

# La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles

The conception of the city, of citizenship, and the citizen in Aristotles

Carlos MEGINO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

## Resumen

En este trabajo planteo un análisis de la concepción que Aristóteles tenía acerca de lo que hoy en día denominamos ciudadano y ciudadanía. Abordo dicho análisis recurriendo a la terminología que el propio Aristóteles emplea para designar lo que, desde su horizonte conceptual, se corresponde *grosso modo* con esas dos nociones: los términos *polítēs* (πολίτης) y *politeia* (πολιτεία). Puesto que ambos términos dependen, tanto etimológicamente como para el propio Aristóteles, de *polis* (πόλις), el nombre con el que en la Grecia antigua se designa al conjunto de habitantes que conforman una ciudad soberana, aclaro en primer lugar este concepto, para después analizar los sentidos de *polítēs* y *politeia*.

*Palabras clave:* Aristóteles, ciudadano, ciudadanía, polis

## Abstract

In this work I carry out an analysis of the conception Aristotle had of what we nowadays name citizen and citizenship. I deal with this analysis resorting to the terminology that Aristotle himself uses to refer to what, from his conceptual perspective, corresponds *grosso modo* with those two notions: the lexical items *polítēs* (πολίτης) and *politeia* (πολιτεία). Since both terms depend –etymologically as well as for Aristotle himself– on *polis* (πόλις), which in Ancient Greece referred to the whole group of inhabitants of a sovereign city, I explain firstly this concept and then I analyze the senses of *polítēs* and *politeia*.

*Keywords:* Aristotle, citizen, citizenship, polis.

## I. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA *POLIS*

Todo intento de comprender el significado de *politēs* (πολίτης) y *politeia* (πολιτεία) requiere como condición previa una explicación de lo que el mismo Aristóteles entiende por *polis*, ya que es la *polis* la que posibilita la existencia del *politēs* y la que otorga sentido a la organización comunitaria que constituye la *politeia*<sup>1</sup>.

El propio Aristóteles es consciente de ello cuando comienza su *Política*<sup>2</sup> con una definición de la *polis*. En ella dice que esta es, por naturaleza, anterior al hogar familiar y a cada uno de los hombres, ya que, como el conjunto es anterior a la parte, el hombre, que por naturaleza es un animal social (πολιτικὸν ζῷον), no puede existir y ser autosuficiente sin pertenecer a una de las comunidades en que se constituyen aquellos de forma natural para cumplir su fin propio, que es el vivir bien. Por tanto, la *polis* viene a ser la expresión natural de la condición humana, que es sociable, y, por tanto, esta solo puede concebirse en función del conjunto que forma la comunidad cívica, ya que, como señala Aristóteles en frase célebre:

El que no puede vivir en comunidad o no necesita nada debido a su autosuficiencia, no es miembro de la *polis*, así que o es una bestia o un dios<sup>3</sup>.

Sentada, pues, la prioridad de la *polis*, tanto desde un punto de vista conceptual, como en su consideración de punto de partida para el análisis, Aristóteles procede a definirla como la comunidad más importante (κυριωτάτη) que, precedente de la unión de varias casas, familias y aldeas, está constituida con miras al fin mejor, que es, además, su perfección propia: la autosuficiencia completa<sup>4</sup>. Una autosuficiencia que, concebida como un atributo de la felicidad y de la vida bue-

---

1 El tratamiento básico de estos tres conceptos en el contexto de la teoría política de Aristóteles, puede hallarse en los comentarios y estudios generales sobre la *Política*, en especial, los de W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902, F. Susemihl-R. D. Hicks (eds.), *The Politics of Aristotle*, Londres, 1894, E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, N. York, 1959, R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, 1977, E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik*, 2 vols., Berlin, 1991 y F. Miller Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995. Una buena introducción sobre el tema, sobre todo en lo que respecta a la relación con el pensamiento ético de Aristóteles, es la de C. Lord en la obra colectiva L. Strauss-J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, trad. esp., México D. F., 1992, pp. 123-157. El lector interesado en un estudio más amplio puede consultar, p. e., el de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982.

2 *Pol.* I 1, 1252a 1ss. y, en especial, 1253a 18ss. No creo que exista contradicción con el orden de análisis propuesto por Aristóteles al comienzo del libro III, donde declara que para estudiar la *politeia* se debe investigar antes qué sea la *polis*, ya que la *politeia* es una determinada organización de los habitantes de la *polis*, y que, como la *polis* está compuesta de ciudadanos (*politai*), deben ser éstos examinados en primer lugar. Ello se debe a que Aristóteles parte del hecho de que ya ha dado una primera definición de la *polis* en el libro I, del que se asume que formaba una unidad con el II y el III, y de que lo único que le queda ahora es hacer algunas precisiones sobre la ciudad para aclarar ciertos malentendidos y para determinar cómo debe entenderse la justicia en función de la participación ciudadana en el seno de la *polis* y en función de cada régimen político. Precisiones que, efectivamente, hará, una vez expuesta su teoría del ciudadano, en el capítulo 9 del libro III.

3 *Pol.* I 1, 1253a 27-29: ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

4 Cf. *Pol.* I 1, 1252b 27ss. Sobre esta definición de *polis*, en el contexto de un análisis de los dos primeros capítulos de la *Política*, cf. p. e. F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, 1991, pp. 28-77.

na<sup>5</sup>, solo es alcanzable para el hombre en el ámbito de la vida social, es decir, en el de la *polis*<sup>6</sup>, pues la soledad autosuficiente es solo, como acabamos de ver, propiedad de las bestias y de los dioses<sup>7</sup>. Razón esta por la que, seguramente, Aristóteles llama a la *polis* “comunidad cívica” (ή κοινωνία ή πολιτική), en tanto que asociación de hombres cuyo fin es el provecho común y vivir bien según los criterios de la ley y de la justicia, que son las que constituyen el orden de dicha comunidad<sup>8</sup>.

La *polis*, dice Aristóteles, no es una asociación de personas cuyo fin sea la participación comunitaria de la propiedad, ni tampoco la mera vida en común, ni la alianza defensiva para evitar ataques externos, ni tampoco el lucro derivado de las transacciones comerciales, sino el bien social, mediante el cuidado de los unos por parte de los otros y la preocupación mutua por dotarse de una legislación que garantice la convivencia justa y el cultivo de la virtud que haga a los ciudadanos buenos y justos<sup>9</sup>.

Tampoco es suficiente para constituir una *polis* que dicha asociación de personas comparta un mismo territorio, o contraiga matrimonios entre sí, o comparta leyes que afecten al comercio e intercambio de bienes, o establezcan pactos de ayuda mutua de carácter militar, pues, aunque ello sea necesario, lo que caracteriza a la *polis* como tal es la unión para llevar una vida en común que aspira a ser perfecta y autosuficiente<sup>10</sup>, siendo dicha unión un producto de la amistad. Y así lo manifiesta Aristóteles, quien declara:

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismo y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. [...] Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad. El fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella<sup>11</sup>.

5 Cf. Ética Nicomáquea, I 7, 1097b 15s.: “Consideramos que lo autosuficiente (τὸ αὐτάρκες) es lo que por sí solo hace deseable la vida y no precisa de nada; y creemos que tal cosa es la felicidad (τὴν εὐδαιμονίαν)”; 1176b 2-5: “Es evidente que hay que considerar a la felicidad como una de las cosas deseables por sí mismas y no por causa de otra, pues la felicidad no precisa de nada, sino que es autosuficiente (αὐτάρκης)”.

6 Cf. EN I 7, 1097b 8-11: “No atribuimos la autosuficiencia (τὸ αὐτάρκες) al que vive para sí solo una vida solitaria, sino <al que vive> también para los padres, los hijos y la mujer, y, en general, para los amigos y los conciudadanos, ya que el hombre es por naturaleza un ser social”; 1169b 16-20: “Y es quizá absurdo también considerar dichoso al solitario, ya que nadie puede preferir poseer todos los bienes para sí solo; pues el hombre es un ser social y nacido por naturaleza para la convivencia. Y esto es propio también del que es feliz, porque tiene las cosas que son buenas por naturaleza”.

7 No constituye una excepción la consideración que se hace del rey en la Ética Nicomáquea (1160b 2) como un ser autosuficiente porque, al sobrepasar a todos en bienes, no precisa de nada, puesto que el rey lo es en cuanto vive en sociedad y gobierna una *polis*, siendo su autosuficiencia, pues, de un carácter distinto de la que aquí se trata.

8 Pol. I 1, 1253a 29ss., EN VIII 9, 1160a 8ss. En cuanto a la equivalencia entre lo legal y lo justo como elementos fundamentales para la búsqueda del provecho común y para la promoción y preservación de la felicidad en la comunidad cívica, cf. EN V 1, 1129b 11ss.

9 Pol. III 9, 1280a 25ss.

10 Cf. Pol. III 1, 1275b 20, donde se define la *polis* como el conjunto de ciudadanos necesario para una vida autosuficiente, siendo esta capacidad para la autosuficiencia uno de los criterios más importantes de demarcación entre la *polis* y otras formas de asociación o comunidad: cf. también, II 2, 1261b 12s. o VII 8, 1328b 16s.

11 Pol. III 9, 1280b 29-81a 2: φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἢ τοῦ εἰς ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. [...] τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εἰς ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἢ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἔστιν, ὡς φημὲν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. La traducción de este pasaje, como la de las demás citas de Aristóteles, es la de C. García Gual y A. Pérez Jiménez de la *Política*, Madrid, Alianza, 1986, si bien introduzco en algunos casos algunas ligeras variaciones.

Es importante constatar también que Aristóteles no concibe la *polis* como un cuerpo unitario y uniforme de habitantes, sino como una pluralidad de gentes con diferencias específicas<sup>12</sup>, organizada en una sociedad de clases, en la que cada una se distingue por una función propia.

Así, tenemos en primer lugar la clase de los campesinos (*γεωργοί*), que es la encargada de procurar el alimento; en segundo lugar, la de los trabajadores u obreros (*βάνανσοι*), que se dedica a los oficios manuales; en tercero, la de los comerciantes (*ἀγοραῖοι*), dedicados a comprar y vender; en cuarto, la de los jornaleros (*θητικοί*), que son los que trabajan por un salario; en quinto, la de los guerreros (*γένος τὸ προπολεμῆσον*), cuyo oficio es la defensa de la independencia de la *polis* frente a las agresiones externas; en sexto, la clase judicial (*τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς*) y deliberativa (*τὸ βουλευόμενον*), cuya función es administrar justicia y deliberar sobre lo conveniente para la *polis*; en séptimo, la de los ricos (*εὐπόρους*), que son aquellos que prestan su servicio a la comunidad por medio de sus fortunas; la octava, la de los dirigentes (*τὸ δημιουργικόν*) y funcionarios que ocupan las magistraturas (*τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν*), que son, por su virtud, los que están en condiciones de gobernar, y cuya función puede incluir también la de deliberar y juzgar<sup>13</sup>; y la última clase, la de los sacerdotes (*τὸ τῶν ἱερέων γένος*), que son los encargados del cuidado de lo divino y del culto sagrado<sup>14</sup>.

Aristóteles no tiene en cuenta en su clasificación otros grupos de población presentes en la *polis*, como los esclavos, los periecos (en Esparta), y los metecos. Seguramente, porque se trata de colectivos marginales a los que está vedado el derecho de ciudadanía y, por tanto, no tienen ninguna capacidad de intervención en la vida política, lo que les hace irrelevantes en un análisis teórico sobre los elementos que son necesarios para la constitución de una *polis* y la conformación de su organización política.

Esto no es así, sin embargo, respecto de las clases mencionadas. Estas son distinguidas por Aristóteles desde un punto de vista funcional, es decir, en razón de la función social que cada una desempeña en relación con las actividades que son necesarias para la existencia de una *polis*. Desde este punto de vista, todas son equivalentes. Sin embargo, Aristóteles quiere dejar claro que desde un punto de vista político no lo son tanto. En este sentido, Aristóteles prefiere subsumir dichas clases sociales en dos grandes grupos, divididos según el criterio de su participación en la virtud necesaria para que la *polis* cumpla su fin propio, que es la vida feliz y autosuficiente<sup>15</sup>.

El primer grupo lo constituyen las cuatro primeras clases antes aludidas: la de los campesinos, obreros, comerciantes y jornaleros, las cuales solo son necesarias por su utilidad, en cuanto proveen a la *polis* de todo lo que precisa para su subsistencia, como alimento, herramientas, objetos de consumo, armas, etc. El segundo grupo lo forman las clases restantes, cuya presencia en la *polis* está justificada por proporcionar a esta los medios necesarios para una vida buena y autosu-

---

12 *Pol.* II 2, 1261a 18, donde se declara que la *polis* es, por naturaleza, una “cierta pluralidad” (*πλήθος τι*). Cf. 1261a 23s., donde se dice que la *polis* no se compone de iguales (*ἐξ ὁμοίων*), sino de gentes que difieren de un modo específico (*ἐξ εἶδει διαφερόντων*), en referencia, seguramente, a diferencias de renta, de función social y de participación política. Constituye solo una contradicción aparente, por otra parte, la definición que Aristóteles hace de la *polis* en VII 8, 1328a 35ss., como “una comunidad de seres semejantes (*τῶν ὁμοίων*) en orden a la mejor vida posible”, ya que la semejanza aquí aludida parece referirse a la que deriva de la búsqueda en común de la felicidad, no a la semejanza de clase, renta o participación política.

13 *Pol.* IV 4, 1290b 38ss.

14 Dicha clase es nombrada en *Pol.* VII 9, 1329a 27ss., en un contexto en el que se distinguen las distintas clases que deben conformar la *polis* ideal. Su omisión en la exposición que de las clases sociales hace Aristóteles en el pasaje anterior parece deberse, como apunta P. L. P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapell Hill-Londres, 1998, p. 220, a que la pretensión de Aristóteles ahí es señalar aquellos grupos sociales que son pertinentes para distinguir los distintos regímenes políticos, entre los que no se incluye el de los sacerdotes, mientras que en el otro pasaje se los cita porque se discute cuáles son las partes que conforman el mejor régimen, y los sacerdotes forman parte necesaria de ese régimen.

15 Toda vez que la felicidad es definida como el ejercicio y el uso perfecto de la virtud (*ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τῆς τέλειος*, *Pol.* VII 8, 1328a 37). Sobre tal definición de la felicidad (*εὐδαιμονία*), véase también, con algunas variantes, *EN* 1177a 12, *Ética Eudemia*, 1219a 38.

ficiente, a saber: la defensa ante enemigos internos y externos, la administración de la justicia, la deliberación sobre las leyes y el ejercicio del gobierno a través de las magistraturas. Dado que con el desempeño de estas funciones, este grupo cumple un fin mejor que el primero, que es el bien de los habitantes de la *polis*, mientras que el primero solo garantizaba su subsistencia, se le considera más importante. Y esto es así porque los miembros del segundo grupo son los que pueden dedicarse al cultivo de la virtud, que es un requisito deseable para la actividad política y la condición necesaria para la felicidad de la *polis*, mientras que los del primero, al tener que dedicarse a sus oficios y no disponer de tiempo libre, no participan apenas de virtud alguna.

Esta división de la sociedad entre dos grandes grupos, motivada por la diferencia en el grado de participación en la virtud indispensable para la realización del fin propio de la *polis*, determina la concepción misma que Aristóteles tiene de la *polis* como una comunidad de habitantes asociados en pos del bien común, llevándole incluso a considerar la participación en la consecución de dicho fin como criterio de pertenencia a la *polis*, es decir, como criterio de ciudadanía. En efecto, Aristóteles, fiel a su idea de que todas las cosas se definen en función del fin al que tienden, se cuida de distinguir entre aquellos elementos necesarios para la existencia y suficiencia de la *polis*, y las partes propias que la componen, que no siempre coinciden. Y es que así como toda comunidad se compone solo de aquellas partes que comparten aquello por lo que son una comunidad, la *polis*, que es una comunidad, solo se compone de aquellos elementos que comparten aquello por lo que constituyen una *polis*: el ejercicio de la virtud cívica que conduce al bien común y a la autosuficiencia<sup>16</sup>. Y como dicho ejercicio requiere educación, holgura económica y tiempo libre para la dedicación a los asuntos públicos, solo lo llevarán a cabo aquellos que puedan permitírselo, esto es, los miembros del segundo grupo social aludido. En consecuencia, los miembros del primer grupo: los campesinos, comerciantes, jornaleros y otros trabajadores manuales (y lo mismo cabe decir de los esclavos, extranjeros y periecos), caracterizados por su falta de cultivo de la virtud cívica que se manifiesta en la participación política, no son parte constituyente de la *polis*, sino solo elementos necesarios para su subsistencia. En cambio, los miembros del segundo, cuya razón de ser es el ejercicio de la actividad política y la contribución en la administración y gobierno de la *polis*, serán los únicos acreedores a ser considerados miembros integrantes de ella, y, como enseguida veremos, a ser llamados ciudadanos. Así lo manifiesta Aristóteles cuando dice:

Y por cierto que las propiedades deben recaer también en estos [los miembros de la clase militar y de la judicial-deliberativa]; pues es necesario que tengan holgura económica los ciudadanos, y los ciudadanos son estos, ya que la clase obrera no forma parte de la ciudad ni ningún otro tipo de personas que no sean artesanos de la virtud [...] Pues labradores, artesanos y todo el sector de los jornaleros es necesario que existan en las ciudades, pero partes de la ciudad solo son la clase militar y la deliberativa<sup>17</sup>.

Entre las que se incluye, hay que decir, la clase de los jueces, que suele aparecer nombrada a la par que la deliberativa<sup>18</sup>, y la de los sacerdotes, que para Aristóteles debe componerse de los miembros de esos colectivos que, debido a su edad, se hayan ganado el descanso que supone el ejercicio de las funciones sacerdotales<sup>19</sup>.

16 Cf. *Pol.* VII 8, 1328a 35ss.

17 *Pol.* VII 9, 1329a 17-21 y 29a 35-38: ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους, ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν. [...] γεωργούς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, μέρη δὲ τῆς πόλεως τὸ τε ὀπιτικὸν καὶ βουλευτικόν.

18 Cf. p. e. *Pol.* III 1, 1275a 30; IV 4, 1291a 27, 39; VII 9, 1329a 3.

19 *Pol.* VII 9, 1329a 27-34.

En la raíz de esta tesis aristotélica está la convicción de que no todas las actividades y funciones sociales pueden ser desempeñadas por las mismas personas, al menos en una *polis* con una buena organización política. Y esta convicción descansa en el hecho de que las condiciones socio-económicas que requiere el desempeño de las funciones que definen a la *polis* como tal, solo están al alcance de los sectores acomodados de la sociedad, los cuales se oponen por definición a los que no tienen recursos suficientes para abandonar sus quehaceres y dedicarse a la vida política. De ahí que Aristóteles convierta en políticamente significativa la distinción entre ricos y pobres, y que considere a ambos sectores como los principales partidos de la *polis*, hasta el punto de explicar las diferencias entre los distintos regímenes políticos en función de la supremacía de unos u otros en la administración y gobierno de la ciudad<sup>20</sup>. De hecho, será el grado de participación de estos dos sectores sociales (presentes en todas las ciudades e irreductibles entre sí) en el ejercicio de las magistraturas que componen los tres poderes del Estado, uno de los criterios determinantes para definir el carácter del régimen político vigente en cada caso, es decir, lo que Aristóteles llama *politeia*.

## II. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL *POLÍTĒS*

Pero antes de entrar en el análisis de este concepto conviene examinar primero la teoría de Aristóteles acerca del *polítēs*<sup>21</sup>, en tanto que es el elemento constitutivo y definitorio de la comunidad de individuos que conforma la *polis*. Así lo manifiesta el propio Aristóteles, cuando justifica su estudio sobre el *polítēs* por el hecho de que la *polis* es “un conjunto de ciudadanos” (πολιτῶν τι πλῆθος)<sup>22</sup>. Hemos visto que la *polis* era definida como una comunidad de hogares, familias y aldeas, compuesta por personas divididas en un gran número de clases y colectivos sociales, asociadas en vista de un fin común: llevar una vida feliz y autosuficiente. Pero también se ha visto que Aristóteles tiene una noción más restrictiva de la *polis*, excluyendo como partes de ella a todos aquellos colectivos cuya falta de virtud cívica les incapacita para la participación política y la contribución a la consecución de ese fin, quedando solo aquellos que desempeñan algún tipo de función pública. Pues bien, es a estos a quienes les corresponde propiamente el nombre de *polítai*, y a quienes se refiere Aristóteles al definir la *polis* como un conjunto de ciudadanos (*politón*).

Aristóteles es consciente de que el concepto de *polítēs* se presta a controversia, dada la disparidad de criterios que se han seguido para delimitarlo, como por ejemplo, la participación en un determinado régimen político, la residencia en un mismo lugar, o la capacidad de entablar juicio y de ser juzgado. Pero también lo es de que estos criterios son claramente insuficientes: el primero, porque quien es *polítēs*, por ejemplo, en una democracia, puede no serlo en una oligarquía; el segundo, porque también pueden habitar un mismo lugar colectivos sin derecho de ciudadanía, como los metecos y los esclavos; y el tercero, porque los derechos jurídicos también se pueden disfrutar en virtud de acuerdos ajenos al ejercicio de la ciudadanía. Por eso, se propone encontrar una definición de *polítēs* que sea lo suficientemente precisa como para no concitar ninguna duda

20 Cf. p. e. *Pol.* IV 4, 1291b 7ss.

21 Sobre el concepto aristotélico de ciudadano, cf. p. e. C. Mossé, “La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote”, *Eirene*, 6 (1957) 17-21, C. N. Johnson, “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, 29 (1984) 73-90, E. Lanzillotta, “Lo stato del cittadino nella «Politica» di Aristotele”, *Poleis e Politeiai*, (2004) 385-391. Para un análisis semántico del término hasta Aristóteles, cf. J. H. Blok, “Becoming citizens: some notes on the semantics of «citizen» in Archaic Greece and Classical Athens”, *Klio*, 87, 1 (2005) 7-40. En el contexto de un análisis de los primeros capítulos del libro III de la *Política*, cf. Wolff, *op. cit.*, pp. 91ss., así como R. R. Robinson, *Aristotle’s Politics III and IV*, Oxford, 1962 y E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Viena, 1965, más las páginas que dedican a estos capítulos las obras de Newman, Susemihl-Hicks, Schütrumpf y Barker, ya citadas. Especialmente útil para seguir la línea argumentativa de Aristóteles en su exposición de la teoría del ciudadano es la de P. L. P. Simpson, también citada (*supra*, n. 14). Por último, una buena visión histórica de lo que caracterizaba al ciudadano en la Atenas de los siglos V y IV a. C., ciudad cuyo régimen sirve de transfon-

do del análisis aristotélico, se encuentra en R. K. Sinclair, *Democracia y participación en Atenas*, trad. esp., Madrid, 1999.

22 *Pol.* III 1, 1274b 40.



o reparo (como sucede, por ejemplo, con los proscritos o desterrados, de los que no se sabe con certeza si siguen siendo ciudadanos o no), y así propone definir al *polítēs* como aquel que participa de la justicia y del gobierno<sup>23</sup>, lo que para Aristóteles significa desempeñar un cargo de poder (*ἀρχή*) que aúne las funciones de juez (*δικαστής*) y asambleísta (*ἐκκλησιαστής*), esto es, del que juzga y delibera sobre las cuestiones que afectan al gobierno de la *polis*.

Ahora bien, estas funciones no son desempeñadas por los mismos ciudadanos en todos los regímenes, pues mientras en una democracia las puede desempeñar cualquiera, en otros regímenes las desempeñan arcontes determinados o incluso magistrados diferentes. De ahí que quien sea ciudadano en una democracia, no lo sea, por el mismo criterio, en una oligarquía, lo que demuestra que dicho criterio es demasiado estrecho. Por eso, Aristóteles propone seguidamente una definición más amplia, que sea aplicable del mismo modo a todos los ciudadanos, independientemente del régimen político en el que vivan. De este modo, define de nuevo al *polítēs* como aquel que tiene el derecho de compartir los poderes deliberativo y judicial en cada *polis*. Así lo expresa el mismo Aristóteles cuando dice:

Nuestra definición del ciudadano requiere una rectificación; pues en los demás regímenes no es asambleísta y juez el arconte indeterminado, sino el determinado por su cargo: a todos o a algunos magistrados les está encomendado el deliberar y juzgar sobre todas o sobre algunas cuestiones. Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente<sup>24</sup>.

Como algunos estudiosos han señalado<sup>25</sup>, esta definición se elabora partiendo de aquellos aspectos que definen al ciudadano en una democracia, que es el régimen donde el derecho de ciudadanía está más extendido. Si esos aspectos, consistentes en el control de la *polis* a través del ejercicio del poder judicial y deliberativo en los tribunales y en la asamblea, definen al ciudadano allí donde el derecho de ciudadanía está más extendido, deberán definirlo también en los demás regímenes para aquellos que alcancen el mismo control de la *polis*, de modo que han de ser suficientes como criterio universal de ciudadanía.

La idoneidad de esta definición se manifiesta, según Aristóteles, por su ventaja respecto a otras definiciones propuestas, como la tradicional de considerar ciudadano al hijo de ambos padres ciudadanos, pues con ella no se puede explicar, por ejemplo, qué es lo que hace que sean ciudadanos los primeros habitantes de la *polis*, cuyos padres no podían ser ciudadanos de esta. La de Aristóteles, en cambio, sí da cuenta de este caso, pues basta con considerar si esos habitantes participaban de la ciudadanía según dicha definición<sup>26</sup>, es decir, si tomaban parte o no del poder deliberativo y judicial, lo cual confirma que la ciudadanía es una cuestión de participación política, y no de descendencia<sup>27</sup>. Y lo mismo cabe decir, según Aristóteles, de aquellos extranjeros que adquirieron la ciudadanía a consecuencia de una revolución, como la de Clístenes en Atenas<sup>28</sup>, y que, por tanto,

23 *Pol.* III 1, 1275a 22s.: *πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.*

24 *Pol.* III 1, 1275b 13-21: *ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός, ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστὶ καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὀρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλευέσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινῶν εἶναι ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἢδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιοῦτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς ἀντάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπέιν.*

25 Cf. p. e. Mossé, *op. cit.* p. 18, Simpson, *op. cit.* p. 136.

26 Es decir, si participaban de la *politeia* (εἰ γὰρ μετέχον τῆς πολιτείας, *Pol.* III 2, 1275b 31), término que, como veremos, tiene más acepciones que la de ciudadanía, ya que connota también los sentidos de régimen político, constitución y forma de gobierno, entre otros.

27 Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 137.

28 Clístenes, en las disputas por el poder posteriores al derrocamiento de los tiranos en 510 a. C., inscribió como ciudadanos a muchos extranjeros con el fin de aumentar el número de sus partidarios y así vencer a sus adversarios políticos.

no tenían progenitores ciudadanos, ya que, aun cuando se admitiera que alcanzaron la ciudadanía de forma injusta, el hecho de que ejerzan el poder que corresponde a los ciudadanos los convierte en parte de ellos con pleno derecho<sup>29</sup>.

Ahora bien, quizá por el hecho de que pudiera reprochársele que aceptaba como ciudadanos a gentes que no lo merecían por su falta de virtud, Aristóteles aborda la cuestión de cuál ha de ser la virtud propia del buen ciudadano y si esta coincide o no con la del hombre de bien (*ἀνὴρ ἀγαθός* o *σπουδαῖος*).

Aristóteles encuentra la virtud del ciudadano en aquella que le lleva a cumplir la función (*ἔργον*) que es común a todo ciudadano<sup>30</sup> a pesar de sus diferentes ocupaciones y oficios: la seguridad y permanencia de la comunidad política (*ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας*), que viene determinada por el régimen o constitución política (*πολιτεία*) de la ciudad. De modo que la virtud del ciudadano lo será necesariamente, según Aristóteles, en función del régimen político. O lo que es lo mismo, será buen ciudadano todo aquel que, según su virtud, contribuya con su actuación a conservar el régimen político de su ciudad, siendo dicha virtud distinta en cada régimen, al ser los requisitos de conservación de estos también distintos. En cambio, la virtud del hombre de bien es siempre la misma, a saber, la virtud perfecta (*ἀρετὴ τελεία*). En consecuencia, la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien no coinciden siempre, pues la primera estará en cualquier ciudadano que cumpla bien su función, sea bueno o no, mientras que la segunda solo lo estará en aquellos que sean buenos. Además, la semejanza entre ambas virtudes se muestra también por el hecho de que es imposible que todos los ciudadanos de una *polis* sean buenos, mientras que sí se espera que todos obedezcan a su virtud cívica y desempeñen bien su función común, al menos en el mejor régimen posible. Ahora bien, al ser estos desiguales en bondad, la virtud del ciudadano y la del hombre de bien no podrán ser la misma en todos los casos<sup>31</sup>.

La cuestión que surge entonces es saber en qué casos sí coinciden ambas virtudes, y Aristóteles responde que en el caso del buen gobernante (*τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον*), cuya virtud propia, además de la bondad, es la sensatez (*φρόνησις*)<sup>32</sup>, que es la única que no es común a gobernados y gobernantes. En efecto, la bondad y la sensatez garantizan que posee la virtud del hombre de bien, y el ejercicio de su función propia, que es la de gobernar, que posee también la virtud del ciudadano. Pues por gobernar (*ἄρχειν*) no debe entenderse solo el ejercicio del poder ejecutivo, sino también el del poder judicial y deliberativo, como corresponde a la labor propia que define al ciudadano.

Ahora bien, la virtud del buen ciudadano no consiste solo en gobernar, sino también en ser gobernado, que es la mejor forma de aprender a gobernar. Así, al considerar como virtuosa también la acción de dejarse gobernar, Aristóteles desdobra la virtud del ciudadano: una es la que consiste solo en gobernar, que es la que coincide con la virtud del hombre bueno, y otra la que incluye también el ser gobernado. La virtud que consiste solo en gobernar se da sobre todo en un tipo de gobierno despótico (*ἀρχὴ δεσποτική*), que es aquel que, en el ámbito de lo público, se corresponde con el que ejerce el señor con el esclavo en el ámbito doméstico. No se trata tanto de un dominio absoluto y arbitrario que se impone sin limitaciones legales, cuanto de un mandato utilitarista que, por mor de la superioridad del gobernante sobre el gobernado, consiste en saber utilizar a este como instrumento práctico para la realización de los servicios necesarios para la *polis*<sup>33</sup>. Pues bien, en este tipo de gobierno, la virtud del gobernante, fundada en la sensatez y en una educación

29 *Pol.* III 2, 1275b 22-76a 6.

30 Recuérdense que compartir algo en común es lo que define a los miembros de una comunidad, como es la *polis*.

31 *Pol.* III 4, 1276b 34ss.

32 Sobre el tema del buen gobernante y de las condiciones que debe cumplir como político debió tratarse con cierta extensión en el diálogo *Político*: cf. C. Megino, *Aristóteles. Fragmentos de los diálogos*, Madrid, Abada (en prensa).

33 Sobre este tipo de autoridad, cf. *Pol.* I 4-7, 1253b 23-55b 40.



especial, se distingue de la que comparte el gobernado porque no implica la necesidad de saber hacer las labores propias de este como paso previo para ejercer la autoridad, y, en especial, el tipo de labores que, de hecho, hacen algunos ciudadanos en regímenes de democracia extrema, como son los trabajos manuales propios de obreros y artesanos. Unos trabajos que no solo el gobernante, sino también el hombre de bien y el buen ciudadano, deben evitar aprender por ser de carácter servil, a no ser que su finalidad sea el uso propio.

La otra virtud cívica, consistente en aprender a gobernar a costa de ser gobernado, no es propia de todos los regímenes, sino solo de aquellos en los que se da un gobierno político (ή πολιτική ἀρχή), que es el que se ejerce sobre ciudadanos libres e iguales<sup>34</sup>. Dicho tipo de régimen se caracteriza por la alternancia en el poder, de modo que los ciudadanos, al no ser superiores unos a otros, tienen que aprender a gobernar a fuerza de ser gobernados, consistiendo en eso precisamente la virtud del buen ciudadano: “conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido”<sup>35</sup>.

En este contexto, Aristóteles admite que también el ciudadano que es gobernado puede poseer la virtud del hombre bueno, solo que no en el mismo grado, ya que la tarea que el gobierno exige es superior a la que exige ser gobernado y, por eso, es propio del gobernante, p. e., tener sensatez, mientras que del gobernado lo es solo la opinión verdadera (δόξα ἀληθής)<sup>36</sup>.

Así pues, se puede decir que, para Aristóteles, el ejercicio de la virtud cívica consiste en la actividad pública que busca la permanencia del régimen político, pudiendo ser esta o la de gobernar o la de ser gobernado para aprender a gobernar. Esta virtud, debido a su dependencia del régimen político y a las diferencias entre los ciudadanos de la *polis*, no coincide con la virtud propia del hombre de bien, salvo en dos casos: cuando el hombre de bien gobierna, y cuando es gobernado con vistas a gobernar. En el primer caso, su virtud será superior y más loable que en el segundo, ya que su tarea también lo es.

Una vez que ha señalado los requisitos de ciudadanía y cuál es el carácter de la virtud del ciudadano, Aristóteles aborda la cuestión de establecer qué colectivos sociales pueden considerarse ciudadanos sobre estas premisas y cuáles no, en especial, en lo que concierne a las clases trabajadoras (βανούσοι). Y es que éstas suscitan un triple problema: el de la pertenencia o no a la *polis*, el de la posesión o no de virtud cívica, y el de la ciudadanía.

La respuesta de Aristóteles la hemos visto ya bosquejada cuando, en la discusión sobre los elementos que componen la *polis*, distinguía entre sus partes propias constitutivas, y aquellas sin las cuales no puede existir, excluyendo de las primeras a los colectivos que viven del trabajo de sus manos, ya que son solo elementos necesarios para la subsistencia de la *polis*. La razón que aducía para esa exclusión era que estos no participaban de la virtud cívica que define a los miembros constitutivos de la *polis*, lo cual, aplicado a la definición de ciudadano propuesta, conlleva que no puedan compartir los poderes de gobierno que definen la condición ciudadana, y, por tanto, que no sean ciudadanos. Esto es así especialmente en la ciudad con mejor organización política, que es la que debe marcar la pauta de una ciudad bien gobernada. En este sentido, dice Aristóteles:

Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen más perfecto y este es aquel con el que la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad se ha dicho antes que sin virtud no puede existir, es evidente a la vista de esto que en la ciudad con mejor organización política y provista de hombres justos en un sentido absoluto y no relativo al fundamento básico del régimen, los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes, pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud; ni tampoco ser campesinos los que vayan a habitarla, pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas<sup>37</sup>.

34 Sobre este tipo de gobierno, cf. *Pol.* I 7, 1255b 16ss. y I 8, 1259b4 ss.

35 *Pol.* III 4, 1277b 15: αὐτὴ ἀρετὴ πολιτοῦ, τὸ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ’ ἀμφοτέρα.

36 *Pol.* III 4, 1275b 16ss. Cf. también, I 13, 1260a 14ss., donde se dice que todos han de participar de las virtudes morales, pero no del mismo modo, sino en lo que conviene a la función de cada uno.

37 *Pol.* VII 9, 1328b 33-29a 2: ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη δ’ ἐστὶ καθ’ ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστα εὐδαιμόνων, τὴν δ’ εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἰρηται πρότερον, φανερόν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάνουσιν βίον οὔτ’ ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννηὶς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργούς εἶναι

La idea de Aristóteles es que los trabajadores solo son instrumentos para alimentar a la ciudad. Por lo tanto, elementos necesarios para su conservación, pero no pueden ser partes de ella, porque no participan de aquello que define a los ciudadanos, la virtud cívica que se refleja en la participación política. Para Aristóteles, la ciudadanía es, por definición, un derecho restringido, reservado para los que contribuyen al cumplimiento del fin propio de la *polis*, que es la felicidad y el bien común, el cual exige una virtud inaccesible para el trabajador. En este sentido, se compara a los trabajadores y a otros colectivos, con los niños, pues ni unos ni otros son ciudadanos en sentido estricto. Dice Aristóteles:

La verdad es que no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los que no habría una ciudad, ya que tampoco son de igual modo ciudadanos los niños y los hombres, sino que estos lo son plenamente y aquellos supuestamente; pues son ciudadanos, pero incompletos. En los tiempos antiguos, entre algunos la clase de los artesanos era de esclavos o de extranjeros; y por ello aún hoy lo son la mayoría. Pero la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y, en el supuesto de que también este sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de los trabajos necesarios<sup>38</sup>.

Con el ejemplo de los niños, se ilustra el hecho de que no todos los que pertenecen a la ciudad son ciudadanos, pues al igual que los niños no lo son<sup>39</sup>, a pesar de pertenecer a ella, tampoco los trabajadores manuales, y ambos por el mismo motivo: carecer de la virtud para participar de los poderes que conforman el gobierno de la *polis*. En ese sentido, dichos trabajadores ocupan en esta un lugar similar a los metecos, extranjeros, esclavos y libertos, que habitan en ella sin ser ciudadanos<sup>40</sup>.

Ahora bien, ¿qué ocurre si se les considera ciudadanos, aunque no detenten cargo público alguno, como puede suceder en algunos regímenes democráticos? Que aún así carecerían de la virtud cívica, ya que esta es incompatible con el ejercicio de los trabajos manuales necesarios, al ser estos propios de esclavos<sup>41</sup>. Pues dicha virtud, aunque sea en los que se dejan gobernar, solo tiene sentido en tanto que sirve para aprender a gobernar, mientras que la de los que realizan trabajos serviles solo les faculta para realizar bien sus labores<sup>42</sup>. De modo que la falta de virtud cívica implicaría la imposibilidad de ser buen ciudadano y, por tanto, ser un hombre de bien, lo que conllevaría que dicha ciudad nunca llegaría a ser una ciudad perfecta.

No obstante, Aristóteles no niega que los trabajadores manuales puedan ser ciudadanos en algunos regímenes, sobre todo los democráticos, ya que la condición de ciudadano varía respecto del régimen político, y esos regímenes se caracterizan precisamente porque la mayoría del pueblo puede acceder a los cargos públicos<sup>43</sup>. Y en algunos, incluso hasta los extranjeros, bastardos

---

τοὺς μέλλοντας ἔσσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικὰς).

38 *Pol.* III 5, 1278a 2-11: τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις, ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἀπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως· πολῖται μὲν γὰρ εἰσιν, ἀλλ' ἀτελεῖς. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάνανσον ἢ ξενικόν, διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν· ἢ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνανσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἦν εἰπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων.

39 En un pasaje anterior (*Pol.* III 1275a 14-19), Aristóteles ya había recurrido al ejemplo de los niños, que aducía junto al de los ancianos, para mostrar que no todos los colectivos que habitan una ciudad pueden considerarse ciudadanos en sentido pleno (ἀπλῶς).

40 Sobre el reflejo de la contradicción existente entre la exclusión de la ciudadanía a los colectivos de hombres libres no ciudadanos y la creciente influencia social de algunos metecos y extranjeros ricos en la Atenas del siglo IV a. C., en la concepción aristotélica del ciudadano, véase el trabajo de J. Pečírka, "A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens", *Eirene*, 6 (1957) 23-26.

41 La única diferencia entre esclavos y trabajadores manuales, aparte de la libertad, es que los primeros hacen sus trabajos a un solo individuo, mientras que los segundos los hacen al común de la gente (*Pol.* III 5, 1278a 11-13).

42 Cf. *Pol.* I 13, 1260a 33ss., donde se habla de la virtud servil, propia del esclavo, vinculándola con la de los trabajadores artesanos, de los que se dice que cumplen "una cierta esclavitud limitada" (ἀφορισμένην τινὰ δουλείαν).

43 Cf. p. e. *Pol.* III 8, 1279b 18ss., IV 4, 1290b 17ss.

e hijos solo de mujer ciudadana son ciudadanos por la ley cuando en esos regímenes hay falta de población, aunque cuando esto se supera, vuelven a los cauces normales<sup>44</sup>. Sí les niega la condición de ciudadanos, en cambio, en el caso de otros regímenes, como el aristocrático, donde las dignidades (τιμῶν) se otorgan por virtud y valía, ya que los colectivos obreros no llevan una vida que les permita cultivar la virtud. Un caso mixto sería el del régimen oligárquico, pues como la participación en los cargos públicos se basa en la posesión de elevadas rentas, los trabajadores artesanos, que en su mayoría son ricos, serán ciudadanos, mientras que los jornaleros, que son pobres, no<sup>45</sup>.

De todos modos, desde un punto de vista general, y en relación con el mejor régimen político, Aristóteles define al ciudadano del siguiente modo:

Ciudadano, en general, es el que puede gobernar y ser gobernado, y es en cada régimen distinto; pero en el mejor de todos es el que puede y decide gobernar y ser gobernado en orden a la vida acorde con la virtud<sup>46</sup>.

En otras palabras, ciudadano es aquel que participa de la vida política ejerciendo cargos de poder en los ámbitos ejecutivo, deliberativo o judicial, es decir, participando del gobierno de la *polis*, o también aquel que se prepara para ello dejándose gobernar en los casos en que no puede ejercer responsabilidades públicas por diversas causas, como la edad o porque no le toca el turno de ejercerlas. Esa función política se realiza con el fin de garantizar la seguridad de la *polis* y del régimen vigente en cada caso, y contribuir así a la felicidad e independencia de la comunidad. El cumplimiento de esa función se hace de acuerdo con la virtud cívica, que es requisito indispensable en un buen ciudadano, la cual se aúna con la virtud del hombre de bien en el caso del político<sup>47</sup> y del buen gobernante, quienes, guiados por la sensatez, gobiernan para el bien común.

### III. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE *POLITEIA* Y SU ACEPTACIÓN COMO CIUDADANÍA

Una vez definidos los términos *polis* y *polítēs*, con los que Aristóteles designa, respectivamente, a la ciudad como comunidad política independiente y soberana, y al ciudadano que forma parte de ella, podemos abordar el análisis de *politeia*, que es el término empleado para designar la noción de lo que en nuestro universo conceptual llamamos ciudadanía<sup>48</sup>, pero que para un griego como Aristóteles posee una significación más amplia y compleja, que conviene desentrañar si queremos entender en sus justos términos su concepto de ciudadanía.

*Politeia*<sup>49</sup> es un término de acuñación relativamente reciente, cuya primera aparición en la literatura la encontramos en Heródoto<sup>50</sup>, donde tiene ya el sentido de ciudadanía, en tanto que derecho legal de ostentar la condición de ciudadano de una *polis*. Y en cuanto derecho que es, susceptible de otorgarse y reclamarse. Este mismo sentido se puede rastrear en autores posteriores, como Tucídides<sup>51</sup> o Jenofonte<sup>52</sup>, pero casi siempre en estrecha relación con las otras acepciones del tér-

44 *Pol.* III 5, 1278a 26-34. En V 4, 1319b 1-11, Aristóteles se refiere a este tipo de régimen como el último y peor de los regímenes democráticos.

45 *Pol.* III 5, 1278a 15ss.

46 *Pol.* III 13, 1283b 42-84a 3: πολίτης δὲ κοινὴ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστὶ, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.

47 Cf. *Pol.* III 5, 1278b 1-5.

48 Sobre el origen de la ciudadanía en la Grecia arcaica y su evolución en Atenas hasta la época clásica, cf. P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990.

49 Sobre la historia del término, véase, en especial, la monografía de J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, 1982.

50 *Historias*, 9.34.

51 *Historia de la guerra del Peloponeso*, 1.132.4, 3.55.3, 6.104.2, 8.76.5.

52 *Helénicas*, 1.2.10.

mino, y, en especial, con la que es más común en todos los autores, incluido Platón<sup>53</sup> y el mismo Aristóteles, que es el de constitución política de una *polis*, esto es, el modo en que se constituyen los ciudadanos para vivir en una comunidad política. Lo que podríamos denominar régimen o sistema político. De este sentido fundamental, derivan las demás acepciones del término.

De hecho, *politeia* como vocablo técnico en el ámbito de la teoría política, se define según esta acepción, siendo las demás deducibles solo del uso del término en los diversos contextos. Así, cuando Aristóteles se propone estudiar la *politeia* al comienzo del libro III de la *Política*, después de haber empleado profusamente el término en los libros anteriores, la define como “una determinada organización de los habitantes de la ciudad”<sup>54</sup>. Es decir, en su acepción primera, la *politeia* es una *τάξις*<sup>55</sup>, una organización u ordenación determinada de los ciudadanos de una *polis*. Pero no una organización cualquiera, sino una de carácter político, en tanto que determina la forma y el carácter de la *polis*. Así lo expresa el propio Aristóteles cuando dice:

Pues si la ciudad es una comunidad, y es comunidad de régimen político entre sus ciudadanos, cuando sea de otro tipo y diferente el régimen político, necesariamente, al parecer, tampoco la ciudad sería la misma; de igual modo que decimos de un coro, que unas veces es cómico y otras trágico, que es distinto, aunque a menudo lo integren las mismas personas. [...] Si así es, queda claro que diremos la misma a una ciudad ateniéndonos a su régimen político<sup>56</sup>.

Es especialmente interesante la expresión utilizada para definir aquí la *polis*: “comunidad de régimen político entre sus ciudadanos (*κοινωνία πολιτῶν πολιτείας*)”, pues lo que Aristóteles quiere decir es que se trata de una comunidad de orden político o, lo que es lo mismo, una comunidad políticamente organizada de ciudadanos, siendo la *politeia* precisamente el orden o régimen legal que define la *polis* y que hace que siga siendo la misma, aun cuando sus habitantes cambien. Esa es la razón de que Aristóteles diga también que la comunidad de ciudadanos es la *politeia*, y que la virtud del ciudadano lo es en función de ella<sup>57</sup>, reflejando así la vinculación existente entre dos de las acepciones del término: la de organización o régimen político y la de ciudadanía, pues el régimen político, al determinar la configuración de la *polis*, conforma el modo de ser ciudadano y, por ende, las condiciones de posesión y disfrute de la ciudadanía. En este contexto, podemos decir que el sentido de *politeia* vendrá determinado en cada caso por el hecho de que su referente se considere una propiedad de la *polis* o del ciudadano. Como propiedad de la *polis*, designará su régimen político, y como propiedad del ciudadano, su derecho de ciudadanía.

Es fácil deducir de ello, por otro lado, que el orden político que designa la *politeia* no es moralmente neutro, ya que responde a una elección de vida por parte de la comunidad de ciudadanos, que, a su vez, está sujeta a la consecución de un fin determinado, que es la mejor vida posible. Así, un régimen político será mejor o peor según que permita a los ciudadanos acercarse más o menos a dicho fin, mientras que el mejor régimen será aquel en el que ese fin se consiga en mayor grado. Así lo expresa Aristóteles cuando dice:

53 Para el sentido de *politeia* en Platón, cf. Bordes, *op. cit.* esp. pp. 387-92.

54 *Pol.* III 1, 1274b 38: ἡ δὲ πολιτεία τῶν τῆν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις.

55 Aristóteles utiliza también la expresión *διάθεσις πόλεως* “disposición de la ciudad” (*Pol.* VII 2, 1324a 17), aunque *τάξις* es el término usual para definir la *politeia*.

56 *Pol.* III 3, 1276b 1-6 y 9-11: πόλιν ἐτέραν; εἴτερ γὰρ ἐστὶ κοινωνία τις ἢ πόλις, ἐστὶ δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἐτέρας τῷ εἶδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὅτε μὲν κωμικὸν ὅτε δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναι φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλακίς ἀνθρώπων ὄντων [...] εἰ δὲ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν ἐστι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας.

57 *Pol.* III 4, 1276b 29ss.

Pues bien, que necesariamente será el mejor régimen político esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz, está claro<sup>58</sup>.

Ya que,

si se es sensato, se organizará en función del mejor fin tanto el individuo en particular como el régimen en general<sup>59</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste la felicidad cívica y por qué medios se alcanza? Aristóteles se remite entonces a sus tratados éticos, respondiendo que la vida feliz es aquella regida por la virtud, que es el término medio entre dos modos de conducta extremos<sup>60</sup>, de modo que, a nivel público, la mejor vida será aquella en la que se ejerza mejor la virtud del ciudadano, que no es otra que la colaboración y participación en la vida política de la ciudad<sup>61</sup>. Una participación que es la que define, por otro lado, el tipo de *politeia* o régimen político, que es el que determina, en cierto modo, la forma de ser ciudadano.

Esa vinculación entre régimen político y *polis*, basada en la idea de que la *polis* es lo que viene determinado por su organización política, conduce incluso al solapamiento entre ambos conceptos, de modo que *politeia* hace las veces de *polis* en algunos contextos. Como, por ejemplo, cuando Aristóteles dice que es imposible que los ciudadanos no tengan nada en común, ya que “la *politeia* es una cierta comunidad”<sup>62</sup>, transfiriendo el sentido de *polis* como comunidad que comparte un determinado orden político al de *politeia*, el término que designa propiamente ese orden que los ciudadanos, por definición, comparten. Y es que, en efecto, como cada *polis* solo se organiza según una única *politeia*, formar una comunidad civil, como *polis*, conlleva constituirse en una *politeia*, y viceversa. Por eso, Aristóteles dice en otro lugar que la gente, para alcanzar una vida autosuficiente, se agrupa en una sola *politeia*<sup>63</sup>, esto es, en una única comunidad civil, empleando el término *politeia* en lugar de *polis*. Ahora bien, también ocurre a la inversa, como en un pasaje de la *Constitución de los atenienses*<sup>64</sup>, donde se dice que en el arcontado de Antídoto, se decidió en Atenas que no participara de la *polis* (μη μετέχριν τῆς πόλεως), es decir, de la ciudadanía (*politeia*), quien no fuera hijo de padre y madre ateniense.

Por otro lado, la ordenación política de la vida ciudadana en que consiste la *politeia* no es única, sino que está organizada en función de aquellos elementos en los que reside la soberanía de la *polis*, es decir, en los tres poderes: ejecutivo, deliberativo y judicial<sup>65</sup>, y en las magistraturas

---

58 *Pol.* VII 2, 1324a 23-25: ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτεῖαν ἀρίστην ταύτην <τὴν> τάξιν καθ' ἣν κἂν ὅσπισσῶν ἄριστα πράττοι καὶ ζῆν μακαρίως, φανερόν ἐστιν.

59 *Pol.* VII 2, 1324a 33-35: τὸν γε εὖ φρονούντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν.

60 *Pol.* IV 11, 1295a 35-40: “Si en la Ética se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad (ἡ γὰρ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως)”. Cf. también, VII 1, 1323b 40-24a 2 y 13, 1332a 7ss. En cuanto a la definición de la vida feliz como actividad conforme a la virtud en la Ética, véase, p. e. *EN X* 6, 1176a 31ss.

61 Cf., además de los pasajes en los que se expone la virtud del ciudadano, *Pol.* VII 3, 1325b 14ss.

62 ἡ γὰρ πολιτεία κοινωμία τις ἐστὶ (*Pol.* II 1, 1260b 40).

63 *Pol.* VI 8, 1321b 17: “El primero de los servicios imprescindibles es el del mercado; y a su frente debe haber una magistratura que supervise los contratos y el buen orden; ya que, en general, todas las ciudades tienen que comprar unas cosas y vender otras, en función de la mutua demanda de artículos necesarios, y esto es lo más inmediato para alcanzar la independencia (ἀυτάρκειαν) por la que, al parecer, todo el mundo se agrupa en una sola comunidad civil (εἰς μίαν πολιτείαν συνελθεῖν)”.

64 *Constitución de los atenienses*, 26.4.

65 Cf. *Pol.* IV 14, 1297b 37ss.

(ἀρχαί) por las que estos se ejercen. Dependiendo del número y la clase de ciudadanos que las ocupen, así como del modo en que accedan a ellas, surgirán las diferentes formas de *politeia*. Así lo manifiesta claramente Aristóteles cuando dice:

Pues bien, un régimen político es una organización de las ciudades en función de las magistraturas, de qué modo están repartidas, de cuál es la autoridad del régimen y de cuál es el fin de cada comunidad<sup>66</sup>.

Y un poco más adelante, añade:

En efecto, un régimen es la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen o en función del poder de los que participan <del gobierno>, o en función de alguna semejanza común a ellos, es decir, por ejemplo, a los pobres, a los ricos o común a ambos. Por fuerza entonces los regímenes políticos serán tantos como sean precisamente las organizaciones fundadas en las ventajas y diferencias de las partes<sup>67</sup>.

Es decir, de las partes de la *polis* que participan de su gobierno. De lo cual se sigue que las distintas formas de *politeia* en que se organiza la ciudad vienen determinadas por el carácter del sector gobernante que ocupe, en cada caso, los distintos poderes del Estado. La organización de la *polis*, definitoria de su régimen político, pasa a identificarse, por tanto, con su forma de gobierno. En ese sentido, dice Aristóteles:

Régimen político es una organización de la ciudad, de sus magistraturas y especialmente de la que tiene autoridad sobre todas. Pues en todas partes es soberano el sector gobernante de la ciudad y sector gobernante es el régimen. Me refiero a algo así como que en las democracias es soberano el pueblo y, por el contrario, la minoría, en las oligarquías, y decimos que también su régimen es diferente<sup>68</sup>.

Es decir, si el régimen político de la ciudad lo determina, en última instancia, la naturaleza del gobierno que la rige, para establecer el número de regímenes y distinguirlos unos de otros, solo hará falta identificar al sector social que tiene la autoridad política en cada caso. Aunque también será necesario tener en cuenta, para mayor precisión, los factores de los que depende dicha autoridad, como el número de los que la componen, los requisitos de acceso a ella (que sea electiva o por sorteo, que dependa o no de elevadas rentas, o de la nobleza de linaje, o de la excelencia) o de que se ajuste o no a las leyes vigentes. En función de esos factores se pueden distinguir, según Aristóteles, los siguientes regímenes o formas de gobierno<sup>69</sup>:

- *Monarquía*, cuando el que ejerce la soberanía es uno solo y gobierna según las leyes y el bien común;
- *Tiranía*, cuando el monarca gobierna de forma despótica y arbitraria, siguiendo su propio interés;
- *Aristocracia*, cuando el gobierno se compone de unos pocos, que se distinguen por su virtud, nobleza o valía, y gobiernan observando las leyes y atendiendo a lo mejor para la *polis*;
- *Oligarquía*, cuando gobiernan unos pocos designados por sus elevadas rentas y a favor de sus intereses;

66 *Pol.* IV 1, 1289a 15-18: πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νεμένηται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν·

67 *Pol.* IV 3, 1290a 7-13: πολιτεία μὲν γὰρ ἢ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ, ταύτας δὲ διανεμόνται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετερχόντων ἢ κατὰ τιν· αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ'· οἷον τῶν ἀπῶρων ἢ τῶν εὐπῶρων ἢ κοινήν τιν· ἀμφοῖν. ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περὶ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων.

68 *Pol.* III 6, 1278b 8-14: ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω δ'· οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ' ὀλίγοι τοῦναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαιμέν δὲ καὶ πολιτείαν ἑτέραν εἶναι τούτων.

69 Descripciones de los distintos regímenes se encuentran en *EN* VIII 10, 1160a 30ss., *EE* VII 9, 1241b 27ss., *Ret.* I 8 1365b 22ss., y *Pol.* III 7, 1279a 22ss., III 14-18 *passim*, IV 1-16 *passim*.



- *Democracia*, cuando la soberanía la ejerce la mayoría del pueblo en condiciones de igualdad, los cargos son por tiempo limitado y elegidos por sorteo, y se gobierna en interés del pueblo, pero con arreglo a las leyes, ya que cuando esto no ocurre la democracia se convierte en demagogia;

- Y, por último, lo que se suele traducir por *república*, pero que Aristóteles designa con el mismo término que denota a todas, el de *politeia*<sup>70</sup>, aunque también la llama en alguna ocasión “timocracia”<sup>71</sup>, por fundarse en el gobierno de los que tienen suficientes rentas para llevar armas pesadas<sup>72</sup>. La república consiste en el gobierno de una mayoría que posee la virtud propia de la masa, la virtud militar, y que rige la *polis* en vista del bien común. Aristóteles la concibe como una combinación entre oligarquía y democracia, en lo que se refiere al acceso a los cargos y al ejercicio de la soberanía.

De todos estos regímenes, la monarquía, la aristocracia y la república son rectos, ya que atienden a lo que conviene a la comunidad, mientras que la tiranía, la oligarquía y la democracia son desviaciones de estos, pues atienden a intereses particulares: la tiranía, los del tirano; la oligarquía, los de los ricos; y la democracia, los de los pobres.

Por otro lado, y dado que es la naturaleza de los gobiernos lo que determina la clase de régimen, *politeia* pasa a designar al gobierno mismo de la *polis*, que es el que ostenta, además, la representatividad de esta. De este modo, los actos del gobierno son considerados como actos del régimen, y estos, a su vez, como actos de la *polis*<sup>73</sup>. Esto se aprecia también en el hecho de que a disputar por tener el control del gobierno se le denomine disputar por la *politeia*<sup>74</sup>, por cuanto controlar el gobierno y el régimen viene a ser la misma cosa. Y lo mismo cabe decir respecto de la participación en el gobierno, que equivale a intervenir en la dirección y conservación del régimen y, además, a participar de la ciudadanía, ya que el ciudadano se define precisamente por su participación en el gobierno de la ciudad. Para designar estos tres tipos de participación política, Aristóteles usa la misma expresión: “participar de la *politeia*” (μετέχειν ο κοινωvεiv τής πολιτείας)<sup>75</sup>.

Por otro lado, *politeia*, en tanto que régimen político, es también la organización constitucional de la comunidad, de modo que no es extraño que el mismo término designe también la constitución política de la que deriva el régimen y la forma de gobierno de la *polis*<sup>76</sup>. En ese sentido, *politeia* es el entramado legal que establece cómo deben constituirse los ciudadanos en comunidad, y, por ende, las condiciones de la participación política y del acceso a la ciudadanía que por ella se define. Suele ser el producto de uno o varios legisladores y la fuente de las leyes que rigen la *polis*, las cuales deben promulgarse en función de ella y no ella en función de las leyes<sup>77</sup>. Tal es así, que para Aristóteles un régimen político no puede considerarse como tal, si en él no gobiernan las leyes<sup>78</sup>. En esta acepción, el término *politeia* se aplica a toda constitución que determina el régimen político de una *polis*, como la de Atenas, Esparta, Mileto, Cartago, etc., incluida la constitución utópica de Platón, tanto la que establece en la *República*, título que traduce precisamente el original Πολιτεία, como la de *Las Leyes*<sup>79</sup>.

70 Se han dado algunas razones por las que Aristóteles emplea el término común de πολιτεία para designar a este régimen, pero ninguna es suficientemente convincente: cf. p. e. Simpson, *op. cit.* p. 155 y n. 44. Quizá sea porque es el régimen en el que mayor número de gente se rige en virtud del bien común, como parece colegirse de lo que dice Aristóteles en *Pol.* III 7 1279a 37-9.

71 *EN* VIII 10, 1160a 33-4.

72 Cf. *Pol.* II 6, 1265b 28, IV 1297b 1-6.

73 *Pol.* III 3, 1276a 8ss.

74 *Pol.* III 8, 1280a 6.

75 Cf. p. e. *Pol.* IV 3, 1290a 4; 4, 1291b 36; 5, 1292a 41; 6, 1292b 24; 13, 1297b 23; V 1, 1301a 38; 8, 1309a 29ss.; VI 6, 1320b 26.

76 En dicha acepción, πολιτεία es citada, p. e., en *EN* X 9, 1181b 7, 1181b 14, 17; *Prot.* fr. 49 Düring; *Pol.* II 7, 1266a 31; 8, 1268b 31; 9, 1269a 29, 1271b 18; 10, 1271b 20; II 12, 1273b 34.

77 *Pol.* IV 1, 1289a 13-15. Cf. también, III 11, 1282b 8ss.

78 *Pol.* IV 4, 1292a 31-32.

79 Analizadas y criticadas ambas en los capítulos 2 a 5, y 6, respectivamente, del libro II de la *Política*, y de las que ya se ocupó Aristóteles en otras obras anteriores hoy perdidas.

Y finalmente, *politeia* no solo es algo en función de lo cual se vive, sino algo que se posee como derecho, en la medida en que el orden político establecido se individualiza en cada ciudadano que participa de ese orden. Y así, el régimen definido por su forma de gobierno y establecido por un orden constitucional, se convierte en una propiedad individual reconocida en el seno de la *polis*, y lo que es un orden de vida en comunidad se instituye en elemento definidor de una determinada condición de pertenencia a dicha *polis*, es decir, en lo que podemos llamar “ciudadanía”.

Así pues, y según esta acepción de *politeia*, se puede decir que Aristóteles concibe la ciudadanía como un modo de participación en la *polis* que, concedido como derecho<sup>80</sup> o poseído en el ejercicio mismo de la virtud cívica, se define por la implicación en las diversas magistraturas y poderes que rigen la *polis*, y que distingue a aquellos que forman realmente parte de la comunidad, es decir, a los ciudadanos, de los que solo son elementos necesarios para la vida de esta, a saber, trabajadores manuales, extranjeros, metecos y esclavos<sup>81</sup>. De este modo, la concepción aristotélica de la ciudadanía queda así definida en función de la idea de ciudad o *polis* como comunidad política ordenada en vistas a una vida buena y autosuficiente, por un lado, y de la de ciudadano como el elemento de la *polis* que participa de los poderes públicos, por otro, confirmando la tesis con la que comenzábamos y que repetimos ahora: la de la íntima conexión entre los conceptos de ciudad, ciudadano y ciudadanía, y la de que todo intento de penetrar en el significado de uno de ellos conlleva clarificar el de los otros, como espero haber demostrado suficientemente en este trabajo.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

- Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, N. York, 1959.
- Blok, J. H., “Becoming citizens: some notes on the semantics of «citizen» in Archaic Greece and Classical Athens”, *Klio*, 87, 1 (2005) 7-40.
- Bodéüs, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*, Paris, 1982.
- Bordes, J., *Politeia dans la pensée grecque jusqu’à Aristote*, Paris, 1982.
- Braun, E., *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Wien, 1965.
- Johnson, C. N., “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, 29 (1984) 73-90.
- Lanzillotta, E., “Lo stato del cittadino nella «Politica» di Aristotele”, *Poleis e Politeiai*, (2004) 385-391.
- Lord, C., “Aristóteles”, en L. Strauss-J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, trad. esp., México D. F., 1992, pp. 123-157.
- Manville, P. B., *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990.
- Miller Jr., F., *Nature, Justice and Rights in Aristotle’s Politics*, Oxford, 1995.
- Mossé, C., “La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote”, *Eirene*, 6 (1957) 17-21.

80 Cf. p. e. *Const. de los atenienses*, 40.2, *Pol.* II 9, 1270a 35.

81 Las menciones aristotélicas del término πολιτεία en las que el sentido de “ciudadanía” es preeminente son, exceptuando las ya citadas, las siguientes: *Const. de los atenienses*, 13.5, 54.3; *EN.* V 2, 1130b 33, VI 8, 1142a 11; *Pol.* I 13, 1260b 20, II 8, 1268a 40, 9, 1271a 35, 10, 1272a 15, V 8, 1308b 3, VII 4, 1326b 21, 10, 1329b 37.

Mulgan, R. G., *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, 1977.

Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.

Pečírka, J., "A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens", *Eirene*, 6 (1957) 23-26.

Robinson, R. R., *Aristotle's Politics III and IV*, Oxford, 1962.

Schütrumpf, E., *Aristoteles. Politik*, 2 vols., Berlin, 1991.

Simpson, P. L. P., *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapell Hill-Londres, 1998.

Sinclair, R. K., *Democracia y participación en Atenas*, trad. esp., Madrid, 1999.

Susemihl, F. – Hicks, R. D. (eds.), *The Politics of Aristotle*, London, 1894.

Wolff, F., *Aristote et la politique*, Paris, 1991.