— y el régimen medio, que asegura la consolidación, duración y éxito de una constitución mixta. Pero, ¿en qué consiste esa "vida media"? ¿cuál es el origen de su poder e influjo moderador de los extremos oligárquicos y populistas?

Insisto, no se trata de la "virtud" de ese cuerpo único, con muchas manos, pies, sentidos, carácter e inteligencia, que es el pueblo. La "vida media", si se quiere reducirla a una clase, es sólo un fragmento o parte de la sociedad, situado *entre* la mayoría y la minoría.

Por otra parte, la virtud que fluye de ese cuerpo social, no es la misma que caracteriza a la virtud individual. El acto virtuoso, propio de aquel que practica el "bien-vivir", es de cada cual, único, a tal extremo que es irrepetible. Además, ya Aristóteles nos ha dicho que es posible que la *pólis* sea virtuosa, sin que la mayoría de los ciudadanos que la componen lo sea individualmente. Esta distinción es importante, porque junto con reiterar un argumento ya expuesto, nos ofrece una pista para responder a las cuestiones recién planteadas.

Digamos que la "vida media" es un "modo de vida" entre varios. No es ciertamente la "vida más alta", cuya realización no es otra que la práctica de la virtud (*areté*). La sola mención de la expresión "más alta", nos señala un orden de jerarquías, en cuya estructura las bondades o bienes de la "vida media" están sumidos y trascendidos por la vida conforme a la virtud. Pero, al mismo tiempo, nos declara que esa "vida media" tiene una naturaleza propia, y más aún, una bondad propia, pues de lo contrario no podría integrarse en la "vida más alta".

Aristóteles nos presenta en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, seis modos de constituirse el *éthos* del hombre. A estos modos podemos llamar "formas de vida ética". Dos de ellas son extremas, y, por lo mismo, raras. En el nivel superior, el filósofo sitúa a la figura del "hombre divinizado" por su altísima excelencia, y en el inferior, al bruto, al hombre animalizado. No olvidemos que ambas figuras están excluidas de la *pólis*,<sup>40</sup> por exceso y por defecto. Entre los dos polos expuestos, siguiendo un orden jerárquico, comparece el "virtuoso", el "continente" (y el "temperado"), el "incontinente" (y el "desenfrenado"), y, por últi-

mo, el carente de *éthos* (carácter). Estas cuatro formas de vida se dan en la ciudad.<sup>41</sup>

El fin final (*télos téleion*) de la ciudad es la felicidad. Ella, como he repetido casi en exceso, es el "extremo de toda suficiencia", porque hace posible el acceso del individuo al ejercicio de la virtud, y, por lo mismo, del "bien-vivir". Pero, en la realidad, la disponibilidad de la "vida más alta" no significa que todos o una gran mayoría la practiquen y cultiven. La vida más común, sus estrategias, tácticas y modalidades cotidianas, se despliega en el horizonte de las "cosas del alma", pero se realiza en el terreno inmediato de las "cosas del cuerpo" (*tà somatiká*). El tema de la "vida media" nos lleva al "cuidado y cultivo de sí mismo", en lo que atañe a la propia corporeidad. Es el cuerpo (*sóma*) de los individuos aquello que está primariamente en juego en esta forma de vida. Cuando nos referimos a la temperancia, la continencia (no debe confundírsela con su acepción de virginidad, que es posterior a Aristóteles), el desenfreno y la incontinenencia, nuestra reflexión se orienta al terreno de los excesos y los defectos de los ricos y los pobres, que se han reseñado más atrás, que en primera línea conciernen al cuerpo de los individuos. Y es alrededor de este tema que el Pseudo-Jenofonte teje sus críticas al populismo (ver Primera Parte).

Aristóteles delimita el ámbito donde debe inscribirse la discusión sobre estas forma de vida, estableciendo un vínculo indisoluble entre las "cosas del cuerpo" y las "cosas que causan placer".<sup>42</sup> Una vez dentro de esta red, el filósofo hace una reducción precisa y limita el campo de las cosas corporales placenteras al gusto y al tacto, a la nutrición y a la sexualidad, como objetos de las formas de vida ética que ahora nos preocupan. Todas aquellas "cosas corporales" y susceptibles de placer y dolor que quedan excluidas, como la vista y la audición, por ejemplo, no son objeto de templanza y continencia sino por analogía. El Estagirita se entiende sobre estas exclusiones con bastante detención.<sup>43</sup>

La reflexión del filósofo nos conduce al punto capital de su argumento, cuya clave es la función de la "recta razón" (*orthòs lógos*) en el dominio, orientación y administración de las pasiones y placeres del gusto y el tacto, de la alimentación y el erotismo. El "continente" (*enkratés*) es aquel que sabiendo que sus pasiones y deseos son malos, sigue el dictamen de la recta razón, y actúa de acuerdo y en conformidad a sus principios;<sup>44</sup> su contra-figura, el "incontinente" (*akratés*), obra de acuerdo a la pasión, cosas que sabe malas, sin deliberación ni elección alguna, separándose del imperio del *orthòs lógos*. Busca los placeres con exceso, tratando de evitar toda penalidad, todo dolor.<sup>45</sup> No es el caso del "desenfrenado" (*akólastos*), que elige deliberadamente el mal, porque juzga que debe perseguirse siempre el placer inmediato, aún cuando la pasión o el deseo que están en su raíz sean leves o imperceptibles. El "temperante" (*sófron*), por último, "observa el término medio. No se complace en las cosas en que lo hace de preferencia el desenfrenado, antes muestra repugnancia por ellas; ni en general en aquellas que no debe, ni vehementemente en nada semejante. De otra

parte, no se aflige por la ausencia de placeres, ni los desea sino con moderación, ni más de lo que conviene, ni cuando no conviene, ni, en general, incurre en ninguno de tales excesos". El temperante, estima los placeres no en más de lo que valen, "sino de acuerdo con la recta razón".<sup>46</sup>

La breve caracterización de las formas de vida que acabamos de hacer, permiten aproximar la "temperancia", "templanza" o "moderación" (*sofrosyne*) a la "continencia" (*enkrateia*), y, por otra parte, emparentar el "desenfreno" (*akolasía*) con la "incontinencia" (*akrasía*). Todas tienen sus diferencias, que no es caso tratar en esta ocasión, pero simultáneamente algunos caracteres comunes. Todas se refieren a las "cosas corporales", aunque de distinto modo; en todas hay una subordinación o una subversión a un principio regulador superior y más alto que las *tà somatiká*; en las cuatro la "recta razón" triunfa o capitula frente a un principio de ilimitación, deformidad y destrucción: es el *orthòs lógos* en tanto *modera* y *templa* a los deseos, las pasiones y los placeres.

Todo este *ex-curso* viene a proponernos lo siguiente: el dominio sobre sí mismo, la disciplina en el interior de un *orden de los límites*, el cultivo *moderado* de las "cosas del cuerpo, a partir del alma racional, no constituyen propia y estrictamente a la virtud (*areté*), sino a la *vida media*. El trabajo del hombre sobre sí mismo, y la existencia de esta *forma de vida*, ejercen una *función moderadora* de los extremos de una sociedad. Templar una sociedad es moderar los excesos de la riqueza y la pobreza, y los actos de los ricos y los pobres en estado de enfrentamiento. La "vida media" es aquella del "temperante" y del "continente". Tal es la respuesta de Aristóteles al Pseudo-Jenofonte.

### PALABRA FINAL

La "constitución mixta", fertilizada por la existencia social de una "vida media", sirven de conclusión a estas reflexiones sobre la teoría democrática de Aristóteles.

La democracia no es para Aristóteles solamente uno de los tres paradigmas de los regímenes rectos. El filósofo también se preocupó de una vasta variedad de democracias reales, buenas, mediocres, malas y pésimas. De su espectacular trabajo analítico, especulativo y empírico, se puede extraer una rápida y breve secuencia que nos muestra los hitos mayores del sistema democrático, desde sus orígenes hasta su concreción en una "constitución mixta".

1. Tomemos como punto de partida la realidad de una "comunidad" (*koinonía*), en una instancia histórica previa a su constitución como *polis* (estado). Bajo este supuesto, Aristóteles no puede sino considerarla como una realidad en proceso, cuya evolución y desarrollo apuntan a la obtención de la "plena suficiencia". Mientras ese proceso no alcance el fin deseado, la agrupación de individuos, familias y aldeas

(vecindarios), es sólo una *koinonía* primaria, una comunidad en movimiento hacia la *pólis*, pero inferior a ella.

2. Al interior de ese proceso, que es de la comunidad como un todo, el agente o actor fundamental y originante es el hombre. No olvidemos que el hombre, para nuestro filósofo, es un *zoon politikón*, un animal *de suyo* social, a tal punto que no puede realizar su esencia humana sino en comunidad.

3. Simultáneamente, durante ese proceso, van adquiriendo forma distintos ámbitos de "suficiencia", que completan "parcialmente" al hombre, son "autarquías" para fines específicos, que colaboran pero no constituyen a su bien total y plenario. En esta misma línea, se multiplican y despliegan las distintas "obras del hombre", que brotan de las diferentes aptitudes de cada cual (división del trabajo). A través de las "obras del hombre" se expresan las "desigualdades" naturales y se gestan y elevan las ordenaciones de mando y obediencia, superior e inferior, riqueza y pobreza, etc.

4. En este proceso, asimismo, emerge el orden de la libertad y el estatuto de aquellos que son naturalmente libres (por depender de sí mismos y no estar enajenados a otro) y quienes no. Pero, en ciertas comunidades, tanto las ordenaciones espontáneas anotadas, como los estatutos de libertad, se van urdiendo sobre un fondo de *filía* (amistad), que involucra "querer el bien de otro", como fundamento de la relación entre los hombres. El "principio amistad" establece un terreno común que trasciende las diferencias entre los miembros de la comunidad.

5. Una vez que el proceso comunitario culmina en la obtención de la "plena suficiencia" o "extrema autarquía", la mera *koinonía* (que solamente podía practicar el "mero vivir", *zeen*) adquiere la forma de *pólis* (ámbito donde es posible el ejercicio de la "vida más alta", el "bien-vivir", *eu zeen*). Es la comunidad, en tanto sociedad políticamente organizada, bajo el imperio de una *politeía*.

6. La *pólis* proviene de un proceso "natural" de la "comunidad", en consecuencia, ella es la fuente originante y el fundamento de la "constitución". Y, en el caso de la *constitución democrática*, además, la comunidad decide *ejercer por sí misma las magistraturas supremas del poder político*. Así, se puede decir, que en este caso específico la comunidad no sólo es origen de la soberanía, sino que es soberana.

7. El régimen mixto supone un proceso histórico — como el ateniense— durante cuyo desarrollo ha emergido un partido populista y un partido oligárquico. Esta "forma democrática" viene a intervenir ese proceso, para alterarlo, moderando los extremos, y estableciendo una solución política que hace posible la implantación y fructificación de una "vida media". Y si ella existe, como puede ser el caso, el régimen mixto no vendrá a ser sino una feliz proyección de una forma de vida moderada y contenida.

Creo que este texto contribuye a demostrar que la teoría democrática aristotélica nos ofrece un modo y un estilo de pensar no solamente el "bien común", el imperio de la ley y la distribución de los poderes que posee el hombre y la sociedad, sino algo más radical y fontanal: un *étos* democrático profundamente entrañado en el oficio y el arte de la *ciudadanía* más plena.

## NOTAS

La mayor parte de las referencias de este artículo se refieren a la Política y a la Etica Nicomaquea. Con el propósito de evitar repeticiones abreviamos ambos títulos de la siguiente manera: Pol. y EN respectivamente, para dar a continuación la paginación técnica de la versión de I. Bekker. Las traducciones españolas que seguimos y cuyos textos reproducimos, con las modificaciones que se han estimado necesarias, son la Julián Marias y María Araujo, en el caso de la Política (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951) y la de Antonio Gómez Robledo, cuando se trata de la Etica Nicomaquea (Universidad Nacional Autónoma de México, 1954). Además hemos consultado permanentemente la edición de Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1950; Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, N. York, 1958; R. Robinson, *Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1962; J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, S.E. Les Belles Lettres, Paris, 1960-1974; J. Tricot, *Aristote, La Politique*, J. Vrin, Paris, 1962. En el caso de la Etica Nicomaquea: Gauthier-Jolif, *Aristote, L'Etique a Nicomaque*, P. Universitaires de Louvain, 1958; H. H. Joachim, *Aristote, The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1962; J. Tricot, *Aristote, Ethique a Nicomaque*, J. Vrin, Paris, 1967.

Todas las obras en que no se haga referencia expresa al autor son de Aristóteles.

- 1 Cicero, *De Re Publica*, I, XXV.
- 2 Cicero, *Ibid.*, I, XXVI.
- 3 S. Thomae Aquinatis, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis*, L. VI, 392; Marietti, *Romae*, 1966; p. 139.
- 4 S. Thomae Aquinatis, *Ibid.*, p. 139.
- 5 S. Thomae Aquinatis, *De Regimine Principum*, I, I; Marietti, *Romae*, 1977; p. 3.
- 6 S. Thomae Aquinatis, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis*, L. VI, 395; Marietti, *Romae*, 1966; p. 139.
- 7 S. Thomae Aquinatis, *De Regimine Principum*, I, I; Marietti, *Romae*, 1977; p. 2.
- 8 Platón, *República*, VII, 540 b.
- 9 EN, VII, 1098 a 15.
- 10 EN, VII, 1098 a 16-18.
- 11 EN, I, 1098 b 15. Ver O. Godoy. *Dos Discursos sobre la Riqueza y el Dinero*, *Revista Universitaria*, N° 15, 1985, p. 30-38.
- 12 EN, VIII, 1099 a 1.
- 13 EN, ver comentario en edición Gauthier-Jolif, tomo II, p. 70.
- 14 Pol., VII, 4, 1325 b 32 adelante. Platón, *República*, II, 11, 369 c y siguientes.
- 15 POL., VII, 4, 1326 b 9-11.

- 16 POL., VII, 4, 1326 a 40-41.
- 17 POL., VII, 4, 1326 b 20-25.
- 18 POL., VII, 5, 1326 b 29.
- 19 POL., VII, 6, 1327 a 20-27.
- 20 POL., VII, 7, 1327 b 20-35.
- 21 POL., IV, 7, 1293 a 41.
- 22 Bordes, J.; *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*; Les Belles Lettres, Paris, 1982; p. 342-357.
- 23 *Metafísica*, M, 7, 1082 a 21.
- 24 *De Generatione et Corruptione*, I, 10, 328 a 20.
- 25 *Ibid.*, I, 10, 328 b 23-24.
- 26 *Pol.*, IV, 9, 1294 a 35-40.
- 27 *Pol.*, IV, 9, 1294 b 10-15.
- 28 *Pol.*, IV, 9, 1294 b 35-37.
- 29 *Pol.*, V, 7, 1307 a 5.
- 30 *Pol.*, IV, 1294 b 34.
- 31 *Pol.*, III, 11, 1281 b 1-2.
- 32 *Pol.*, III, 11, 1281 b 5.
- 33 *Pol.*, III, 11, 1281 b 15.
- 34 Aubenque, P.; *La Prudence chez Aristote*; P.U.F., Paris, 1963; p. 111.
- 35 *Retórica*, 5, 3, 1358 b y siguientes.
- 36 Aubenque, P., *Op. cit.*; p. 112.
- 37 *Pol.*, IV, 11, 1295 b 1-25.
- 38 Cicero, *De Re Publica*, I, XXVII.
- 39 *Pol.*, III, I, 1275 a 22-23 y 1275 b 18-20.
- 40 *Pol.*, I, 2, 1253 a 3-4.
- 41 EN., VII, 1, 1145 a 15 - 1145 b 21. Sobre este tema se puede consultar con provecho a Ursom, J.O.; *Aristotle's Doctrine of the Mean*, *Essays on Aristotle's Ethics* (edited by Amélie Okseberg Rorty), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980; p. 157-170. También a Charles, D.; *Aristotle's Philosophy of Action*; Cornell University Press, Ithaca, New York, 1984; 109-177. Finalmente, a Foucault, M.; *Histoire de la Sexualité*, vol. 2, *L'Usage des Plaisirs*; E. Gallimard, Paris, 1984; p. 9-107.
- 42 EN, VII, 4, 1147 b 25.
- 43 EN, 10 y 11, 1117 b 25 - 1119 a 21.
- 44 EN, VII, 1, 1145 b 15-20.
- 45 EN, VII, 4, 1148 a 5-8.
- 46 EN, III, 11,, 1119 a 11-21.