

Aristóteles: sobre la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”

Recibido: 12/01/2021 | Revisado: 03/08/2021 | Aceptado: 13/08/2021

DOI: 10.17230/co-herencia.18.35.7

Luz Gloria Cárdenas Mejía*

luzgloria4@hotmail.com

Resumen En el marco de las discusiones sobre los bienes comunes, lo común o los comunes urbanos y sobre sus prácticas propongo un regreso a Aristóteles, con el propósito de examinar sus consideraciones sobre lo que él denomina “común” y sobre la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”, empleada en la *Política* para referirse a la práctica que los ciudadanos requieren asumir frente a dichos bienes. Esto con el fin de precisar sus aportes y extraer otros que se puedan derivar de sus reflexiones y que puedan enriquecer las discusiones actuales sobre este tema.

Palabras clave:

Polis, lo común, bienes comunes, prácticas, derechos de propiedad, trabajo.

Aristotle: on the expression “amicably make common use”

Abstract In the framework of discussions on common goods, the common elements, or urban common and their practices, I propose going back to Aristotle, in order to examine his considerations on what he calls “common,” besides the expression “amicably make common use,” used in *Politics* to refer to the practice that citizens need to undertake in relation to said assets. The aim is to specify their contributions and extract others that may be derived from their reflections and that may enrich the current discussions on this topic.

Keywords:

Polis, the common, common goods, practices, property rights, work.

* Doctora en Filosofía. Profesora jubilada del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. ORCID: 0000-0002-4541-615.

Uno de los temas que ha suscitado una de las discusiones más interesantes a finales del siglo XX y comienzos del XXI es el de los comunes, los bienes comunes o lo común.¹ En el marco de estas discusiones propongo un regreso a Aristóteles con el fin de examinar sus consideraciones sobre lo que él denomina “común” y sobre la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”, empleada en la *Política* para referirse a la práctica que los ciudadanos requieren asumir frente a dichos bienes.² La hipótesis que examinaré es si de sus consideraciones y, en especial, de la expresión utilizada por el Estagirita pueden derivarse precisiones adicionales a las establecidas en las discusiones actuales sobre los comunes, los bienes comunes o lo común.

En la primera parte hago una corta presentación de las principales líneas en las que se ha desarrollado la discusión actual sobre los comunes, los bienes comunes o lo común, para señalar algunos rasgos generales que pueden compararse con algunas distinciones y precisiones ofrecidas por Aristóteles en la *Política*. Para esto me remito a las alusiones que algunos autores actuales -Elinor Ostrom (2000); Christian Laval y Pierre Dardot (2014)- hacen de Aristóteles, e incluyo unas precisiones adicionales no consideradas por ellos. En la segunda parte me detengo en la expresión “hacer, amistosamente, un uso común” empleada por Aristóteles para referirse a una práctica que los habitantes de la polis deben asumir frente a ciertos recursos

¹ Mi interés por el tema de los comunes surge a partir de las discusiones que se suscitaron desde el Grupo de Filosofía y Enseñanza de la Filosofía por parte de Carlos Enrique Restrepo y que se encuentran condensadas en el *Manifiesto por la Universidad Nómada* (Restrepo y Hernández, 2015). Posteriormente, Esther Juliana Vargas lo continúa con su tesis *Autonomía universitaria y capitalismo cognitivo: Una aproximación a la idea de universidad* (Vargas, en prensa), que indaga sobre el tema del conocimiento como un bien común en la Universidad de Antioquia-Colombia. A diferencia de ellos, mi estudio se concentra, más bien, en examinar posibles antecedentes de las discusiones sobre lo común en el pensamiento aristotélico, con el fin de señalar la importancia que tiene recuperar la práctica de “hacer, amistosamente, un uso común” de los bienes comunes.

² La expresión *τῆ χρήσει φιλικῶς γινομένη κοινή*, usada por Aristóteles en *Pol.* IV (VII), 10, 1329b39-1330 a 9 es traducida al español por Julián Marías y María Araújo por: “[H]acerse, de ella, amistosamente, un uso común” (Aristóteles, 2005a). Manuel Briceño Jáuregui traduce: “[Que debe disponerse] para uso común” (Aristóteles, 1989); y María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo por “acuerdo amistoso” (Aristóteles, 2005b). Consideramos que con la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”, más acorde con la propuesta por Julián Marías y María Araújo, se logra conservar mejor la significación que tiene el término *philikos*, término sobre el cual versará la última parte de este artículo y sobre el que recae nuestra interpretación.

que les son comunes. Por último, pretendo establecer de qué manera el anterior acercamiento permite sacar a la luz algunas precisiones alcanzadas por Aristóteles a las que no se les ha puesto la debida atención y que pueden permitir nuevas elucidaciones sobre el tema.

Comunes, bienes comunes o lo común

Las distintas denominaciones de los comunes, los bienes comunes o lo común, que los autores actuales emplean para identificar cierto tipo de recursos, dan cuenta de las dificultades a las que ellos se enfrentan cuando tratan de establecer sus especificidades, a la vez que indican la importancia de su caracterización, cuando se trata, hoy por hoy, de enfrentar las amenazas que se ciernen sobre la supervivencia de la humanidad, al no preservarse ciertos recursos que deben compartirse y que requieren el reconocimiento de lo que es común.

Precisamente, a finales del siglo XX, en 1990, Elinor Ostrom en *El gobierno de los bienes comunes* introduce la distinción de bienes comunes a la ya establecida entre bienes privados y públicos,³ para referirse a aquellos bienes que, si son apropiados por unos pocos, conllevan un riesgo para la subsistencia de la humanidad en su conjunto. La introducción de esta distinción le supuso desvirtuar la tesis de James Garrett Hardin quien, en 1968, sostuvo la imposibilidad de que las comunidades gobiernen de una forma adecuada los bienes compartidos, lo cual ilustró mediante un dilema que desde entonces se conoce como la tragedia de los comunes:

La tragedia de los recursos comunes se desarrolla de la siguiente manera. Imagine un pastizal abierto para todos. Es de esperarse que cada pastor intentará mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. Este arreglo puede funcionar razonablemente bien por siglos gracias a que las guerras tribales, la caza furtiva y las enfermedades mantendrán los números tanto de hombres como de animales por debajo de la capacidad de carga de las tierras. Finalmente, sin embargo, llega el día de ajustar cuentas, es decir, el día en que se vuelve realidad la largamente soñada meta de estabilidad social. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes inmisericordemente genera una tragedia.

³ Lo privado es propiedad de un particular, lo público es lo gestionado y administrado por el Estado.

Como un ser racional, cada pastor busca maximizar su ganancia. Explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente, se pregunta, ¿cuál es el beneficio para mí de aumentar un animal más a mi rebaño? Esta utilidad tiene un componente negativo y otro positivo.

1. El componente positivo es una función del incremento de un animal. Como el pastor recibe todos los beneficios de la venta, la utilidad positiva es cercana a +1.

2. El componente negativo es una función del sobrepastoreo adicional generado por un animal más. Sin embargo, puesto que los efectos del sobrepastoreo son compartidos por todos los pastores, la utilidad negativa de cualquier decisión particular tomada por un pastor es solamente una fracción de -1 (Hardin, 1995 [1968], p. 13).

En contraste, Elinor Ostrom muestra mediante una serie de estudios empíricos cómo en varios lugares del mundo la tragedia de los comunes no opera cuando ciertas comunidades logran un buen gobierno sobre los recursos comunes al aplicar ciertas reglas y prácticas comunales. Ostrom (2000) señala que en estos casos la confianza, la reputación y la reciprocidad están en el núcleo de las decisiones racionales que toman dichas comunidades sobre el gobierno de los bienes comunes. En el comienzo de sus estudios considera como bienes comunes los recursos naturales, pero, posteriormente, en *Los bienes comunes del conocimiento* (Hess y Ostrom, 2016) incorpora a la lista de los bienes comunes al conocimiento. Los anteriores estudios marcan un hito muy importante y son ampliamente reconocidos, al concedérsele a Elinor Ostrom en el 2009 el Premio Nobel en Ciencias Económicas.

En una perspectiva diferente, desde el marxismo, Michael Hardt y Antonio Negri consideran que debido al cercamiento que ejerce el mercado y los sistemas financieros sobre los comunes -este es el término que ellos utilizan-, surge un nuevo orden mundial: el biopoder, descrito por ellos en *Imperio* (2005). Después, en *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio* (2006) señalan que los movimientos democráticos que surgen ante la necesidad de limitar este biopoder se localizan en la multitud y, en *Commonwealth* (2011), retoman finalmente la noción de lo común para precisarla aún más:

Por lo “común” entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material -el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia

de la naturaleza- que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. (Hardt y Negri, 2011, p. 10).

Por su parte, Christian Laval y Pierre Dardot (2014) en *Commun: Essai sur la révolution au XXI^e siècle*⁴ retoman los trabajos de Ostrom y su equipo y los de Hardt y Negri para pensar, de nuevo, el tema de los comunes. En una entrevista de 2019 ellos indican la necesidad de usar el término *común* en lugar de *bienes*, pues no se trata de algo preexistente que se requiere proteger o de un proceso que está en constante expansión, sino que lo “común” requiere ser instituido y se trata, más bien, de una práctica cuyas reglas son objeto de una constante deliberación colectiva (Cingolani y Fjeld, 2019).

En el marco de las anteriores reflexiones sobre lo común surgen, a su vez, otras más específicas acerca de lo que esto significa en el ámbito de las ciudades. Es el caso de *Ciudades rebeldes* de David Harvey (2013), cuya reflexión se retrotrae a Henri Lefebvre, quien en 1967 abogaba por el derecho que tienen los habitantes urbanos a construir, decidir y crear la ciudad, a lo cual Harvey le incorpora las precisiones de Ostrom (2000) y de Hardt y Negri (2011) sobre los bienes comunes y los comunes. Harvey acuña, para tal efecto, la expresión “comunes urbanos”,⁵ pues precisa que la ciudad es común porque ella ha sido producida y mejorada por sus habitantes, y por esta razón considera que “el problema no es el bien común en sí, sino las relaciones entre quienes lo producen o mejoran a diversas escalas y quienes se apropian de él para su beneficio privado” (Harvey, 2013, p. 123). Más adelante, nos dice: “[L]a tierra que ahora habitamos es un producto del trabajo humano colectivo. La urbanización no es sino la producción continua de un bien urbano común” (2013, p. 125).

De las reflexiones anteriores podemos deducir, primero, la

⁴ Citamos la edición francesa al no poder consultar la traducción al español de Gedisa (Laval y Dardot, 2015a).

⁵ Mauro Castro-Comma y Marc Martí-Costa (2016) en su artículo “Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho de la ciudad” nos presentan un panorama muy completo de esta discusión.

importancia de instituir lo común y, segundo, la necesidad de asumir una práctica específica para preservar lo que se considera común y necesario para la preservación de la humanidad. A continuación, proponemos un regreso a Aristóteles y a sus reflexiones sobre la *pólis* en la *Política*, donde se hallan -según lo señalan algunos de los anteriores autores- antecedentes de sus discusiones sobre los bienes comunes, los comunes, lo común o los comunes urbanos y sobre sus prácticas, con el fin de precisar sus aportes, extraer otros que se puedan derivar de sus reflexiones y que puedan enriquecer las discusiones actuales sobre este tema.

Las referencias a Aristóteles

Voy a partir de algunas referencias que los pensadores actuales hacen de Aristóteles, con el fin de hacer nuevas precisiones desde lo que conservamos de su obra y que puedan contribuir a esclarecer sus consideraciones sobre lo común. Una de ellas es la de Ostrom en *El gobierno de los bienes comunes*, quien -al referirse a la tragedia de los comunes- afirma que Hardin no es el primero en advertir sobre dicha tragedia pues, según ella, Aristóteles lo hace mucho antes en el libro II de la *Política*, de donde extrae la siguiente cita: “[...] lo que es común para la mayoría es de hecho objeto de menor cuidado. Todo el mundo piensa principalmente en sí mismo, raras veces en el interés común”⁶ (citado en Ostrom, 2000, p. 27). Por su parte, Laval y Dardot se remiten al término *común* en los siguientes términos: “En Aristóteles, el *koinôn* es lo que resulta de la actividad de puesta en común en que se constituye la ciudadanía, actividad que implica la regla de alternancia entre gobernantes y gobernados” (2015, párr. 11). Así mismo, estos autores estiman que en el caso de Aristóteles la puesta en común supone la de los bienes y la de la palabra (Laval y Dardot, 2014). Con base en las anteriores referencias, considero que se encuentran dos tipos de discusiones: una de ellas tiene que ver con el régimen de propiedad, la otra se refiere a cómo se constituye la

⁶ Esta referencia a Aristóteles, citada por Ostrom, corresponde en la edición de Bekker a *Pol.* II 3, 1261b₃₃₋₃₅.

ciudad (*pólis*) mediante el uso común de los bienes y del intercambio de la palabra.

A mi modo de ver, la última discusión supone la que tiene Aristóteles con su maestro Platón, la cual enuncia en los siguientes términos: si es

cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa⁷ (*Pol.* II 2, 1261a16-20).

Precisemos aún más las alusiones que se encuentran, a mi manera de ver, en las referencias que hacen Laval y Dardot a Aristóteles. La dilucidación de la cuestión sobre la multiplicidad lleva a Aristóteles a establecer, primero, que la ciudad, en la medida en que es múltiple, requiere ser constituida como una comunidad (*koinonía*): “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien” (*Pol.* I 1, 1252a1-2). Segundo, su constitución se da mediante la palabra, lo que hace posible lo común (*koinônein*), pues con ella es posible “manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad” (*Pol.* I 2, 1253a14-18). Tercero, la administración de la casa es de carácter despótico, mientras que el gobierno de la ciudad se caracteriza por darse entre iguales. Cuarto, el ciudadano (*polites*), por ende, se define por “participar en la administración de justicia y en el gobierno” (*Pol.* III 1, 1275a23) y, por lo tanto, “cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turnos” (*Pol.* III 6, 1279a9-10). Estas consideraciones que hace Aristóteles en la *Política* son las que, a mi modo de ver, se encuentran condensadas en las remisiones de Laval y Dardot (2014) a Aristóteles, cuando ellos establecen lo que es para este filósofo lo “común”; pero, a la vez, estas consideraciones

⁷ Las citas corresponden a la traducción de Javier Marías y María Araújo en la edición del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Aristóteles, 2005a).

aristotélicas permiten indicar que esta discusión sobre lo común se ubica en el tema de la ciudad, tal como David Harvey (2013) lo establece cuando se refiere a los comunes urbanos y cuando afirma que la ciudad es un producto constituido por todos y sobre el que sus habitantes reclaman un derecho colectivo a beneficiarse todos de ella por igual.

El tema de la propiedad, por su parte, está en la base de la distinción que hacen Laval y Dardot (2014) entre palabras y bienes, así como en lo que plantea Ostrom sobre los bienes comunes. A su vez, sobre esto se pueden hacer precisiones desde Aristóteles, quien considera que para poder establecer cuál es la mejor comunidad política es necesario examinar las distintas formas de gobierno existentes. Al hacerlo, precisa que se debe empezar su estudio por el régimen de propiedad y establece que este debe comenzar por lo que él denomina su principio natural: “Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no” (*Pol.* II 1, 1260b37-39), a lo cual añade que no tener nada en común es imposible, pues al menos tienen en “común el lugar” (*Pol.* II 1, 1260b41) y se pregunta “¿es mejor que los ciudadanos tengan en común todo lo que es susceptible de ello, o que sólo tengan en común unas cosas y otras no?” (*Pol.* II 1, 1261a2-4). Esto lo lleva a volver sobre el tema de la propiedad y, de nuevo, a su discusión con Platón, quien en la *República*⁸ dice que Sócrates propone la comunidad de hijos y mujeres y la propiedad común; al examinarla, Aristóteles plantea las siguientes opciones que pueden darse sobre la propiedad y su uso:

Es mejor que la propiedad y su uso sean comunes; por ejemplo, que la tierra sea de propiedad particular y en cambio sus frutos se pongan en común para su uso (como hacen algunas tribus), o al contrario, que la tierra sea común y se la trabaje en común, y en cambio los frutos se repartan para su utilización privada (también se dice de algunos bárbaros que practican esta clase de comunidad) o que tanto la tierra como sus frutos sean comunes (*Pol.* II 5, 1263a2-8).

Robert Mayhew (1993) precisa que Aristóteles supone las siguientes distinciones: (1) la propiedad es privada y su uso es común;

⁸ Cfr. R., 416d-417b.

(2) la propiedad es común y el uso es privado, y (3) la propiedad es común y su uso común (1993, p. 816). Fred D. Miller (2005), por su parte, considera que no existen indicios de que Aristóteles defienda una política general de redistribución de la riqueza. En cambio, Laval y Dardot (2014) dirán que Aristóteles trata, más bien, de combinar la propiedad privada de bienes con su uso común. A mi modo de ver, lo que se puede inferir de la discusión de Aristóteles sobre la propiedad es que, frente a las alternativas enunciadas por él, es preciso mantener, por un lado, las ventajas de la propiedad privada pues “así los intereses, al estar divididos, no darán lugar a reclamaciones de unos contra otros y producirán más beneficio si cada uno se dedica a lo suyo propio” (*Pol.* II 5, 1263a27-29); y, por otro lado, las que surgen de la propiedad común, pues si solo se mantienen las de la propiedad privada nada impediría que solo algunos usufructuaran todos los bienes, lo cual implicaría la destrucción de lo que se supone es común y necesario para preservar la comunidad, donde todos deberían participar por igual.

Pero es en el libro IV (VII)⁹ donde Aristóteles, tras haber examinado las distintas alternativas por las que optan las diversas constituciones existentes sobre el tipo de propiedad y sus usos en el libro II, se manifiesta partidario de una alternativa para la que ha acuñado la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”. Dicha opción no se refiere a los regímenes de propiedad privada o pública, ni a cómo se constituye la ciudad, sino más bien a una práctica que, a mi manera de ver, es un antecedente de lo que para Ostrom (2000) son las prácticas comunales que adoptan ciertas comunidades y que se basan en la confianza, la reputación y la reciprocidad.

A continuación, nos detendremos en las consideraciones que hace Aristóteles al utilizar la expresión “hacer, amistosamente, un uso común” para referirse a cómo deben obrar los ciudadanos con respecto al uso de ciertos recursos de los que deben participar todos, con el fin de dilucidar a qué alude con ello, precisar qué entiende por

⁹ La diferencia en la numeración de los libros de la *Política* de Aristóteles obedece a criterios asumidos por los editores. Para una presentación completa sobre los criterios que se siguen en dicha ordenación se puede consultar el prólogo de la traducción de la *Política* de Manuel Briceño Jáuregui (Aristóteles, 1989).

tal expresión y en qué medida es comparable con la práctica descrita por Ostrom (2000).

“Amistosamente, un uso común”

Comencemos por establecer que Aristóteles en el libro IV (VII) asegura que “no puede darse la constitución óptima sin los recursos adecuados” (*Pol.* IV (VII) 4, 1325b34), a los que todos sus habitantes deben acceder:

En efecto, los elementos de la comunidad han de tener algo, lo mismo para todos, en común, tanto si participan de ello por igual o desigualmente. Ese algo puede ser el alimento, cierta cantidad de terreno o cualquier otra cosa semejante (*Pol.* IV (VII) 8, 1328a25-28).

Aristóteles establece, a continuación, los elementos que se requieren para la preservación de la ciudad; estos son: alimento, oficios, armas, recursos para cubrir las necesidades, la religión y una autoridad. Y sobre los recursos establecerá que es necesario contar con ciertos territorios con los que se garantice la seguridad (lugares fortificados, manera de disponer las casas y las murallas), con los que se provea la alimentación de todos los ciudadanos y, por último, con los indispensables para los gastos del culto a los dioses.

Ahora bien, veamos cómo aparece la distinción entre privado y común con respecto a dichos recursos en Aristóteles. El territorio debe dividirse en dos partes: una común y otra de los particulares. La común, a su vez, debe dividirse en dos: “[U]na al servicio de los dioses y la otra a sufragar las comidas comunes” (*Pol.* IV (VII) 10, 1330a12-13), pues los ciudadanos no deben carecer del alimento y para garantizarlo es preciso instaurar y mantener las comidas en común (*sisstia*): “Respecto a las comidas en común todos están de acuerdo en que su existencia es útil en las ciudades bien organizadas” (*Pol.* IV (VII) 10, 1330a3-4). Así, Aristóteles recupera una práctica que existía, de hecho, en algunas ciudades griegas, como Creta¹⁰ y Esparta. Para

¹⁰ A esta ciudad se refiere Aristóteles en el libro II “como lo ha hecho el legislador de Lacedemonia y Creta al establecer la comunidad de bienes para las comidas en común” (*Pol.* II 5, 1263b40-41). Luis Felipe Bantim de Assumpção (2015) llama la atención sobre la importancia que tiene esta práctica para la construcción de redes sociales en la Antigua Grecia.

lograr el acceso a la alimentación, las comidas en común deberán distribuirse y localizarse en la ciudad de la siguiente manera:

Las de los sacerdotes debe ser contigua a los edificios de los templos, y los magistrados que se ocupan de contratos, procesos, citaciones y demás funciones administrativas semejantes, así como los que se ocupan de la regulación del mercado y de lo que recibe el nombre de ordenación urbana, deben instalarse junto a alguna plaza o punto de reunión, como el de la plaza de mercado, pues la de arriba la hemos destinado al ocio, y ésta a las actividades necesarias.

La ordenación que hemos expuesto deberá establecerse también en el campo. También allí los magistrados, que unos llaman inspectores de bosques y otros agrónomos, deberán disponer de mesas comunes y puestos de guardia para la vigilancia, y así mismo deberá haber lugares de culto distribuidos por la comarca, en honor de los dioses y de los héroes (*Pol.* iv (vii) 12, 1331b5-18).

Por tanto, se tienen distintas mesas comunes: unas cerca a los puestos de guardia, otras contiguas a los lugares destinados al culto y algunas más destinadas a los magistrados (unas mesas para los contratos, procesos y citaciones; otras para la regulación del mercado y los inspectores de los bosques y los agrónomos) que se ubican en las plazas (*ágora*), en cuanto sede de la virtud y, por ende, deben estar libres del ocio (*scholè*) y de la mercancía. A estas plazas no tienen acceso el artesano ni el labriego, dado que en ellas se localizan gimnasios a los que acuden magistrados, adultos y jóvenes. Además de este tipo de plazas se cuenta con las de mercado, que están separadas del *ágora*, destinadas a las actividades necesarias y a la acumulación de los productos (transportados por mar o procedentes de la región).

Así, vemos cómo en la ciudad aristotélica se encuentran separados los lugares destinados al ocio (*scholè*) y al descanso (*anápaúsis*) de los del trabajo (*ergon*).¹¹ Aristóteles con este diseño

¹¹ Tricot traduce el término *scholè* por *loisir*, ocio, que le corresponde a quienes se dedican a la vida activa (*ascholía*): “*Le paix est la fin ultime de la guerre, et le loisir, de la vie active*” (*Pol.* vii 14, 1334a15-16). La vida activa para Aristóteles, dice Tricot, es la que requiere de las virtudes puramente especulativas y de las prácticas, lo que supone que las necesidades básicas estén satisfechas (1962, nota 3, p. 532). La vida activa es distinta a la puramente contemplativa y a la del trabajo; esta última le corresponde a los mercaderes, labriegos y artesanos, quienes suplen las necesidades básicas. Lo que nosotros solemos entender por

establece una diferencia entre los labradores que trabajan en las propiedades privadas y los que lo hacen en la tierra comunal, pues de este último tipo de trabajo se obtienen los recursos necesarios para mantener el funcionamiento, la seguridad, la alimentación y la salud de la comunidad en su conjunto. Además, precisa que se debe elegir con cuidado el lugar en el que se ubica la ciudad, pues se debe contar con agua suficiente y buen aire, lo que es necesario para mantener la salud de los ciudadanos¹² (*Pol.* IV (VII) 11, 1330b8-14).

De este modo, Aristóteles precisa en su diseño de la ciudad ideal el tipo de bienes¹³ que requieren un uso común, los cuales son: ciertos territorios, la comida, el aire y el agua, pues estos son necesarios para mantener la seguridad, la alimentación y la salud de la ciudad. Tal como lo ha establecido Aristóteles, se requiere un uso común de estos bienes; sin embargo, lo que más llama la atención es que el Estagirita califica a la práctica que se requiere, para este uso, de “amistosa”:

Ahora hemos de tratar en primer término de su distribución y de quienes deben ser los agricultores y qué cualidades deben tener, puesto que, a nuestro juicio, la propiedad no debe ser común, como han dicho algunos, pero en la práctica debe hacerse de ella, *amistosamente, un uso común* y, por otra parte, ninguno de los ciudadanos debe carecer de alimento (*Pol.* IV (VII) 10, 1329b39-1330a9 ; el énfasis es nuestro).

Según J. Tricot, en una nota a pie de página a su traducción francesa de este pasaje (1962, p. 507, nota 4), la expresión “han dicho algunos” se refiere a la discusión que, hemos visto, tiene Aristóteles con Platón en el libro II y añade que al Estagirita no le repugna la idea del uso común, en cuanto que es propia de la práctica que se da entre los amigos. Por tanto, con la expresión “amigable” se remite a

ocio es lo que denomina Aristóteles el descanso (*anápaúsis*).

¹² Dina Micallella (2008) señala que el modelo urbano que propone Aristóteles en este libro se inspira en Hipodamo de Mileto, en *Las aves* de Aristófanes y la *Ciropeia* de Jenofonte, de quienes toma la distribución de las plazas, sin que incluyan el ágora alta que, según esta autora, Aristóteles no explica con claridad su función.

¹³ Se podría establecer que estos recursos son bienes, en el sentido aristotélico del término, y pertenecerían a la categoría de bienes exteriores. Así lo precisa M. Gasser Wingate (2020), pues Aristóteles separa este tipo de bienes en dos: algunos necesarios para la felicidad, mientras que otros son naturalmente cooperativos y útiles como instrumentos (*EN* I, 9, 1099b27-28); por ejemplo, la comida, el agua, la salud y también cierta cantidad de libertad (Gasser-Wingate, 2020).

la clase de sentimientos desinteresados que surgen entre los amigos, como lo ha establecido en el libro II, cuando afirma: “[L]a virtud hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes” (*Pol.* II 5, 1263a29-30) y que Tricot trae a colación en este libro IV (VII) para recordar que Aristóteles con ello alude al proverbio “entre amigos todo es en común” (1962, nota 4, p. 507).¹⁴ Dicha práctica entre amigos es la que se extiende, según Tricot, a la comunidad política y responde más a una perspectiva de tipo moral que a una política:

No hay que olvidar que en la terminología de Aristóteles el término *φιλία* expresa, de una manera general, todo sentimiento de afecto o de apego por los otros, sea espontáneo o reflexivo, debido a las circunstancias o a la libre elección: amistad propiamente dicha, amor, benevolencia, beneficencia, filantropía. En suma, el altruismo, la sociabilidad. La *φιλία* es el lazo social por excelencia, que mantiene la unidad entre los ciudadanos de una ciudad, o entre los camaradas de un grupo, o los asociados en un negocio (1962, p. 210).¹⁵

Con esta remisión Tricot se refiere a lo desarrollado sobre la amistad por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y en la *Magna Moralía*. En estas obras, como lo mostraremos, Aristóteles no solo se refiere a la amistad, sino que usa el término *philikos*, tal como lo podemos comprobar con las remisiones que de este hace Bonitz.¹⁶ Lo que queremos establecer es que, mientras con el término *philia* se alude a los lazos de amistad que surgen o se construyen, con el de *philikos*, traducido por *amistoso*, se alude a una disposición que favorece el surgimiento de tales lazos de amistad.

Sin embargo, el término *philikos* también es empleado por el Estagirita en la *Investigación sobre los animales* y con él caracteriza a los perros, de los que afirma son “briosos, afectuosos y cariñosos”¹⁷ (*HA* I, 488b22), de lo cual colige que la disposición amistosa no es

¹⁴ Esta referencia corresponde a “pero la virtud hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes, como dice el proverbio” (*Pol.* II 5, 1263a29-30). Tricot añade el proverbio.

¹⁵ Traslación directa del francés.

¹⁶ En el *Index aristotelicus* de Bonitz (1955) encontramos que el término *philikos* aparece mayoritariamente en la *Ética Nicomáquea* y en la *Ética Eudemia* en el marco de los estudios sobre la amistad (Bonitz, 1955, p. 819).

¹⁷ Las citas corresponden a *Investigación sobre los animales* (1992, traducción de Julio Pallí Bonet).

exclusiva de los hombres -como se podría derivar de la anotación de Tricot sobre su connotación moral-, sino que dicha disposición se encuentra a la base de las relaciones de amistad que pueden surgir entre los animales en general. Estas relaciones, nos dice, se encuentran determinadas por la comida y por los géneros de vida que ellos adoptan, tal como lo establece en el libro IX: “[L]as relaciones de amistad y las luchas entre los animales citados vienen determinadas por la comida y el género de vida” (HA IX, 610a34-35). Así constatamos, además, que las relaciones que se dan entre los animales no solo son de amistad, sino de lucha, y añade algo que para nuestra indagación es llamativo: se trata del hecho de que Aristóteles considera, en este mismo libro, que los hombres solo ocasionalmente están en guerra (HA IX, 610a3). De lo anterior se puede inferir, primero, que los animales, en general, se disponen amistosamente o no según sean sus necesidades de comida y el género de vida que adoptan. Segundo, que según sean las condiciones se crean lazos de amistad o de lucha. Y tercero, que los hombres están mejor dispuestos que las otras especies a crear lazos amistosos.

Será precisamente esa mejor disposición amistosa de los hombres la que les permite constituir comunidad, así lo comprobamos cuando Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en el capítulo 6 del libro IX, al referirse a la *homonoia*, dice que es semejante a un sentimiento amistoso (*philikos*):

La unanimidad o concordia parece también un sentimiento amistoso (*philikon*), y por eso no es mera igualdad de opinión (*homodoxia*). Esta, en efecto, puede darse incluso entre quienes se desconocen los unos a los otros. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquier cosa que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad pensar lo mismo sobre estas cosas); en cambio, se dice de una ciudad que hay en ella concordia (*homonoia*) cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que en común han acordado¹⁸ (EN IX 6, 1167a21-28).

Veamos, ahora, los rasgos que Aristóteles le atribuye a la *homonoia*. Primero, establece una semejanza entre la *homonoia* y

¹⁸ Las citas corresponden a la *Ética a Nicómaco* (2018, traducción de Julián Marías y María Araújo).

lo amistoso; este último es un sentimiento que surge de un deseo (*boulesis*),¹⁹ que al originar una determinada disposición permite la construcción de la amistad. Esta diferencia entre deseo dispuesto de manera amistosa (*philikos*) y la amistad (*philia*) es señalada por el mismo Aristóteles, cuando dice:

Los que se apresuran a cambiar entre sí pruebas de amistad (*philika*) quieren, sin duda ser amigos, pero no lo son, a no ser que además sean dignos de afecto y tengan conciencia de ello; porque el deseo (*boulesis*) de amistad surge rápidamente, pero la amistad no (EN VII 3, 1156b29-32).

En un segundo momento, Aristóteles añade la diferencia específica que caracteriza a la *homonoia* dentro de todo aquello que es amistoso, esto es, pensar de la misma manera sobre lo que a los ciudadanos les conviene elegir y hacer en común. Los dos momentos -deseo amistoso y el elegir y el hacer en común- que le corresponden a la *homonoia* son necesarios para la constitución de una comunidad política que, como bien lo afirma Aristóteles en el libro I de la Política, solo se alcanza si la comunidad logra constituir comunidad en torno a lo que considera bueno, justo y digno para todos.²⁰

Pero no solo basta el deseo amistoso y el elegir y el hacer en común, sino que se requiere un tercer componente: la orientación hacia el bien. Esta, a su vez, está presente en la amistad perfecta, que se da entre los hombres virtuosos. Así lo precisa Aristóteles, cuando avanza en sus consideraciones sobre la *homonoia*:

Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo [...], quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y

¹⁹ Aristóteles en *Acerca del alma* (obra de madurez) introduce una distinción entre los distintos tipos de deseo (*órexis*): “[E]l apetito (*epithymía*), los impulsos (*thymós*) y la voluntad (*boulesis*)” (*de An.* II 3, 414b2). Este último tipo de deseo es el que está a la base de la virtud de la amistad. En el caso del hombre es un deseo racional; pero como vemos, el deseo amistoso también está presente en los animales y, en este caso, obviamente (esto hoy puede ser muy discutido), no es racional. Considero que este asunto merece una indagación más detenida; aunque para los propósitos que guían nuestra indagación basta la distinción que estoy estableciendo entre *philikos* y *philia*.

²⁰ Véase *Pol.* I 2, 1253a16-18.

servicios públicos. Y como cada uno de ellos procura esto para sí, critica y pone trabas al vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. La consecuencia es, por tanto, la discordia entre ellos al coaccionarse los unos a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo (EN IX 6, 1167b4-15).

Con el fin de precisar, aún más, lo que esta característica de la amistad orientada hacia el bien añade a la comprensión de la *homonoia*, nos remitiremos a un pasaje de la *Ética a Nicómaco* que considero esencial, antes de volver a lo que diferencia a la *homonoia* de la amistad. En este pasaje Aristóteles funda el deseo del bien en la vida misma y muestra, además, algo que es fundamental, pues, al hacer conciencia de ello se hace posible la convivencia:

Y si la vida de por sí es buena y agradable (y así lo parece por el hecho de que todos la desean y en grado sumo los buenos y dichosos, porque el modo de vida que ellos eligen es el más deseable y su existencia la más dichosa); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay igualmente algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser era percibir y pensar), y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta que uno tiene en sí un bien es agradable), y si la vida es deseable y sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable (ya que gozan de la conciencia [συναισθανόμενοι]²¹ que tienen de lo que es bueno por sí mismo), y si el hombre bueno tiene para con los amigos la misma disposición que para consigo mismo (porque el amigo es otro yo), lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos. El ser es apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana (EN IX 9, 1170a25-1170b 13).

²¹ Este término συναισθανόμενοι que aquí es traducido por “conciencia” puede dar lugar a discusiones sobre si esta es adecuada. Marcello Zanatta traduce al italiano: “*infanti prendo coscienza dio ciò che è bene in se stesso, gioiscono*” y justifica su traducción acudiendo a lo indicado por Gauthier-Jolif, II, 2, p. 759, para quien, dice, tiene el significado derivado de “*prendere coscienza*” (Aristotele, 2001, nota 31, p. 1069).

Así vemos que para los hombres, a diferencia de los animales, la vida es percepción y pensamiento, lo que les permite hacerse conscientes de lo que es bueno: la realización de la vida humana misma que es su finalidad. Es por esta razón que los hombres no solo se disponen amistosamente y construyen lazos de amistad, sino que alcanzan conciencia de lo que es bueno para ellos: no solo preservar su vida, sino alcanzar la virtud.²²

Con el fin de precisar, aún más, lo que la amistad añade a la *homonoia* y lo que la diferencia de ella, no nos detendremos en la significación amplia que tiene el término *philia*, el cual se extiende -tal como lo establece Tricot- a la amistad propiamente dicha, al amor, a la benevolencia, a la beneficencia, a la filantropía; en cambio nos enfocaremos en otras consideraciones que hace Aristóteles sobre la amistad, puesto que nos permiten precisar lo que él entiende por *homonoia*. Esta tiene que ver, como se ha visto, con la constitución de la comunidad política como tal. En la *Política* nombra otro tipo de relaciones que también son de amistad: las que se establecen en el ámbito de la casa (*oikos*), a saber, amo-esclavo, esposo-esposa, padres-hijos y entre hermanos, con las cuales se hace posible la manutención y la procreación. Para Aristóteles, las tres primeras relaciones se establecen entre desiguales; la última, la de los hermanos, se da entre iguales y esta es la que será semejante a las que se dan entre los ciudadanos. Así lo establece, de manera específica, en la *Ética Eudemia*, cuando afirma que en las relaciones entre hermanos es donde “se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia”²³ (*EE* VII 9, 1242b1-2).

Sin embargo, estas no son las únicas distinciones que encontramos sobre los distintos tipos de amistad, pues en este libro VII, a su vez, distingue entre la amistad moral y la amistad política o cívica. Al describir esta última, de nuevo observamos que Aristóteles usa el término *philikos* para caracterizarla: “[L]a amistad política mira, pues, al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención;

²² Cuando Aristóteles se refiere a la amistad perfecta, la que se funda en la virtud, reconoce que existen otras diversas formas de amistad: una es la que se funda en lo útil, la otra en el placer; estas dos últimas no son perfectas, pues no ponen el bien como fin.

²³ Las citas corresponden a la *Ética Eudemia* (1998, traducción de Julio Pallí Bonet).

por ello, ésta es más justa, es una justicia amistosa (*philiké*)” (EE VII 10, 1243a31-33). Nos parece que es esta caracterización de la amistad política la que corresponde a la adjudicada a la *homonoiá* pues, como vimos, ella apunta al acuerdo, que es el principio de la amistad política, y lo cual la diferencia de la amistad moral, donde cada amigo se preocupa por el bien del otro. Esto se refuerza, a su vez, cuando en el libro VI (IV) de la *Política* Aristóteles dice: “Porque la comunidad implica la amistad (*koinonía philikón*)” (Pol. VI (IV) 11, 1295b23-24).

Por consiguiente, una vez más Aristóteles utiliza el término *philikós*, en esta oportunidad para caracterizar la *koinonía* que -aunque aquí se traduce con el término *amistad*, con la expresión *koinonía philikón*- refiere a una comunidad amistosa. Podemos concluir, a partir de las precisiones alcanzadas, que cuando Aristóteles especifica lo que es la *homonoiá*²⁴ toma en cuenta consideraciones puramente vitales (deseo amistoso de preservar la vida), morales (tener conciencia y buscar lo que es bueno) y políticas (construir una buena vida para toda la comunidad). Ninguna de estas consideraciones puede dejarse de lado, pues todas ellas son requeridas para la constitución de lo común, que exige no solo la percepción y el conocimiento del bien, sino la práctica amistosa para que se pueda llevar a cabo tal propósito.

Consideraciones finales

Si aplicamos las indicaciones de Aristóteles sobre la *homonoiá* a la expresión “hacer, amigablemente, un uso común” del libro IV (VII), con la cual se describe la práctica que los habitantes de la polis deben adoptar con los recursos que deben ser compartidos, se puede establecer que Aristóteles atiende con ella a las caracterizaciones

²⁴ Si bien comentaristas como Tricot establecen la conexión con la virtud de la amistad y califican de moral dicho vínculo amistoso, otros muestran la conexión de la *homonoiá* con la amistad política, que algunos prefieren llamar cívica, como Klonoski (1996), quien especifica que cuando Aristóteles realiza su estudio sobre la *homonoiá* en la *Ética a Nicómaco* la política es determinante, pues esta se entiende como un ejercicio de participación responsable de deliberación política de uno hacia otro (Klonoski, 1996, p. 319). Otros establecen una distinción entre la búsqueda del bien y la de una común ventaja derivada de vivir juntos, como Thomas W. Smith (1999), para quien la *homonoiá* implica una cierta unidad de visión sobre lo que es ventajoso para la comunidad.

vitales, morales y políticas que se encuentran a la base de los acuerdos, sin los cuales no es posible la constitución de la comunidad.


Sin desconocer que lo anterior es importante para poder instituir lo común, es necesario señalar que en el libro IV (VII) Aristóteles hace un énfasis especial en la práctica que se requiere para preservar los bienes que nos son comunes. Tal práctica, a mi manera de ver, es comparable a la propuesta por Ostrom (2000), la cual describe en términos de confianza, reputación y reciprocidad; pero a la que Aristóteles añade con la expresión señalada otro tipo de consideraciones. Esto se puede comprobar si examinamos los términos de Ostrom a la luz de lo que afirma Aristóteles en la *Retórica*, cuando establece: “De que sean por sí dignos de fe los oradores, tres son las causas, porque tres son las causas por que creemos, fuera de las demostraciones. Y son las siguientes: la prudencia, la virtud y la benevolencia” (*Rh.* II 1, 1378a8-10). Los oradores construyen sus discursos con el propósito de poner a consideración de los ciudadanos, reunidos en el ágora, los estrados judiciales o las ceremonias públicas, sus puntos de vista sobre si una acción humana determinada es conveniente, justa o digna de ser elogiada para que, a partir de ellos, los ciudadanos reunidos puedan tomar la mejor decisión para la comunidad. Esto nos permite establecer que la vida en común requiere de la credibilidad que supone un conocimiento de lo que es bueno y conveniente (prudencia), del bien al que se apunta (virtud) y el deseo del bien de los otros (benevolencia).

Aquí, como se ve, Aristóteles no tiene en cuenta la reciprocidad -que aparece en los términos de Ostrom-. Esta es para el Estagirita una condición de la amistad y no de la benevolencia, tal como lo precisa Enrico Berti (2003), pues al orador benevolente le importa el bien de su auditorio; mientras que en la amistad cada uno quiere el bien del otro (Berti, 2003). No obstante, si bien esto es cierto, también encontramos consideraciones sobre la reciprocidad en el libro V de la *Ética a Nicómaco* cuando Aristóteles establece que existen diferentes tipos de justicia. Allí afirma que la justicia recíproca es distinta a la distributiva y a la correctiva, pues “en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres” (*EN* V 5, 1132b31-32). Sin

embargo, más adelante, advierte “que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común” (EN v 6, 1134a25-27). Esto está en correspondencia con lo que se había establecido sobre la amistad política, que requiere ponerse de acuerdo sobre lo que es común, para que todos orienten sus acciones hacia la constitución de la comunidad política (*pólis*). Sin embargo, la afirmación sobre la necesidad de “hacer, amistosamente, un uso común” nos indica que para Aristóteles no basta saber y ponerse de acuerdo sobre lo común, sino que se requiere realizar prácticas amistosas, para que efectivamente se compartan los recursos que son comunes, lo que añade una importante consideración a la descripción que nos hace Ostrom de la práctica requerida para compartir los recursos que nos son comunes.

Considero que las precisiones alcanzadas sobre esta expresión “hacer, amistosamente, un uso común” -utilizada por Aristóteles para identificar la práctica que se requiere frente a ciertos recursos- pueden contribuir a las discusiones actuales sobre los bienes comunes, los comunes, lo común o los comunes urbanos, al poner una mayor atención a la necesidad de propiciar prácticas amistosas. Paralelamente, a mi manera de ver, lo que Aristóteles concibió en términos ideales para el ámbito de la polis puede extenderse muy bien a las consideraciones que hoy por hoy se hacen sobre la vida humana. Por consiguiente, cuando Aristóteles advierte que el lugar es común, al referirse al lugar que comparten los habitantes de la polis, se aproxima a lo que nosotros hoy llegamos a reconocer, esto es, que habitamos el mismo lugar: la Tierra.

Pero más allá de esto, es necesario admitir que la vida de cada uno depende y está interconectada con la de todos los demás y que, por estas razones, aunque sabemos que somos una multiplicidad, debemos instituir lo común, para lo cual -tal como lo dice Aristóteles- se requiere tanto de una práctica amistosa cuanto de la percepción y el conocimiento de lo que es necesario compartir y preservar en común. Para Aristóteles, los recursos necesarios sin los que la vida no es posible son la alimentación, la seguridad, el aire y el agua, a los que debemos añadir, a partir de las reflexiones actuales, todo lo que

ha sido producido y constituido en diversas escalas por todos. Ahora sabemos que, si esto es apropiado por unos pocos, la vida en general, no solo la humana, sino la de la naturaleza en general, de la que dependemos en gran medida y sobre la cual se cierne su destrucción, nos muestra cuán frágiles e interdependientes somos a nivel mundial. Lo que se demuestra de manera aún más dolorosa con la pandemia, que ya ha segado tantas vidas 

Agradecimientos

Como autora agradezco la revisión de los evaluadores que me permitió mejorar el manuscrito y al grupo de investigación en Filosofía y Enseñanza de la Filosofía que siempre ha apoyado mis investigaciones.

Referencias

- Aristote. (1962). *La Politique* [Pol.] (J. Tricot, Trad.). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristóteles. (1988). *Acerca del alma* [de An.] (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1989). *Politeia (La Política)* [Pol.] (M. Briceño Jáuregui, Trad.). Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Aristóteles. (1990) *Retórica* [Rh.] (A. Tovar, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales* [HA] (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea* [EN]. *Ética Eudemia* [EN] (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristotele. (2001) *Etica Nicomachea* [EN] (M. Zanatta, Trad.). RCS Libri SpA.
- Aristóteles. (2005a). *Política* [Pol.] (J. Marías y M. Araujo, Trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2005b). *Política* [Pol.] (M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, Trads.). Losada.

- Aristóteles. (2018). *Ética a Nicómaco* [EN] (J. Marías y M. Araújo, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Assumpção, L. F. (2015). As redes sociais construídas pelos esparciatas na sissítia, do período clássico. *Calíope: Presença Clássica*, 1(29), 10-27. <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i29.7414>
- Berti, E. (2003). Le emozioni dell'amicizia e la filosofia. En *La filosofia e le emozioni* (pp. 137-153). Actas del xxxiv Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana a cura P. Veditti. [Urbino, 26-29 de abril, 2001]. Le Monier,
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Castro-Comma, M. y Martí-Costa, M. (2016). Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho de la ciudad. *EURE*, 42(125), 131-153. <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612016000100006>
- Cingolani, P. y Fjeld, A. (2019). La institución de lo común: ¿un principio revolucionario para el siglo XXI? Entrevista a Pierre Dadort y Christian Laval. *Revista de Estudios Sociales*, (70), 65-77. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.06>
- Gasser-Wingate, M. (2020). Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1(102), 1-28. <https://doi.org/10.1515/agph-2020-1001>
- Hardin, G. (1995 [1968]). La tragedia de los comunes (H. Bonfil Sánchez, Trad.). *Gaceta Ecológica*, (37), 11-20. <https://bit.ly/3hPae56>
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio* (A. Bixio, Trad.). Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2006). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio* (J. A. Bravo, Trad.). DeBolsillo.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución de lo común* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana* (J. Madariaga, Trad.). Akal.
- Hess, Ch. y Ostrom, E. (Eds.). (2016). *Los bienes comunes del conocimiento* (P. Carbajosa Pérez et al., Trads.). Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Traficantes de Sueños.

- Klonoski, R. J. (1996). Homonoia in Aristotle's. Ethics and Politics. *History of Political Thought*, 17(3), 313-325. <https://www.jstor.org/stable/26217099>
- Laval, C. & Dardot, P. (2014). *Commun : Essai sur la révolution au xxie siècle*. Découverte.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015a). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo xxi* (A. Díez, Trad). Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015b, julio 3). Laval & Dardot: "El desafío de la política de lo común es pasar de la representación a la participación". Entrevista de A. Fernández-Savater, M. Malo y D. Ávila. *El Diario*. <https://bit.ly/3knqNGP>
- Mayhew, R. (1993). Aristotle on property. *The Review of Metaphysique*, 46(4), 803-831. <https://www.jstor.org/stable/20129417>
- Micaella, D. (2008). Organizzazione degli spazi urbani e politica. Il posto della 'scholè nella città ideale di Aristotele. *Ancient Society*, 38, 23-38. <https://www.jstor.org/stable/44080261>
- Miller, F. D. (2005). Property rights in Aristotle. En *Aristotle's Politics: Critical Essays* (pp. 121-143). Rowman & Littlefield Publishers.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinares, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1986). *La República* [R.]. *Diálogos: Vol. 4*. (L. C. Eggers, Trad.). Gredos.
- Restrepo, C. E. y Hernández B., E. (2015). *Manifiesto por la Universidad Nómada*. Asoprudea.
- Smith, T. W. (1999). Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good. *American Political Science Review*, 93(3), 625-636. <https://doi.org/10.2307/2585578>
- Vargas, E. J. (En prensa). *Autonomía universitaria y capitalismo cognitivo: Una aproximación a la idea de universidad*. Editorial Universidad del Rosario.

