

MIGRACIÓN Y CIUDADANÍA:  
PERSPECTIVAS ANTIGUAS  
SOBRE UN TEMA ACTUAL

JUAN FELIPE GONZÁLEZ CALDERÓN  
LAURA ALMANDÓS MORA  
GEMMA BERNADÓ FERRER  
RONALD FORERO ÁLVAREZ  
EDITORES ACADÉMICOS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
UNIVERSIDAD DE LA SABANA



Migración y ciudadanía : perspectivas antiguas sobre un tema actual / Juan Felipe González Calderón [y otros tres], (edición académica). -- Primera edición. -- Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro Editorial: Universidad de los Andes. Facultad de Artes y Humanidades. Departamento de Humanidades y Literatura. Ediciones Uniandes ; Chía : Universidad de la Sabana. Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas. Dirección de Publicaciones, 2024. 250 páginas. -- (Colección Jornadas filológicas)

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo e índices

ISBN: 978-958-12-0670-4

e-ISBN: 978-958-12-0671-1

DOI: 10.5294/978-958-12-0671-1

1. Pericles, 495?-429 a.C -- Crítica e interpretación 2. Aristóteles, 384-322 a.C. -- Crítica e interpretación 3. Sófocles, 494-406 a.C -- Crítica e interpretación 4. Platón, 427-347 a.C. -- Crítica e interpretación 5. Civilización griega -- Investigaciones 6. Emigración e inmigración -- Influencia clásica 7. Personas migrantes 8. Ciudadanía -- Aspectos filosóficos 9. Civilización clásica 10. Historia antigua 11. Antigüedad clásica 12. Literatura -- Influencia clásica 13. Ética 14. Identidad cultural I. González Calderón, Juan Felipe 1979-, editor II. Serie

CDD-23

180.938 / 2024

Primera edición: octubre de 2024

© Juan Felipe González Calderón

© Laura Almandós Mora

© Gemma Bernadó Ferrer

© Ronald Forero Álvarez

(Edición académica)

© Universidad Nacional de Colombia

Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,

Centro Editorial,

Ciudad Universitaria, Edificio Posgrados de

Ciencias Humanas, Rogelio Salmona,

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 316 50 00, ext. 16139

[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)

[editorial\\_fch@unal.edu.co](mailto:editorial_fch@unal.edu.co)

ISBN: 978-958-12-0670-4

e-ISBN: 978-958-12-0671-1

DOI: 10.5294/978-958-12-0671-1

Corrección de estilo: Íkaro Valderrama

Diagramación: Michael Cárdenas Ramírez

Lectura en armada y edición de

mesa: Sarita Martín Rincón

Diseño de cubierta: Neftalí Vanegas

Imagen de cubierta: *Ulyses*, estatua romana antigua en el Museo Arqueológico Nacional (Venecia, Italia)

Fuente: Fotografía de Didier Descouens,

en [https://commons.wikimedia.org/wiki/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:(Venice)_Ancient_Roman_statues_in_the_Museo_archeologico_nazionale_-_Ulysses.jpg)

[File:\(Venice\)\\_Ancient\\_Roman\\_statues\\_in\\_the\\_Museo\\_archeologico\\_nazionale\\_-\\_Ulysses.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:(Venice)_Ancient_Roman_statues_in_the_Museo_archeologico_nazionale_-_Ulysses.jpg)

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo escrito de las editoriales.

© Universidad de La Sabana

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Dirección de Publicaciones

Campus del Puente del Común

Km 7 Autopista Norte de Bogotá

Chía, Cundinamarca, Colombia

Tels.: 601 861 55555 – 601 861 66666, ext. 45101

[www.unisabana.edu.co](http://www.unisabana.edu.co)

<https://publicaciones.unisabana.edu.co>

[publicaciones@unisabana.edu.co](mailto:publicaciones@unisabana.edu.co)

© Universidad de los Andes

Facultad de Artes y Humanidades

Departamento de Humanidades y Literatura

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 339 4949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

[ediciones@uniandes.edu.co](mailto:ediciones@uniandes.edu.co)

Impresión: DGP Editores S. A. S.

Calle 63 n.º 70D-34

Teléfonos: 601 721 7641 - 601 721 7756

Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Universidad de los Andes | Vigilancia

Mineducación. Reconocimiento como

universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo

de 1964. Reconocimiento de personería

jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de

1949, Minjusticia. Acreditación institucional

de alta calidad, 10 años: Resolución 582

del 9 de enero del 2015, Mineducación.



**ARISTÓTELES: EL  
PAPEL DEL LEGISLADOR EN  
LA FORMACIÓN ÉTICA\***

Paula Cristina Mira Bohórquez  
*Universidad de Antioquia*

\_\_\_\_ \* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.5294/978-958-12-0671-1.3>

UNO DE LOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA filosofía moral es el de la formación moral. Este problema tiene varios focos de análisis, desde quién educa, cómo educa, a qué edad, hasta qué contenidos se deben inculcar en los demás a la hora de querer hacer de ellos seres humanos buenos. El problema, además, viene fortalecido en nuestros tiempos por las divisiones entre lo bueno y lo correcto, o lo privado y lo público, propias del liberalismo. Los riesgos de un Estado totalitarista, que imponga a sus ciudadanos una única comprensión de bien, tienen su contrapartida en los riesgos de sobreestimar la neutralidad del Estado, ignorando que, incluso para el ejercicio de la llamada razón pública, se necesitan ciudadanos comprometidos con ella, educados en los valores liberales (Macedo, 2003; Galston, 2002). En tiempos de democracias débiles, de la “democracia de espectadores”, como la llama Runciman (2019) y, por lo demás, del ascenso de nuevos afanes totalitaristas, vale la pena volver a explorar críticamente las propuestas de la historia de la filosofía, por ejemplo, sobre cómo podemos construir comunidades morales y de qué manera es posible formar individuos comprometidos con estas, así como con el cambio y el progreso moral.

El presente texto tiene como propósito realizar un análisis del papel del legislador en la formación ética, tanto en la *Ética nicomáquea*<sup>1</sup> como en *Política*<sup>2</sup> de Aristóteles, concentrándome para ello en algunos pasajes relevantes. La idea es resaltar que, a pesar de los problemas de integrar ambos textos en una propuesta, es posible mostrar con claridad el hecho de que el Estagirita ve en el legislador el formador por excelencia, dejando así un papel protagónico a la polis en toda la vida de sus ciudadanos. Para realizar este análisis procederé de la siguiente manera: 1) revisaré cortamente la concepción de la adquisición de la virtud en *EN*, para mostrar su relación con los pasajes en los que se destaca al legislador como el responsable de la formación ética; 2) pasaré a revisar el tema en *Pol.*, concentrándome en los textos en los que Aristóteles más se dedica a este: los libros VII y VIII.

\_\_\_ 1 En adelante *EN*.

\_\_\_ 2 En adelante *Pol.*

En el primer apartado me concentraré en la virtud ética, así como en el tipo de vida que resulta de su ejercicio. La razón de esto es que, como es conocido, Aristóteles dedica en *EN* mucho más espacio a esta virtud que a la dianoética, de manera que prácticamente no tenemos evidencia textual sobre cómo se adquiere esta última, aunque suponemos que sea por el aprendizaje de contenidos, junto con la labor de un maestro y el afán de conocer propio de todo ser humano. Aristóteles parece concentrar la labor del legislador en la formación de la virtud ética, de manera que en esto me concentraré yo también. En el caso del segundo apartado, por razones de espacio, no realizaré un estudio de todo el sistema de formación propuesto por nuestro autor, trataré solo el problema de quién es el responsable de establecer este sistema educativo. Para este caso también podría ser apropiado realizar un análisis sobre los mejores tipos de vida y cómo la visión de estos en *Pol.* tiene similitudes, pero también diferencias importantes, con lo planteado en *EN*, sin embargo, este tema quedará para investigaciones posteriores; para esta conviene concentrarse en el punto en cuestión.

## EL PAPEL DEL LEGISLADOR EN LA FORMACIÓN ÉTICA (*EN*)

Aristóteles termina su *EN* con varios interrogantes acerca de la formación en la virtud (*EN* x, 1179a 33-1181b 23).<sup>3</sup> Los antecedentes a estos interrogantes se encuentran en varios apartados de su obra. En I, 2 1094a 7-10 afirma: 1) que el fin de cada uno y el de la polis son el mismo; 2) que alcanzar y preservar el fin de cada uno es hermoso y divino; 3) pero que alcanzar y preservar el fin de la polis es mejor y más completo, más hermoso y más divino. Asimismo, en I, 3 1094b 27-1095a 6, trata la pregunta acerca de cuál es el mejor discípulo de la (ciencia) política, y concluye que no será este el joven, pues los argumentos de la política tratan sobre las acciones de la vida, y el joven no tiene experiencia en estas. Así, Aristóteles establece su famosa comprensión de la ciencia política como ciencia práctica, en tanto su fin no es el conocimiento sino la acción. Habiendo determinado la relación entre *eudaimonía* y

\_\_\_\_ 3 Las referencias a los pasajes de *EN* siguen la edición de la Bibliotheca Oxoniensis, editada por I. Bywater.



*areté*<sup>4</sup> (I, 7 1097b 22-1098b 20) trata, pasajes más adelante (I, 9 1099b 10-20), y de forma corta, el problema de si la felicidad es algo que se adquiere por costumbre o ejercicio o, en cambio, nos viene por algún destino divino o la suerte; su respuesta es que la felicidad nos viene por la virtud y esta, a su vez, por cierto aprendizaje, de manera que así es alcanzable por todos los hombres.

Esta argumentación se sostiene a lo largo de todo su tratado sobre la virtud ética, que empieza, precisamente, asegurando que esta se adquiere por el ejercicio de las costumbres (II, 1 1103a 14-20); y continúa con la llamada doctrina del *mesótēs* o justo medio, a partir de la cual es claro que solo el ejercicio o la habituación (*ethismós*) en las acciones, no así conocimiento alguno (II, 4 1105a 33-1105b 4), hace posible adquirir la virtud (II, 2 1104a 11-1104b 3);<sup>5</sup> filosofando no se adquiere la virtud ética (II, 3 1105b 11-13). Aristóteles nos dice que realizando acciones

— 4 Seguiré usando las palabras felicidad y virtud.

— 5 En II, 1 1103a 26-1103b2 Aristóteles diferencia entre la adquisición de las disposiciones que se dan en nosotros por naturaleza y la adquisición de las virtudes éticas. En el caso de lo primero, poseemos la capacidad y luego realizamos el ejercicio, en el caso de lo segundo, realizamos el ejercicio y así adquirimos la capacidad. Lo primero es dado por naturaleza, lo segundo adquirido por hábito. No se trata, en el segundo caso, de un proceso inductivo y, a pesar de ser un proceso basado en la *práxis* humana, se diferencia del proceso de aprendizaje de las *téchnai* y de su relación con la experiencia (Reeve, 2012). Sobre toda virtud dianoética Aristóteles dirá que “se origina y se incrementa mayormente por la enseñanza” (II, 1 1103a 14-15). Aunque no vuelve a mencionar el problema de la adquisición de las virtudes dianoéticas en el tratado, es de suponer, dadas las líneas citadas, que su adquisición deriva de un ejercicio distinto al que origina las virtudes éticas; por lo demás, en el libro VI, en el cual el autor se dedica al estudio de las virtudes dianoéticas, este deja claro que la función de ambos tipos de virtud en la vida del ser humano es distinta. Las virtudes dianoéticas no tienen relaciones con la parte orética del alma, ni a partir de ellas se genera *práxis* humana alguna, pues la *diánoia* no mueve a nada (VI, 1 1138b 35-1139a 14; VI, 2 1139a 31-36). Caso especial constituye, como es conocido, la virtud de la *phrónesis*. También EE II, 1 1220a 29-32: “[l]a virtud es aquella disposición que se genera por los mejores movimientos del alma y de la cual provienen las mejores acciones y pasiones del alma”. Véase también: II, 3 1220b 21-1222a 5.



justas aprendemos a ser justos, absteniéndonos de los placeres nos volvemos moderados, despreciando los peligros nos volvemos valientes. El proceso de adquisición de las virtudes, que es el proceso de convertirse en un ser humano virtuoso, va desde el ejercicio de las acciones hasta la adquisición de la disposición virtuosa, esto es, hasta ser un ser humano bueno. El final de este proceso son las disposiciones de carácter adquiridas para toda la vida y el constituirse en paradigma para todos aquellos que están en el proceso (II, 4 1105b 5-9).

La formación ética tiene un inicio, así como un proceso que realiza cada individuo, que no está relacionado con el aprendizaje y seguimiento de reglas o normas, o la simple adecuación a ellas (Burnyeat, 2006); Aristóteles lo entiende como un ejercicio progresivo en el que se va desde la simple realización de las acciones hasta la comprensión de los tipos de acciones, sus exigencias y las mejores formas de realizarlas. Esto vendrá acompañado de un progreso en el carácter, en el que el ser humano se identificará con las disposiciones, hasta hacerlas parte de su propia naturaleza. En la comprensión aristotélica de las virtudes, el ser humano no entiende sus obligaciones morales como una parte más de su vida; por el contrario, estas constituyen la naturaleza de la vida misma, el ser humano se comprende a sí mismo, primeramente, como hombre virtuoso. Siendo así, aprender a ser virtuoso significa, además, aprender a complacerse en el actuar virtuoso (II, 3 1104b3-9); de manera que quien es virtuoso, según esta teoría, no actúa moralmente porque debe hacerlo, sino que actúa virtuosamente porque vive la vida que quiere vivir.

Sin embargo, las dudas principales acerca de la adquisición de la virtud ética surgen cuando nos preguntamos cómo, según el Estagirita, se adquieren estas. A pesar de las palabras iniciales acerca de la primacía del fin de la ciudad por sobre el del individuo, el tratado se concentra en la virtud individual y en cómo el ejercicio de acciones virtuosas forma caracteres virtuosos. No hay, pues, en *EN* una teoría de la formación del individuo como miembro de una polis; así como tampoco hay una definición del fin de la ciudad ni de cómo se educa



al individuo en la adquisición de este.<sup>6</sup> Lo anterior tiene varias razones: 1) Aristóteles considera que el tratamiento de todas las cuestiones concernientes a la polis pertenecen a otro tratado, 2) la felicidad de la polis es la de cada uno de sus miembros, 3) la polis, como veremos más adelante, no está al servicio de sí misma, sino al servicio de los individuos que la constituyen.

Concentrados, sin embargo, en esta parte individual, el proceso de adquisición de las virtudes no se hace más claro. Pareciera que, como hemos dicho, en tanto el autor propone como paradigma del ejercicio de la virtud a aquellos que ya son virtuosos, confía en una suerte de imitación primera, que pasará a ser un proceso reflexivo de interiorización de la virtud. Empero, pensar en el proceso imitativo como uno de constante seguimiento del modelo, para observar cómo este actúa o preguntarse cómo actuaría si estuviese en una situación dada, no parece ser la propuesta aristotélica.<sup>7</sup> Un constante preguntarse, por ejemplo: “¿Qué haría Pericles?” como principio rector de las acciones, no tendría sentido en este proceso de adquisición de la disposición virtuosa. Otras fuentes podrían ser la formación en el interior del grupo familiar o la relación entre amigos (Garver, 2006). Sin duda ambas fuentes pueden ser de relevancia; en *EN*, sin embargo, Aristóteles no parece dar mayor importancia al papel de la familia en la formación ética del individuo; y, en el caso de la cuestión de la contribución de los amigos a la vida en el capítulo IX, 9, enmarcada en la pregunta de si el hombre feliz necesita amigos, nuestro autor no está haciendo una aclaración acerca del aporte de los amigos al ejercicio de la adquisición de las virtudes, sino, más bien, una acerca de cómo los amigos ya virtuosos se complementan, incluso porque es más hermoso observar las acciones virtuosas de los amigos (1169b 3-1170a 10). Lo que es claro

— 6 Platón, por el contrario, sí procede así en *República* II.

— 7 En *Poética* 4, 1448b 5-15 Aristóteles afirma que imitar (*mimēsthai*) es connatural al ser humano, siendo esto algo que nos diferenciaría de los animales, y atribuye a la imitación la adquisición de los primeros conocimientos. Todos los seres humanos disfrutan de las obras de imitación y esto hace el aprender agradable, no solo para los filósofos. Los primeros pasos del aprendizaje se dan con referencia a los otros.







es que los contextos en los que los seres humanos crecemos son esenciales para la formación ética; esta se constituiría en un proceso en el que se pasaría de la confianza en el otro a la confianza en la propia capacidad de juicio para determinar cómo se debe realizar una acción; es un aprendizaje al cual no contribuyen ni arte (*téchnē*), ni regla o precepto (*paraggelía*), y después del cual todo queda a criterio del que actúa (II, 2 1104a 5-10).<sup>8</sup> En este camino, iríamos de realizar aquellas acciones que valen como buenas y nobles a realizarlas porque realmente sabemos que son buenas y nobles (Burnyeat, 2006).

Cuando Aristóteles en I, 4 hace su famosa diferencia entre el “qué” (*tò hóti*) y el “porqué” (*tò dióti*) (1095b 3-7)<sup>9</sup> indica que, para ser un buen discípulo de la política, se debe haber sido conducido por las buenas costumbres; el problema es que no nos dice quién debe conducir al

— **8** Aristóteles añade: “como en la medicina y la navegación” (II, 2 1104a 9-10). El referente de aprendizaje práctico que tiene para su teoría es de las *téchnai*. Recordemos, sin embargo, que mientras en cuestiones éticas hay una diferencia entre actuar virtuosamente y ser virtuoso, evidenciada en el proceso arriba explicado, en cuestiones técnicas actuar bien y ser bueno no son distintos; quien actúa bien en una *téchnē* lo hace porque posee ya, de antemano, el tipo de conocimiento necesario para este tipo de acciones (Garver, 2006, p. 53). En *Metaph. I* (980a 12-30) Aristóteles nos explica la diferencia entre conocer el hecho, el “qué”, que sería *empeiría* y conocer la causa de esos hechos, el “porqué”, que caracteriza a la *téchnē* y a la *epistémē*.

— **9** En este punto se pregunta Aristóteles cómo proceder en esta investigación política. Indica que se debe partir de lo más conocido para nosotros, hasta lo más conocido en general, añadiendo que el punto de partida en este caso es el “qué” y, si este está claro, no será necesario el “porqué”. Conocida es la discusión acerca de a qué se refieren cada uno de estos términos. El “qué” parece indicar el ser un hombre virtuoso, que implica actuar correctamente porque se sabe que es lo correcto, mientras el “porqué” sería el conocimiento de la razón de ser correcto aquello, esto es, el conocimiento de las causas (Burnyeat, 2006). El último caso sería el del conocimiento de la ética filosófica, tal y como la está ejerciendo Aristóteles en este tratado. Pero no es la filosofía la que nos enseña el “qué”, ella solo lo explica. Se puede vivir y actuar bien sin el conocimiento filosófico; sin embargo, para llegar a este hay que haber vivido y actuado bien.



individuo en estas costumbres.<sup>10</sup> ¿Cómo se establecen las costumbres? ¿Quién determina qué costumbres son buenas? ¿Quién se encarga de que todos sigan las mismas costumbres? Una primera respuesta a estos interrogantes la encontramos en el siguiente pasaje: “[Esto] se atestigua también por lo que sucede en las ciudades: los legisladores (*nomothétai*) hacen buenos a los ciudadanos acostumbrándolos [a ello]; esa es la voluntad de todo legislador, aquellos que no lo hacen bien yerran, y esto diferencia el régimen político bueno del malo” (II, 1 1103b 2-6).<sup>11</sup> En estas líneas el problema de la formación ética encuentra su relación con la política y no solo la figura del legislador se plantea como factor central en dicha formación, sino que además se establece la relación entre la formación ética y los regímenes políticos. Aristóteles está haciendo aquí uso de su método de corroborar si lo planteado por él coincide con la forma en que, en general, se comprenden los hechos o en cómo han venido ocurriendo (una forma de trabajar con las *éndoxa*); compara entonces con los hechos su teoría de que: “nos volvemos justos realizando actos justos, moderados realizando actos moderados, valientes realizando actos valientes” (II, 1 1103a 34-1103b 2), y encuentra que: 1) los legisladores han asumido la formación ética en sus ciudades; 2) los legisladores han entendido la formación ética como un proceso de habituación y así lo han desarrollado; 3) la bondad o maldad de las costumbres es responsabilidad de los legisladores; 4) los legisladores que yerran, yerran en la función de hacer buenos a sus ciudadanos; 5) la formación ética es función y parte esencial de un régimen político (*politeía*); los regímenes políticos se diferencian entre los que hacen buenos o no a sus ciudadanos.

— **10** La otra cara de la moneda es qué pasa con aquel que no ha sido conducido en estas costumbres; esto implica problemas de la responsabilidad individual y el determinismo en Aristóteles que no abordaré en este texto. Para abordar este problema sería necesario también profundizar en la discusión acerca de si la teoría aristotélica está concentrada en el actuar virtuoso de la mayoría de los seres humanos, o solo de los hombres perfectamente buenos, que son pocos (este parecería ser el caso). ¿Son los hombres buenos aquellos que filosofan y son virtuosos y para todos los demás queda solo el atender a las costumbres? (Düring, 2005, pp. 458-459).

— **11** Las traducciones de pasajes presentadas en el texto son propias.

Es importante reconocer que sobre todo el punto 3 es problemático a la luz de buena parte del texto, pero, especialmente, a la luz de lo dicho en III, 5 1113b 3-13, en donde Aristóteles afirma que actuar o no actuar está en nuestras manos, así también actuar noble o vergonzosamente y, de igual manera, está en nuestras manos ser buenos o malos. Más adelante nos indica que son las acciones particulares las que nos hacen buenos o malos; dado que estas están en nuestras manos, lo estarán también los modos de ser que ellas producen (III, 5 1114a 3-12). La tensión entre la responsabilidad individual y la de la sociedad de crianza en la educación moral se sostiene hasta la filosofía moral actual. Los límites de la responsabilidad individual sobre las acciones moralmente incorrectas, allí donde las sociedades no ejercen formación moral o ejercen una influencia moralmente cuestionable, sigue siendo un problema central para el análisis. Nuestro autor no parece identificar ninguna tensión a ese respecto y, para confirmar el hecho de que, si las acciones están en nuestras manos, también lo estará el carácter virtuoso o vicioso, nos lleva de nuevo al papel del legislador. En III, 5 1113b, 21-26 resalta el papel de formador del legislador:

Esto se atestigua también por cada uno en particular y por los legisladores, ellos castigan o imponen penas a los que han cometido malas acciones si estas no eran por la fuerza o por una ignorancia de la cual estos no eran causa; y honran a los que realizan acciones buenas, con el fin de estimular a los unos e impedir que los otros realicen acciones.

En este caso el legislador es el garante de la formación ética desde otra perspectiva, la del castigo y el estímulo. 1) Los legisladores son los encargados de asumir el castigo o la pena por las malas acciones; 2) estos determinan si la realización de las acciones estaba en manos de los individuos o no; 3) si se determina que los individuos sí son causa de sus acciones, proceden a aplicar el castigo o la alabanza; 4) el castigo o la alabanza no se realizan solo por el efecto que tengan sobre el individuo, sino, sobre todo, por su efecto sobre el resto de la comunidad; el legislador consolida así la formación ética de los individuos en la comunidad.

Volvamos entonces a la parte inicial de este apartado, a los interrogantes que sobre la formación en la virtud se hace Aristóteles en x, 9 y sus



respuestas.<sup>12</sup> La temática del capítulo tiene por contexto el llamado a la práctica de lo visto hasta estas líneas en teoría. En lo que se refiere a la virtud no basta el conocimiento, dirá el Estagirita, sino que es necesaria “tenerla y usarla” (1179b 3). Los argumentos son buenos para aquellos que ya son nobles y aman la verdad, pero no lo son para exhortar a la mayoría de los seres humanos a realizar acciones buenas y nobles; estos obedecen no por su carácter, sino por miedo al castigo (1179b 4-13). Así, la dificultad a la que se enfrenta Aristóteles es ¿cómo se llega a ser un ser humano virtuoso? De nuevo hay tres candidatos: la naturaleza, el hábito y la enseñanza. Lo que es por naturaleza no está en nuestras manos y la enseñanza no logra convencer allí donde el terreno no está correctamente cultivado. Es el hábito el que se encarga de cultivar en el ser humano algo esencial para la formación ética: aprender a sentir placer o a odiar correctamente. Para llegar a ser buenos, hay que ser formados primero en una predisposición a amar lo bueno, hay que predisponer el carácter (1179b 20-31).

Nuestro autor reconoce que se necesita haber crecido bajo un cierto tipo de formación para que sea posible recorrer el camino a la virtud. La formación no depende de cada cual, sino que se trata de un asunto social; ha de darse, además, a todos los jóvenes, pues, en general, no están propensos a la vida moderada. Para que sea posible que los jóvenes accedan todos a este tipo de formación, y para que esta formación sea continua, nos dice Aristóteles que “la educación y las costumbres deben estar reguladas por las leyes”. Y estas deben regular no solo la formación de los jóvenes, sino que se necesitan toda la vida (1179b 31-1180a 5).

— **12** No es tema de este texto la discusión acerca de los dos mejores tipos de vida. Por las razones explicadas, me concentro en la virtud ética. Considero, aunque en contra de buena parte de la interpretación predominante, que Aristóteles de hecho se refiere a dos modos de vida, la política y la contemplativa y que establece una jerarquía entre ellos, siendo la segunda mejor que la primera. Son dos modelos de cómo debemos dirigir nuestras vidas, la segunda es la de la felicidad perfecta, la primera es una vida feliz, pero en un menor grado (Kraut, 1989). El problema central es que Aristóteles no hace mención alguna a la relación entre las dos mejores formas de vida, así como tampoco ofrece ninguna idea acerca de si se contienen (si la teórica contiene a la práctica).



La confianza en las leyes para esta tarea se da por varias razones: 1) aplican de modo general; 2) aplican con constancia; 3) tienen la fuerza para imponer castigos más allá del entorno familiar. Aristóteles pone, una vez más, a prueba su teoría comparándola con la opinión general acerca del papel del legislador en la vida ética;<sup>13</sup> según él, hay confianza en que los legisladores controlen la vida ética y establezcan medidas diversas según la valía ética de cada cual. Las opiniones irían en tres vías, que coinciden con las ya vistas en párrafos anteriores del presente texto: 1) fomentar la práctica de la virtud, 2) imponer castigos y correcciones, tanto a los que no obedecen como a aquellos de “naturaleza inferior”, 3) desterrar a los “incurables” (*aníatoi*). Nuestro autor resalta, además, la idea del castigo con dolor (1180b 5-10).<sup>14</sup> No es clara su posición frente al detalle de estas opiniones, lo cierto es que estas comprueban su punto acerca de que son los legisladores los llamados a ser formadores, de manera que los ciudadanos serán buenos o malos, según las leyes que los guíen. El valor de la familia en este tipo de formación no es claro; aunque Aristóteles aprecia la

— **13** La moral utilitarista de Mill también considera el papel de la educación en la formación de lo que este llama “conciencia moral”. “El sentimiento de unidad” ha de ser enseñado como en otros tiempos “se hizo con la religión”; la educación, las instituciones y la opinión pública deben concentrarse en él, de manera que toda persona esté desde su infancia familiarizada con la práctica del mismo. Mill también entiende la moral como un progreso, no solo personal, sino además de la humanidad entera. La conciencia moral, que conduce a que todos acepten y promuevan el principio de la mayor felicidad, será cada vez más posible en una sociedad de iguales, hacia la que, según su opinión, la humanidad camina lentamente. Nadie nace con la conciencia moral ni el sentimiento de unidad, hacer de este un sentimiento que se naturaliza en los seres humanos es labor también de la sociedad y depende de las circunstancias de esta (Mill, 2002; Mill, 2010 [versión en español]).

— **14** Platón se refiere a la fuerza formativa del castigo y al destierro de aquellos “incurables” en *Protágoras* (325a-b). Sobre las bondades del castigo, incluso físico, habla también en *Gorgias*; en toda su conversación con Polo sostiene que es peor cometer injusticia y no ser castigado que cometerla y ser castigado (justamente) (466b-481b). En la conversación con Calicles también nos habla sobre aquellos que han cometido injusticias y han recibido justo castigo (doloroso) y cómo estos reciben provecho en el Hades, a diferencia de aquellos que son incurables (523b-527e).

posibilidad que tiene el padre de atender la educación de cada uno al detalle (1180b 12-13), termina concluyendo que es mediante las leyes que nos hacemos buenos (1180b 25). Su problema entonces será investigar al legislador, dónde y cómo se forma, pero este ya no es tema de este tratado. La respuesta, sin embargo, no se podrá dar de manera simple, pues habrá que hacer una investigación amplia acerca de la polis para llegar a comprender mejor al legislador (1181b 1-23). El tránsito de lo que conocemos como ética a la política está entonces determinado por el papel del legislador como formador. Pero, dada la complejidad de la investigación, que el mismo Aristóteles anuncia, la comprensión de esta función está rodeada de dificultades.

### **EL LEGISLADOR, LA CIUDAD Y LA VIRTUD (POLÍTICA VII Y VIII)**

En *Pol.* I, 1 y 2 Aristóteles inicia su investigación política determinando, primero, cuál es el fin de la polis y, segundo, haciendo una génesis de esta que termina con su famosa definición de que el ser humano es por naturaleza un animal político (*phýsei politikòn zòon*). El bien de la polis, que es la comunidad política, está, según él, por encima de los bienes de todos los demás tipos de comunidades, y los incluye (I, 1 1252a 3-6).<sup>15</sup> La polis es definida como la comunidad perfecta (*téleios*) que existe para el vivir bien. También en estas líneas presenta nuestro autor la que se mostrará en todo el tratado como la regla principal de la ciencia política, esto es, la de la alternancia en el gobierno (I, 1 1252a 15-16). Los seres humanos somos animales políticos (I, 2 1253a 3), tanto porque compartimos con algunos otros animales el ser gregarios, como porque poseemos *lógos*, razón y discurso, motivo por el cual podemos regular moral y políticamente nuestras sociedades (Kullmann, 1992); así entonces, nuestro ser político se consolida en la comunidad de la polis, pues solo en esta es posible la realización humana de las dos mejores formas de vida, la práctica o política y la contemplativa. Estos dos primeros capítulos del tratado constituyen entonces la antesala del desarrollo que vendrá en los libros VII y VIII, pues es en estos en

\_\_\_\_ **15** Las referencias a los pasajes de *Pol.* siguen la edición de la Bibliotheca Oxoniensis, editada por D. Ross.

donde podremos ver cómo ha de ser la polis perfecta, dedicada solo a la vida buena, que se gobierna de forma alternada, y en la que los ciudadanos son tanto buenos seres humanos como buenos ciudadanos.

Antes de abordar algunos pasajes sobre el papel del legislador en la formación ética en los libros VII y VIII, convendría llamar la atención sobre algunos puntos esenciales de la comprensión antropológica y política de Aristóteles que no se habían revelado en *EN* ni en *EE*. Estos tienen que ver con la jerarquización de los seres humanos que hace el Estagirita y la forma como excluye de la ciudadanía a los trabajadores manuales.<sup>16</sup> Por razones de espacio solo los mencionaré: 1) La conocida defensa de la esclavitud natural. Aristóteles argumenta que hay seres humanos que son naturalmente instrumentos, sobre los que otros seres humanos ejercen un dominio natural (*Pol.* I 4-7). La única virtud propia del esclavo será la de obedecer. 2) La mujer no tiene ninguna relevancia en sus escritos políticos (en ninguno, en realidad); en los primeros capítulos de *Pol.* I el autor solo nos dice que la mujer es diferente al esclavo y critica a los “bárbaros”<sup>17</sup> por tratarlos como iguales (I, 2 1252a 34-1252b 12); líneas después hace una corta mención sobre su situación de gobernada por el marido (*gamikḗ*) en la administración de la casa (I, 3 1253b 8-9); en I 13 consolida su visión de la mujer como ser gobernado por excelencia, con una función dirigida exclusivamente al hogar. En el libro III no nos da indicación alguna de su posible ciudadanía, excepto cuando dice que en la práctica un ciudadano (*polítēs*) es aquel que nace de “padre y madre ciudadanos” (III, 2 1275b 24). Dado lo citado sobre el libro I y su escasa atención al

\_\_\_\_ **16** De este tipo de trabajadores (*bánausoí*) dice en *Pol.* III, 5 1278a 6-8, que eran esclavos o extranjeros en tiempos antiguos, y la mayoría lo seguían siendo en su tiempo. En *Pol.* IV, 4 1291a 1-4 los define como aquellos que practican las artes u oficios necesarios para la vida de la ciudad, o aquellos oficios para el lujo o el buen vivir.

\_\_\_\_ **17** Los griegos llamaban *bárbaroi* o *barbaróphōnoi* a aquellos que no hablaban griego, a quienes hablaban una lengua “incomprensible”. Como lo indica Hansen, estos no se molestaban en aprender la lengua de otros pueblos en sus procesos de colonización, fueron las mujeres y los esclavos quienes tuvieron que aprender la lengua de sus esposos y propietarios (Hansen, 2006, cap. 4).



tema, podemos suponer que, fiel a su tiempo, no concede ciudadanía a las mujeres. 3) Aristóteles se hace eco de un desprecio común en su tiempo por los “trabajadores manuales” (*bánausoi*) y se pregunta si estos deben ser considerados ciudadanos (III, 5 1277b 33-8). En estas líneas nos indica que existe toda una serie de habitantes de una ciudad que no deben ser considerados ciudadanos; habla de los metecos (él mismo era un meteco en Atenas), extranjeros, esclavos y libertos.<sup>18</sup> Por razones no muy claras, niega a estos trabajadores manuales la categoría de ciudadanos y, además, resalta especialmente que la “ciudad más perfecta” no los hará ciudadanos (III, 5 1278a 8).<sup>19</sup> Así entonces, la ciudadanía queda para el Estagirita restringida a un grupo de varones de la polis, y esta será la concepción que se sostendrá en los libros VII y VIII.<sup>20</sup> Fiel a los prejuicios de su tiempo, Aristóteles lleva a su polis feliz las estructuras sociales que limitan a unos pocos la ciudadanía, así como el ejercicio de la vida política; la virtud entonces, según *Pol.* y contrario a lo que nos ha dicho en *EN*, no parece ser alcanzable para todos los seres humanos.<sup>21</sup> Esta visión jerarquizada del ser humano y su virtud se ve consolidada en *Pol.* I, 13, en donde el autor claramente

— **18** Los griegos eran un pueblo de gran movilidad, por esta razón sus *póleis* estaban compuestas, no solo por ciudadanos y esclavos (y libertos), sino por una cantidad de libres no ciudadanos que iban y venían (Hansen, 2006).

— **19** Añade incluso que, si se diese el caso de que sean ciudadanos, la virtud del ciudadano, de la que venía hablando en las líneas anteriores, no aplicará para estos, pues solo aplicará para aquellos que no tengan que realizar trabajos necesarios (III, 5 1278a 9-11).

— **20** La Atenas del siglo IV tenía una población aproximada de 200.000 habitantes, de los cuales unos 30.000 eran adultos varones ciudadanos (Hansen, 2006). La participación política en Atenas se le concedía a todo ciudadano varón, probablemente a partir de los 20 años en adelante, aunque hay discusión sobre cómo era la participación de todos estos varones en las distintas estructuras de gobierno democrático (Cambiano, 2016).

— **21** Como lo expresa Düring, la debilidad de la exposición aristotélica radica en su limitado horizonte, que lo mantiene anclado a los prejuicios de su tiempo. El hombre que vivió en el “umbral de una época” no dirigió su mirada más allá de la pequeña polis griega, no miró hacia el futuro (Düring, 2005, p. 505).





no dice que la posesión y ejercicio de la virtud ética depende de si se manda o se es mandado; así, solo el que manda tendrá la virtud plena, los demás (mujeres, esclavos y niños) solo la poseen, en la medida en que es necesaria para sus funciones (en el hogar) o de manera incompleta, porque se encuentran en formación (I, 13 1259b 12-20).

Los libros VII y VIII tratan sobre “el mejor régimen político” (*peri dè politeías aristês*), sobre la “ciudad feliz”. Algunos la llaman una utopía política, otros una ficción; esta, como otras obras de este tipo, tales como la *Politeía* de Zenón o *De re publica* de Cicerón, tiene como objetivo central la formación de los ciudadanos en la virtud y la formulación de esta como requisito para la actividad política (Neschke-Hentschke, 2001). El libro VII inicia con la pregunta por el mejor tipo de vida y por si este es distinto para la comunidad y para el individuo (VII, 1 1323a 20-21). La mejor polis, dice el filósofo, es la polis feliz, y esta lo es por su actuar virtuoso, de la misma forma que el individuo es feliz por esta razón; el mejor tipo de vida, tanto para la polis como para el individuo, es el que viene dado por la virtud y los recursos suficientes para ejercitarla (VII, 1 1323b 29-1324a 4).<sup>22</sup> La definición de la polis como la comunidad del vivir bien coincide con la dada en el libro I de *Pol.*; el problema es que hay dos tipos de vida buena que compiten por el puesto de la mejor o que están en igualdad de condiciones para tenerlo, la vida práctica y la vida contemplativa. El Estagirita reconoce esta discusión pero, aunque podría esperarse que se decantara por resaltar el valor de una vida teórica sobre una vida práctica, en este texto parece preferir una vida práctica (vida activa), directamente relacionada con la participación política y no una alejada de esta, como podría ser la vida de un extranjero (Berti, 1997). La alternancia de gobierno es, como había dicho, signo fundamental del régimen político por excelencia; es la única forma legítima de gobernar sobre iguales y la comunidad de los virtuosos es la comunidad de los iguales por antonomasia, en tanto son iguales en virtud. En este orden de ideas, todos los ciudadanos de esta polis estarán

\_\_\_\_ **22** Todos consideran, dice Aristóteles, que la felicidad es la misma para el individuo como para la ciudad, y esto independientemente del tipo de régimen de que se trate (VII, 2 1324a 5-13).



llamados en algún momento a ocupar funciones de gobierno y para ello serán formados. El ciudadano de la polis perfecta es formado para ser un individuo feliz, así como para gobernar la polis que garantiza la felicidad de todos sus conciudadanos.<sup>23</sup>

Mención especial requiere la insistencia aristotélica en que la felicidad de la polis es la misma que la de sus ciudadanos. Contrario a cierta interpretación común, en la que se presupone que la propuesta aristotélica es la de una imposición del bien de la polis a sus ciudadanos, consolidando así una comprensión de comunidad que ignora los intereses de los individuos, una lectura detenida de los libros VII y VIII de *Pol.* nos muestra que Aristóteles apuesta por una unidad entre la polis y sus individuos que no exige sacrificio alguno por parte de estos. Esta unidad está configurada por varias características: 1) No es que haya una imposición de la polis a los individuos, estos comparten una misma idea de vida buena; la polis y el individuo viven bien por obra de la intervención de la virtud; la ciudad también es prudente, valiente y justa, y estas virtudes tienen la misma fuerza (*dýnamis*) y la misma forma (*morphḗ*) en la polis que en el individuo (VII, 1 1323b 29-37); 2) Ya en el libro III nos había dicho nuestro autor que la polis es una comunidad de ciudadanos en un régimen (III, 3 1276b 1-2) y los regímenes son buenos si miran al bien común o desviados si miran solo al bien del propio gobernante (III, 6 1279a 17-21)<sup>24</sup>; 3) En el libro VII nos indica que el mejor régimen político es aquel en el cual un

— **23** Para no restarle relevancia a la vida teórica en su polis feliz, Aristóteles nos presenta una definición incluyente de vida activa, tanto para la polis como para el individuo; reconoce que la felicidad es un “buen obrar” y, por lo tanto, para ambos, el mejor tipo de vida será la activa. El buen obrar (*eupraxía*), característico de la vida activa, se puede dar tanto frente a objetos externos, como de manera interna, por ejemplo, en el caso de la polis, entre las partes de esta. La vida teórica, en el individuo, que se corresponde con una vida que no se relaciona con otras *póleis*, en el caso de la polis también puede ser una vida activa (VII, 3 1325b 14-30). También en *Poética* 6 1450 17-18 nos indica Aristóteles que la felicidad y la infelicidad están en la acción.

— **24** Reitera además en este punto su definición de polis como comunidad de individuos libres.



individuo puede prosperar y vivir dichosamente (VII, 2, 1324a 23-25). La mejor polis, lejos de ser aquella en la que los gobernantes imponen sus concepciones de bien a los individuos, es aquella que, compartiendo una concepción de bien (de vida buena) con los ciudadanos, los forma para que todos puedan vivir bien y actuar bien. Como lectores de *EN* sabemos que el tipo de vida virtuoso no es una imposición al individuo, sino uno que este mismo elige, por ser bueno en general y bueno para él; es además un tipo de vida que conlleva un placer propio, el placer que se genera por el ejercicio de la virtud. La tarea del legislador será la de que todos los individuos coincidan en apreciar este modo de vida y en elegirla. Se hace necesario aclarar, sin embargo, que, aunque es cierto que no sería correcto decir que en este texto se plantea una suerte de imposición estatal, que se ejercitaría independientemente de los deseos de todos los ciudadanos, no lo es que Aristóteles permita en su polis el desarrollo de la individualidad, en la que cada cual pueda vivir posibles distintas comprensiones de vida buena (Schütrumpf, 2006).

El papel del legislador en esta formación es fundamental. El legislador no es alguien que gobierna la *polis* en un determinado momento; es más bien quien concibe las leyes y estructura así el régimen político y toda la polis, de acuerdo con los fines de esta. Contamos con algunos ejemplos con nombres propios en el libro II, tanto el mismo Platón —como creador de sus formas de polis en *República* y *Leyes*—, como Faleas de Calcedonia, Hipódamo de Mileto, Solón, Pericles o Filolao de Corinto, entre otros. Aquello que establece un legislador puede cambiar, precisamente cuando llegan otros con distintas concepciones, por ejemplo, sobre la asignación de la ciudadanía, la participación política o la distribución de las legislaturas. Puede incluso cambiar cuando la polis cambia de un régimen a otro (democracia a oligarquía, por ejemplo). Pero se supone que lo establecido por un legislador es estable y se sostiene independientemente del cambio de gobernantes. Cuando Aristóteles habla en *Pol.* VII y VIII del legislador, se refiere entonces a aquel que concebirá todo en la polis para que esta pueda ser virtuosa y feliz, estando así al servicio de la virtud y felicidad de sus ciudadanos (VII, 2 1325a 7-10). El buen legislador debe tener suerte para encontrar algunos de los bienes que requiere la polis para funcionar bien y alcanzar su fin, pero también debe procurar algunos otros. Debe, en todo caso, velar por la virtud de

aquellos que participan en la polis (esto es, en su gobierno), pero, como en la polis feliz todos participan de ella (todos podrán gobernar y ser gobernados), habrá de velar por la virtud de todos los ciudadanos (VII, 13 1332a 28-35) (no así de todos los habitantes, aunque velará por que aquellos que no son ciudadanos cumplan con sus funciones).

El buen legislador es el maestro de la virtud, no porque se encargue directamente de formar a cada uno de los ciudadanos, sino porque determina el tipo de educación que se debe seguir en la polis para llegar a tener seres humanos virtuosos. Es por esto que es el destinatario primero de los tratados éticos, dada la función práctica de estos. Ya en *EN* nos decía el Estagirita que el político ha de ser estudioso de la virtud, pues su función es ocuparse de esta (I, 13 1102a 5-22). Dado que es el formador por excelencia, es quien mejor debe conocer el tema; no solo conocer qué es la virtud, sino además cómo los seres humanos llegan a ser virtuosos. La misma tarea de conocedores de la ética les atribuye en el libro VII de *Pol.* (VII, 14 1333a 14-16). El legislador tiene una responsabilidad directa sobre el carácter de los ciudadanos; nuestro autor los considera incluso responsables cuando los caracteres de los ciudadanos no funcionan según los intereses de la polis (VII, 14 1334a 9-10). Aristóteles entiende que la educación de los jóvenes no es una labor más del legislador, sino que es la principal de ellas (VIII, 1 1337a 11-14); la educación de los ciudadanos es la única forma de garantizar que una polis sea como cada legislador lo estipula, todo régimen necesita sostenerse por una educación apropiada para él; en el caso de la mejor polis, es la única forma de garantizar que esta tenga como fin el vivir bien.

La única manera de lograr que todos los ciudadanos elijan la virtud y la vida conforme a esta es a través de una educación pública. Aunque el Estagirita no reproduce, e incluso en II, 3 y 4 critica el modelo platónico de *República* de negar todo lazo familiar y afectivo a los guardianes, además de proponer crear comunidades de mujeres y niños que no tienen relación familiar con nadie en particular, aun así, digo, Aristóteles no recurre a la familia como centro de la formación ética, ni a este tipo de formación como derivada exclusivamente del padre como modelo de virtud; sino que se la atribuye a un sistema organizado de educación pública, que entiende a los ciudadanos como hijos, principalmente, de

la polis. La necesidad de un sistema de educación pública viene justificada desde dos perspectivas: la primera es la afirmación que encontramos en VIII, 1 1337a 21-24: “Y dado que el fin de la ciudad es uno, es manifiesto que la educación será forzosamente una y la misma para todos, y que su cuidado debe ser común y no privado”. Por otro lado, en VIII, 1 1337a 26-29 afirma: “Y al mismo tiempo no debe pensarse que cada uno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, pues todos le pertenecen a la ciudad”. La formación está determinada entonces por las necesidades de la polis, no por intereses privados y familiares. La mejor polis es aquella en la que los ciudadanos en formación no se enfrentan con modelos distintos en sus procesos particulares, y esto solo puede venir garantizado cuando el legislador se asegura de que todos sean formados en el mismo modelo de vida buena. La diversidad ética no hace parte del sistema de educación aristotélico, así como tampoco la diferencia entre el plano de una educación familiar privada y un plano público y común. La educación tiene la función de que todos consideren lo mismo como bueno y ninguno pueda, ni quiera, cultivar un tipo de vida distinto de aquel que constituye la felicidad de la ciudad. Por otra parte, en tanto animales políticos, que solo pueden desarrollar sus potencialidades como seres humanos en una comunidad política, no está en cada ciudadano elegir cómo se desarrollará su forma de vida virtuosa, pues solo la vida activa, vivida por el fin de la vida buena en la polis, es una forma de vida adecuada para esta. La polis feliz niega la individualidad, en tanto no concibe que los seres humanos se pertenezcan a sí mismos, pero la razón de esto se halla precisamente en que no hay nada mejor para el ser humano que la vida virtuosa propia y de la polis. La labor privada del padre es reemplazada en este modelo por la labor pública del legislador; y esto no solo como regulador de contenidos educativos, sino como formador de afecciones, placeres y dolores.

Aristóteles establece, además, una división de las edades que corresponderá a la división de la formación: desde los siete años hasta la pubertad y desde la pubertad hasta los veintiún años (VII, 17 1337a 37-40); partiendo de esto, propone un sistema que empieza por la formación de los hábitos antes que de la razón y del cuerpo antes que del pensamiento; empieza así por enseñar las letras, la gimnasia, la música y el dibujo. Presta especial atención a la música, debido a su influencia sobre



el desarrollo del carácter (VIII, 5 1340b 10-14) y profundiza aquí también en el carácter clasista de su modelo, indicando que hay diversos tipos de música para diversos tipos de seres humanos (por un lado para libres y educados, por otro para trabajadores manuales) (VIII, 7 1342a 18-20); para los libres y educados quedan reservadas algo que él llama “melodías éticas”, que corresponden, según él, al modo dorio (VIII, 7 1342a 27-30).

La formación en la virtud, y así en la vida buena, es pues un proceso público que está en manos del legislador. Los referentes particulares, aunque propuestos como modelos en *EN*, se convierten en *Pol.* en un modelo institucionalizado de formación, al servicio de la polis y del individuo, pero, teniendo siempre presente que en ambos el bien es el mismo y, así también, la felicidad. El buen hombre es el buen ciudadano. Los referentes familiares no parecen tener un papel especial, aunque pueden ser relevantes en una edad temprana. El ser humano es éticamente el resultado de lo que el buen legislador establezca para él, algo de lo que ya habla Aristóteles en *EN* y que se consolida en *Pol.*; esto deja abierto el debate acerca de la responsabilidad individual en el actuar ético, así como en la formación del propio carácter, algo que es de suma importancia en *EN*, no así en *Pol.*; de hecho, ambos textos son difíciles de conciliar en este punto.

Nos quedan, sin duda, algunas lecciones para la actualidad y algunas críticas al modelo aristotélico de educación. Por una parte, compartimos la lección sobre la importancia actual de un sistema público de educación que vaya más allá de la mera transmisión de información y promueva también valores compartidos y concepciones conjuntas de vida buena; incluso desde distintas esferas del liberalismo se discute hoy en día sobre la necesidad de un sistema educativo que integre las “virtudes liberales”; como lo indica Macedo (2000), un liberalismo consciente de sí mismo entiende la importancia de una moral cívica compartida, que haga que las más profundas convicciones de las personas sean congruentes con las formas de la república liberal. También la ecoética o ética ecológica discute la necesidad de educar en una moral compartida, en el fomento de virtudes comunes, virtudes “verdes”, fundamentadas en concepciones comunes de vida buena, que incluyan un cambio en la valoración de la naturaleza y la comprensión de la necesidad de su protección. Tanto los individuos liberales,



como aquellos ecológicamente responsables, se hacen, no nacen; por lo tanto, la educación moral, promovida por el Estado para el bienestar de sus ciudadanos, ha vuelto a ser un tema de discusión para cuya comprensión el modelo aristotélico ofrece importantes aportes.

Sin embargo, los riesgos de la educación moral promovida por el Estado han sido ya discutidos en los debates actuales sobre el Estado liberal que, como lo indica Galston (2003), se diferencia precisamente de los regímenes antiguos, en que no impone una forma comprensiva de vida o una doctrina del bien; sino que más bien provee una estructura constitucional e instituciones que protegen las diversas búsquedas de lo bueno; el modelo aristotélico no es, en efecto, un modelo que proteja o fomente la diversidad, por lo que no presenta grandes aportes en este punto; aunque dista también de ser un modelo de régimen impositivo y totalitario. Por último, es de esperar que estemos ya lejos de la concepción excluyente evidenciada en el texto, que restringe la ética, la educación y la ciudadanía a unos pocos, por razones de género, clase o raza.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1962). *Ethica Nicomachea*. (I. Bywater, ed., 4ta repr.). Clarendon Press.
- Aristóteles. (1957). *Politica* (W.D. Ross, ed.). Clarendon Press.
- Berti, E. (1997). *Aristóteles*. Gredos.
- Burnyeat, M. F. (2006). *Lernen, ein guter Mensch zu sein*. En Chr. Rapp y T. Wagner (eds.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie* (pp. 215-237). J. B. Metzler.
- Cambiano, G. (2016). *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*. Editori Laterza.
- Düring, I. (2005). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Universitätsverlag Winter Heidelberg.
- Galston, W. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press.

- Garver, E. (2006). *Confronting Aristotle's Ethics. Ancient and Modern Morality*. The University of Chicago Press.
- Hansen, M. H. (2006). *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford University Press.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
- Kullman, W. (1992). *Il pensiero politico di Aristotele*. Guerini.
- Neschke-Hentschke, A. (2001). *Die uneingeschränkt Beste Polisordnung*. En O. Höffe (ed.), *Aristoteles. Politik* (pp. 169-186). Akademie Verlag.
- Macedo, S. (2003). *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*. Harvard University Press.
- Mill, J. S. (2002). *On Liberty, The Subjection of Women, Utilitarianism* (J. B. Schneewind y D. Miller, eds.). The Modern Library.
- Mill, J. S. (2010). *El utilitarismo* (E. Guisán, trad.). Alianza Editorial.
- Platonis (1903). *Opera, vol. 3, Tetralogie v-vii* (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- Platonis (2003). *Rempvblicam* (S. R. Slings, ed.). Clarendon Press.
- Reeve, C. D. C. (2012). *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle*. Harvard University Press.
- Runciman, D. (2019). *Así termina la democracia*. Paidós.
- Schütrumpf, E. (2006). *Erziehung durch den Staat*. En Chr. Rapp. & T. Wagner (eds.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie* (pp. 239-254). J. B. Metzler.

