

Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º37 | 2010

Maria Luísa Portocarrero
Mário Santiago de Carvalho
Alexandre Franco de Sá
Luís António Umbelino
Luís G. Soto
José Filipe Silva
Joaquim Braga
Maria da Conceição Camps
Pedro Miguel Panarra
Immanuel Kant

TRAS ARISTÓTELES

LUÍS G. SOTO*

Resumo: O obxectivo deste traballo é mostrar o interese que, para os pensadores contemporáneos, e para nós mesmos aquí e agora, pode ter a filosofía moral de Aristóteles, nomeadamente, as súas achegas sobre a felicidade e a democracia.

Palavras-chave: Aristóteles, felicidade, democracia.

Abstract: The aim of this text is to show the interest that contemporary thinkers use to point out, and we ourselves can find *hic et nunc*, in Aristotle's moral philosophy, namely in his contributions about two topics: happiness and democracy.

Keywords: Aristotle, happiness, democracy.

1. Diferir y (re)comenzar¹

El interés contemporáneo por la filosofía moral de Aristóteles solo en parte cabe atribuirlo a un desencanto y/o una reacción frente a la modernidad. Muy al contrario, no pocas veces, la vuelta al pensamiento del estagirita² obedece a la necesidad de encontrar claves para, precisamente, avanzar en la modernización.

* Universidade de Santiago de Compostela.

¹ Planteo este enfoque seguindo las pesquisas y propuestas de José Blanco Regueira en *Diferir y comenzar* (Blanco 1987).

² Continúo, *hic et nunc*, la aproximación iniciada en el artículo "Aristóteles revisitado" (Soto 2002).

Desde estas otras perspectivas, no se trata, pues, de reaccionar contra el presente, lamentando y denunciando a donde nos llevaron las filosofías ilustradas, y de volver los ojos hacia el pasado, pretendiendo relanzar, con aires de retorno pero a modo de utopía, alguna arcadia pasadista,... consistente, normalmente, en la vida moral (ética y/o política) propia del *ancien régime*. Por el contrario, lo que se pretende es salvar las insuficiencias y las deficiencias del pensamiento ilustrado, para pensar resolutivamente el presente y encarar decididamente el futuro, en fin, para seguir y cumplir incluso proyectos y programas de la agenda moderna. Consiguientemente, no se trataría, por ejemplo, en ética, de rechazar el ideal (ilustrado) de autonomía, sino de conseguir que esta, la autonomía, fuese, además de ideal, asimismo real... ni tampoco, por ejemplo, en política, de rechazar la idea (ilustrada) de ciudadano, sino de lograr que este (el ciudadano) fuese, no solo súbdito, sino también soberano. Para estas y otras cuestiones, viene siendo de gran utilidad el recurso al aristotelismo.

2. Lenguajes y sujetos

Si se me permite una analogía, podríamos decir que, de las escolásticas nacidas de la Ilustración, las dos principales³ son análogas a dos lenguajes⁴ que, en nuestra experiencia cotidiana, todos conocemos: el de los economistas y el de los juristas, el lenguaje del mercado y el lenguaje del estado. En el occidente contemporáneo, todos somos, más o menos, hablantes de esos lenguajes. Pues bien, en ellos, no es difícil señalar, entre otras, un par de insuficiencias (o, incluso, deficiencias), que muchos, por aquí y por allá, no dejan de detectar, contestar y combatir, en términos éticos y políticos, en la práctica del día a día.

De una manera abstracta, estas dos trabas podrían indicarse, y resumirse, diciendo que estos lenguajes (el del mercado y el del estado) conciben a sus “hablantes”, sus sujetos, de una forma heredada, y de un modo próximo, del sujeto ético y político del *ancien régime*. En este, en

³ Me refiero, claro está, a las corrientes utilitaristas y deontológicas, ellas mismas diversas y plurales, que arrancan de las filosofías de Bentham y de Kant.

⁴ En la propuesta, y exploración, de esta analogía, sigo a Barthes. No hago más que adoptar, y adaptar, un expediente analítico (y recurso constructivo) manejado diestramente a lo largo de su obra. En concreto, pienso más en los planteamientos que, al respecto, aparecen en 1973 en *Le plaisir du texte* (Barthes 2002: IV, 219-264) y en 1975 en *Roland Barthes par Roland Barthes* (Barthes 2002: IV, 574-771), y en otros textos afines, que en otros anteriores, y más conocidos, como los expuestos en 1957 en *Mythologies* (Barthes 2002: I, 673-870).

el antiguo régimen, ser sujeto es, para los individuos y para las colectividades, “estar sujeto”. La subjetividad es, fundamentalmente, una relación de obediencia, establecida con respecto a una autoridad imperativa (que es el auténtico sujeto), que remite, en sucesivos reenvíos, a otra que viene siendo, al cabo, la única y suprema (y que es, además, el sujeto por antonomasia)⁵.

Sin duda, estas cosas cambiaron con el paso al *nouveau régime*. Ser sujeto, aquí y ahora, es algo diferente, aunque no tanto como parecería, de lo que era en el antiguo régimen. Para empezar, en el nuevo régimen, las autoridades imperativas cambiaron: siendo múltiples, no son ya reductibles a una única y, además, no tienen ya una forma – una hechura, una figura – personal, sino una forma impersonal. Y, por otra parte, la relación de obediencia que se establece no es ya categórica, sino hipotética, es decir, que depende en alguna medida, aunque sea poca, del consentimiento del obligado.

Todo esto se traduce en que, en nuestros lenguajes, el del mercado y el del estado, se entiende el sujeto, fundamentalmente, como sujeto pasivo: trabajadores-consumidores, electores-suscriptores. En otras palabras, somos hablantes, de la economía y de la política, en régimen de audición y dicción casi-forzosas y semi-forzadas: inducidas, sugeridas, en cualquier caso, preparadas y esperadas.

Sin embargo, como sujetos pasivos no nos inclinamos ante autoridades sustantivamente sino formalmente contrapuestas. Hoy y aquí, las autoridades imperativas tienen una definición impersonal, hasta el punto de que, en teoría y en el límite, un tipo o un grupo cualquiera puede devenir autoridad: más exactamente, puede ocupar y detentar la posición de autoridad. Y lo característico de esta es, prescindiendo de toda subjetividad, adoptar el punto de vista del sistema, asumir su objetividad. En suma, *inter nos*, la autoridad tiende a identificarse con el sistema, pero no como otrora corporeizando este en ella sino, al contrario, ahora diluyéndose ella en él. En síntesis, la autoridad toma la forma y es una función del sistema⁶. Por esta razón, en estos lenguajes, y, en general y por eso mismo, en nuestra cultura occidental contemporánea,

⁵ Que, en un último reenvío, encuentra su fundamento en otra autoridad: la divinidad. Con ella, sin embargo, el sujeto humano (i.e., aquel que lo es por antonomasia) tiene una relación de analogía e, incluso, de participación. No es de extrañar, pues, que la filosofía política, en el antiguo régimen, sea de suyo “teología política”. Una muestra, que es además una contribución esencial a la problemática ético-política de la “obediencia”, es el único libro que, en vida (en 1670), publicó Espinosa, su *Tractatus theologico-politicus* (Spinoza 1986).

⁶ Vid., por ejemplo, Luhmann 1983.

el(los) sujeto(s) por antonomasia no existe(n) o, cuando menos, parece(n) no existir⁷.

De todo esto, dos son las consecuencias que se siguen para el sujeto moderno: la pasividad y la vacuidad. Así, confrontado al sistema y conformado por el sistema, el sujeto no puede ser sino pasivo. Pero, además, como es definido, a imagen de la autoridad, por su formalidad y funcionalidad, el sujeto resulta ser, igualmente, vacío. O, más bien, “casi” vacío o, todavía más exactamente, “prácticamente” vacío. Porque, la vacuidad es, además y sobre todo, consecuencia de la pasividad: concretamente, de las dificultades (si no la imposibilidad) que el sujeto experimenta en su práctica para devenir activo. En resumen, la pasividad y la vacuidad o, más exactamente, la poca entidad son rasgos esenciales de la condición de sujeto en nuestros lenguajes del mercado y del estado. Pues bien, estos dos rasgos marcan, grandemente, la auto-comprensión y auto-realización posibles de los sujetos, ora individuales ora colectivos.

En nuestra época y en nuestros pagos, moldeados por estos lenguajes del mercado y del estado, ser sujeto es, fundamentalmente, “tener sujeto”: o, simple y exactamente, “tener”. O sea, la propiedad, como título económico y jurídico, constituye ahora la subjetividad. Ahora bien, esta propiedad es, por lo general, precaria: escasa y/o cercenada por las deudas y las obligaciones. Remedando estos lenguajes económico y jurídico, podemos decir, en términos de las filosofías ilustradas contemporáneas, que ser sujeto es serlo de intereses y de derechos. Pero, hay que precisar: es ser sujeto, antes de nada, de intereses “crediticios” y de derechos “pasivos”: es decir, ser sujeto de deudas (económicas) y de obligaciones (jurídicas). Por eso, en nuestras coordenadas, se es sujeto, antes de nada, por/al “poder” realizar, satisfaciendo las deudas y las obligaciones, una apropiación. De lo que se trata, pues, es de lograr efectuar una auto-apropiación, liberando de sus cargas la propiedad habida⁸ para obtener su pleno dominio.

⁷ Lo que remite, en última instancia, al tema teológico de la “muerte de Dios”. Culturalmente, en términos morales (y por tanto también políticos), esta muerte toma una forma paradójica: siguiendo libremente a Nietzsche, podríamos decir que es un acontecimiento “ignorado pero efectivo” (o, a la inversa, efectivo pero ignorado, porque el orden de los factores no altera el producto, esa conjunción paradójica de efectividad e ignorancia).

⁸ Como mínimo (y, muchas veces, como máximo), la propiedad de cada uno sobre sí mismo. En la efectiva posibilidad de usufructuar la propia fuerza de trabajo estriba la hipotética posibilidad de liberar, de las cargas que la cercenan, esa propiedad. La clave, la diferencia del *ancien* al *nouveau régime*, está, pues, en el reconocimiento, económico y jurídico, del trabajo. Un texto crucial, para detectar y evaluar este paso y mutación, del antiguo al nuevo régimen, es la “dialéctica del amo y del esclavo” expuesta por Hegel, en 1803, en su *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 2006).

Pues bien, esta empresa, realizar esa auto-apropiación, constituye una tarea ardua para individuos y colectivos. A mi entender, lo que sucede es que los lenguajes (y filosofías) dominantes, los de los intereses y los de los derechos, proporcionan “el marco en que” realizar esa empresa, pero no proporcionan “el modo cómo” (y/o “los medios para”) llevar a cabo esa auto-apropiación. Obviamente, para ponerse a la tarea y lanzarse a la empresa, es necesario tener posibles y contar con posibilidades. Pero, son muchos los individuos, y no son pocos los colectivos, que reúnen esas condiciones. En esta situación, es donde aparece, oportunamente, el aristotelismo, que, en la filosofía, no constituye, ni mucho menos, el único recurso, pero que sí es, efectivamente, un recurso socorrido.

3. Templos, hogares, ruinas

Frente a otras filosofías, el aristotelismo presenta algunas ventajas: una, constituir una escolástica (o, mejor dicho, varias); y otra, conectar con lenguajes ampliamente conocidos, por su propia experiencia, por parte de los sujetos. Que una filosofía sea escolástica tiene, junto con aspectos negativos, innegables atractivos: básicamente, contar con un acervo (de) personal y material, más o menos, ricos. En consecuencia, adherir tal posición significa no pensar en solitario y, tampoco, no partir de cero (o casi cero). Por el contrario, el gregarismo y el anquilosamiento, riesgos del escolasticismo, son, en la actualidad, menos gravosos y más evitables. De mayor importancia, aún, goza la otra ventaja: el aristotelismo conecta, porque los impregna, con lenguajes conocidos y experimentados por los sujetos. Me refiero a los lenguajes de la(s) iglesia(s) y de la(s) familia(s), muy influidas, y hasta incluso mediatizadas, secularmente por la escolástica aristotélica cristiana, en general, y católica, en particular. Todo esto hace que los planteamientos filosóficos aristotélicos resulten, a primera vista, no desconocidos, incluso próximos y hasta familiares.

Además, los lenguajes de la iglesia y la familia presentan, con respecto a los del mercado y del estado, algunas características antitéticas. No vamos a entrar en ellas, aunque recordaremos alguna. Por ejemplo, su conformación netamente personalista, a imagen y a medida del sujeto. Este y otros rasgos pueden hacer aparecer estos lenguajes, el de la iglesia y el de la familia, como refugio, e incluso como alternativa, frente a los del mercado y del estado. El asilo que brindan los templos y los hogares puede conferir, a sus respectivos lenguajes, un atractivo, del que, asimismo, se beneficia el aristotelismo, cuya filosofía comparte con ellos, cuando menos en apariencia, muchas de sus notas características.

Sin embargo, nos equivocaremos si creemos que estos lenguajes, el eclesial y el familiar, y la filosofía aristotélica son visitados, y vueltos a visitar, solo por sujetos expósitos y desamparados, invocando protección y demandando cuidado. O sea: los rebotados del/en el mercado y del/en el estado no buscan, ni siempre ni todos, ni ahí ni así, la hipotética sustancia (la entidad) de la cual, supuestamente, adolece su existencia (accidental). Sin duda, hay quien busca el abrigo del templo y el cobijo del hogar, pero hay también quien en ellos solo ve ruinas y encuentra en eso, precisamente, la razón para visitar esos lenguajes. Es decir, porque se encuentra liberado de ellos, justamente por eso le resultan interesantes. En esa situación, encuentra, esos lenguajes arruinados, dispuestos para la exploración, preparados para el conocimiento e, incluso, para alguna eventual utilización.

Para algunos, la filosofía aristotélica ofrece una ocasión semejante: es una ruina por la que se puede pasear, recibiendo algo del sol y el claro de luna que iluminaban los pasos lentos y graves del estagirita caminando⁹. Y esto se puede hacer sin la menor ansia pasadista, disfrutando del presente e, incluso, proyectando el futuro. En esta perspectiva, el aristotelismo, tomado como un vestigio de otro tiempo y otra tierra, puede sin embargo esclarecer el presente y orientar en el futuro. Por eso, es menester examinarlo, explorar sus virtualidades¹⁰.

De hecho, la filosofía de Aristóteles contiene abundantes y relevantes materiales con respecto a puntos, atinentes a ética y política, descuidados u oscurecidos en los lenguajes del mercado y del estado y por las filosofías ilustradas de los intereses y de los derechos. Ahora bien, algunos de estos puntos, como los que vamos a destacar, resultan descuidados y oscurecidos, curiosamente, sin dejar de ser destacados y, hasta incluso, de estar atendidos. Es lo que acontece con dos espacios que la actual sociedad occidental dice mimar: uno preservándolo, el de la vida privada; otro incentivándolo, el de la vida pública. Los mima, sin duda, pero no es difícil detectar deficiencias, insatisfacciones que acusan los sujetos. Gráficamente, cabe decir que también el pleonismo y la redundancia, y no solo las elipses y los silencios, producen problemas de sentido. En concreto, estoy pensando en dos temas: uno ético, la felicidad; y otro político, la democracia. Sobre ellos, encontramos en Aristóteles planteamientos complejos, a veces alternativos y a veces complementarios a los habituales modernos.

⁹ Estoy recordando a Fernando Pessoa: en concreto, unos versos suyos, citándolos casi literalmente, atribuidos a Ricardo Reis (Pessoa 1994: 101).

¹⁰ Cfr. “De la relación de lo clásico con el presente” (Thiebaut 1988: 17-32).

4. La privacidad y la felicidad de los modernos¹¹

En nuestra modernidad, la privacidad del individuo es un valor esencial, que se dice reconocer y respetar. Sin embargo, el estado y el mercado no dejan de invadirla, con reglamentaciones directas y, sobre todo, indirectas. De tal modo que la privacidad es, cuando efectivamente se tiene, una conquista del sujeto, no diré contra pero sí frente al mercado y el estado. El espacio y el tiempo libres, de un modo distinto a los destinados al trabajo, son y están, también, organizados. La privacidad individual, los lugares y momentos en que uno puede pensarse y desde los cuales proyectar su vida, queda bajo control social. Este, sin embargo, no se ejerce por medio de la violencia, sino bajo la forma de la alienación. Es decir, se orienta la conducta no por la férula de la amenaza y el castigo, sino con el cebo del estímulo y la recompensa. He aquí la manera de intervenir, acotándolos, en el terreno y las ocasiones de que el individuo dispone para intentar apropiarse de su existencia, imprimiéndole un sentido particular. Aquí aparece, por ambas partes, el sujeto individual y las instancias sociales, el fantasma de la felicidad¹².

Como se sabe, la felicidad tiene poca cabida en el lenguaje de los derechos y, por el contrario, es casi omnipresente en el lenguaje de los intereses. De maneras diferentes, constituye, en uno y en otro lenguaje, una fantasmagoría. Quizá porque ambos comparten un fondo común: concebir la felicidad como una secularización de la beatitud delineada y prometida en el lenguaje eclesial. Felicidad sería, así, el sumo bien, cuya definición secularizada, por lo menos la última y singular, ha de descansar, por fuerza y de regla, en la imaginación de cada uno.

De ahí, su difícil encaje en el lenguaje de los derechos, en el cual la felicidad solo acaba entrando, desprovista ya de sus formulaciones imaginarias (las más típicamente felicitarias), como bienestar. Y de ahí, también, su fácil engaste en el lenguaje de los intereses, en el cual la felicidad encaja a la perfección, conservando su esencia (imaginaria, aún) pero cambiando su existencia (ahora, efectiva). La felicidad, el sumo bien, solo se torna verosímil y, tendencialmente, asequible si se comprime, y se

¹¹ Inspirándonos en Constant, en sus disquisiciones sobre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, vamos a aproximarnos a la privacidad y felicidad, primero, de los modernos y, en los dos siguientes epígrafes, a las de los antiguos (Constant 1980: 492-515).

¹² En este punto, en esta rápida mirada sobre el individuo y la sociedad contemporáneos, me estoy haciendo eco de los clásicos análisis de la escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Fromm, Marcuse. Un texto sinóptico y significativo: E. Fromm, *The Art of Loving* (1956) (Fromm 2009).

comprende, atomísticamente. ¿Atomísticamente?: quiero decir: al modo y con la forma de un átomo, pero asimismo capaz de una expansión atómica. En suma, la felicidad no es planteable como vida feliz, pero sí que lo es como instante feliz, que, eso sí, puede, expansivamente, dar sentido a toda una vida. Esta felicidad atómica toma, fundamentalmente, dos formas: el éxtasis, el acceso súbito y casual, experimentado en el ámbito de la fiesta; el éxito, la culminación lenta y causal, obtenido en el ámbito del trabajo. Así es como se oferta, en el lenguaje de los intereses, a los individuos; y así es también como, en forzada homología, la conciben los sujetos.

Quien, partiendo de estas perspectivas, lea a Aristóteles, llevará, con la ética del estagirita, una buena sorpresa, más bien, una serie de sorpresas. La primera es encontrar, en sus páginas vetustas, una indagación cuidadosa y atinada sobre la privacidad. Este hallazgo supone un desconcierto para quien se aproxima a Aristóteles atribuyéndole a su pensamiento, no sin alguna razón, el gregarismo y paternalismo que conoce por los lenguajes que habitualmente (y no sin alguna razón, repetimos) se le analogan, los de la iglesia y de la familia. Y no otro chasco, o no muy distinto, lleva quien se aproxime desde la caricatura, que por cierto tiene esos rasgos, que, sin duda refrendada por la tradición escolástica, dan, del aristotelismo, las filosofías ilustradas.

5. La felicidad de los antiguos

En nuestra opinión, siendo por supuesto matizable y discutible esta interpretación nuestra, hay en la ética aristotélica una exploración, en detalle y a fondo, del “bien del individuo”, hecha desde la estricta perspectiva de lo que es (lo) bueno para uno¹³. Que el propio Aristóteles presente este bien, el de “uno”, englobado en el “bien de la ciudad” no significa otra cosa que este, el colectivo, constituye el ineludible contexto de aquel, el individual. Es importante tener en cuenta que el bien de la ciudad se forma ora por agregación (suma, adición) ora por integración (producto o cociente) ora por segregación (resta, sustracción) de los bienes particulares. El bien de la ciudad representa, pues, el necesario contexto para el(los) bien(es) de cada uno. Así, el mejor régimen asume, explícitamente, esta tarea: contextualizar y preservar el bien del individuo.

Mas, el bien de uno, la llamada felicidad es, simplemente, el mejor de los bienes. En otras palabras, consistiría en tener, de los inúmeros bienes

¹³ Sobre el bien del individuo, Aristóteles versa esencialmente en: *Étc.Nic.* I/1-2&4&6-7; *Pol.* VII/1.

posibles, el(los) mejor(es) de los bienes. En este punto, es importante resaltar que el estagirita está pensando en un bien, que podría ser escogido como el mejor, entre aquellos de los que efectivamente disfrutaban los individuos. Hecha esta salvedad (de no pequeña relevancia), sus planteamientos, hasta aquí, coinciden bastante con los nuestros modernos. Pero, en seguida surgen las divergencias. Aristóteles llama bien al fin de la acción y, en esta perspectiva, los fines-bienes son innúmeros, tendencialmente infinitos. Pero, en su investigación acerca de la felicidad, contempla la acción, no molecularmente, como acto, sino reticularmente, como práctica. Lo que busca es un “bien de bienes”: algo, un bien, que ha de permitir ordenar los bienes y, con eso, ordenar las acciones, integrándolas, al integrar aquellos, en una práctica (exactamente, en un modo de vida). Y ahí viene otra diferencia: esos bienes, en los que residiría la felicidad, han de ser internos, y no externos, a la práctica: porque, de lo que se trata no es de, con ella (por medio de esa práctica), obtenerlos finalmente, sino de, en ella (en el seno de esa práctica), disfrutarlos regularmente.

Por eso, esos bienes, los mejores, son, al final, pocos: el placer, la riqueza, el honor, la virtud. Estos cuatro, con sus ramificaciones, son los que Aristóteles tiene en cuenta, entre otras razones porque esos bienes son los que, en mayor o menor medida, gozan, a escala social, de la consideración de mejores. A parte de eso, pero en la raíz de eso, están otras dos razones: por un lado, que estos bienes poseen la aptitud para fundar un “modo de vida”; y, por otro lado, que todos ellos resultan, en mayor o menor grado, fundamentales para el individuo, imprescindibles para uno en cuanto ser humano. Un modo de vida es la relación constante, de un sujeto, con alguno de esos bienes, que sirve, además, como medida para las relaciones con los restantes bienes e, inclusive, con los demás sujetos. En concreto, en torno a cada uno de esos cuatro bienes, se organizan cuatro modos de vidas: la voluptuosa, la crematística, la política y la virtuosa.

Sobre esto¹⁴, hay que hacer un par de apuntes. El primero es que estas vidas no son entendidas a la manera monogámica y de modo unidimensional, reducidas (aunque sea concentradamente e intensivamente) al bien que constituye su centro: los placeres, en la voluptuosa; las riquezas, en la crematística; los honores, en la política; y las virtudes, en la virtuosa. No, en cualquier género de vida, todos los bienes, hegemonzados por el predominante, han de tener su lugar. Precisamente, porque resultan esenciales, cada uno de ellos a su manera, a la naturaleza psico-social humana. El segundo, insistimos, es que esas cuatro vidas no son modos de conseguir alcanzar algo (un bien) de que se carece, sino, muy diferentemente,

¹⁴ Sobre los modos de vida: *Étc.Nic.* I/4-5, VII/11-14, X/1-4; *Pol.* I/8-11, VII/2-3.

modos de mantener una relación con algo (un bien) que se posee. Obviamente, esto no significa que esas relaciones hayan de ser estables, progresivas y definitivas. Al contrario, nada excluye que surjan cambios, intensificaciones o degradaciones o hasta incluso cortocircuitos, en una relación con respecto a un bien.

6. La privacidad de los antiguos

Estos planteamientos implican una alta valorización del sujeto individual y la esfera privada. Así, al individuo se le supone la capacidad para escoger y conducir su propia vida. Y además esta, su vida, puede adquirir todo y pleno sentido en la estricta privacidad. Ciertamente, de las cuatro vidas, solo dos son estrictamente, o predominantemente, privadas: la de los placeres y la de las virtudes. Las otras dos, la de las riquezas y la de los honores, tienen que desarrollarse en el espacio público, pero este es contemplado desde la perspectiva de la subjetividad individual, apareciendo los ámbitos socio-económico y político-social, respectivamente, como campos para la realización subjetiva individual.

Ciertamente, esos bienes, aquellos de los que se trata en la vida crematística (la riqueza) y en la vida política (el honor o, más exactamente, el poder y la gloria), tienen una cotización netamente social, que es la que les da la medida de su valor. Sin embargo, desde esta perspectiva, lo que se apunta es la inversión que, en esos bienes, puede efectuar un individuo para hacer su vida. Que se desarrolla en el espacio público (y no en el dominio privado), pero tiene, con todo, un sentido propio individual (y no solo común colectivo). Las otras dos vidas, la voluptuosa y la virtuosa, discurren en la privacidad y bajo la férula de la subjetividad. Sus bienes cotizan, sin duda, en el mercado de la sociedad: más el placer, menos la virtud. Ambos, con todo, son consumidos y consumados, eminentemente, en la esfera personal, en el estrecho ámbito de los relaciones interindividuales e, incluso, de las relaciones intraindividuales.

Todavía más, de esas cuatro vidas, la que el estagirita identifica con la felicidad¹⁵, es la virtuosa. Y su viraje a la privacidad y a la subjetividad es aún mayor. Pues, habiendo varias vidas virtuosas posibles, según la virtud en torno a la cual giren, considera que la más feliz es la vida contemplativa, centrada en la sabiduría, y secundariamente la vida práctica organizada en torno a la justicia. Según él, la sabiduría es la mejor de las

¹⁵ Sobre la felicidad, sus contribuciones fundamentales: *Étc.Nic.* I/8-10, XI/6-8; *Pol.* VII/13-15.

virtudes: es la que permite, al individuo, el desarrollo psíquico (personal) y la incardinación social (interpersonal) mejores. Por el contrario, la justicia, y la vida sobre ella fundada, adolece de una necesidad de bienes externos y una dependencia con respecto a los otros sujetos mucho mayores. Ahora bien, la vida contemplativa, está claro, no constituye un ideal político, sino que representa una opción, cuando menos, apolítica y hasta incluso, tendencialmente, anti-política.

En general, las virtudes¹⁶ favorecen y refuerzan, en el individuo, la condición de sujeto: producen una subjetivación, desarrollan su subjetividad. Con ellas, el individuo gana interioridad (capacidad de reflexión), pero también capacidad de realización (externalidad, exequibilidad). En síntesis, contribuyen a que uno sea (más) dueño de sus actos y (más) orientador de su conducta. Hacen, pues, que el individuo gane (en) autoconciencia y auto-determinación. Pero, por otra parte, las virtudes favorecen y refuerzan, en esos mismos términos, la imbricación con los otros: posibilitan una interrelación, la amistad¹⁷ fundada en la virtud, cuyos cimientos y horizontes residen en la subjetividad. En esta amistad, a diferencia de lo que ocurre en las por placer y en las por interés, el amigo deviene un bien, en sí mismo y como persona, para el otro amigo. Solo en esta amistad se establece, además de en torno a los bienes en juego, un vínculo entre los sujetos. Se trata, claro está, de círculos muy estrechos: ligazones interindividuales específicas de la privacidad.

Pues bien, en ese ámbito, es donde tiene (su) lugar la vida contemplativa¹⁸. En ella, además, lo primordial es la relación del sujeto, el individuo, con un objeto, el conocimiento,... siendo esa relación, su resultante y su componente, la sabiduría, lo que, después, cataliza y capitaliza la amistad con otros, co-sujetos en esa relación. Ahora bien, si no fuese por el tenor de la sabiduría, por su efectivo valor objetivo y su potencial valorización social, la vida contemplativa, originando a lo sumo una comunidad de filósofos, tomaría una deriva asocial e, incluso, antisocial. Esta propensión no es tan acusada en la vida según la justicia, pues esta tiene en primer plano las relaciones con los otros y los demás, estando por eso, además de casi obligada a reflejarse, casi llamada a proyectarse en la vida política. Ahora bien, “casi” significa “casi”: esta vida, virtuosa según la justicia, puede quedar solo en la privacidad. Es lo que acontece con la vida contemplativa: su contribución al bien de la ciudad no va

¹⁶ Sobre la virtud, en nuestro sentido, vid.: *Étc.Nic.* II/1-7, III/7-12, VI/1-3.

¹⁷ Sobre la amistad, su doctrina básica: *Étc.Nic.* VIII/1-8.

¹⁸ Además de los pasajes aristotélicos anteriormente indicados, recordamos al respecto: *Ética Eudemia* I, VIII.

mucho más allá de asegurar el bien del individuo (exactamente, el de algunos de los individuos). Curiosamente, el más perfecto encaje es en aquellas ciudades cuyo régimen es la democracia.

7. Tradición *versus* republicanism

Si lo que, en nuestra prospección aristotélica, acabamos de decir sobre ética choca con las lecturas recibidas, más lo hace, incluso, lo que vamos a decir sobre política. En el caso de la ética, el impacto, con ser fuerte, es menor, por razones aparentemente paradójicas. Primero, porque frente a las lecturas hechas por la tradición (apologética) escolástica y, luego, por sus herederos (contestatarios) ilustrados, la literalidad de los textos del estagirita es inapelable: sin duda, permite y autoriza otras interpretaciones (como, por ejemplo, las nuestras). La segunda razón es que en esas concepciones, la escolástica y las ilustradas, la ética prácticamente no existe: se reduce, en la primera, casi solo (a la obediencia) a los imperativos religiosos y, en las segundas, casi solo (a la observancia) a los imperativos del estado y del mercado. En la política, sin embargo, la situación es diferente: por una parte, la literalidad de los textos aristotélicos es más engañosa; por otra parte, el aristotelismo es un elemento fundamental, definitorio y conformador, de la filosofía política del *ancien régime*.

En consecuencia, resulta difícil ver, en la teorización política aristotélica, una crítica constructiva de la democracia, a partir de la(s), entonces y allá, en la Atenas y la Grecia clásicas, vigente(s). Que es en lo que, a nuestro entender y sin perjuicio de otras interpretaciones, consiste sustancialmente su aportación filosófica. Y, por otro lado, resulta difícil reconocer las contribuciones, hechas desde el aristotelismo, al y en el *nouveau régime*, concretamente, en la restauración e implementación de la democracia, en las sociedades occidentales desde el XVIII hasta hoy, sin allegar esos aportes a aquello que, en general, puede ser nombrado como concepción tradicional de la política. Sobre su republicanism, como también sobre el(los) republicanism(s) aristotélico(s), suele planear, casi siempre, una sombra de sospecha. Tal vez lo primero que, con frecuencia, se malentiende es la mirada compleja del estagirita sobre la democracia... pero, antes es menester aclarar cosas más primarias, elementos fundamentales de su filosofía política.

Para empezar, quien lea a Aristóteles, comprobará la poca base de su supuesta doctrina de la naturalidad de la política. Que, en nuestra opinión, descansa en un inadvertido malentendido o en una propositada malinterpretación. Sin duda, para el estagirita, el humano es un animal social, que

tiende a vivir en ciudad¹⁹. Pero, según él, esa aptitud y tendencia naturales no llevan, necesariamente, a hacer una ciudad. Esta es una forma social caracterizada por la complejidad y el desarrollo en los/de los ámbitos económico, político, jurídico y cultural. Para aparecer y perdurar, pues, requiere condiciones objetivas y subjetivas que, obviamente, no siempre, ni en todas partes, se dan. En suma, del hecho de que el ser humano, para existir, precise de la sociedad y que, naturalmente, exista en sociedad, no se sigue que esta tome, excepto rara vez, la forma de la ciudad. Y, solo muy rara vez, esta, la ciudad, alcanza su forma plena,... consistiendo, entonces, en una comunidad autónoma de individuos autónomos. Es lo que acontece solo con algunos regímenes: expresamente, con la democracia que, para el estagirita, es una fórmula política históricamente tardía (y geográficamente escasa).

El bien es la raíz y el nervio de la ciudad: exactamente, el propio bien y el bien de la ciudad. En otras palabras, en la búsqueda de esos dos bienes, con un cierto sentido de justicia, radica el origen (la fundación) y surge la variedad de las ciudades (los regímenes,... las constituciones). Así, a partir de su sociabilidad primordial, imprescindible para vivir ellos, los humanos pueden tener ocasión de hacer comunidades para ya no solo vivir, sino vivir bien. Después, gradualmente, su asociación comunitaria puede dejar de formularse y proyectarse en negativo, como mera alianza, para hacerlo en positivo, como verdadera cooperación. En consonancia, pues, su cometido y sentido irán cambiando: de perseguir evitar males (el padecimiento y la comisión de injusticias) a, además, intentar conseguir bienes (la realización de la justicia). Así surge la ciudad como una comunidad instituida para vivir más que bien: lo mejor posible. Lo cual no significa que la ciudad, ni de vez ni para siempre, se constituya de la mejor manera: que adopte el régimen adecuado para dar esa satisfacción a todos, en general, y a cada uno, en particular. Es más, no es fácil, ni frecuente, conseguir congeniar interés común e intereses particulares. Cabe experimentar diversas fórmulas, habiéndolas logradas y malogradas: he aquí la variedad de los regímenes.

8. Democracia e interés común

Dentro de los regímenes, la democracia tiene un estatuto paradójico: es una de las fórmulas malogradas, pero que, al cabo, resulta ser el más logrado de los regímenes. Lo es, en síntesis, como mal menor, porque es

¹⁹ Sobre la génesis y organización de la ciudad: *Pol.* I/1-2, III/9, VII/8&13-14.

el régimen que menos se desvía del mejor, la república, no siendo este muy posible. Esta evaluación indirecta y retorcida, cuando no fue completamente dejada de lado, ha ocultado la valorización explícita y eminente de la democracia en los planteamientos aristotélicos. En ellos, la proximidad de la democracia a la república viene dada porque se entiende esta como una corrección de aquella, un hipotético (e incluso utópico) mejoramiento suyo. En suma, la república vendría representando una posibilidad de la democracia, prácticamente coincidente con la(s) forma(s) mejor(es) de sus varias clases. De hecho, la república conocería su realización *sub specie* democrática. Pero, además y sobre todo, es que la democracia es el régimen apropiado a la justicia política, tanto según la idea simple como según la concepción compleja, de ella, que maneja, elabora y emplea, Aristóteles²⁰.

La justicia política preside la relación entre gobernados y gobernantes (o sea, entre los ciudadanos y la ciudad o, en nuestros términos, entre la sociedad y el estado) y, según lo sean el modo y el tenor de esas relaciones, permite distinguir entre regímenes “rectos” (o sea, justos) y “desviaciones” (o sea, injustos) y permite, además, señalar, entre los buenos (es decir, los rectos), el mejor de ellos (es decir, el más justo). En Aristóteles, según hemos dicho, encontramos dos versiones de la justicia política: una idea simple y una concepción compleja. No son versiones contrapuestas, sino integradas, más o menos como la parte y el todo. En cualquier caso, la evaluación de la democracia, según una y otra, lleva a conclusiones semejantes.

En la idea simple²¹, se establecen las distinciones siguiendo solo dos vectores: el número de los gobernantes y, relativamente a su acción, la búsqueda del interés común. En esta perspectiva, serán rectos (o justos) aquellos regímenes que, gobernando o uno solo o pocos (una minoría) o muchos (la mayoría), atiendan al interés común, a saber: la realeza, la aristocracia y la república. Por el contrario, no cumplirían esos requisitos: la tiranía, la oligarquía y la democracia. En ellos, gobernando o uno solo o pocos (una minoría) o muchos (la mayoría), primarían los intereses particulares, paradigmáticamente y destacadamente, sus respectivos intereses particulares, a saber: los de uno, los de una minoría, los de la mayoría. A tenor de esto, por tanto, una manera, y quizá la única, de casar el interés común, de la ciudad, y los intereses particulares, de los gobernantes, sería haciendo gobernar también, consecutivamente y alternativamente, a los gobernados.

²⁰ Su idea (general) de justicia: *Étc.Nic.* V, VIII/9-12 (más, quizá, incluso: *Pol.* I/4-6&12-13; *Ret.* I/10&13).

²¹ Básicamente: *Étc.Nic.* VI/6, VIII/10; *Pol.* III/6.

Según esta idea de la justicia política, pues, es factible coadunar interés común e intereses particulares, satisfactoria y efectivamente, bajo el gobierno de la multitud, o sea, en la república e, incluso, en la democracia. En los restantes regímenes, las soluciones, la conjugación y armonización de los intereses común y particulares, son deficientes y/o inestables. Pues, en el gobierno de solo uno o de unos pocos, solo es posible atender al interés común: si este es definido, exclusivamente, por los gobernantes (uno solo, esos pocos) y/o si estos (uno solo, esos pocos) gobiernan sacrificando, altruistamente, sus intereses particulares. En consecuencia, realezas y aristocracias pueden servir al interés común, pero este es menos incluyente y más inconsistente. En otras palabras, en estos regímenes se da, rige, una interpretación restrictiva, restringida en cuanto a los intérpretes y restringida en cuanto a lo interpretado, del “vivir bien” que está en el origen y en el horizonte de la fundación y la constitución de la ciudad. En suma, realeza y aristocracia no satisfacen el interés común, de la ciudad y de los ciudadanos, tal como lo haría el mejor de los regímenes. Cosa que sí hace, sin embargo, la democracia. Aquí tocamos, ya, la concepción compleja de la justicia política²².

Desde esa óptica, el interés común, vivir bien, consiste en la prosperidad de la ciudad y en la felicidad del individuo, que representan dos finalidades, constitutivas y constitucionales, para el mejor de los regímenes. Este debe atender, de modo y por vías diferentes, a su realización: así, la prosperidad busca alcanzarla, ejerciendo su propia agencia, desarrollando su actividad como sujeto agente; mientras que la felicidad intenta garantizarla, preservando la agencia del individuo. O sea, en cuanto a la felicidad, los individuos han de estar en condiciones, y tener las posibilidades, de seguir por su propia cuenta alguna de esas cuatro vidas, en especial la vida contemplativa. Y, por otra parte, la prosperidad de la ciudad radica, según el estagirita, en la paz, el ocio y el “bien-hacer” (hoy diríamos, fijándonos en el resultado, el “bien-estar”): más en concreto, sería subordinar la guerra a la paz, orientar el trabajo al ocio y, en el orden general de la acción pública (i.e., la actuación gubernativa), encaminar lo necesario y conveniente a la beneficencia. Estas finalidades solo puede, efectivamente, satisfacerlas, además del mejor régimen,... la democracia. Porque solo esta y aquel otro, la república, poseen las formas y reúnen los medios para alcanzar esos fines. Que no se pueden alcanzar, desde el gobierno (de la ciudad), sin la implicación o con la exclusión de los ciudadanos, en (el gobierno de) la ciudad.

²² Vid.: *Pol.* III/6-18, IV, VI/8; *Ret.* I/4.

9. Democracia y justicia política

Así pues, la justicia política, en esta óptica, tiene contenidos no solo materiales, sino también formales y funcionales. Sin ir más lejos, atender al interés común conlleva, igualmente, asegurar la imparcialidad de la gobernación. Precisamente, para que el interés común sea, al máximo y en detalle, el bien de todos y de cada uno. Convertir esto en realidad es, por cierto, algo al alcance de solo algunos, muy pocos, regímenes. En este caso, aquellos que cuentan con las reglas para proceder con igualdad. La relevancia, y preeminencia, de la democracia se va mostrando, afianzando, según vamos desgranando la concepción compleja de la justicia política. O sea, según se va dibujando la arquitectura y la marcha del mejor de los regímenes.

En concreto, en cuanto a la estructura y el funcionamiento institucionales, Aristóteles contempla dos principios esenciales: el de la soberanía de la masa y el del imperio de la ley. Ambos, además, están ligados entre sí por un tercero: el principio de la reversibilidad de la gobernación. La soberanía de la masa es consecuencia de que, según el estagirita, la multitud es el sujeto político más racional: la masa, por consiguiente, debe tener la soberanía. Su fundamento reside en la eficiencia racional de la masa, siguiéndose como consecuencia la igualdad. Ahora bien, siendo todos reconocidamente iguales, no parece posible, sin deshacer esa igualdad, llevar a cabo ninguna gobernación: i.e., que sean los unos gobernantes y los otros gobernados. Pero, ahí, para dar curso y hacer efectivas la igualdad y la gobernación, interviene el principio de la reversibilidad de la gobernación, que, mediante el procedimiento de la alternancia, regula el igual derecho de todos y cada uno de los miembros de la multitud. Con la fórmula de la alternancia, se introduce y entroniza el otro principio: el imperio de la ley. Este es consecuencia del hecho de constituir las leyes el procedimiento (la fórmula o expediente) político más racional. Exactamente, el principio del imperio de la ley está fundado en la racionalidad ordenadora de las leyes, teniendo como consecuencia la (exigencia de) imparcialidad.

Este esquema abstracto, delimitado por esos principios, cobra precisión con nuevos elementos. Por ejemplo, asociados y próximos a los anteriores, los principios de participación equitativa y de legislación equitativa, que inciden, respectivamente, sobre la organización institucional y sobre la orientación gubernamental. Así, sumando reglas y añadiendo contenidos, va ganando cuerpo ese marco general. Después, todas esas fórmulas (contenidos, reglas, principios), presididas y vehiculadas por el principio de legalidad, se proyectan y se plasman, diversamente, en la esfera de la gobernación. Esta consta de tres elementos, tres “poderes”, a través de los

que se realiza: el deliberativo, el ejecutivo, el judicial. Los tres resultarán, arquitectónicamente y operativamente, muy diferentes, según los regímenes. De lo que se trataría, a continuación, es de encontrar su mejor formulación, articulación y realización. En resumen, con todos esos rasgos, se diseña un marco constitucional que no se ajusta más que a alguno de los varios regímenes: a la (hipotética) república y a la (exequible) democracia.

Al hilo de eso, la supremacía de la democracia²³ se debe, también, a que es, entre los varios regímenes, el que permite una mayor y mejor integración de la población. La ciudad, no lo olvidemos, tiene una doble cara: la del estado, en tanto que es organismo político, y la de la sociedad, en cuanto que es entramado cívico. Consiguientemente, un régimen debe, no solo ofrecer una (buena) constitución estatal, sino también proporcionar una (buena) ordenación civil. En suma, tiene que ser eficaz, además de en el nivel político, en el plano social. Pues bien, la democracia faculta y propicia, con ventaja sobre los demás regímenes, la interpenetración, equilibrada y provechosa, entre el estado y la sociedad. No olvidemos que la democracia es, para el estagirita, una conquista (histórica) del pueblo y la resultante (política) de la agencia de la masa²⁴.

En esta perspectiva, la democracia constituye el mejor de los regímenes, no solo realizables sino incluso realizados, porque permite conjugar, al máximo, maleabilidad político-social y seguridad jurídico-política. Con todo, las más comunes de las democracias no suelen ser las más cabales de los regímenes. De hecho, muchas de ellas, a la luz y bajo el filtro de la justicia política, son un auténtico desastre. La primera dificultad y una tarea medular en el régimen democrático es la adecuada conjugación del principio de legalidad y la regla de la mayoría. Es lo que logran hacer las mejores de las democracias, que, además, suelen desarrollar la justicia en dos sentidos, el tributario y el social, muy raros en otros regímenes²⁵. Materializar tales virtualidades es la labor, y la garantía, de las mejores de las democracias.

10. (Re)pasar, proseguir

Este repaso de la política de Aristóteles, su lección sobre la democracia, puede resultar fructífero para encarar la democracia de nuestros pagos y nuestros días... que podríamos llamar, mejor que representativa,

²³ La apuesta por la democracia: *Pol.* V/1-4, VI/1-5, VIII/1-3; *Const.At.* 7, 41-69. Vid. Soto 2003: 100-102.

²⁴ *Const.At.* 41/2.

²⁵ “A xustiza a través da *Constitución de Atenas*” (Soto 2007: 186-193).

democracia representada. ¿Representada? Sí, democracia como espectáculo, mediática, y bajo vigilancia, no tanto por efecto de un aparato estatal policial sino como producto de instituciones, mecanismos y procedimientos sociales (también estatales) disciplinarios que hacen sujeto – y con ello sujetan – al individuo-ciudadano²⁶. En este punto, a este respecto, interesa también la ética del estagirita. Para ahondar, avanzar, en la representación democrática y en la subjetividad individual: en fin, en la ciudadanía y en la autonomía.

En suma, Aristóteles y el aristotelismo no solo están en otra parte, otrora, sino aquí mismo, a la vuelta de la esquina. Como una opción entre otras o, a nuestro entender, con unas opciones entre otras y con otras.

Una magnífica ocasión para repasar y proseguir la brinda la edición en portugués de las *Obras Completas* de Aristóteles, coordinada por António Pedro Mesquita, actualmente en curso de publicación.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, ed. bil. y trad. cast. María Araújo y Julián Marías, intr. y notas Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 4ª ed. 1985.
- Ética Eudemia*, trad. cast., intr. y notas Antonio Gómez Robledo, ed. bil., UNAM, México, 1994.
- La constitución de Atenas*, ed. bil., trad. cast., intr. y notas Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 3ª ed. 2000.
- Política*, ed. bil. y trad. cast. María Araújo y Julián Marías, intr. y notas Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2ª ed. 2ª reimp. 1989.
- Retórica*, ed. bil., trad. cast., intr. y notas Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 4ª ed. 1990.
- Obras completas de Aristóteles*, coord. António Pedro Mesquita, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: António Pedro Mesquita, *Introdução geral*, 2005; *Os económicos*, intr., trad. e notas Delfim Ferreira Leão, 2004; *Retórica*, pref. e intr. Manuel Alexandre Júnior, trad. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse

²⁶ Foucault no uniría quizá, como acabamos de hacer, espectáculo y vigilancia... aunque la dimensión espectacular constituye un elemento fundamental en su visión de la sociedad y el individuo disciplinarios. La sociedad y el individuo occidentales contemporáneos, que, en su opinión, surgirían – que se forman y se fabrican – a la sombra de la Ilustración. Cfr. Foucault 1975.

- Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2005; *História dos animais: Livros I-VI*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2006; *Tópicos*, trad., intr. e notas J. A. Segurado e Campos, 2007; *História dos animais: Livros VII-X*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2008; *Geração e Corrupção*, trad. Francisco Chorão, 2009; *Sobre a Alma*, trad. Ana Maria Lóio, 2009; *Partes dos Animais*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2010.
- BARTHES, R.: *Oeuvres complètes*, I-V, Édition de Éric Marty, Seuil, Paris. *Mythologies*, 1957 (I, 673-870), 2002. *Le plaisir du texte*, 1973 (IV, 219-264). *Roland Barthes par Roland Barthes*, 1975 (IV, 575-771).
- BLANCO REGUEIRA, J.: *Diferir y comenzar*, Ed. do Castro, Sada-A Coruña, 1987.
- CONSTANT, B.: “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes”, in *De la liberté chez les Modernes*, Hachette, Paris, 1980, pp. 492-515, 1980.
- FOUCAULT, M.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- FROMM, E.: *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, trad. cast. Noemi Rosenblatt, Paidós-Ibérica, Barcelona, 2000, 2009, 2009.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- LUHMANN, N.: *Fin y racionalidad en los sistemas. Sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, trad. cast. Jaime Nicolás Muñiz, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- PESSOA, F. (1994): *Poemas de Ricardo Reis*, edição de Luiz Fagundes Duarte, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- SOTO, LUÍS G.: “Aristóteles revisitado”, *Grial n.º156*, Galaxia, Vigo, 2002, pp. 707-722, 2002.
- SOTO, L. G.: *Aristóteles*, Baía, A Coruña, 2003.
- SOTO, L. G.: “A xustiza a través da *Constitución de Atenas*”, in Vázquez Lobeiras, María Jesús, Vázquez Sánchez, Juan & Raña Dafonte, César, *Experientia et Sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 2007, pp. 183-194, 2007.
- SPINOZA, B.: *Tratado teológico-político*, trad., intr., notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- THIEBAUT, C.: *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.